



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FÁBIO CRUZ DA CUNHA

**“DE FRENTE AO NOSSO ASSENTAMENTO, DENTRO DO PEJI”
MATERIALIDADES E EMOÇÕES NO TERREIRO SANTA BÁRBARA ILÊ AXÉ
MEGUÊ, NAÇÃO XAMBÁ**

Recife

2024

FÁBIO CRUZ DA CUNHA

**“DE FRENTE AO NOSSO ASSENTAMENTO, DENTRO DO PEJI”
MATERIALIDADES E EMOÇÕES NO TERREIRO SANTA BÁRBARA ILÊ AXÉ
MEGUÊ, NAÇÃO XAMBÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia

Área de concentração: Antropologia.

Orientadora: Dr^a Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Cunha, Fábio Cruz da.

De frente ao nosso assentamento, dentro do Peji?
materialidades e emoções no Terreiro Santa Bárbara Ilê Axé
Meguê, Nação Xambá / Fábio Cruz da Cunha. - Recife, 2024.
135f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Antropologia, 2024.

Orientação: Roberta Bivar Carneiro Campos.

Inclui referências.

1. Assentamento; 2. Materialidade; 3. Emoções; 4.
Religiosidade afro-brasileira; 5. Nação Xambá; 6. Xangô
pernambucano. I. Campos, Roberta Bivar Carneiro. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

FÁBIO CRUZ DA CUNHA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof. Dr. Pedro Henrique de Oliveira Germano de Lima
Senac Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos
Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Muito tenho a agradecer por tudo e por todos que compuseram e compõem a minha existência. Quero agradecer a Olorum pela possibilidade e pela oportunidade de viver uma vida repleta de pessoas e entes maravilhosos, de diversas ordens, que me proporcionaram e ainda proporcionam momentos de engrandecimento como ser humano.

Quero agradecer às pessoas que mais amo e amei: meu pai, Antônio Cruz da Cunha, e minha mãe, Creuza Maria da Cunha (In Memoriam), cujas saudades minha alma clama todos os dias. Um grande obrigado ao meu Orixá, Oyá Igbalé, que diariamente me sustenta e me levanta todas as manhãs, mesmo quando a fibromialgia exige a inércia do corpo e a depressão insiste em tirar o sentido da vida.

Obrigado também aos meus orixás juntó e dijuntó, a água do rio e a terra lodosa: Oxum Ogbotô e Nanã Buruku, que garantem doçura e sabedoria na minha jornada. E um agradecimento não menor aos Senhores Exus, pois sem eles eu não estaria aqui nem teria chegado onde estou. A bênção aos Senhores dos Movimentos e dos Caminhos.

Agradeço aos demais orixás meus (Xangô, Oxalá, Omolu e Ogum) e às Correntes do Oriente, que me guiam em todas as direções e me conduzem à minha casa espiritual do Oriente da existência. A bênção a Mustafá Alaim e Madiana Hutamá.

Aos demais amigos espirituais: Cigana Rosália, as Correntes das Almas do Cemitério de Santo Amaro, os Senhores e Senhoras da Mata que caminham em minha defesa, e todos os demais amigos astrais, saibam do meu respeito e eterna gratidão.

Quero agradecer, com o maior amor e respeito possíveis, ao meu grande amor e companheiro de vida e de diversas existências. Por nossos múltiplos encontros, se aqui estou é porque tu foste uma grande parte da base do edifício do meu parco conhecimento: meu marido, Mário Jorge Pereira.

Agradeço com profundo sentimento e respeito a Jeannie da Silva Menezes, minha amiga, mestra, irmã de fé e de culto. Juntos, já realizamos reflexões acadêmicas e religiosas e

compartilhamos espaços e experiências que alinham e enriquecem nossas existências como seres humanos.

Ao meu amigo Lucas Luiz, obrigado por sempre acreditar em mim e insistir na minha caminhada. "O que seria de mim sem ti?"

Muito obrigado ao Babalorixá Adeildo Paraíso Xambá da Silva (Pai Ivo do Xambá), que com grande respeito, dedicação e estímulo, abriu-me as portas do Terreiro Ilê Axé Oyá Meguê. Agradeço também ao estudioso, historiador e filho de santo do Xambá, Hildo Leal Rosa, que dedicou horas em conversas e entrevistas sobre o Terreiro Xambá, seu povo e, principalmente, sua religiosidade. Sem você, este trabalho seria impossível.

A bênção às grandes senhoras que permitiram o estudo do Terreiro Xambá e seus orixás: Maria Oyá e sua Oyá Dupé, e Mãe Biu, com sua Oyá Meguê e seu Ogum Cecê. Obrigado a todos os filhos e filhas de santo que fazem o Terreiro Xambá e aos orixás que orientam e dirigem este templo.

Um agradecimento especial aos entrevistados, que foram determinantes para o meu trabalho: Maria do Carmo de Oliveira (Cacau), o Senhor Vermelho, e as Senhoras Branca, Verde, Amarelo e Azul. Obrigado por compartilharem comigo suas experiências e reviverem memórias com lágrimas nos olhos.

Um agradecimento ao fotógrafo e amigo Paulo Filizola e ao museólogo Henrique Cruz pela concessão de fotografias utilizadas nesta dissertação.

Agradeço com respeito e gratidão à minha orientadora, Professora Roberta Bivar Carneiro Campos, por sua dedicação e paciência diante das minhas limitações pessoais e temporais. Sem sua presença, não seria possível concluir esta dissertação.

Um grande obrigado ao mestre e mentor no conhecimento da Antropologia das Religiões de Matriz Africana, Pedro Henrique Germano.

Aos amigos que fiz no PPGA: Jaciane Maria da Silva, Crislayne Venceslau, Maurílio Nogueira, Dorge Santos da Costa, Fagner José de Andrade, Yvisson Sabino e Thaís Verçosa.

Aos meus amigos: Iracema Buonafina, Elaine Buonafina, Luciene Buonafina, Maria Carolina Rodrigues, Higor Araujo e Kiara Sena.

Agradeço pelo incentivo e força nos momentos de cansaço ao Professor Renato Athias, e aos Professores Ana Cláudia, Fabiana Maizza e Hugo Menezes.

Por fim, um grande obrigado às minhas amigas e colegas de trabalho, que acreditaram em mim: Mônica de Pádua e Cristiane Sá.

Para onde vai a minha vida, e quem a leva?
Porque faço eu sempre o que não queria?
Que destino contínuo se passa em mim na treva?
Que parte de mim, que eu desconheço, é que me guia?

O meu destino tem um sentido e tem um jeito,
A minha vida segue uma rota e uma escala,
Mas o consciente de mim é o esboço imperfeito
Daquilo que faço e que sou; não me iguala.

Não me compreendo nem no que, compreendendo, faço.
Não atinjo o fim ao que faço pensando num fim.
E diferente do que é o prazer ou a dor que abraço.
Passo, mas comigo não passa um eu que há em mim
(Fernando Pessoa)

*

RESUMO

O Candomblé é uma religião profundamente marcada pela materialidade, expressa especialmente nos objetos utilizados nos rituais. Nesse contexto, esta dissertação teve como objetivo investigar a relação entre os assentamentos dos orixás e seus fiéis, buscando compreender o processo de agenciamento entre os orixás e seus seguidores. De caráter etnográfico, esta pesquisa teve como *locus* o Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, localizado no bairro de São Benedito, em Olinda, Pernambuco, onde realizei trabalho de campo entre os anos de 2023 e 2024. Por meio de visitas ao terreiro e entrevistas com o dirigente e com filhos de santo do terreiro, meu interesse foi compreender as relações dessa comunidade religiosa com seus assentamentos e as emoções que esses objetos despertam nos fiéis. A partir das discussões de autores como Goldman (2009), Rabelo (2014), Halloy (2005, 2013) e Marques (2014), busco inferir que os assentamentos são “objetos-deuses”, materializados e consagrados na dimensão física e palpável deste plano. Além de sua natureza material, esses objetos também provocam repercussões extramateriais, especialmente no campo emocional. Através das narrativas, compartilhadas pelos interlocutores, percebi uma diversidade de emoções e sentimentos acionados quando o fiel se encontra diante dos assentamentos de seus orixás. Nesse sentido, reitero a importância da materialidade nas religiões afro-brasileiras e como as relações com esses objetos geram emoções singulares para o povo do axé.

Palavras-chave: Assentamento; Materialidade; Objetos; Emoções; Religiosidade afro-brasileira; Nação Xambá; Xangô pernambucano

ABSTRACT

Candomblé is a religion deeply marked by materiality, particularly expressed in the objects used in rituals. In this context, this dissertation aimed to investigate the relationship between the orixá settlements and their followers, seeking to understand the process of agency between the orixás and their adherents. With an ethnographic approach, this research took place at the Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, from the Xambá Nation, located in the São Benedito neighborhood in Olinda, Pernambuco, where I conducted fieldwork between 2023 and 2024. Through visits to the terreiro and interviews with the leader and the devotees, my interest was to understand the religious community's relationship with their settlements and the emotions these objects evoke in the faithful. Based on the discussions of authors such as Goldman (2009), Rabelo (2014), Halloy (2005, 2013), and Marques (2014), I infer that the settlements are “god-objects,” materialized and consecrated in the physical and tangible dimension of this realm. Beyond their material nature, these objects also provoke extramaterial repercussions, especially in the emotional field. From the narratives shared by my interlocutors, I observed a diversity of emotions and feelings triggered when a devotee encounters the settlements of their orixás. In this sense, I emphasize the importance of materiality in Afro-Brazilian religions and how the relationships with these objects generate unique emotions for the people of axé.

Keywords: Settlement; Materiality; Objects; Emotions; Afro-Brazilian religiosity; Xambá Nation; Xangô Pernambucano

RÉSUMÉ

Le Candomblé est une religion profondément marquée par la matérialité, particulièrement exprimée à travers les objets utilisés dans les rituels. Dans ce contexte, cette dissertation vise à examiner la relation entre les assentamentos des orixás et leurs fidèles, en cherchant à comprendre le processus d'agencement entre les orixás et leurs adeptes. De nature ethnographique, cette recherche a été menée au Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, de la Nation Xambá, situé dans le quartier de São Benedito, à Olinda, Pernambouc, où j'ai effectué un travail de terrain entre 2023 et 2024. À travers des visites au terreiro et des entretiens avec le dirigeant et les initiés du temple, mon intérêt a été de comprendre les relations de cette communauté religieuse avec ses assentamentos et les émotions que ces objets suscitent chez les fidèles. En m'appuyant sur les discussions d'auteurs tels que Goldman (2009), Rabelo (2014), Halloy (2005, 2013) et Marques (2014), j'avance l'idée que les assentamentos sont des « objets-dieux », matérialisés et consacrés dans la dimension physique et tangible de ce monde. Au-delà de leur nature matérielle, ces objets provoquent également des répercussions extramatérielles, notamment sur le plan émotionnel. À travers les récits partagés par les interlocuteurs, j'ai perçu une diversité d'émotions et de sentiments activés lorsque le fidèle se trouve face aux assentamentos de ses orixás. Dans cette perspective, je réaffirme l'importance de la matérialité dans les religions afro-brésiliennes et la manière dont les relations avec ces objets génèrent des émotions singulières pour le peuple du axé.

Mots-clés : Assentamento ; Matérialité ; Objets ; Émotions ; Religiosité afro-brésilienne ; Nation Xambá ; Xangô pernamboucain.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1	Faixa do Terreiro Xambá	63
Imagem 2	Planta do Terreiro da Nação Xambá	63
Imagem 3	Peji no Xambá, quartinhas de Iemanjá, Oxum, Iansã/Oyá e Xangô	66
Imagem 4	Peji no Xambá, quartinhas de Iemanjá, Oxum, Iansã/Oyá e Xangô	66
Imagem 5	Peji no Xambá, oferendas para os Ibejis.	70
Imagem 6	Peji no Xambá, quartinhas de Iemanjá, Oxalá, Odé/Oxossi e Ogum	70
Imagem 7	Peji no Xambá, quartinhas de Iemanjá, Oxalá, Odé/Oxossi e Ogum	70
Imagem 8	Assentamentos de Exu, referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE Musical da Páscoa 2022 Musical da Páscoa 2022	76
Imagem 9	Assentamentos de Ogum, Odé referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE	76
Imagem 10	Assentamentos dos Ibejis (Bêji) e Nanã referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE	77
Imagem 11	Assentamentos dos Ibejis (Bêji), Nanã, Obaluaê e Ewá referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.	77
Imagem 12	Assentamentos de Oxum, Obá, Afrequete, Oyá/Iansã e Xangô referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE	78
Imagem 13	Assentamentos de Iemanjá e Oxalá referente a exposição temporária Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.	78
Imagem 14	Assentamento de Iemanjá do Memorial Severina Paraíso	82

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. A MATERIALIDADE E OS SENTIMENTOS/EMOÇÕES NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA.....	22
2.1 Religiões de matriz africana e os assentamentos	25
2.2 Assentamentos e o Xangô Pernambucano	36
2.3- Sentimentos e emoções nas religiões de matriz africana e no Xangô Pernambucano ..	41
2.4 Os assentamentos- a presença física do orixá: teorias e agência dentro da Religião	50
3. ASSENTAMENTOS: “OS ORIXÁS HABITAM E ESTÃO NOS SEUS IGBÁS”	55
3.1- A entrada no campo: jogando os búzios e pedindo licença.....	56
3.2- Os assentamentos no Xambá	63
3.3 - “Os orixás habitam e estão nos seus igbás”.....	83
3.4 – Quando os orixás ficam: hierarquias, heranças e abandonos.....	89
4. “UMA EMOÇÃO MUITO GRANDE”: OS SENTIMENTOS QUE OS ASSENTAMENTOS DESPERTAM.....	97
4.1- Emoções no Peji do Terreiro Xambá: os que os interlocutores têm a dizer	100
4.2- “Quem é do candomblé também dá testemunho: foi Odé que me deu”	117
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
Referências	131

1. INTRODUÇÃO

O Candomblé é uma religião intensamente marcada pela materialidade, manifestada especialmente em objetos de uso ritual, como pedras sagradas (*otás*), recipientes (*igbás*), quartinhas, pós, ervas, árvores, insígnias, instrumentos musicais, corpos, vestimentas, entre outros. Esses elementos não apenas enriquecem os espaços de culto, mas também moldam o *ethos* de seus praticantes, abrangendo seguidores, adeptos, clientes e participantes. Longe de serem simples mediadores entre os deuses e os seres humanos, esses objetos são componentes essenciais da estrutura religiosa, que ressaltam a centralidade da materialidade para a prática e a identidade do Candomblé.

Dentro dessa materialidade, os assentamentos são os objetos ou artefatos mais sagrados do candomblé, tanto que eles são percebidos pelos estudiosos como “objeto- deuses”, pois têm a natureza divina no plano físico. Eles também são reconhecidos pelos religiosos do candomblé como o Orixá em terra, após passar pelo rito de consagração do assentamento, que geralmente ocorre com o ritual de iniciação dos filhos e filhas de santo. Depois de tal ritual, eles tornam-se os orixás específicos destes religiosos para quem ele foi consagrado, passando então a ter a condição divina. Portanto, eles devem ser alimentados, cuidados e reverenciados, devendo estar num lugar determinado onde ficam resguardados com os demais assentamentos do terreiro, chamado de Peji. É nesse espaço sagrado em que se concentra quase a totalidade dos assentamentos dos filhos de santo e a concentração da energia sagrada do axé do terreiro.

Esta dissertação teve como objetivo investigar a relação entre os assentamentos dos orixás e seus respectivos fiéis, buscando compreender o processo de agenciamento entre esses orixás e os seguidores. Acredita-se que esses objetos religiosos podem influenciar na vida dos religiosos do candomblé, despertando neles, emoções e sentimentos que ajudam a interagir com suas práticas religiosas devotas, vindo assim a atuar no seu campo psicoemocional e a incentivá-los em ações no campo espiritual da vida dos fiéis e religiosos. O campo de pesquisa foi o Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, localizado no bairro de São Benedito, em Olinda, sob a direção do Babalorixá Adeildo Paraíso Ivo de Xambá da Silva (conhecido como Pai Ivo do Xambá). A escolha desse terreiro deve-se à familiaridade prévia, pois desenvolvi pesquisas anteriores nesse espaço.

A história do terreiro, conforme Marileide Alves (2018), iniciou-se com Artur Rozendo na década de 1920, que era um babalorixá de um Terreiro da Nação Xambá em Maceió, vindo ao Recife, na tentativa de fugir da repressão policial dos terreiros em Alagoas. Em Recife, ele abriu um terreiro e iniciou diversos filhos de santos na Nação Xambá. Entre tantos, uma foi Maria das Dores da Silva (Maria Oyá), que começou a frequentar o terreiro de Rosendo por volta de 1925 e foi consagrada em 1927. Em 7 de junho de 1930, sob a orientação do babalorixá, ela fundou o Terreiro Seita Africana Santa Bárbara (Terreiro Xambá), em Campo Grande, na Rua da Mangueira. Sua iniciação foi concluída em 13 de dezembro de 1932, quando recebeu os axés (folhas, faca e espada) ao meio-dia, momento em que seu orixá Oyá foi coroada.

Em 1938, no Recife, instaura-se a repressão policial às casas de cultos africanos em Pernambuco, durante o governo de Agamenon Magalhães, que determinou tal perseguição aos terreiros de candomblé. Com isso o Terreiro de Santa Bárbara foi fechado, sendo apreendidos quase todos os símbolos religiosos e Maria de Oyá foi detida para investigação, vindo depois de um ano ela a falecer de desgosto segundo contam os mais antigos do Terreiro Xambá. Ficando assim o terreiro fechado até 1950, conforme Alves (2020).

Após o falecimento de Maria Oyá em 1939, Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu) e sua irmã Donatila Paraíso da Silva (Mãe Tila) deram prosseguimento à tradição do culto aos orixás, conforme os preceitos da Nação Xambá que foram transmitidos por Rozendo para Maria Oyá, que as iniciaram na religião. Mãe Biu e Mãe Tila eram enteadas da irmã biológica de Maria Oyá. Após a morte de Maria Oyá, Mãe Biu era sempre procurada em sua casa por religiosos, adeptos e clientes para cuidar de trabalhos espirituais, assim ela manteve a tradição do Terreiro de Maria Oyá com poucas obrigações, feitas à noite e com poucas cerimônias, sendo estas fechadas ao público sem toque e com pouco barulho, procurando na “clandestinidade” manter a religião viva.

Em 1950, Mãe Biu e Mãe Tila reabrem novo Terreiro Xambá sob o nome Terreiro de Santa Bárbara – Ilê Axé Oyá-Meguê (Portão do Gelo), após doze anos de fechamento do Terreiro de Santa Bárbara de Maria Oyá. Neste contexto histórico, o Brasil já se encontrava no processo da redemocratização do período de Getúlio Vargas, com a Constituição de 1946 e com um regime democrático mais aberto. A partir desse momento, a história do terreiro na sua totalidade passa a estar ligado à história da vida de Mãe Biu, pois coube a ela, através de sua fé e de suas convicções, a missão de perpetuar a memória e o culto religioso dentro dessa nação, evitando assim que a Nação Xambá se extinguisse do rol das religiões de matrizes africanas no

Brasil, tendo em vista que quase totalidade dos terreiros desta nação tinha sido extintos, segundo Guerra (2010).

Para Costa (2005), a Nação Xambá em Olinda reuniu a sua família, parentes e agregados em torno do terreiro, passando a fazer parte do processo de ocupação e urbanização do bairro de São Benedito no referido município. A partir da década de 50, dando início a formação do Quilombo Xambá entorno do terreiro, que além de sua função religiosa também mantinha as manifestações culturais populares como coco de roda, o carnaval de rua, o maracatu, passando assim a ser uma referência religiosa e cultural para a comunidade. Mãe Biu esteve à frente do terreiro por mais de 40 anos.

Em 1993 com o falecimento de Mãe Biu, assume a direção do terreiro, o babalorixá – Adeildo Paraíso, conhecido como Pai Ivo, que além de ser seu filho de santo era também seu filho consanguíneo. Ele é considerado o primeiro homem a dirigir o terreiro das filhas de Iansã – Maria Oyá e Mãe Biu. Pai Ivo dirigiu o terreiro com sua tia Mãe Tila até 2003, ano do falecimento da ialorixá. O papel exercido por Mãe Tila foi assumido por Maria de Lourdes, irmã mais nova de Mãe Biu e tia de Pai Ivo, cargo que ela oficialmente ocupa até os dias atuais, ainda que não possa executar as atividades rituais, devido se encontrar doente.

O terreiro sob a direção de Pai Ivo passa por algumas reformas importantes. Entre elas, destacam-se a produção de uma história escrita e o envolvimento político-cultural do povo Xambá nos aspectos políticos, culturais e artísticos, como estratégias e ferramentas fundamentais para preservar da memória de seu povo, sua religião e suas tradições. Dentre tais estratégias e ações, ressaltam-se algumas 1) a informatização do Terreiro e do Povo Xambá, com a criação do site do Terreiro e do Povo Xambá e páginas no *facebook* e *instagram*; 2) a idealização e a criação do Memorial Severina Paraíso (o Memorial do Povo Xambá); a criação do Ponto de Cultura dentro do Terreiro Xambá; 3) a constituição da Comunidade Xambá como um Polo do Carnavalesco da cidade de Olinda; 4) a constituição do Terreiro como Patrimônio Histórico e Cultural de Olinda; 6) a mudança do nome da rua do terreiro para o nome da Ialorixá Severina Paraíso da Silva; 7) a criação e nomeação de um Terminal Integrado do bairro como o nome da Nação Xambá e 8) a criação do Grupo musical de jovens participantes do Terreiro da Nação Xambá, chamado do Grupo Bongar sobre a direção do cientista social José Cleiton de Oliveira (Guitinho). Este grupo foi o grande divulgador da cultura do Povo Xambá que ultrapassou além do âmbito religioso.

O terreiro da Nação Xambá está localizado no bairro de São Benedito - subúrbio do Município de Olinda. É uma comunidade com muitos problemas sociais e de infraestrutura,

além de diversas situações de precariedades. É bem verdade que a situação social atual dos xambazeiros é bem melhor do que os primeiros membros da comunidade na década de 30, conforme nos informaram os interlocutores, mas como muitos terreiros do Xangô de Pernambuco, que se situam nas regiões periféricas ainda falta muito para melhorar a vida dessas comunidades, no que se refere a infraestrutura da comunidade e saúde pública.

O meu interesse pela temática da materialidade dos objetos religiosos do candomblé surgiu durante pesquisas que fiz sobre as religiões de matriz africana em outros momentos de minha trajetória acadêmica, especialmente em investigações sobre objetos religiosos enquanto artefatos musealizados em espaços de terreiros durante a graduação de Museologia. Para além de sua natureza material, os objetos oferecem acesso a dimensões sensoriais, sociais e emocionais, permitindo experiências que, de outra forma, seriam difíceis de alcançar. Eles não apenas transformam nosso conhecimento e comportamento, mas também compõem nossa cultura.

Embora a relação entre pessoas e objetos fosse inicialmente um tema de secundário nos estudos antropológicos, especialmente no campo da religião, hoje a materialidade assume um lugar central na análise dos relacionamentos humanos. Conforme aponta Miller (2013), a cultura material tem se tornado crucial para o entendimento das relações modernas, promovendo uma abertura maior para os agentes das relações sociais. Em vez de serem meras criações humanas, os objetos contribuem para a construção de subjetividades e categorias sociais. Nessa pesquisa, busco inferir que a materialidade no Candomblé contribui para a construção do próprio religioso, seguidor e fiel da religião.

O campo de estudos sobre a materialidade e os objetos dentro das religiões, especialmente nas religiões de matriz africana, tem recebido crescente atenção acadêmica. Autores como Roger Sansi-Roca (2007, 2008, 2011), Márcio Goldman (2009), Mírian Cristina Marcílio Rabelo (2014), Arnoud Halloy (2005, 2013) e Lucas de Mendonça Marques (2014, 2016) têm contribuído significativamente para a compreensão da importância dos objetos ritualísticos no contexto religioso.

Contudo, observa-se uma lacuna no que diz respeito à investigação da relação entre os sentimentos individuais dos fiéis ou praticantes do candomblé e seus assentamentos. Conforme Marques (2016), esses assentamentos transcendem a mera categorização como objetos religiosos; eles representam o próprio corpo material do orixá. Partindo dessa premissa, busquei em minha pesquisa compreender as relações entre os fiéis da Nação Xambá e seus

assentamentos, destacando, os aspectos materiais e as emoções despertadas por essas interações.

Diante dessa ausência de estudos, a presente dissertação busca esmiuçar essa dinâmica, refletindo sobre como os assentamentos influenciam a experiência emocional e social dos fiéis. Ao considerar a importância da materialidade, este trabalho pretende não apenas ampliar o conhecimento sobre a religião, mas também oferecer novas perspectivas sobre as interações entre os praticantes e seus assentamentos, que funcionam como fontes de energia e significados profundamente enraizados nas vivências dos indivíduos.

Essa pesquisa, portanto, justifica-se pela busca em aprofundar, por meio da etnografia, a relação de agenciamento dos assentamentos na vida dos fiéis e como essa interação se manifesta em suas experiências, e principalmente destacando os sentimentos e emoções vivenciados nestas práticas religiosas e experiências pessoais. A proposta é buscar enriquecer o campo científico com reflexões sobre a relação entre objetos ritualísticos e os sentimentos/emoções dos religiosos, reforçando a relevância do estudo da materialidade e das agências dos assentamentos no Candomblé.

A pesquisa pretende discutir as emoções e sentimentos despertados nesses fiéis, tentando compreender se a força do que chamamos de axé é acionada por esses objetos ou pelos próprios sentimentos dos praticantes, com base nos pressupostos da antropologia das emoções e dos sentimentos. Essa discussão visa investigar como a materialidade e a dimensão emocional se entrelaçam na prática religiosa afro-brasileira.

Como já exposto acima, a pesquisa partiu da intenção de investigar a relação emocional entre o fiel do Terreiro Santa Bárbara - Ilê Axé Oyá Meguê, da Nação Xambá, e seus assentamentos, considerados fontes irradiadoras de axé, uma energia que, conforme se acredita, agencia em favor das vidas dos próprios praticantes e religiosos. Este ponto de partida suscita questões sobre como essa interação emocional e energética se manifesta e se fortalece no cotidiano dos interlocutores, guiando-nos a observar como esses assentamentos, enquanto objetos ritualísticos, são fundamentais como mediadores entre os fiéis e os orixás no Xangô Pernambucano. A investigação também se debruça sobre a maneira como as emoções, ao intensificarem essa mediação, podem moldar a relação entre os praticantes e suas divindades, e até mesmo potencializar a experiência religiosa e o vínculo com o axé. De forma geral, esta dissertação pretende entender como se consolida a relação entre o fiel e o assentamento como uma prática que sustenta e organiza a vida religiosa no terreiro.

A partir da discussão sobre o valor da materialidade dos objetos ritualísticos no candomblé, surgem questões fundamentais que guiaram esta pesquisa, sendo elas: Como os assentamentos dos santos ou orixás operam como fontes agenciadoras, irradiando um campo energético – ou fluidos de axé – que influenciam diretamente a vida emocional e social do fiel, tornando-se catalisadores para a realização de desejos e metas pessoais? E, além disso, como esse fluxo energético se manifesta nas práticas culturais dos terreiros e na existência individual dos praticantes?

Essas perguntas emergiram como pontos de partida essenciais para compreender a dinâmica entre a materialidade dos assentamentos e as vivências subjetivas dos fiéis, proporcionando uma perspectiva rica para o estudo da antropologia da religião e dos objetos.

*

A minha inserção no campo se deu nas visitas às festas públicas do terreiro Xambá, popularmente chamada de toques, que já frequento há mais de vinte anos como visitante e amigo dos xambazeiros. Todavia apesar de ser candomblecista nunca firmei vínculo com este terreiro, apesar de respeitar sua religião e confiar no trabalho espiritual que ocorre com os fiéis neste terreiro. Eu mantenho minha tradição religiosa de uma casa de candomblé nagô já extinta, e tendo o meu culto privado.

Frequentando o Terreiro e do Quilombo Xambá, com o passar do tempo fui observando as conquistas culturais do Povo Xambá na luta pela preservação de sua identidade, história e sua tradição religiosa. O que me levou a realizar algumas pesquisas acadêmicas sobre seu acervo museológico do Memorial Severina Paraiso da Silva (Memorial Xambá) e sobre um ritual específico da Nação Xambá: Louvação de Oyá. Portanto, como tinha abertura no Terreiro Xambá e já havia selado uma amizade com o historiador e filho de santo da Nação Xambá Hildo Leal da Rosa, achei por bem ter tal terreiro como campo de pesquisa de minha dissertação.

Para esta pesquisa, utilizei-me da etnografia, observação participante, entrevistas semiestruturadas, algumas vezes estas últimas tomando a modalidade de entrevistas episódicas. Ressalto que os dados apresentados nesta dissertação foram coletados na quase totalidade de forma presencial, excetuando apenas uma entrevista que coletei de forma virtual. Dessa maneira, busco oferecer ao leitor uma visão da realidade observada, entrelaçando-a com as experiências que vivenciei em campo.

Conforme Rocha e Eckert (2008), a etnografia, enquanto método, desenvolveu-se no âmbito da antropologia, sendo composta por técnicas e procedimentos de coleta de dados diretamente associados à prática do trabalho de campo, destacando-se a interação do pesquisador com o grupo social estudado. Autores como Mariza Peirano (2014) questionam ou problematizam o entendimento da etnografia apenas como um método. Para Peirano (2014), uma boa etnografia depende de algumas condições, entre elas: uma comunicação textual eficaz, que transforme em linguagem escrita aquilo que foi observado no trabalho de campo, além de uma análise capaz de detectar a eficácia social das ações estudadas. Sendo assim, entendo que uma etnografia consiste em relações construídas através de um trabalho de campo, em que a observação participante, tal como conversas, serve para a compreensão e interpretação de questões que podem ser específicas de um determinado grupo social.

O desenvolvimento desta pesquisa ocorreu entre 2021 e 2024, com a coleta de dados concentrada nos anos de 2023 e 2024. Apesar do conhecimento prévio sobre a estrutura do Terreiro e outras questões relevantes, o período do mestrado foi pessoalmente desafiador. Enfrentei o adoecimento e o falecimento de minha mãe, além de problemas de saúde que me afetaram profundamente, impactando também a produção deste trabalho.

O campo etnográfico incluiu o Terreiro da Nação Xambá, bem como as casas do pai de santo, de alguns filhos de santo e de seguidores. As entrevistas foram realizadas principalmente no bairro de São Benedito, em Olinda, onde reside a maioria dos participantes. No final de 2022, conversei com o babalorixá do terreiro sobre meu interesse em realizar a pesquisa no Xambá. Pouco depois, iniciei o trabalho de campo com um olhar mais etnográfico, a partir do início de 2023. Nesse período, comecei a identificar possíveis interlocutores e a dialogar com Hildo Leal, que também me indicou algumas pessoas para entrevistar.

Em abril de 2023, tive uma reunião com o babalorixá Ivo, na qual apresentei os objetivos da minha pesquisa e os métodos que pretendia utilizar com os religiosos do Xambá. Considerando o contexto religioso, decidi realizar uma consulta de búzios, onde recebi a autorização e o consentimento dos orixás do terreiro para conduzir minha etnografia. A partir desse momento, passei a observar e selecionar cuidadosamente os religiosos que poderiam atuar como interlocutores, levando em conta que muitos xambazeiros preferem não conceder entrevistas.

O Terreiro Xambá é frequentemente campo de pesquisa de historiadores, antropólogos, jornalistas, musicólogos e demais pesquisadores das áreas das humanidades. Acredito que os

xambazeiros já estão cansados de serem entrevistados e poucos dos resultados dessas pesquisas voltam para o terreiro, por isso fui advertido por Pai Ivo e Hildo de, ao final de minha pesquisa, deixar uma cópia da minha dissertação no arquivo do Memorial Severina Paraiso (Memorial Xambá), o que fiz nas demais pesquisas que realizei. Todavia, apesar da dificuldade de conseguir interlocutores para as entrevistas, com ajuda do Babalorixá e do historiador Hildo da Rosa, no final obtive uma quantidade relativa de religiosos para desenvolver a pesquisa.

No total conduzi oito entrevistas, muitas vezes com viés de narrativas episódicas, abordando a experiência dos assentamentos dos orixás e os sentimentos despertados em alguns desses encontros. As entrevistas foram conduzidas a partir de um roteiro híbrido que começava de forma semiestruturada, permitindo intervenções quando necessário, e evoluía para uma abordagem episódica, com foco nas experiências pessoais do interlocutor durante o ritual de assentamento ou em momentos de comoção perante os assentamentos. As narrativas episódicas, segundo Flick (2009), são adequadas para obter informações detalhadas sobre eventos específicos indispensáveis para a compreensão dos fenômenos em estudo

Como citado, as entrevistas foram realizadas com oito pessoas: o babalorixá Pai Ivo do Xambá, o historiador e filho de santo Hildo Leal da Rosa, além de mais seis filhos de santo. Entre esses, um homem, identificado como Senhor Vermelho, e cinco mulheres, identificadas como Senhora Amarelo Senhora Verde, Senhora Azul e Senhora Branca, em referência a cor de seus orixás na Nação Xambá. Além da interlocutora Cacau (Maria do Carmo), que aceitou ser referida com seu nome completo devido à sua função de responsabilidade nas obrigações do Terreiro Xambá. Esse recurso de codinomes teve o fim de preservar a privacidade dos demais participantes da pesquisa.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro consiste em uma revisão bibliográfica, na qual reflito sobre algumas produções de pesquisadores que centralizam seus estudos nos objetos presentes nas religiões de matriz africana. Destaco, em especial, autores que discutem a importância dos assentamentos na ritualidade dos terreiros. Ainda neste capítulo, apresento uma breve discussão de autores que enfatizam o caráter emocional nessas religiões.

O segundo capítulo aborda minha entrada no campo, além de descrever os assentamentos e o peji do Terreiro Xambá. Nesse contexto, busco compreender e ressaltar a importância da materialidade e como alguns fiéis se relacionam com seus assentamentos, que,

para eles, representam mais do que objetos. A partir das narrativas coletadas, concluo que "os orixás habitam e estão nos seus igbás".

Por fim, no terceiro capítulo, concentro-me na análise das emoções dos fiéis ao se depararem com os assentamentos de seus orixás. Com base nas narrativas, analiso os sentimentos e as emoções descritas durante o trabalho de campo com os filhos de santo e o sacerdote do terreiro. Por meio das entrevistas, identifiquei uma diversidade de emoções vivenciadas pelos fiéis no peji, especialmente ao se encontrarem diante dos assentamentos, onde fazem seus pedidos e se conectam com seus orixás.

2. A MATERIALIDADE E OS SENTIMENTOS/EMOÇÕES NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Este capítulo é uma revisão bibliográfica e teórica acerca dos trabalhos e pesquisas desenvolvidas sobre as religiões de matriz africana¹ relevantes para a discussão que pretendo fazer nesta dissertação. Estas obras deram suporte para minha pesquisa, porque abordam diretamente ou tangencialmente temas que pretendo investigar: a materialidade, especificamente sobre assentamentos², e os sentimentos/emoções, posto que, na minha pesquisa, procurei investigar a relação dos sentimentos dos fiéis e religiosos do Terreiro da Nação Xambá, a partir dos seus encontros e partilhas sentimentais com seus assentamentos.

Nos estudos das religiões de matriz africanas há uma grande diversidade de perspectivas, vieses e subtemas, mostrando a grande complexidade do campo dentro das ciências sociais. Segundo Prandi et al. (2018), nos últimos trinta anos (1988- 2018), os estudos dedicados às religiões de matrizes africanas sofreram mudanças na construção de seus objetos de pesquisas. Segundo os autores a preocupação de tais religiões têm se voltado a compreender:

(...) o modo como a religião afro-brasileira muda de lugar na construção do objeto de estudo na pesquisa das religiões. Muito mais do que explicar a religião, trata-se agora de investigar sua relação com outros aspectos da realidade. É o que se observa, por exemplo, quando a pesquisa procura entender como é que a religião de origem negra lida com os problemas da marginalidade social, da criminalidade, como elabora identidades não convencionais, como aborda questões de gênero e como trabalha situações conflitivas de convivência de negros e não negros nas escolas e outras instituições não religiosas (PRANDI et al., 2018, p.116).

Dentre as diversas perspectivas com que as religiões de matriz africana abordam esses temas, evidencia-se a diversidade e as múltiplas abordagens que esses estudos trouxeram para as ciências sociais nos últimos trinta anos, conforme apontado por Prandi et al. (2018). São inúmeros os trabalhos que tratam de questões identitárias, de gênero, das relações sociais dentro

¹Não irei me deter acerca da temática da nomeação, definição ou classificação dessas religiões, uma vez que seria objeto de aprofundamento de outro estudo. Todavia, utilizo a nomeação ou categorização *de religiões de matriz africana* de acordo com Márcio Goldman (2011): ‘Religiões de matriz africana no Brasil’ me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões ‘religiões africanas no Brasil’, ‘religiões afro-brasileiras’ ou, pior, ‘cultos afro-brasileiros’. Isso porque o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” – o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico (Goldman, 2011, p.427).

² “O assentamento é parte do corpo material do orixá na terra. Ele não ‘representa’ a divindade, mas é ela própria materializada em um conjunto de materiais que foram “preparados” para tal. Trata-se, de fato, de uma composição muito peculiar: uma miscelânea de distintos elementos que são arranjados criativamente e passam, com isso, a compor a força do orixá (Rabelo, 2014, p.206).

dos terreiros, da intolerância religiosa, das práticas de saúde e cura, e dos conflitos inter-religiosos.

Entretanto, outros temas têm sido menos pesquisados no âmbito dessas religiões, dentre tais destaco a materialidade e os sentimentos/emoções, que busco estudar nessa dissertação. Numa pesquisa de levantamento de dados bibliográficos no campo das religiões de matriz africana, encontrei com uma razoável frequência obras que tratam da materialidade, entretanto, quanto ao que se refere às emoções/sentimentos, identifiquei uma maior raridade dentro deste campo de estudo.

Um dos focos desse capítulo, também consiste em refletir sobre a parte da produção bibliográfica sobre o Xangô Pernambucano ou Xangô do Recife. E dentro dessa modalidade de religião, busquei pesquisar os seus objetos ritualísticos: os estudos dos assentamentos dos orixás, procurando relacioná-los com as emoções e sentimentos dentro do recorte da religião do Xangô Pernambucano³, especificamente do Terreiro da Nação Xambá.

O estudo da materialidade se desenvolveu no final do século XX nas ciências humanas, e em especial nas ciências sociais, procurando enfatizar a dimensão da fisicalidade e da tangibilidade dos objetos e coisas dentro da sociedade, apontando para as consequências dessa fisicalidade no âmbito social e cultural.

Patrícia Maria Silva (2018) destaca que a preocupação com os objetos e os aspectos físicos das coisas ocorreram através da perspectiva que ela chama de Virada Sociomaterialista, que buscou descentralizar as práticas sociais que estavam apenas centradas nos seres humanos, reconhecendo também que a produção de conhecimento ocorre por meio de associações e interações que também envolvem objetos e tecnologias. Nesse sentido, a Virada

³ Muito já se tem debatido entre os estudiosos acerca da categorização das religiões afrobrasileiras, religiões de matriz ou matrizes africanas, e especialmente ao que nos toca de perto ao conteúdo acerca das religiões afropernambucanas. Entre os autores que se debruçaram, indico Ribeiro (1954), Motta (1977 e 1991), Brandão (1986), Rios (2000), Halloy, (2012) e Lima (2016). Dentro desta dissertação, não irei abordar tal tema, mas considero a Nação Xambá como uma das variantes do Xangô Pernambuco ou dos Xangôs, assim como considerou Lucia Helena Barbosa Guerra na sua dissertação “*Xangô rezando baixo. Xambá tocado alto: a reprodução da Tradição Religiosa através da música*” embasando-se em Roberto Motta (1991) e Felipe Rios (2000), ainda que autora afirme da importância de resguardar as peculiaridades de cada grupo estudado. Na discussão acerca do Xangô Pernambucano ou Xangôs, trago uma definição mais recente de Arnaud Halloy que descreve a religião da seguinte maneira “Culto iniciático fundado sobre o sacrifício animal e a possessão, o Xangô é organizado em famílias de santos, isto é, em comunidades de culto fundadas na elaboração de laços iniciáticos entre seus membros, calcadas no modelo da família biológica. Assim, os iniciadores são chamados de ‘pai’ e ‘mãe de santo’ os iniciados, ‘filhos’ e ‘filhas de santo’; e os co-iniciados de um mesmo iniciador, ‘irmãos’ e ‘irmãs de santo’. Cada casa de culto ou terreiro é dirigida por um ‘pai’ e/ou ‘mãe de santo’ e os laços iniciáticos tecidos entre iniciados e chefes de culto estão na base da constituição de vastas redes de indivíduos, ‘familiares’, entre os quais circulam os saberes e o saber-fazer ligado ao culto (Halloy, 2012: 123). Entretanto, destaco que o meu estudo é etnográfico e está centrado nesta metodologia e na pesquisa de campo.

Sociomaterialista estimula e estimulou reflexões sobre a importância dos não-humanos na produção tanto do conhecimento individual quanto coletivo, destacando sua agência e seu papel nas interações sociais

A antropóloga Birgit Meyer, no seu livro “Religião Material: como as coisas importam” (2019), também afirma que os estudos da materialidade têm sido uma constante na atualidade dentro das ciências sociais e das humanidades, todavia a autora aponta que não havia nenhuma clareza da noção de matéria e materialidade para tais estudos. O que se entendia de materialidade nesses escritos se centravam no sentido: “De um jeito ou de outro, a defesa da materialidade indicava a necessidade de prestar atenção urgente a um mundo de objetos real e material e a uma textura de experiência vivida e corporificada.” (Meyer, 2019, p.88).

Segundo Meyer (2019), o estudo da materialidade dentro da religião se desenvolveu na década de 80, com a discussão acerca da matéria e materialidade que confluuiu para o movimento da “Virada Material”, que foi um conjunto de estudos teóricos e metodológicos que enfatizava a importância da materialidade e dos objetos não-humanos no estudo dos fenômenos sociais. Segundo a autora, que tem como interesse em pesquisar o campo da antropologia da religião, ressalta a importância de destacar atenção à materialidade nos estudos religiosos, uma vez que é crucial para se compreender como as religiões são vivenciadas e consubstancializadas em práticas socioculturais pelos seus seguidores. A autora observa que muitas das práticas religiosas envolvem o uso de objetos sagrados, espaços específicos e rituais que incorporam elementos materiais. Esses objetos e práticas não são apenas simbólicos, mas têm uma realidade material que influencia a experiência religiosa das pessoas. Ao examinar a materialidade da religião.

Nessa perspectiva, Meyer (2019) sugere que os antropólogos podem ganhar *insights* mais profundos sobre as crenças, valores e práticas dos grupos religiosos, bem como sobre as relações de poder e as dinâmicas sociais dentro desses grupos. Ela argumenta que uma abordagem que leve em consideração a materialidade pode enriquecer significativamente a compreensão das religiões e das experiências religiosas em contextos culturais específicos.

O antropólogo Matthew Engelke (2012) também se dedica a estudar a relação da materialidade e a religião. Segundo o autor dentro dos estudos religiosos no campo das ciências humanas, há um crescente interesse pelo estudo da materialidade buscando refinar a compreensão da experiência vivida e das práticas religiosas. Essa abordagem permite repensar e revitalizar o conceito de religião, que muitas vezes foi visto como uma questão de crenças ou

significados, e sempre tratado como algo distinto na cultura e sociedade. Para o autor a religião é essencialmente material e deve ser compreendida em relação aos meios de comunicação de sua materialidade. Esta compreensão não restringe apenas aos objetos religiosos, mas também engloba ações e palavras que, mesmo sendo efêmeras, são materiais.

Conforme Engelke (2012), a principal dificuldade está em entender o que exatamente constitui essa materialidade e o que a torna significativa ou religiosa, de acordo com as diferentes perspectivas, no entanto, ao tratar a religião como material, pode-se perceber esse material como parte essencial da vida religiosa e das práticas dos indivíduos estudados.

O antropólogo Webbe Keane (2008), é outro autor que defende a importância da materialidade para religião. Conforme ele afirma, nem sempre as religiões podem exigir crenças, mas que sempre envolverão a materialidade, pois elas despertam ou causam experiências nas vidas das pessoas, que resultam em causas e consequências nas vidas públicas dos religiosos. O autor afirma que a materialidade confirma um caráter histórico, de forma que a materialidade da religião confere a evidência do aspecto imaterial da religião, como se configura nas crenças religiosas e suas vivências, que são experienciadas no mundo físico material, pois a falta da natureza material dos fatos pode levar a duvidar as condições de sociabilidade dos indivíduos e até a mesmo negar o próprio tempo histórico social vivido.

Toda essa discussão acerca da materialidade mostra-se relevante para minha pesquisa acerca dos objetos sagrados do candomblé, pois os assentamentos não apenas constituem e compõem as práticas culturais de tais comunidades religiosas, mais também mostram vivências sociais e pessoais dentro de uma comunidade em que os humanos e os objetos constituem relações, construindo a historicidade e as marcas culturais humanas, demonstrando assim como a materialidade expressa e constitui as práticas religiosas e seus sentimentos devocionais, que, através de tais materialidade, deixam marcas históricas das vivências sociais e culturais, principalmente no tange as religiões de matriz africana que nunca ocuparam o status de religião hegemônica e poderosa na sociedade brasileira. Portanto, refletir sobre tais artefatos sagrados em tais religiões é abrir caminhos para novas análises culturais de um grupo que ainda hoje passa por preconceito e exclusão na sociedade brasileira.

2.1 Religiões de matriz africana e os assentamentos

Vários cientistas sociais e em especial os antropólogos como Goldman (2009), Mírian Cristina Marcílio Rabelo (2014) e Lucas de Mendonça Marques (2016) se debruçaram sobre o

tema. Meu objetivo neste tópico não é fazer uma descrição densa sobre o que já foi escrito sobre assentamento nas religiões de matriz africana, mas gostaria de me deter a algumas reflexões que julgo ser pertinente para esta pesquisa.

Márcio Goldman em seu artigo “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica” de 2009 se detém em estudar o tema do fetiche ou fetichismos nas religiões de matriz africana, que ele chama de ‘religiões afro-brasileiras’. É importante ressaltar que a discussão sobre o que seria o “fetichismo”, dentro de religiões não cristãs, foi um tópico bastante debatido dentro das ciências sociais desde os seus grandes clássicos do século XIX e XX.

A discussão temática acerca do fetiche e do fetichismo é importante dentro das religiões de matriz africana, pois o tema é um dos principais fundamentos de composição dessas religiões, principalmente ao se debruçar sobre os assentamentos, uma vez que eles representam mais do que sua natureza material, eles são as deidades materializadas: orixás,⁴ inquices⁵, voduns⁶, mestres⁷, exus⁸, e demais entidades. Vindo, assim, a endossar o valor e a força da materialidade dentro dessas religiões, uma vez que no plano material tais forças divinas se presentificam para poderem atuar junto aos seus devotos e fiéis. É no plano material e na vida real de cada pessoa que essas deidades podem tocá-los, acessá-los e atingi-los. Advindo, portanto, daí a importância para tais religiões.

⁴Orixás “Divindades intermediárias iorubanas, excetuando Olorum o deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé (alguns tendo vários nomes ou “qualidades”, dos quais só 10 passaram à Umbanda. Os orixás são intermediários entre Olorum, ou melhor, entre seus representantes (e filho) Oxalá e os homens. Muitos deles são antigos reis, rainhas ou heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças elementares da natureza- raios, trovões, ventos, tempestades, água, fenômenos naturais, como arco-íris, atividades econômicas primordiais do homem primitivo- caça, agricultura- ou minerais, como o ferro que tanto serviu a essas atividades de sobrevivência assim como a de extermínio – a guerra. E ainda as grandes atividades ceifadoras de vida, as doenças epidêmicas, como varíola etc. (...)” (Cacciatore, 197, 1977)..

⁵Inquices – “Designação das divindades nos candomblés angola-congo. // Para alguns é espírito (egun) mau. O nome vem de ‘nkisi’- espírito do bem, no dialeto dos bankongo”. (Cacciatore, 148, 1977).

⁶Voduns- “Também dito vodu. Nome dado genérico das divindades jeje, correspondendo aos orixás nagôs. Em ewe ou dialeto ‘vodu’” (Cacciatore, 247, 1977).

⁷Mestre(a) “Entidade espiritual que ‘acosta’ no Catimbó: Mestre Carlos, Mestre Três pauzinhos, Mestra Bevenuta etc. // Designação de chefe dirigente do catimbó. Também mestre de mesa. No português pessoa que ensina. (Cacciatore, 1977, p.173).

⁸Exu “É a figura mais controvertida do panteão afro-brasileiro. No candomblé tradicional é mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio da comunicação e expansão. É também o princípio da vida individual. Embora de categoria diferente dos orixás, é importantíssimo, essencial mesmo, pois sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas: leva pedido, traz as respostas dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural. No jogo do oráculo de Ifá é ele quem traz as respostas. Tanto protege como castiga quem não faz as oferendas devidas. Cada Orixá tem seu Exu servidor particular que toma nome especial. Cada ser também tem seu Exu que impulsiona seu desenvolvimento. (...)” (Cacciatore, 1977, p. 118).

Algo relevante, destacado por Goldman (2009), consiste no processo de fetichização dos objetos religiosos do candomblé, de maneira mais específica os assentamentos e o processo de consagração dos orixás nos seus objetos ritualísticos que selam a relação com os seus religiosos. O autor estudou a natureza ontológica de tais artefatos religiosos e quais os espaços e funções que tais objetos têm no âmbito religioso, procurando identificar quais são as propriedades mais intrínsecas e determinantes, que qualificam a natureza de tais objetos.

Os processos de divinização destes artefatos religiosos e de seu empoderamento mágico é algo pontuado por Goldman (2009). A divinização dos objetos religiosos é um dos processos basilares dentro das religiões de matriz africana, podendo, de certa forma, ser considerado um dogma (o que não é comum em tais religiões), pois o dogma nos parece ter um fundamento escrito ou advindo de uma autoridade hierárquica superior. O que não existe do ponto de vista doutrinário em tais religiões, visto que cada líder é, no seu terreiro ou templo, a autoridade maior. A divinização se dá pelo processo de consagração de tais objetos (pedras e ferros e mais outros artefatos) que passam a ser deidades, vindo ‘essas forças sobrenaturais’ a morar também em tais objetos, além de viverem também em espaços próprios da natureza (mata, mar, rio, vento, pedreira etc.). A partir de então, os objetos constituem os assentamentos de tais deidades, que adquirem a força primordial de tais religiões - o axé⁹- que concede poderes mágicos e energéticos, podendo assim dizer, que de forma geral e sintética, eles passam por um empoderamento mágico e energético, sendo um ponto de condensação de tais forças que neles habitam e são também os orixás, no caso das religiões do candomblé.

Outro tema importante debatido por Goldman (2009), consiste no processo de potencialidade imanente que tem tais artefatos religiosos em sua natureza, segundo a cosmologia da religião, na qual os poderes mágicos de tais objetos precisam ser invocados, preparados e devotados para que passem ao status de divinizados no mundo. Como o orixá já existe em potencialidade nas pedras que são deles ou que eles estão nelas, bastando apenas consagrá-las e dedicá-las, para que eles possam tornar-se de fato deuses materializados nas pedras ritualísticas (otá ou otãs) e nos ferros ou ferramentas a eles dedicados

⁹ Segundo o Dicionário de Cultos Afro-brasileiro de Olga Dullone Cacciatore, **Axé** é “Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos, como plantas, símbolos metálicos e pedras e outros que constituem segredos e são enterrados sob o poste central dos terreiros, tornando-se a segurança espiritual do mesmo, pois representam todos os orixás. esses objetos são chamados de axé. Os fixadores e revitalizadores dos axés são as folhas sagradas e o sangue usados, assim, em todas as cerimônias de ‘assentamento’ dessa força espiritual, seja nos objetos, seja na cabeça dos iniciados. V. oferendas. F. p.- ior.: ‘àsé’(axé)- ordem, comando sign. poder.” (Cacciatore, 1977, p.56).

Dentro da conclusão do seu artigo, Goldman (2009) passa a refletir acerca do fetichismo visto à luz da Teoria da Agência, e afirma que tal teoria não dá conta de explicar o fenômeno em si, preferindo, então, a explicação acerca da natureza ontológica dos objetos, todavia, o antropólogo afirma que antes de assumir a referida teoria, é preciso compreender o processo de “fetichização” sob a ótica de seus interlocutores. A fim de solver essa problemática, Goldman compreende que a relação dos próprios objetos em si, já é uma relação social, ainda que não exista a presença do humano.

Concordo com o ponto de vista defendido por Goldman (2009), em que as coisas têm sua história independente dos seres humanos. Ponto de vista este comungado também por Tim Ingold (2015, p.67), quando para este último antropólogo citado, as pedras como elementos de composição do mundo existem e mantêm sua permanência e mudança dentro dos processos naturais em que se constituem e se desintegram, passando a ser o solo, e fazendo parte da composição do planeta, independente da presença dos seres humanos. Assim como Ingold (2015), acredito que se deve considerar o aspecto da história dos objetos e artefatos como um todo, em que se tem a presença do ser humano e/ou a falta dele, afastando-se assim do posicionamento dicotômico do mundo material X mundo humano, uma vez que esses dois planos participam do mesmo mundo e estão em ações no espaço físico que se sobrepõem no mesmo mundo.

Considerando o processo de fetichização, Goldman (2009), entende que os objetos ritualísticos como um produto de natureza intrínseca em que estes artefatos já estão dados no mundo e possuem um valor imanente que já se encontra na sua própria ontologia, que se identifica com o indivíduo religioso que o reconhece, logo, o objeto volta a se unir ao humano em sua natureza. Sendo assim, portanto, um processo de troca em que esses atores sociais (humanos e objetos) se entregam um ao outro.

Quanto à constituição dos objetos, Goldman (2009) afirma que o cerne de sua preocupação se dá acerca da natureza sincrética que esse elemento religioso desperta, ratificando que o fetiche tem sua historicidade própria, que é formada pela variedade da prática ritualística, dos objetos e dos orixás, que são efetivamente transposições pessoais e coletivas, que são forjadas em práticas religiosas do candomblé. A natureza sincrética não seria nada mais do que a história desse complexo de objetos, pessoas e deuses.

De modo geral, o artigo do antropólogo Márcio Goldman estuda o fenômeno do fetiche ou fetichização de artefatos religiosos do candomblé, destacando a natureza etnográfica de sua pesquisa aos estudar os assentamentos, e procurando relacionar como se deu e dá esse fenômeno dentro dos estudiosos que se debruçaram por tal assunto em tais religiões. Dessa maneira,

Goldman faz parte de um movimento antropológico, como Luis Nicolau Parés¹⁰ que procura estudar a materialidade na antropologia, em especial nas religiões de matriz africana e que se preocupa com o conteúdo mágico e divinizado de tais fenômenos que se dão em tais religiões, que constituem o processo de divinização dos assentamentos.

Outra discussão interessante sobre a temática dos assentamentos está presente no livro *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*, de 2014, da antropóloga Mírian Rabelo. Ele foi o fruto de seu trabalho etnográfico de uma longa pesquisa de campo, em algumas casas do candomblé da Cidade de Salvador – BA e principalmente o terreiro de sua ialorixá Mãe Beata de Logunedé. A autora procura compreender o processo de construção dos laços das pessoas dessa religião e das entidades que compõem estas casas de candomblé (orixás, exus, erês e caboclos), procurando estudar como se dá as convivências desses agentes sociais nestes terreiros, com seus percursos e narrativas que compõem uma trama que enredam e constroem as vivências destes atores e partícipes desta religião.

Rabelo (2014) aborda os assentamentos dos orixás, problematizando quais são os objetos que os compõem e os materiais de que são feitos e descreve algumas narrativas de idas e vindas dos orixás ao terreiro de Mãe Beata, nos quais os filhos de santo solicitaram a retirada dos seus assentamentos do peji e os levaram para outros terreiros. A autora também aborda o cuidado com os objetos sagrados e a imersão deles e intervenção na vida dos seus adeptos ou fiéis e a força que eles desempenham e determinam nas vidas das pessoas.

Lança Rabelo (2014) uma crítica contundente aos dois modelos teóricos tradicionais sobre os assentamentos nos estudos das religiões afrobrasileiras. O primeiro modelo explica que os assentamentos portam o significado e funcionam como símbolos ou representações dos orixás em sua prática. Enquanto o segundo demonstra que os assentamentos são como uma exterioridade que se expõe para o mundo e tem a finalidade de ser a condição para acionar o agente (essa força). O assentamento funciona como uma pedra de toque para acionar essas forças, podendo facilitar ou limitá-las.

Nesse contexto, a crítica da autora a esses dois modelos se justifica porque eles mantêm separados o conteúdo humano e não humano, bem como o domínio material e o domínio do sentido. Dessa forma, não consideram o domínio das coisas e seus efeitos, tratando o valor das coisas como meras projeções. Assim, a força motriz (o axé) seria vista como proveniente da

¹⁰ Com suas obras: *A sacralização do poder no candomblé* (2010); *O rei, o pai e a morte: A religião vodum na antiga Costa dos Escravos* (2016); *"Sorcery in the Black Atlantic"* (2011, coeditado com Roger Sansi-Roca);

cultura ou de uma lei de causalidades que compõem o mundo natural. Esses modelos não mostram nenhuma intersecção entre as coisas e a natureza humana, nem entre o âmbito material e o sentido.

Entendo que os assentamentos nas religiões de matriz africana possuem uma condição muito peculiar e especial. Dessa forma, concordo com Rabelo (2014), quando ela afirma que as duas correntes tradicionais das ciências sociais de explicar os assentamentos não dão conta de compreender tal fenômeno, uma vez que os assentamentos nem são símbolos remissivos que representam as deidades do panteão destas religiões e não são apenas dispositivos exterioridades em que o mundo percebe e aciona os orixás.

Os conjuntos de objetos que formam os assentamentos compõem também os próprios orixás em materialidade, depois de arranjados, organizados e sacralizados, pois esses seres espirituais vão fazer parte, vão pertencer, estar e ser o conjunto de objetos. E eles também não são a exterioridade dessas deidades, pois estes seres espirituais podem estar no corpo durante o transe religioso dos seus filhos de santo ou até mesmo estarem nos elementos próprios da natureza como árvores, rios, mar, florestas, ventos, lama e terra etc., ratificando, portanto, que tais vertentes não dão conta de explicar o fenômeno desses ‘deuses-objetos’. Torna-se preciso combinar dois mundos: dos objetos que possuem matéria e dos seres humanos, para compreender melhor imbricamento destes dois gêneros, que até este momento relatado pela autora, não tinham dado conta de abarcar tais naturezas (humana e dos objetos do mundo).

Se afastando dos dois modelos criticados, Rabelo (2014) se preocupa em dar destaque aos objetos ritualísticos, no caso os assentamentos, ela traz as coisas para o centro de discussão, abordando-as à luz da Teoria *Actor-Network* (ANT) ou a Teoria Ator-Rede (TAR)¹¹, que surgiu dos estudos de Michel Callon e Bruno Latour. Nessa teoria os objetos estão dentro de uma rede formada pela associação de entidades e de forças que são variáveis. Essas forças interferem e se relacionam numa rede, passando a participar dela e até desaparecer dentro do sistema de rede, mas tais constituintes de força podem aparecer em determinados nós dessa rede que são as ‘caixas-pretas’, que precisam ser abertas, traduzidas e compreendidas.

¹¹ “A TAR preconiza que as entidades são constituídas e adquirem seus atributos por meio do conjunto de relações que estabelecem umas com as outras, existindo por meio dessas relações. Trata-se de uma aplicação radical da semiótica, podendo ser vista como uma semiótica da materialidade.” (Alcadipani & Tureta, 2009, p.650). “A Teoria Ator-Rede é uma perspectiva de análise que não parte de suposições previamente definidas sobre os fatores social, econômico e técnico, pois um de seus pressupostos fundamentais é que não há qualquer tipo de definição rígida que possa ser aplicada em todas as situações. Neste sentido, Callon (1986) argumenta que a TAR tenta abandonar os conceitos tradicionais da sociologia, os quais são fundamentados em categorias sociais pré-estabelecidas e na rígida divisão entre social e natural. Na TAR, as entidades são, portanto, analisadas sem qualquer suposição sobre o que é/ou quem são.” (Alcadipani & Tureta, 2009, p.650)

Além da teoria do Ator Rede, Mirian Rabelo (2014) também se utiliza de recursos metodológicos, como o uso da Etnometodologia¹² de Harold Garfinkel, para abordar a relação dos assentamentos com os humanos. Para autora, as coisas (compreendidas como os objetos), não preexistem antes das práticas sociais cotidianas. Estas coisas ou objetos se constituem, modulam, definem e estabilizam nas práticas sociais, portanto essa compreensão é importante para os assentamentos e seu ritual de consagração, pois eles passam a agir e a serem manipulados, modulados dentro das práticas sociais e cotidianas, e práticas mais especiais e específicas que garantam o fluxo energético do axé. A prática é extremamente importante para o estudo da relação entre os assentamentos e seus fiéis, pois segundo a autora, para manter a força da agência das coisas, é preciso manter a análise fortemente focada na prática.

Aqui destaco, que entendo que a etnometodologia é uma abordagem plausível ao estudar os assentamentos, pois, além de prestigiarem as práticas sociais do cotidiano, essa metodologia entende os artefatos religiosos a partir de sua composição dentro do momento de sua ação no fenômeno social e religioso, fazendo sentido, pois os assentamentos só passam a se constituírem como ‘objeto-deus’ depois de sua consagração pela cerimônia do assentamento, pois só então eles passam a constituir como força do axé e a emaná-la para os seus religiosos, para o terreiro e para religião na sua prática social cotidiana de alimentação e do cuidado com o seu artefato-deus.

Refletindo sobre os estudos do antropólogo Tim Ingold, Rabelo (2014) nos traz o conceito de habitar que conforme ela: “(...) é estar enredado em teias densas e profundas, que se estendem e ramificam a ponto de tornar-se inoperante a separação entre interior e exterior, organismo e ambiente.” (Rabelo, 2014, p.204). Para ela, tal definição pode ser aplicada à compreensão dos assentamentos, pois eles compõem uma teia de relações com seus fiéis e não somente ocupam espaço no peji, mas desenvolve uma conexão entre o ambiente e os agentes que habitam no terreiro, sendo visíveis ou invisíveis. Estando os assentamentos em constante interação e transformação com seus vizinhos (os demais assentamentos) e com as pessoas que cuidam e vivem e visitam o quarto do santo ou peji. Sendo assim, o habitar dos assentamentos no terreiro corresponde a um processo dinâmico (conforme defende Ingold) em que é moldado pelas práticas cotidianas, pela cultura e pela história das pessoas e desses objetos -deuses.

¹² Segundo Alan Coulon, a etnometodologia “É a pesquisa empírica dos métodos que os indivíduos utilizam para dar sentido e ao mesmo tempo realizar as suas ações de todos os dias: comunicar-se, tomar decisões, raciocinar. Para os etnometodólogos, a etnometodologia será, portanto, o estudo dessas atividades cotidianas, quer seja trivial ou eruditas, considerando que a própria sociologia deve ser considerada como uma atividade prática.” (Coulon 1995, p.30)

Outro ponto importante do texto de Rabelo (2014) é a sua reflexão sobre a Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty para compreender o fenômeno dos assentamentos no candomblé. Ela se debruça em analisar os assentamentos, a partir da experiência humana, buscando compreender como os artefatos sagrados, são entendidos dentro das vivências religiosas imediatas dos religiosos. A compreensão dos assentamentos, segundo a fenomenologia da percepção pontyniana, dá-se através do momento em que corpo do fiel inspeciona os assentamentos, ou seja, quando ele cuida dos objetos que compõem os assentamentos: dos igbás, dos otás, dos pratos, das quartinhas etc. O corpo do religioso por si já é feito como um instrumento de percepção da compreensão do mundo, então o ato de lavar tais objetos de untá-los e banhá-los com o amaci¹³, fazendo com que o corpo do religioso passe a ter um movimento sincronizado com tais objetos no ato de manipulá-los. Quando no terreiro se faz o ossé¹⁴, então passam estes objetos-deuses a terem destaque e a serem o centro de referências das ações dos indivíduos, uma vez que eles serão cuidados, lavados, purificados e alimentados. Durante o processo de lavagem e de untá-los, passa-se a tocar, pegar e sentir os objetos e em especial otá, podendo assim perceber as qualidades dos materiais, podendo identificá-los: se são macios, ásperos, sólidos, duros, porosos etc., apesar do corpo do religioso ser diferente do objeto senciente. O corpo funciona como elemento perceptor e passa a sincronizar com a frequência dos objetos, desenvolvendo, assim, um ritmo de calma, de introspecção e devotamento, que é o próprio sentido do ossé.

A percepção do assentamento pelos sentidos, olhos, cheiros e principalmente pelo toque, não corresponde a uma atividade cognitiva passiva. Ele é um processo ativo em que ocorre a participação do corpo do religioso com o ambiente e dos movimentos que o corpo faz para limpeza, no lavar, esfregar, no untar. E esse movimento é consequência do ato da exploração dos objetos sagrados no qual o corpo se envolve com o ambiente através do movimento. Esse movimento é guiado tanto pela exploração das coisas, que se dá na solicitação que o assentamento desperta no observador: se está limpo, se tem rachadura no igbá, nos pratos, a cor do otá, se ele cresceu etc., quanto também sugere uma interação dinâmica entre o observador e o objeto senciente. A atitude corporal na percepção, sugere que a posição e a situação do corpo

¹³Segundo o Dicionário de Cultos Afro-brasileiros de Olga Gudolle Cacciatore, Amaci “Líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em águas das quartinhas do roncó, deixado a clarear (repousar) durante sete dias no peji. É destinado a banhar a cabeça das iniciadas, os otás, as patas e chifres dos animais a serem sacrificados, os objetos sagrados, os colares rituais dos crentes. As folhas são as do orixá do chefe do terreiro, as do orixá da pessoa e as de Ossaim, o deus das folhas.” (Cacciatore, 1977 p. 48)

¹⁴Ossé “Oferecimento semanal de alimentos ao orixá, no seu dia especial. Os alimentos da preferência do santo são trocados por novos e o peji e os “assentamentos “são limpos pela filha encarregada, sob a direção da Ialaxé ou do próprio chefe do terreiro. Há cânticos e toques. Geralmente o ossé é feito para todos os orixás em um dia só-sexta-feira (de Oxalá)” (Cacciatore, 1977, p.199)

em relação à coisa afetam a experiência perceptiva. Daí, é necessário ter o silêncio, estar em estado de prece e devotamento, para se entrar em contato com seu orixá, requerendo assim um equilíbrio entre o horizonte interno do fiel e o externo na percepção da propriedade da coisa e estar atento aos sentidos e sentimentos que são causados e despertados desse encontro com seu eu-sagrado: o orixá.

Percebo, assim, que Rabelo (2014) detalha muito o processo de como acontecem as relações entre os assentamentos e os seus fiéis dentro do candomblé, pois ela aborda teorias mais atuais e esclarecedoras das ciências sociais que buscam explicar como se dá o fenômeno do empoderamento e das relações que tais artefatos culturais religiosos agem dentro do processo das práticas sociais, mostrando o nascimento e manutenção dessa força que constitui e mantém os assentamentos dentro da religião do candomblé.

Outro antropólogo que se dedicou em estudar elementos dos assentamentos foi Lucas Mendonça Marques (2016) em sua dissertação. Seu trabalho explora especificamente as ferramentas sagradas utilizadas nas práticas religiosas do candomblé de Salvador. O autor relata a sua vivência de campo que aprendera com o mestre José Adário dos Santos, chamado de Zé Diabo, que é dos maiores artistas populares na confecção das ferramentas do candomblé e, grande orientador de templos religiosos de matriz africana em Salvador na Bahia.

A dissertação busca fazer um estudo detalhado da composição e da formação das ferramentas dos orixás na construção dos assentamentos e de suas histórias como materiais, que estão em constante diálogo com as vidas dos religiosos do candomblé e também com o ambiente em que fazem parte nos terreiros, compondo, assim, um imbricamento entre os objetos, as pessoas e as divindades nos percursos das vidas dos religiosos. E nesses processos pessoais, todos esses agentes vão construindo percursos pelos quais os praticantes do candomblé vão se conectando com seus orixás e desenvolvendo seus aprendizados no processo de aquisição de sabedoria e hierarquia religiosa.

Marques (2016) se dedica a compreender as relações que se dão com os assentamentos, a constituição corporal do assentamento, o encontro com otá (pedra sagrada), e as possibilidades de destino do assentamento caso haja mudança de templo religioso pelo fiel. O autor, assim define o ritual de assentar:

A partir desse momento, o assentamento se torna uma composição de distintas forças, de pessoas, deuses e materiais e, ao mesmo tempo, uma extensão energética e corporal da pessoa e seu orixá, uma materialização da própria aliança íntima e poderosa entre eles, que passam a compor um bloco indissociável, individuado e personalizado (MARQUES, 2016, p. 75).

A compreensão dessa cerimônia é muito importante para os fiéis das religiões de matriz-africana em especial, o candomblé, pois é o ápice da formação pessoal do fiel no seu percurso religioso, já que a cerimônia ou ritual do assentar o santo ou orixá é a ligação do fiel com sua deidade, no caso o orixá, que passa a constituir uma vida própria e ligada ao seu filho ou filha, que se materializa no mundo como uma força firmada e existente e de constituição material, como ponto de contato material e real que pode ser acionado num espaço próprio e não numa virtualidade, pois desde a sua consagração, o orixá passa a estar e ser o seu assentamento e responde e atua especificamente a partir dele.

Marques (2016) reforça essa ligação a partir da formação da constituição do conjunto de assentamentos de um religioso do candomblé (o enredo do santo), pois assim ele vai crescendo dentro da religião e vai assumindo várias responsabilidades e detendo mais aprendizado, passando então a estreitar os laços entre as pessoas e os orixás, e ainda acumulando mais força espiritual. O autor explica que existem várias finalidades para ‘assentar o santo’, que se alia ao propósito pessoal do filho de santo em o fazer.

Conforme Lucas Marques (2016), existe uma sequência de possibilidades que se leva a realizar tal ritual, sendo promessas, pedidos, dramas pessoais, cura de doença, herança de orixá, formação de terreiro, mudança de nação de candomblé etc. Não esquecendo o autor de informar que, a partir do momento em que os assentamentos são consagrados, eles passam a exigir um conjunto de demandas materiais para assegurar a sua existência e de demandas religiosas e espirituais. Sendo necessário, alimentá-los com obrigações¹⁵ ¹⁶ e oferendas, a confeccionar mais contas de santo (colares ritualísticos), ter mais cuidados e respeitos com estes artefatos sagrados. Havendo como consequência uma quantidade maior de irradiações se farão possíveis no fiel, várias incorporações pelos religiosos, mais iniciações, um crescimento maior de devoções a este deus-símbolo, um maior número de limpeza no igbá do assentamento, e assim, vão se formando um conjunto de vínculos com os filhos de santos.

O processo de constituição do assentamento é um engrandecimento para o religioso e para o terreiro onde ele está, uma vez que haverá uma requisição de mais ações e cuidados com este “objeto-deus”, ou seja, o ossé constante, as obrigações regulares, o zelo e cuidado do seu responsável e materializando em saudação, velas, rezas, sem olvidar que o assentamento fará

¹⁵ Obrigações são “oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. Seu não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso. Diferem para cada membro da comunidade religiosa. Quanto mais próximo à divindade maiores as obrigações em número de vezes e em quantidade de oferendas, geralmente alimentares. (Cacciatore, 1977, p.184)

¹⁶ No segundo capítulo, irei descrever o processo de uma obrigação de “dois pés” (de aves), conforme se diz como o Povo de Santo, em que participei no Terreiro Xambá.

parte de um espaço mágico relacional do terreiro, que está em contato com o dirigente do templo e com aquele que direcionou o processo de consagração deste objeto sagrado. Conforme afirma Marques (2016), necessitando de demandas materiais, de velas, água, pedidos escritos, oferendas e obrigações, para que se mantenham e adquiram a sua força do axé e que possam atuar nesse processo de alimentação. Além da demanda espiritual que o assentamento requer como incorporações, rezas e pedidos.

Ao estudar o corpo do assentamento, Marques (2016) ratifica que o assentamento não é representação do orixá, mas a própria materialidade do orixá, fazendo uma série de relação na vida do seu dono (fiel), como sendo um elo de informação entre termos de uma cadeia que o assentamento forma no terreiro (com a ialorixá ou babalorixá, com filho de santo, com os irmãos de santo, com os demais assentamentos e com o ambiente onde eles estão situados). Cabalmente o assentamento é o agente transformador na relação da pessoa e do seu orixá. Ele não está acabado ou imutável, depois de consagrado. Ele se mantém aberto ao cuidado, à alimentação e à reunião de mais elementos que podem vir com o tempo, a depender de sua função e de seu uso, passando a crescer junto com seu correspondente dono na hierarquia e na aquisição de conhecimento. Acrescendo a si mais camadas ao seu corpo, mais ossadas de grandes oferendas, cartas, pedidos e obrigações e mais elementos sagrados e secretos, chamados de fundamentos.

O autor vai falar da importância otá¹⁷, para o assentamento e para religião. Segundo ele:

O otá é a “cabeça” do assentamento, sua principal peça, local onde reside e está materializado o orixá, onde sua força é mais concentrada – ainda que essa força se distribua entre todos os materiais que compõem um ibá. É por isso que pouquíssimas pessoas podem manipular e até mesmo ver tais pedras (Sansi-Rocca 2005). Manipulá-las é manipular o próprio santo – e, portanto, parte da pessoa. (MARQUES, 2016, p. 90).

Lucas Marques dialoga no seu texto com Mirian Rabelo (2014) acerca da natureza do assentamento de sua composição e da verticalidade que ele se impõe no peji, e principalmente da importância do otá, como a parte principal do corpo do assentamento, como sendo o coração ou a cabeça do assentamento, por isso segundo muitas histórias dos estudiosos das religiões de matriz-africana, há sempre o perigo de perdê-lo durante a limpeza do igbá, daí ter que haver o maior cuidado, pois pode advir de uma perda, doença, contrariedade e até ser fatal. Portanto, necessitando ter atenção ao fazer uma limpeza, logo sendo restrita a manipulação dos

¹⁷Otá- “Pedra fetiche onde é fixada por cerimônia ritual especial, a força mística do orixá, seu axé, e constitui o ‘assentamento’ principal do deus. Cada orixá tem seu otá específico – pedra de rio ou de mar, da mata, de minério de ferro, de mármore meteorito etc.-, podendo ser clara ou escura, lisa ou rugosa, conforme o caráter específico do orixá. Fica no peji do Ilê Axé, dentro de vasilha especial, de louça ou barro mergulhada em mel, azeite doce ou de dendê, junto com outros fetiches – símbolos; espadas, cobras, oxé, ibiri etc” (Cacciatore ,p.200,1977)

assentamentos a poucas pessoas que sejam de confiança para o dirigente ou a dirigente do templo religioso.

Nas três obras acima exploradas (de Goldman, de Rabelo e de Marques), nota-se que há uma sequência e continuidade sobre a discussão da materialidade e do agenciamento dos assentamentos nas religiões de matriz africana, sem esquecer de afirmar que já existia um debate e um estudo profundo dentro das ciências humanas acerca do agenciamento e da relação dos objetos religiosos afros com os humanos, desde os primeiros estudos dos fetiches de Charles de Brosses em 1760 (Goldman. 2009), e que se manteve como uma frequência dentro dos estudos das religiões africanas ou afro-brasileira no Brasil¹⁸, que começou com Nina Rodrigues, e que até hoje se consolida nos estudos das religiões de matriz africana, conforme os autores acima explicitados, mostrando a relevância do estudo onde a materialidade da religião se imbrica com a agência dos seres -indivíduos nas práticas religiosas.

2.2 Assentamentos e o Xangô Pernambucano

Neste tópico, pretendo apresentar algumas discussões sobre os assentamentos no contexto do Xangô Pernambucano. Para isso, destaco os trabalhos do antropólogo francês Arnaud Halloy, como sua tese de doutorado *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil* (2005) e o artigo *Objects, bodies and gods: A cognitive ethnography of an ontological dynamic in the Xangô cult (Recife, Brazil)* (2013). Outra obra relevante para esse debate é a tese de Olavo de Souza Pinto Filho, intitulada *A família nagô: Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife* (2020). Esses trabalhos exploram os assentamentos no Xangô Pernambucano e são fundamentais para esta pesquisa, considerando que, embora existam muitos escritos e etnografias sobre assentamentos, há pouca literatura sobre esses objetos ritualísticos no contexto específico do Xangô Pernambucano.

O antropólogo Arnaud Halloy (2005) conduziu sua pesquisa etnográfica entre 2001 e 2003 no Xangô Pernambucano, focando em quatro terreiros da família de Paulo Braz, neto do renomado Babalorixá Pai Adão do Recife. Essa família é reconhecida como a mais tradicional

¹⁸ Termo usado à época para as religiões de matriz africanas. Sabendo que hoje existem outras denominações como afro-indígena brasileira, e até mesmo nominar de novo tais religiões de afro-brasileiras dentro dos pesquisadores de tais religiões.

do culto ao Xangô Pernambucano, de tradição Nagô Ebá¹⁹. A etnografia busca analisar os diferentes rituais dessa religião dentro do contexto dessa família. Halloy (2005) teve como objetivo investigar as interações cotidianas entre os membros dessa família religiosa, analisando como ocorre a transmissão dos conhecimentos religiosos, especialmente no que se refere aos aspectos rituais das práticas religiosas. Ele procurou compreender como a unidade familiar religiosa é sustentada pelo devotamento dos membros às funções religiosas e ritualísticas, com grande envolvimento coletivo.

Compreendo que os ritos e rituais do candomblé estão permeados de materialidade, que se concretizam nos objetos ritualísticos, como otás²⁰, igbás²¹, quartinhas, pós, ervas, árvores, insígnias, instrumentos musicais etc., que preenchem e enriquecem os espaços religiosos e constituem o *ethos* dos seguidores, fiéis, religiosos, participantes, clientes e adeptos das religiões de matriz africana. Estes objetos não são apenas mediadores dos deuses e das pessoas no plano físico. Eles são os constituintes da própria religião, destacando assim a importância da materialidade para esta religião.

Halloy (2005) compreende a materialidade sob uma perspectiva simbólica, referindo-se aos objetos ritualísticos como "dispositivos simbólicos". Sendo assim, para ele o "dispositivo simbólico" atua como um recurso cognitivo para a aprendizagem, indicando que os objetos ritualísticos devem ser compreendidos e interpretados dentro das práticas culturais em que estão inseridos. Essas interpretações e compreensões devem ser transmitidas e vivenciadas pelos membros do grupo religioso. Assim, entendo que a visão do autor sobre religião e objetos religiosos é construída como uma pedagogia da religião que ocorre dentro do contexto do grupo religioso.

No entanto, estou mais alinhado com a perspectiva da antropóloga Birgit Meyer (2019), que destaca a importância de relacionar e refletir sobre o estudo do material e da materialidade, buscando estabelecer uma conexão com o social. Dentro do estudo da religião, essa abordagem levanta questões de grande relevância. Para a referida autora, o estudo das "coisas" religiosas

¹⁹ Nagô” nome dado, no Brasil ao grupo dos escravos sudaneses procedente do país Iorubá. Nome dado, no Brasil, “a língua geral dos escravos, tendo dominado as línguas faladas pelos escravos de outras nações. O iorubá pertence as línguas Sudanesas de classificação de Westermann ao grupo nigerocameruniano na de Delafosse. Compreende vários subgrupos e dialetos, entre os quais o Egbá- que inclui o grupo tribal Keto (Ketu) e o Ijexá (ijèsà) das tribos dos mesmo nome, cujos rituais foram adotados , principalmente o keto, pelos candomblés mais conservadores.”) (Cacciatore, p. 178 1977). Nagô Ebá é chamado a tradição do culto do Xangô Pernambucano que foi disseminada pelo Terreiro de Pai Adão no Recife.

²⁰ “Pedra-fetichê onde é fixada, por uma cerimônia ritual a força mística do orixá, seu axé, e que constitui o assentamento principal do deus.” (Cacciatore, 1977, p.200)

²¹ Igbás (Ibá) (awon igbá) são assentamentos de orixá. Um assentamento é uma representação do orixá no espaço físico, no mundo, no *aiyé* (terra). Sob o ponto de vista sacro não existem representações humanas de orixá.

abre novas perspectivas na área, pois essas "coisas" são fundamentais para a formação de crenças, identidades e comunidades religiosas, e por isso estão sendo redescobertas e reavaliadas.

Nesse debate, compreendo que os artefatos ritualísticos dessas religiões frequentemente servem como identificadores das comunidades religiosas (nações de candomblé)²². A presença de assentamentos de certos orixás revela a qual grupo religioso (nação) pertence o terreiro²³. Além disso, esses artefatos podem indicar a filiação a determinado grupo ritualístico (nação), dependendo dos materiais utilizados na sua confecção e das formas de uso dos objetos, como, por exemplo, o uso de assentamentos de barro em vez de louça, o que pode sugerir a nação angola. Em alguns casos, a filiação ao grupo religioso também se manifesta através dos tecidos, adereços e tipos de vestimentas dos seus seguidores, evidenciando assim a importância da materialidade e dos elementos dos objetos nas religiões de matriz africana.

A pesquisa de Halloy (2005) é ampla e busca oferecer uma compreensão geral de um fenômeno que se manifesta numa coletividade religiosa de base familiar. O autor destaca, desde o contexto social em que essa religião se desenvolve, incluindo os desafios sociais, como a violência e a pobreza nos subúrbios de Recife, até as práticas rituais e o envolvimento dos fiéis nesses rituais, sem deixar de considerar suas motivações e ações no campo religioso. Assim, identifica-se uma simbiose entre o religioso e o individual, vivenciada e cultivada dentro de uma comunidade que cria e mantém o *habitus* próprio de uma tradição familiar, emblemática no modelo do Xangô Pernambucano.

Em outro trabalho de Arnaud Halloy (2013), ele discute sobre a materialidade e o crescente destaque dado nas ciências sociais e cognitivas aos objetos, que passaram a ser entendidos como elementos que auxiliam na coordenação de tarefas cognitivas complexas, atuando como suportes externos da cognição, elementos da memória, ou tecnologias cognitivas. A partir desse posicionamento teórico, o autor explora o fenômeno do "processo de

²² “Nação: denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindo como escravos para o Brasil.// Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos que determinaram os diversos tipos de candomblé. As nações mais conhecidas: *Nagô* (negros sudaneses da Nigéria e parte do Daomei) e suas subdivisões *keto*, *ijexá*, *oyó*; *Jeje* (negros do Daomei); *Mina* (fanti-axanti), *da Costa do Ouro*; *Muçurumin* (malês) mais encontrada na Bahia, Pernambuco e Maranhão. *Angola*, *Congo*, *Cabinda*, *Moçambique* etc., sobretudo no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais” .”(Caciatore, , 1977, p.178).

²³ Pode-se especificar dando o exemplo da presença do assentamento do Orixá Tempo na entrada de um terreiro, indicando que este templo é de nação angola. Isso é percebido de forma geral, pois às vezes é comum o terreiro ter passado por mudança de nações de candomblé, como se diz “mudar a folha” no vocabulário do povo do santo. O que significa mudar de ritualidade e de preceitos religiosos, podendo às vezes alguns orixás da nação anterior permanecerem no templo e continuarem a serem cultuados da forma anterior ou diferente.

empoderamento" dos objetos constitutivos dos assentamentos, que inicialmente são vistos apenas como simples objetos e artefatos, mas que, ao adquirir força, se tornam mais do que meros mediadores dos orixás nas religiões de matriz africana. O autor assim busca compreender como as práticas sociais envolvendo esses objetos e artefatos podem gerar histórias ou narrativas sociais que entrelaçam pessoas, objetos e divindades.

Segundo Halloy (2013) os assentamentos no Xangô Pernambucano atuam como "mediadores íntimos e poderosos" entre os humanos e os orixás. O autor busca evidenciar como esses objetos, ao estarem em constante contato com as pessoas, influenciam suas ações e sentimentos. Ele explora a materialidade desses artefatos e o processo de empoderamento religioso que ocorre durante os rituais. Esse fenômeno é explicado por ele, pela hibridização ontológica dos objetos, que se manifesta tanto através da prática ritual quanto pela aprendizagem cognitiva e emocional dentro do terreiro, onde as crenças religiosas são transmitidas e reforçadas.

Para o antropólogo francês, o processo de hibridização ontológica, dentro da religião, ocorre quando há contatos entre diferentes culturas, uma vez que elas trazem vários sistemas de crença, que no candomblé, se dá com a mistura das culturas africanas junto com a sociedade cristã e urbana do Brasil, fazendo com que se tenha forma distintas de ver e perceber o mundo e a relação entre os humanos e os seres espirituais. Processo este que acarreta numa confluência de sistemas religiosos, que no caso do candomblé que tem por base os cultos aos orixás, voduns ou inquices africanos, que desencadeiam práticas de reinterpretações e adaptações, feitas a partir do cristianismo, forte na sociedade brasileira, como se deu com sincretismos aos santos católicos. Halloy (2013) explica que, nos rituais de possessão do candomblé, os adeptos experimentam e interagem com o mundo de forma diferente, como se estivessem transitando entre ontologias distintas (entre o mundo material e o espiritual). Esse processo envolve uma modificação da própria ontologia do praticante à medida que ele entra em contato com os orixás.

Dentro do processo de hibridização ontológica, há também o processo de flexibilização e adaptação, em que não apenas uma fusão mecânica de elementos culturais, mas um processo dinâmico em que as tradições africanas recriadas e reinterpretadas em novos contextos, procurando não perder a sua essência, mas adaptando-as às condições locais e às influências de outras culturas, ressaltando que adaptação é criativa e continua.

Embora Halloy (2013) mencione estudiosos da cultura material, ele busca uma explicação cognitiva para a aquisição do poder mágico dos objetos (axé), que ocorre por meio

do reforço de atitudes evocadas pelas lendas e histórias religiosas que destacam a força e o poder desses objetos. Além disso, nos rituais, os assentamentos são constantemente tratados e reconhecidos por todos do grupo como orixás. Isso configura um processo de inculcação pedagógica, no qual, por meio de rituais específicos, esses objetos passam a ser considerados "divindades objetos".

A tese de Pinto Filho (2020) explora a relação entre parentesco consanguíneo e religioso no Terreiro Nagô Ilê Iemanjá Ogunté, em Recife. Com 32 meses de pesquisa etnográfica entre 2013 e 2018, a tese discute como os laços familiares e religiosos se entrelaçam, destacando a herança religiosa e as hierarquias espirituais que conectam os membros do terreiro aos seus antepassados. O estudo mostra como esses laços influenciam o espaço social e cultural do grupo, com o processo iniciatório reforçando as conexões familiares.

Dentro desta tese, destaco o debate conduzido por Pinto Filho (2020) sobre o tema do assentar o santo ²⁴, e sua discussão sobre o conceito de peji. O referido autor, ao discutir o processo de 'assentar o santo', há uma descrição detalhada da cerimônia de assentamento de um Orixá Xangô para uma iniciante. Nesse contexto, são descritos os procedimentos do ritual, incluindo as obrigações sacrificiais, cânticos, danças, ações dos participantes e momentos de recolhimento, além dos preceitos recomendados pelos líderes religiosos.

Ao falar sobre o peji, Pinto Filho (2020) se dedica a descrever a espacialidade do recinto e sua conexão com a religião, detalhando o local onde são guardados os objetos religiosos mais importantes: os assentamentos dos orixás. Ele examina a disposição desses assentamentos no espaço físico e a relação dos orixás com a materialidade dos elementos que compõem esses artefatos religiosos, que não são meramente símbolos, mas sim a manifestação dos orixás no mundo físico. O autor também explora a organização desses assentamentos dentro do peji e a relação entre os assentamentos no espaço, incluindo a interação entre os orixás dos ancestrais familiares e os dos familiares vivos, buscando entender o peji como um espaço religioso onde se destacam os indivíduos, os orixás e as histórias que formam o próprio ambiente sagrado. Para ele, o peji funciona como um receptáculo ou dispositivo da relação dual entre homens e deuses, onde esse vínculo se materializa e se faz presente.

Pinto Filho (2020) destaca que os assentamentos despertaram interesse nas etnografias das religiões de matriz africana, especialmente no candomblé, onde a antropologia tem dado

²⁴ "Assentar o santo é fixar a força dinâmica do seu orixá no seu fetiche ou na cabeça da iniciada, em sua mente por meio de cerimônias rituais" (Cacciatore, 1977, p.54).

importância tanto às dimensões humanas quanto não humanas. Ele busca entender o fenômeno do empoderamento dos assentamentos, que se tornam "objetos-deuses", como descrito por Halloy. Pinto Filho se baseia na Teoria do Ator-Rede (TAR) de Bruno Latour (2012) e em debates sobre a relação entre pessoas e coisas. Contudo, diferentemente de Halloy (2013), que vê esse empoderamento como um fenômeno ligado à teoria da cognição, Pinto Filho (2020), não aprofunda²⁵ como esse processo ocorre, apenas justifica que: "os objetos possuem agência pelo seu movimento, pela complexidade que ensejam, em sua ação e multiplicidade" (Pinto Filho, 2020, p.161).

Destaco que entre os três textos citados aqui nesse tópico, entendo que Arnold Halloy (2013), em seu artigo "*Objects, Bodies, and Gods...*", é quem avança mais um pouco na questão da materialidade dentro da religião do Xangô Pernambucano. Ele destaca a força que confere agencialidade aos objetos religiosos e explica como esse mecanismo ocorre através do processo de condensação de forças mágicas, utilizando o conceito de hibridismo ontológico.

2.3- Sentimentos e emoções nas religiões de matriz africana e no Xangô Pernambucano

Neste tópico, pretendo explorar a relação entre as religiões de matriz africana e as emoções, destacando autores que abordaram essa conexão no contexto do Xangô Pernambucano. O objetivo é compreender como as emoções se manifestam nas experiências religiosas dos fiéis, especialmente quando invocam o divino, no caso da minha pesquisa, nos orixás e seus assentamentos.

Na revisão de literatura para este tópico, deparei-me com poucas produções que se debruçaram sobre a interface entre antropologia das emoções e candomblé. Fazendo buscas nos periódicos encontrei poucos artigos que partiam dessa relação. Entendo que estou diante de uma lacuna ainda a ser preenchida nos estudos antropológicos. Dentro das obras pesquisadas foram três obras: de Eduardo P. de Aquino Fonseca (1997); de Núbia Rodrigues e Carlos Cardoso (1998) e de Rebecca Seligman (2005).

O artigo de Eduardo P. de Aquino Fonseca, "Religiões de aflição, religiões de festa" (1997), resulta de uma pesquisa de campo realizada no Recife sobre as religiões afro-brasileiras.

²⁵ Penso que ele talvez não tenha aprofundado essa discussão, porque não era o foco central de seu debate teórico, deixando a explicação em aberto.

Fonseca investiga os motivos que levam as pessoas a frequentarem e se filiar a esses terreiros, baseando sua análise em uma crítica ao trabalho de René Ribeiro (1978).

De forma geral, o argumento de Ribeiro (1978), em sua pesquisa, identificou que os seguidores de matriz africana no Recife são atraídos principalmente pelas sessões divinatórias, para resolver problemas pessoais, práticas de cura, possessões espontâneas, revelações em sonhos ou encontros com objetos simbólicos. O autor concluiu que essas práticas atendem a necessidades psicológicas fundamentais dos fiéis para se ajustarem ao mundo em que vivem.

A crítica de Fonseca (1997) consiste na visão funcionalista do argumento de René Ribeiro (1978), que considerava os cultos do Xangô²⁶ do Recife como meras estratégias de ajustamento social dos indivíduos. Fonseca argumenta que Ribeiro focou apenas no aspecto de enquadramento social, sem considerar outros fatores importantes, como a satisfação e o prazer que a convivência em grupo na comunidade religiosa pode proporcionar, ou os benefícios econômicos e sociais, além da valorização pessoal dos fiéis. Ele também aponta que Ribeiro negligenciou a agência individual, que permite que as pessoas escolham e influenciem suas práticas religiosas, em vez de serem apenas moldadas pela estrutura social.

No seu estudo sobre o Xangô Pernambucano, Fonseca (1997) identificou três principais motivos que levam as pessoas a buscarem os terreiros, conforme ele: 1) resolver problemas de aflição, 2) participar das festas em homenagem às divindades e 3) por curiosidade. O autor acrescenta em seu argumento que há duas formas de ingresso nos terreiros: pela aflição ou pelas festas. Segundo ele, a afiliação por aflição ocorre de maneira rápida, motivada pela necessidade urgente de resolver problemas de saúde ou espirituais, comuns devido ao foco das religiões afro-brasileiras em aliviar sofrimentos individuais. Já a afiliação pelas festas é um processo mais lento, impulsionado pela curiosidade e o fascínio que os terreiros exercem. Aspectos estéticos e ritualísticos, como os cheiros, sabores, cores, ornamentações, danças e música, criam uma atmosfera sedutora e envolvente, atraindo tanto adeptos quanto curiosos.

Concordo com Fonseca ao destacar que a busca por solução de aflições e a participação nas festas são os dois principais fatores que levam as pessoas a aderirem às religiões de matriz africana, especialmente o Xangô em Pernambuco. A partir de minha experiência de mais de 25 anos nessa religião, concordo com essa observação. No entanto, acredito que existem outras

²⁶Como na época era chamado a religião do Xangô do Recife ou Xangô Pernambucano. Não eram consideradas como religião, pois tal conceito religião à época requeria uma estruturada hierarquia religiosa, um livro sagrado que determinasse ou fundasse a fé e outros requisitos. Visão preconceituosa e etnocêntrica de perceber os fenômenos religiosos não nascidos ou admitidos pela sociedade europeia ou resguardadas por ela.

razões para essa adesão, embora Fonseca (1997) tenha também indicado a existência de outros motivos, ele se concentra apenas nesses dois aspectos.

Em suma, neste artigo de Fonseca (1997), observa-se que ele não aborda sentimentos ou emoções em profundidade. O autor foca nos motivos que levam os fiéis a seguir o Xangô Pernambucano no Recife, mencionando a aflição apenas como um sofrimento pessoal, seja espiritual, físico ou relacionado a problemas financeiros. No entanto, o ensaio não detalha essas aflições ou seu impacto nos religiosos, e não há dados ou relatos sobre o tema. Assim, apesar do título sugerir uma abordagem sobre aflição, o artigo não explora o assunto no campo da antropologia das emoções.

No artigo de 1998 dos antropólogos Núbia Rodrigues e Carlos Cardoso, intitulado "Ideia de 'sofrimento' e representação cultural da doença na construção da pessoa", o sofrimento e a perturbação são analisados sob uma perspectiva etnográfica. Esse estudo foi realizado em terreiros do bairro da Ribeira, em Salvador, onde os autores coletaram entrevistas semiestruturadas e relatos de religiosos. Sobre as narrativas ouvidas pelos pesquisadores é destacado:

(...) discurso de identidade, o qual se encontra respaldado nas ideias de doença, sofrimento e cura, presentes nas falas de pessoas (...) Em suas narrativas, os interlocutores utilizam de modo predominante estas categorias para descrever sua existência como marcada pelo sofrimento, seja provocado pela doença seja por outros fatores, tais como relações pessoais, relações amorosas, situação econômica ou afiliação religiosa. (RODRIGUES & CARDOSO, 1998, p.138).

Conforme Rodrigues e Cardoso (1998), o sofrimento é uma constante nos relatos dos interlocutores, e assume diferentes significados, indo além da doença física, criando uma identidade pessoal. Para os autores o sofrimento manifesta-se de três formas: 1) como sinônimo de humildade e pobreza material; 2) como sina e característica intrínseca; e 3) como resignação e coragem. Nesse contexto, o sofrimento tem um caráter paradoxal, pois, embora fragmente o ser, também pode ser motivador e contribuir para a desfragmentação do indivíduo.

Nesse texto também, os autores retomam a discussão dos fatores que levam os seguidores das religiões de matriz-africana a entrarem para tais religiões. Rodrigues e Cardoso se posicionam na mesma perspectiva de Goldman (1985), quando afirmam da importância da incorporação/mediunidade, como fator determinante para a cura e para construção e reconstrução de sua pessoa.

Dentro desse processo de incorporação ou mediunidade nos terreiros pesquisados por Rodrigues e Cardoso há uma série de rituais terapêuticos em que modalidades de transe são

realizadas e com vista a cura dos religiosos, clientes, fiéis, dentre tais constam os trabalhos de chão, trabalhos de confirmação, batizado de santos, as festas públicas e obrigações, e por fim, um ritual próprio, terapêutica usual nos templos pesquisados, chamado ingorossi.²⁷²⁸

Ao tratar numa sessão sobre o sofrimento da pessoa no culto afro-brasileiro²⁹, os autores mostram como tal religião busca, através de seus rituais, reverter o estado de adoecimento para o estado de “normalidade”, que é mediado a partir de códigos e negociações próprias das práticas culturais e ritualísticas dessas religiões, como a incorporação que leva a cura de diversas doenças. Além da prática da incorporação, há diversos rituais terapêuticos e iniciáticos que podem conferir uma certa cura no fiel ou no cliente que vivenciam tal religião, como o ritual de limpeza ou de confirmação. Todos esses rituais são ponderados e determinados pelos dirigentes religiosos e as entidades, levando em consideração o estado de ânimo e de saúde que o submetido se mostra.

Quanto à visão do sentimento e emoções vividos pelos religiosos, esse artigo já avança descrevendo através das modalidades de transe ou incorporação como se dá a cura pelas emoções vividas, diferente de Fonseca (1997) que apenas indica os motivos que levam os seguidores da religião de matriz africana a se filiar a ela.

Outro artigo que gostaria discutir, consiste no trabalho da antropóloga Rebecca Seligman (2005), trata de uma etnografia feita na cidade de Salvador durante o ano de 2001 com os filhos de santo (fiéis iniciados no candomblé) de dois terreiros da cidade de Salvador – BA. Suas pesquisas foram feitas num grupo de 40 pessoas, tendo como recursos metodológicos os inventários psicológicos³⁰, entrevistas semiestruturadas e psicometria³¹.

²⁷ “O ingorossi é ritual propiciatório e terapêutico, estabelece a comunicação e o contato entre as pessoas e as entidades e funciona como instância pré-socializadora, fornecendo orientação aos indivíduos que precisam fazer os trabalhos de maior complexidade” (Rodrigues & Cardoso, 1998, p. 147).

²⁸ Segundo os autores, os rituais seguem um processo terapêutico que se começa “No ingorossi inicia-se pela doença desconhecida passando-se à doença causada por entidade mágico-religiosa. No trabalho de chão, começa-se da doença, ou do estado impuro, para chegar ao estado puro, representado pela limpeza de corpo na cama de folhas. A confirmação, por fim, eleva o doente à posição de pessoa curada, instância de legitimação do tratamento e da capacidade do zelador.” (Rodrigues & Cardoso, 1998, p. 147).

²⁹ É a forma como os autores nominam tal religião à época da produção da pesquisa.

³⁰ Inventários psicológicos são usados para avaliar aspectos psicológicos dos indivíduos, bem como para testar teorias sobre a personalidade em geral. O Inventário Fatorial de Personalidade (IFP) é uma adaptação de uma versão modificada do Edwards Personal Preference Schedule (EPPS), desenvolvido por Allen L.

³¹ Segundo o site cognitivo Blog “Psicometria é uma área da Psicologia que alia o uso de métricas ao conhecimento psicológico. A ideia é estabelecer medidas para construtos relacionados a variáveis psicológicas. Ou seja, ela realiza medidas de características do psiquismo. Assim, com a psicometria, é possível estabelecer medidas para o nível de inteligência, emotividade, sociabilidade, atenção concentrada, maturidade motora, criatividade, personalidade e diversas outras variáveis. Há também formas de avaliar transtornos psicológicos, como transtornos afetivos bipolar e a depressão.”

No artigo, Seligman (2005) analisa como o aspecto mediúnico do candomblé impacta os indivíduos, focando nas suas experiências pessoais e na relação com a mediunidade. Ela argumenta que a busca por alívio das aflições leva a um processo de autoconhecimento e formação de novas identidades. A iniciação e participação em rituais de candomblé, que incluem transe mediúnico e podem durar de três a seis meses, proporcionam um senso de ação e responsabilidade. Esse processo não só modifica a “identidade perturbada” do indivíduo, mas também fortalece espiritualmente, integrando-se à sua psique e aos padrões culturais do candomblé. Para a autora, a mediunidade no candomblé age como uma forma de psicoterapia, promovendo uma transformação significativa na identidade dos participantes.

Seligman (2005) explora como o processo de resolução de problemas pessoais e aflitivos entre os praticantes do Candomblé na Bahia ocorre através da mediunidade, especialmente durante o transe mediúnico religioso. A autora sugere que essa prática cultural religiosa pode servir como um recurso terapêutico, auxiliando os indivíduos a lidarem com seus dilemas de maneira mais tranquila. Como antropóloga e seguidora da psiquiatria transcultural,³² Seligman defende uma abordagem que considera os aspectos socioculturais dos traumas e doenças mentais, ao invés de se limitar à psiquiatria clássica, que se concentra nos fatores psicológicos e biológicos. Ela argumenta que fatores sociais e culturais desempenham um papel significativo no adoecimento mental e devem ser levados em conta na psiquiatria contemporânea.

Neste artigo, a antropóloga investiga o potencial do ritual de iniciação no Candomblé, concentrando-se nas histórias individuais e expectativas pessoais dos praticantes. Ela argumenta que esses elementos são fundamentais para gerar a força motivacional que impulsiona mudanças nas identidades pessoais e culturais dos iniciantes, permitindo que se comportem de maneira diferente, superando estados aflitivos e doentios. Como resultado, esses indivíduos se tornam emocionalmente mais fortes e espiritualmente capacitados para atuar na religião e nos grupos sociais em que participam.

Sendo assim, Seligman (2005) explora como a prática religiosa não só capacita os indivíduos para rituais mediúnicos, mas também promove a cura de suas aflições e traumas

³² A psiquiatria transcultural é uma subdisciplina da psiquiatria que estuda como os fatores culturais influenciam a manifestação, o diagnóstico, a compreensão e o tratamento de transtornos mentais. Ela se baseia na premissa de que a cultura desempenha um papel central na forma como as pessoas se propõem a perceber e ver os traumas, doenças mentais e o adoecimento psíquico dos indivíduos de forma mais sociocultural, e não apenas pelo viés da psiquiatria clássica, em que os fenômenos psicológicos e biológicos próprios do ser seriam determinantes em suas doenças, levando em consideração apenas os avanços da bioquímica e neuropsicofisiologia na prática terapêutica atual.

dentro de um esquema cultural específico ao grupo religioso. Ela utiliza o conceito de "identidade narrativa" para estudar seus interlocutores, analisando como, ao contar suas histórias de vida e sociais, esses indivíduos revelam "modelos culturais" que moldam suas experiências. A autora explica que a mediunidade é uma forma cultural que deve ser entendida tanto pelo seu papel social no Candomblé quanto pela experiência individual dos praticantes.

Essa visão de aprendizagem de condutas individuais e modelos culturais também são próximas da concepção de Arnaud Halloy (2005) ao enfatizar o valor cognitivo da aprendizagem dos símbolos e da corporeidade dentro do espaço cultural do ritual.

Assim como Seligman acredito na absorção do modelo cultural da mediunidade dos candomblés, pois ele gera uma transformação da identidade pessoal do religioso, constituindo assim fatores fundamentais para mudança positiva de seus comportamentos, que antes eram tristes, aflitivos, doentios, problemáticos, resultando agora em padrões opostos a tais sentimentos e emoções. Seligman (2005) afirma que quando os religiosos se identificam de verdade com o modelo cultural criam uma nova identidade pessoal religiosa com grande potencial motivacional, uma vez que esta nova identidade que é partilhada pelas expectativas sociais do grupo e pelos motivos individuais dos religiosos, que se juntam e se complementam, criando um ambiente propício para permanência dessa nova identidade.

De forma geral, entre os textos analisados, Fonseca (1997) menciona os sentimentos aflitivos como um dos motivos que levam os religiosos a se afiliarem ao Xangô Pernambucano, enquanto Rodrigues & Cardoso (1998) também apontam o sofrimento como uma causa para a adesão a essas religiões, vendo as práticas do Xangô como uma forma de cura através da mediunidade desenvolvida nos rituais. No entanto, esses autores não detalham como o sofrimento é vivido pelos religiosos ou como eles buscam a cura. Em contraste, Seligman (2005), em seu artigo, explora a mediunidade e a incorporação no candomblé baiano como um padrão de cura. Ela argumenta que a mediunidade nos rituais do candomblé facilita a transformação do *self* doente e sofredor, levando a uma ruptura com o eu aflitivo e à adoção de novos padrões culturais religiosos que promovem uma mudança psíquica positiva.

Aqui, destaco que minha pesquisa se propõe a investigar os sentimentos vivenciados pelos praticantes do Terreiro Xambá, com foco na relação entre essas emoções e a materialidade dos assentamentos, sem se restringir aos fenômenos mediúnicos do transe. Vale ressaltar que poucos pesquisadores abordaram as emoções em estudos sobre o Xangô Pernambucano; identifiquei apenas algumas produções que exploram esse tema. Entre os estudos que discutem sentimentos e emoções no Xangô Pernambucano, destaco dois artigos: de Arnaud Halloy (2012), (2019).

No artigo "*Gods in the Flesh: Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil)*" (2012), Arnaud Halloy explora a possessão de transe no Xangô Pernambucano, com base em sua pesquisa de campo realizada no início dos anos 2000 em terreiros do Recife. Halloy (2012) analisa as características básicas e ritualísticas dessa tradição religiosa, destacando que a possessão dos orixás, presente em rituais públicos como os toques, e em cerimônias privadas como obrigações e banhos de folhas, todavia, ela acontece dentro de um contexto ritualístico que demanda aprendizagem, prática, cuidado e doutrinação corporal.

Para o autor, a possessão ou transe dos orixás ocorre por meio das emoções que tomam o corpo do praticante, manifestando-se em sintomas como choro incontrolável, taquicardia, palidez e mal-estar. Segundo Halloy (2012), a repetição dos rituais, através de elementos evocativos como cheiros, cores e a cadência rítmica dos cânticos provocam uma desestabilização emocional que induz ao transe de possessão, evidenciando a presença do orixá. As repetições de tais condicionantes nas obrigações dedicadas às divindades criam uma aprendizagem emocional da possessão, mediada pela percepção sensorial, pelo consentimento e indução dos participantes do ritual.

Em suma, Halloy (2012) conclui que as emoções são fundamentais para o transe de possessão dos orixás. Essas emoções, de natureza visceral ou intestinal, são desencadeadas pela intervenção das divindades no corpo dos praticantes em transe, tanto em termos físicos quanto proxêmicos. A possessão é experienciada através dos sentimentos, afetos, aproximações e interações, alinhando-se às abordagens cognitivas defendidas pelo autor.

Neste artigo, são discutidas as emoções corporificadas que surgem durante o transe mediúnico em alguns praticantes do Xangô Pernambucano, como choro, riso, angústia, sensação de frio ou calor, e tremores. Halloy (2012), seguindo a perspectiva de William James, propõe uma teoria do transe similar à de Seligman (2005), argumentando que as mudanças no estado emocional do praticante são resultado de processos cognitivos e de aprendizagem cultural, em que as práticas religiosas são assimiladas e se manifestam tanto no corpo quanto na mente.

Em outro artigo de Arnaud Halloy, "*L'hypothèse des affordances affectives de la possession*" (2019), o autor desenvolve a ideia de que, durante o transe de possessão na religião que ele denomina Xangô do Recife (que eu me refiro como Xangô Pernambucano), certos afetos específicos são aprendidos através de uma "affordance" afetiva. Essa "affordance"³³ se manifesta nos registros de sentimentos e afetos nas ações das práticas religiosas.

³³Mais abaixo será explicado o significado do termo.

Segundo Halloy (2019), a possessão no Xangô Pernambucano ocorre em três fases distintas: "irradiação" ou "aproximação," "manifestação," e "estar com o axé do orixá." Na primeira fase, o praticante entra em estado de alerta, experienciando sensações inusitadas como calafrios intensos, leveza ou uma sensação de força, além de combinações inesperadas de sensações familiares, como tonturas e dormência. A fase de "manifestação" é o estágio pleno da possessão, quando o praticante dança com o orixá. A terceira e última fase é o retorno ao estado normal, anterior à possessão.

Halloy (2019) adota uma abordagem neo-batesoniana para analisar as emoções³⁴ em seu estudo, vendo-as como respostas sensíveis que surgem nas interações entre indivíduos. Ele considera que, durante essas interações, sentimentos passados podem ser reativados por gatilhos situacionais, como um cheiro que evoca lembranças de um momento específico ou um toque que traz à tona memórias de uma experiência significativa. No contexto do Xangô Pernambucano, Halloy sugere que esses sentimentos podem emergir e servir como gatilhos para reviver momentos anteriores de possessão.

Halloy (2019) utiliza o conceito de "*affordance*" de James Gibson.³⁵, para explorar os afetos e sentimentos no transe de possessão. Conforme o autor, "*affordance*" é uma solicitação que a natureza física de um objeto requer pela sua forma, ou é uma situação interacional entre seres em que uma ação requer uma reação. No mundo social, essas interações também ocorrem, onde ações como um tapa normalmente provocam uma reação agressiva. No entanto, as respostas sociais não se baseiam apenas no que se pode fazer, mas no que se deve fazer, envolvendo uma "*affordance* deôntica" ou normativa, que regula as respostas de acordo com as normas sociais, e não apenas com as possibilidades físicas. Nesse contexto, Halloy (2020) aprofunda esse conceito, apresentando o conceito de "*affordance cultural*", que foi produzido pelo filósofo e neurocientista Maxwell Ramstead, pelo antropólogo Samuel Veissière e pelo psiquiatra e antropólogo Laurence Kirmayer em 2016.³⁶

³⁴ O autor se embasa nos antropólogos recentes que se debruçaram sobre a obra de Gergory Bateson, como Berthomé e Houseman, Bonhomme, Dupuis, e Halloy e Dupuis

³⁵ Conceito este de James Gibson retirado da sua obra *A Abordagem Ecológica à Percepção Visual*. Segundo Gibson, "(...) um objeto 'convida' (disponibiliza) para uma ação baseada em sua pura materialidade (Gibson 1979, p. 29).

³⁶ Os autores definem "*affordance cultural*" como "(...) 'solicitações' do ambiente social ou material, na medida em que afetam o indivíduo e o incitam a agir, reagir ou interagir dentro de paisagens sensoriais e intencionais. Entre essas solicitações, as intenções de outros ocuparia um lugar de destaque: produzimos, implícita ou explicitamente, 'inferências' sobre a presença ou ausência de outros agentes e suas expectativas como um guia normativo de como podemos nos comportar." (Ramstead, Veissière, Kirmayer, 2016, p.17).

Halloy (2019) explora o conceito de "*affordance cultural*" no contexto do transe de possessão, onde as expectativas em relação aos "outros" (sejam eles humanos, objetos, seres espirituais, etc.) são inferidas de forma implícita ou explícita. Esses "outros" influenciam o comportamento do indivíduo, que busca corresponder às demandas do contexto social. No transe, essa correspondência é marcada por uma reação afetiva ao orixá, que provoca sentimentos no possuído. Este, por sua vez, pode acolher esses sentimentos, envolvendo-se na dança ou nas imagens mentais, ou tentar evitá-los, fugindo do ritual. Quando o possuído responde emocionalmente ao orixá de acordo com as expectativas do grupo, ocorre uma "*affordance afetiva*", que se manifesta na entrega do médium ao transe religioso, alinhando-se com o modelo de incorporação esperado pela comunidade.

Para o referido autor, essa regulação emocional envolve a interação de quatro forças: o orixá, o médium, o dirigente do ritual e a assembleia de participantes. O ritual, geralmente público, é crucial nesse processo, pois nele as emoções se configuram de maneira complexa, tanto interpessoal quanto intrapessoalmente. Durante a possessão, os afetos sentidos pelo possuído, chamados de "irradiação", são interpretados pela assembleia e pelo dirigente do ritual para avaliar se a incorporação está de acordo com as práticas do grupo. No nível intrapessoal, a intensidade e a natureza desses afetos revelam o desenvolvimento mediúnico e a correspondência emocional gradual durante a possessão.

Entendo que o conceito de "*affordance cultural*" discutido por Halloy (2019) seria uma explicação importante para entender o fenômeno da possessão no Xangô Pernambucano, pois revela como os praticantes assimilam scripts religiosos de forma implícita, sem a necessidade de uma instrução explícita do grupo. Esse conceito também se alinha com a teoria da aprendizagem cultural, mostrando como os praticantes aprendem através de "regimes de atenção" (formas de focar em pessoas e objetos) e "intencionalidades compartilhadas" (expectativas culturais que surgem após a imersão nas práticas culturais).

É bem verdade que os últimos textos aqui apresentados tratam da pesquisa etnográfica de Arnaud Halloy (2012 e 2019) sobre uma comunidade tradicional do Xangô Pernambucano, focando nos sentimentos relacionados aos fenômenos mediúnicos dessas religiões. Esses sentimentos foram observados em um grupo específico de descendentes de Pai Adão, estão ligados a processos rituais, promovendo o bem-estar psicológico e social dos praticantes. A perspectiva da psiquiatria transcultural é importante nesse contexto, pois permite entender o transe mediúnico não como um distúrbio, mas como uma estratégia sociocultural para melhorar o self do indivíduo.

Como argumento no início desse tópico, tive dificuldades em encontrar trabalhos que analisam as emoções nas religiões de matriz africana. Denoto, todavia, que há uma lacuna dentro dos estudos sobre os sentimentos/emoções dentro dos estudos dos Xangôs Pernambucanos ou dos Xangôs.

2.4 Os assentamentos- a presença física do orixá: teorias e agência dentro da Religião

Levando em consideração todo esse destaque que se tem dado a materialidade na atualidade dentro das ciências sociais e, em especial na antropologia da religião, advém então da minha preocupação destacar as relações dos fiéis com os objetos dentro das religiões de matrizes africanas e com os assentamentos.

Os assentamentos destacam-se como a materialização dos Orixás no mundo físico. Assim como o corpo humano existe no plano material, os Orixás também precisam se presentificar nesse plano para atuarem de forma mais eficaz junto aos seus fiéis. No candomblé, por exemplo, o Orixá é uma entidade espiritual que não pode ser vista ou tocada no mundo físico. Para que sua força possa agir nesse plano, é necessário que se materialize, condensando suas energias em objetos e símbolos tangíveis.

A materialidade, portanto, é fundamental nas religiões de matriz africana. Para interagir no mundo dos seres humanos, que também são materiais, os Orixás necessitam de elementos físicos como plantas, águas, pós e outros artefatos. Esses elementos não só facilitam a atuação dos Orixás, mas também geram experiências significativas na vida dos praticantes, influenciando na exterioridade das religiões, como argumenta Webb Keane (2008). Ele afirma que a materialidade desperta experiências e consequências reais nas vidas das pessoas e que a ausência dessa materialidade pode colocar em dúvida a sociabilidade e historicidade dos indivíduos.

Como visto, no candomblé, os assentamentos estão diretamente ligados ao ritual de consagração de objetos, conhecido como "assentar o santo," que é essencial para que esses objetos recebam, armazenem e transfiram a energia sagrada, o axé. Eles são canais de comunicação. A presença do axé só se concretiza após a cerimônia de assentamento. Um dos primeiros a mencionar o Ritual do Assentamento dos Orixás foi Nina Rodrigues, em 1900. Ele observou que o assentamento fazia parte do processo de feitura do santo, dividindo-o em "preparação do fetiche e a iniciação e consagração do seu possuidor" (Rodrigues, 2006, p.75). Em Míriam Rabelo (2014), ao investigar a relação e o agenciamento de forças entre os

assentamentos, o orixá e seu fiel, explora o ritual de assentar o santo. Ela define esse ritual como "a fixação do orixá em um conjunto de coisas (e, em especial, numa pedra) que tem consequências e produz efeitos sobre a dinâmica relacional do terreiro" (Rabelo, 2014, p. 192).

Conforme visto neste capítulo, Rabelo (2014) parte da teoria ator rede, que é um avanço como forma de pesquisa e processamento do estudo do agenciamento, mostrando como se dá essa força dentro assentamentos do candomblé, todavia compreendo que esta teoria ainda percebe os entes envolvidos no processo de forma muito estática, sem levar em conta o movimento e as vidas dos seres, sendo vistos como elementos distintos que se conectam, mas que não se permeiam. Tal teoria não considera a natureza fluida e emergente dos seres humanos, mostrando apenas conexões, desconsiderando as linhas de fluxos vitais que percorrem os seres humanos e os demais atores não humanos. Todos como possuidores de energia anímica e vital, possuindo linhas e fluidos que vivem nestes seres.

Além da força que se estabelece na prática cultural religiosa, vivenciada nos espaços do candomblé como propõe Rabelo (2014), compreendo que a relação entre os objetos, os praticantes e os Orixás envolvem um agenciamento presente nos assentamentos. Essa relação pode ser compreendida à luz da Teoria das Coisas e da Teoria dos Fluxos Materiais de Tim Ingold, como apresentado em seu artigo "Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais" (2012) e do seu livro "Fazer: Antropologia, Arqueologia, Arte e Arquitetura" (2022) no capítulo os materiais da vida.

Tim Ingold (2012) critica os estudos da cultura material que seguem o modelo hilemórfico³⁷ de Aristóteles, que reduz a matéria a uma substância inerte. Ele argumenta que o conceito de materialidade abrange tanto o componente físico do ambiente quanto à forma, que são propriedades materiais se envolvem nos projetos de vida dos humanos (Ingold, 2022, p.47). Para escapar desse modelo, Ingold sugere que os teóricos contemporâneos veem o mundo

³⁷ "Na perspectiva hilemorfista, a *forma* (termo técnico em Aristóteles: εἶδος) é um dos constituintes metafísicos primários de toda substância individual (ou *composto de matéria e forma*: τὸ σύνολον ou τὸ ἐξ ἀμφοῖν), que governa e determina o outro constituinte metafísico básico, a matéria (em grego: ὕλη). Por um lado, é pela *forma* que se compreende a natureza de cada coisa; esta forma, por sua vez, é, no tocante às substâncias sensíveis, sempre imanente às coisas, não existindo à parte delas. Deste modo, Aristóteles se distingue do platonismo, que postulava, ao contrário, a existência separada das Ideias relativamente aos objetos sensíveis que delas participam. Por outro, a *forma* aristotélica, cujo enunciado corresponde à definição do objeto em questão, tem uma função de determinação e de controle dos elementos materiais que constituem o objeto em pauta: é porque tal objeto tem tal *forma* ou *essência* (termo técnico em Aristóteles: τὸ τί ἦν εἶναι) que ele está constituído por tais e tais elementos materiais dispostos em um determinado modo. Por esta via, o hilemorfismo aristotélico se demarca de todas as tentativas de explicação puramente material dos objetos que nos circundam." (retirado da página <https://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>)

material como não subordinado aos projetos humanos, mas como algo que possui agência própria. Os objetos, segundo Ingold, não apenas recebem ações dos humanos, mas também podem influenciá-los, induzindo comportamentos inesperados (Ingold, 2022, p.62). Ele propõe uma concepção "animista", onde a força que anima os objetos não é algo externo, mas parte da própria matéria.

Logo, essa teoria de Tim Ingold permite uma compreensão de fluxos vitais que perpassam por tais objetos, que o autor denomina de 'coisas', que são formadas por uma constituição porosa e fluida que podem reter tais fluxos vitais que são avivados por forças do cosmo, estando tudo integrado aos ciclos dinâmicos da vida e do meio ambiente. "(Ingold, 2012)

Ingold (2022) acredita que o exemplo do fetiche demonstra a capacidade de estabelecer e romper a fronteira entre nós e os objetos ao nosso redor, assim como entre a mente e a matéria. Ele argumenta que esse processo ainda não é bem compreendido, devido ao desconhecimento das propriedades inatas dos materiais, que possuem um poder imanente na materialidade dos objetos. Sendo assim, Ingold propõe que, em vez de atribuir agência aos objetos, precisamos "trazer as coisas à vida" restaurando os fluxos materiais que lhes dão existência e continuidade.

Essa visão contrasta com a abordagem tradicional do animismo, como descrita por Edward Tylor, que atribuía vida a objetos inanimados. Ingold (2021), por outro lado, sugere que as coisas são vivas e ativas não porque possuem um espírito que as anima, mas porque as substâncias que as compõem continuam a interagir com o ambiente, promovendo sua regeneração ou dissolução. Ele chama de "espírito" o poder de regeneração desses fluxos circulatórios, que conectam e entrelaçam os materiais em complexas redes de vida. Assim, tanto as coisas quanto as pessoas nascem, crescem e se desenvolvem dentro dessas correntes materiais, que as formam e transformam ao longo do tempo.

Essa teoria dos fluxos materiais sugere que esses fluxos traçam os caminhos pelos quais a forma das "coisas" é gerada, à medida que circulam. Eles criam trajetórias, que são as linhas ao longo das quais as coisas estão continuamente sendo formadas, passando de uma coisa para outra e formando uma rede de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento entre as coisas.

A teoria de Ingold ajuda a explicar a força energética que emana do "assentamento do santo" ou "assentamento do orixá" no candomblé. Essa teoria se aplica bem à compreensão do axé, o fluido energético sagrado presente na materialidade dos objetos e espaços do candomblé. O axé permeia o terreiro, os praticantes, e os objetos que compõem o ambiente religioso, como o chão, as árvores, as plantas, e outros elementos. Esses objetos, após passarem pelos rituais que despertam ou mantêm sua natureza mágico-energética, tornam-se receptáculos ou nódulos

energéticos. Eles se tornam portadores da força magnética do axé, influenciando as práticas religiosas e afetando as motivações e disposições pessoais daqueles que entram em contato com esses objetos energizados

Assim, entendo que a relação e o agenciamento dos fluidos que circulam nos materiais dos assentamentos ocorrem através da estrutura porosa da materialidade de tais objetos, pois esta estrutura permite a circulação de fluidos nesses espaços, que não são preenchidos de matéria, mas que possuem partes ocas. Os átomos que compõem estes objetos possuem espaços, por onde passam os fluxos contínuos de energia que perpassam por tais materiais, compondo a condição de ser tangível da matéria. Tais fluxos dentro do candomblé são compreendidos ou interpretados como o axé (que é alimentado por ervas maceradas, líquidos, sangue, pós, comidas ofertadas e a combustão das velas) circula e dá vida a esses objetos, como explica Ingold. Segundo ele, "se as pessoas podem agir sobre os objetos que as circundam, então, argumenta-se, os objetos 'agem de volta' e fazem com que elas realizem, ou permitam que alcancem, aquilo que de outro modo não conseguiriam" (Ingold, 2012, p.33). Ingold também afirma que "as coisas se movem e crescem porque estão vivas, não porque têm agência. E elas estão vivas precisamente porque não foram reduzidas ao estado de objeto" (Ingold, 2012, p.33-34). E estando vivas "as coisas", elas possuem o Axé, o princípio vital do candomblé.

Toda essa discussão acerca da agência que os assentamentos possuem é uma questão bastante antiga: a vivacidade ou a energia vital, ou ainda o fluido universal de vida que eles possuem, ou simplesmente, o etnotermo chamado de o axé. Desde os primeiros escritos sobre os fetiches na África de Charles de Brosses em 1760 até hoje estão permeados sobre a discussão da teoria dos fluidos que percorrem os materiais que compõem e existem no planeta, comportando como organismos vivos. Sendo, portanto, relevante compreender tal fenômeno vital das coisas e dos seres. Observo e concordo com o pensamento a teoria de Ingold (2012, 2021, 2022), que coisas possuem uma alma, prama ou axé, pois hoje tem muito sentido a discussão social e cultural dos seres humanos e dos objetos extra-humanos na concepção social de perceber a vivência social e cultural dos seres na terra, não estando mais os seres humanos, as coisas e nem os elementos extra materiais dissociados da vida que vivemos em nosso planeta, pois todos estão compondo a nossa existência social e cultural no Planeta em que habitamos.

Dentro desta discussão da materialidade nas religiões de matriz africana, os assentamentos são o ápice do aspecto religioso dentro da materialidade da religião, uma vez que eles são mais do que dispositivos de acesso ao plano imaterial da religião. Eles são os receptáculos ou nódulos energéticos, onde moram, vivem e habitam as divindades do

candomblé. Para os religiosos da religião do Xangô, eles são os orixás em matéria no plano físico.

3. ASSENTAMENTOS: “OS ORIXÁS HABITAM E ESTÃO NOS SEUS IGBÁS”

Como no capítulo passado fiz uma revisão bibliográfica acerca dos temas dos assentamentos e dos sentimentos e emoções dos autores que se debruçaram sobre tais assuntos dentro das religiões de matriz africana e em especial do xangô pernambucano, neste capítulo pretendo discutir a questão da materialidade dos assentamentos, a relação dos assentamentos na casa de tradição Xambá, e também a conexão que os fiéis têm com seus assentamentos.

Como já discutido, no candomblé, os orixás são assentados (fixados) em objetos que passam então a ser conhecidos como os seus assentamentos ou assentos. Em geral, a cerimônia do assentar o santo se dá como parte dos ritos de feitura (iniciação) no caso do primeiro orixá, mas pode ser realizada também antes da feitura, quando há o pedido do orixá. Sendo tal pedido indicado ou confirmado no jogo de búzios. Em alguns casos, os assentamentos são feitos como uma forma de dispositivo de manutenção da religião entre o filho de santo e seu orixá, quando este último já pede a feitura, vindo assim a abrandar a exigência do orixá, entretanto o fato é que a iniciação não se dá sem ter um assentamento do orixá de cabeça ao menos. A presença do assentamento no terreiro já marca uma forte vinculação da pessoa ao terreiro.

Neste capítulo, pretendo mostrar minha chegada ao campo, com todos os melindres éticos e morais de adentrar no campo religioso, principalmente no candomblé. Menciono também o estranhamento necessário de práticas religiosas, que são comuns para mim como filho de santo, que na minha pesquisa passo a perceber por outra apreensão, tornando-se diferente a dimensão desse fenômeno religioso. Logo após passo a apresentar os assentamentos no Terreiro Xambá, e a falar do espaço do peji onde eles se situam: sua posição e sua ordem dentro desse espaço e a localização destes assentamentos, levando em consideração a posição do possuidor (fiel ou filho de santo) na hierarquia do terreiro.

Apresento uma tabela de como são constituídos os assentamentos da Nação Xambá e quais os orixás são cultuados, por meio de entrevistas com Pai Ivo do Xambá e com o historiador e filho de santo do Xambá Hildo Leal da Rosa. Depois, apresento definições de assentamentos de etnografias de Roger Sansi-Rocca (2009), Míriam Rabelo (2014) e Lucas Marques (2016) e comparo com as definições coletadas pelos meus interlocutores acerca da natureza e operacionalidade do assentamento e faço uma analogia da forma dos assentamentos dos etnógrafos acima citados. Logo após, comento sobre a vida do assentamento, sua possível perpetuação, seu fim e o seu abandono, refletindo assim sobre essas práticas comuns dentro do

candomblé. E faço uma análise de sua força sagrado do axé com a teoria das coisas e das malhas de Tim Ingold (2012), onde as coisas têm vida, e logo os assentamentos também possuem.

3.1- A entrada no campo: jogando os búzios e pedindo licença

Minha chegada ao campo foi tranquila, pois já tinha realizado pesquisas anteriores no Terreiro Xambá e sou conhecido no local por frequentar as festas públicas, além de ter um sobrinho que é filho de santo da casa. Conheço um pouco das religiões de matrizes africanas, pois fui membro de um terreiro de rito nagô extinto no Recife no início dos anos 2000, e tenho um culto particular dos meus orixás em casa. Em dezembro de 2022, conversei com Pai Ivo, o babalorixá do terreiro, sobre meu interesse em realizar uma pesquisa de campo para minha dissertação. Ele sinalizou uma autorização, embora eu não tenha detalhado o foco de pesquisa nos assentamentos.

Em abril de 2023, voltei ao terreiro para explicar o projeto e jogar búzios, buscando o consentimento formal dos orixás e da ancestralidade, como forma de respeito religioso e ético. Fui recebido por Pai Ivo, que me atendeu no quarto de búzios, onde discutimos a pesquisa e realizei a consulta, confirmando o respeito pelos preceitos religiosos do candomblé e pela ética de pesquisa no terreiro.

Antes do jogo de búzios, eu lhe expliquei a minha pesquisa e disse que estava naquela consulta para saber da permissão dos orixás do Terreiro Xambá quanto à possibilidade de fazê-la naquela casa de candomblé. Ele descobriu uma peneira de palha grande que estava coberta por um pano branco de renda que cobria os dezesseis búzios com algumas moedas antigas e um colar de conta grossa de cor amarela, que é materialização da própria Oxum, a orixá do babalorixá. A partir desse momento, comecei a refletir acerca da presença dos búzios na peneira como elementos materiais, que além dos assentamentos, são também elementos sagrados, mas que são um sistema oracular, como as runas e as cartas de tarô. Os búzios (como se comumente chama o jogo de búzios) são fontes de contatos com os orixás não só da casa de candomblé, mas também dos meus orixás, ou de qualquer pessoa.

Neles se sabe que tem um orixá respondendo ou vários, seja o Orixá de Pai Ivo, ou o meu, ou de outra pessoa, ou às vezes até um orixá que não tem um filho de santo no plano material, mas que é um orixá. Em alguns momentos, podem ser entidades que falam a partir dos orixás. Diferente das runas ou das cartas de tarô, que geralmente não se sabe quem está respondendo ao jogo adivinhatório. Naquela peneira, coberta com um pano branco com moedas

e uma volta ou guia religiosa amarela, está ali presente uma forma de conhecimento secular e de investigação das vidas das pessoas e de fatos, que compõe um conhecimento ancestral, reconhecido pelos religiosos de matriz africana.

Também refleti que ali está a materialidade religiosa do orixá a se presentificar nas caídas de tantos búzios abertos ou fechados (os odus ou oduns³⁸) para poder comunicar o que se deseja saber ou que se pode saber. É possível em algumas vezes não se conseguir ter resposta, sendo necessário fazer um banho de limpeza ou dar uma comida para poder os orixás falarem a depender da situação espiritual do consulente. Entretanto, na materialidade daquele oráculo também está presente a dimensão sagrada, consubstanciada no axé, mas para isso, os búzios foram preparados ritualisticamente para poderem ser condutores dessa energia de contato com os orixás.

Sendo assim, o babalorixá pegou nos dezesseis búzios entre as mãos fechadas e começou a chocalhar fazendo uma invocação em voz baixa que não consegui compreender, mas percebi que evocava os orixás. Então, ele jogou os búzios na peneira e disse que estava tudo certo e que não havia nenhum empecilho da parte dos orixás para que eu fizesse a pesquisa. Eu não reparei a caída dos búzios, para saber qual foi odu, ou seja, quantos búzios caíram abertos e fechados para ver quais eram os orixás que respondiam naquele momento. Então, reforcei indagando se era preciso alguma oferenda ou obrigação para algum orixá da casa. Pai Ivo afirmou que não havia necessidade, e se durante o processo houvesse algum empecilho ou dificuldade na pesquisa, eu o consultasse para ele jogar novamente. No entanto, continuou a explicar que, caso eu quisesse, eu poderia dar uma oferenda a Exu, para garantir um bom trabalho e segurança em todo o processo da pesquisa. Como estava próximo à festa de Ogum e Odé, eu poderia aproveitar dar essa obrigação na sexta-feira do dia 28 de abril, momento em que se realizariam as “obrigações de 2 pés³⁹”.

³⁸ Odu ou Odum é um conceito fundamental na religião tradicional iorubá e nas religiões de matrizes africanas, especialmente o Candomblé. Refere-se aos padrões ou destinos que regem a vida das pessoas, conforme os orixás. No contexto dos búzios, que são conchas usadas para adivinhação, cada odu é representado por um conjunto específico de aberturas e fechamentos das conchas quando elas são lançadas. Existem 16 odus principais, cada um associado a um orixá ou mais orixás específicos e com significados e influências particulares sobre a vida da pessoa que está sendo consultada. Além dos 16 odus principais, há combinações entre eles, totalizando 256 odus diferentes. Esses odus revelam informações sobre o passado, presente e futuro, orientando decisões e caminhos a seguir do consulente.

³⁹ São obrigações sacrificiais em que se dão as aves, geralmente galinhas, pintos e galos, etc. Geralmente se orixá é masculino recebe pintos e galos, caso sejam femininos recebem as galinhas e pintas. Os orixás Ibejis, recebem pintos e pintas. Podem se dar pombos, patos, galinha de angola, guiné, pavão a alguns orixás específicos. Comumente se dizem “obrigação de 2 pés”, pois as aves são bípedes.

Portanto, fiz toda a combinação da compra do animal a ser oferecido com uma responsável pelas obrigações: a filha de santo chamada Cacau (Maria do Carmo), que é uma filha de santo responsável pela incumbência de todas as obrigações do terreiro. No dia marcado estava eu às 07:30 no Terreiro Xambá. Neste dia pude presenciar como se dão às oferendas dos animais no terreiro. Conhecia o terreiro e o pessoal há bastante tempo, mas jamais tinha ido ou participado de uma obrigação, pois não era filho de santo da casa e nem cliente. Neste dia encontrei muitos filhos de santos da casa, o babalorixá e Cacau, que organizava a distribuição dos animais com os 3 axoguns (cargo ritualístico masculino responsável pelo sacrifício dos animais). O salão do toque estava cheio de pessoas. Os homens estavam de calça comprida de preferência branca e as mulheres estavam de saias compridas sem necessidade de cor específica, pois no Xambá só podem entrar no salão de toque os homens de calça comprida e as mulheres de saias. Antes de começar o ritual, foi ordenado que os homens ficassem do lado direito do salão e as mulheres do lado esquerdo. Então, saudaram Exu: “*Exu bê*”, e todos os presentes saudaram o chão em respeito a Exu, e passaram a cantar uma toada específica para o corte da obrigação, no mesmo momento em que se fazia limpeza dos presentes.

Na limpeza, um pinto preto dedicado ao Exu Tiriri, que é o Exu protetor do terreiro, era passado por um ogã, que segurava o animal pelos pés e com as asas abertas. O pinto preto era passado nos corpos dos presentes: da cabeça aos pés, na frente do corpo e nas costas. Esse processo começava com os homens mais velhos, segundo o ritual de iniciação na casa Xambá até os clientes e simpatizantes. Depois se seguia pelas mulheres do mesmo modo. Antes desse ritual, o babalorixá chamou atenção para que todos que estavam fazendo parte do ritual da limpeza, fizessem suas preces, pedidos e os desejos mentalmente naquele momento, solicitando abertura de caminhos na vida, a concretização dos seus desejos, sem desejar ou pedir mal pedidos e más intenções contra as pessoas, pois ele advertiu que tudo o que se pede para os outros volta para si.

Então, recomeçaram a cantar as toadas de Exu e a tocar os ilus⁴⁰, desta maneira se deu o início do ritual de limpeza antes da obrigação, pela qual eu passei também. Quando chegou a minha vez de fazer a limpeza, eu pedi que Exu pudesse levar meu pedido de solicitação de licença aos orixás daquela casa como Oyá Meguê (que é a orixá dirigente da casa) e a permissão

⁴⁰ Ilu “(...) trata-se de um instrumento de Membranofônicos, bastante utilizado em manifestações populares de rua no Nordeste do Brasil, que nesse caso deve ser suspenso por uma corda em volta do ombro do instrumentista fazendo com isso uma maior mobilidade na hora de sua execução ao mesmo em que se caminha; 2º é o único atabaque de duas membranas encontrado no país sendo percutido com as mãos. De origem Ioruba (Nigéria) e no Brasil é utilizado no ritual de Xangô de Pernambuco.”(Frugillo, 2002, p. 158)

dos demais orixás daquele terreiro e que tudo sobre a minha pesquisa de dissertação desse certo: que eu conseguisse fazer um bom trabalho. Então, após todos terem se limpadado com o pinto de Exu, no salão do toque. O babalorixá e os axoguns responsáveis pela obrigação entraram para o peji para a frente do assentamento de Exu Tiriri, onde iriam fazer a oferenda. O assentamento de Exu Tiriri é uma estátua de metal de um homem sentado (que hoje está preta, de tanto sangue e obrigações já depositadas sobre a imagem, pois este conteúdo orgânico já se encontra entranhado na superfície da escultura). Além da escultura no alguidar de barro, nele se encontra também uma pedra preta de 7 centímetros de diâmetros. Este grande alguidar de barro que compõe o igbá está assentado num batente no chão revestido de ladrilhos avermelhados.

É sabido dentro do Povo de Santo que há mudança na materialidade dos assentamentos: alteração da cor do otá ou do igbá, crescimento das pedras, pois elas escurecem, e se revestem de uma camada orgânica, após os constantes sacrifícios de sangue ou demais obrigações que são colocadas dentro dos assentamentos, como no caso de Exu a sua farofa etc. Sendo assim, isso vai alimentar a pedra e o alguidar, e modificar a sua cor por meio de contatos com elementos orgânicos que lhe são presenteados nos assentamentos, gerando assim o axé, que é a energia sagrada do candomblé que circula dos orixás para seus filhos e/ou seguidores da religião. Os assentamentos são e estão vivos e, por isso crescem e se modificam, uma vez que é uma agência atuando dentro desses materiais.

Este assentamento de Exu, com forma humana, levou-me a pensar, acerca da percepção da materialidade escultural dos religiosos do candomblé, fazendo uma comparação com as demais esculturas religiosas que conhecia. Sabe-se de forma geral que um dos princípios das religiões evangélicas é desconsiderar o valor da materialidade escultural, não podendo haver representação da divindade em formas escultóricas. Enquanto os católicos as cultuam e acreditam na sua ação religiosa nos seus fiéis, mas de forma diferente dos seguidores das religiões de matriz africana. Os católicos quando rezam perante as estátuas ou imagens de seus santos, de Jesus, de Maria, do Santíssimo Sacrário, eles não acreditam que essas imagens sejam estes entes sagrados e divinos de sua religião no plano físico de nós humanos, mas sabem que eles funcionam como um canal de comunicação com esses seres sagrados, mas não são os próprios entes divinos.

Diferentes do candomblé, em que o assentamento é o orixá, vodum, inquice ou egum (espíritos das almas dos mortos, ancestral da coletividade religiosa) e, eles são aqueles objetos sagrados. Eles se consubstanciam após um ritual de consagração. A figura humana do homem no assentamento de Exu será sempre um Exu específico, enquanto houver culto naquele artefato

sagrado que é um deus, ou até que se despache com a cerimônia própria, em que há a quebra do vínculo do humano com a divindade, devendo a pedra ou artefato voltar a natureza na mata, no mar, no rio, ou ser cultuado independente dentro do terreiro a pedido do orixá. Essa relação com a materialidade difere do católico que pode quebrar uma imagem e colocá-la fora sem nenhum problema e pode substituí-la. Ela servirá como um canal, mas nunca será um ser divino; diferente de nós, religiosos do candomblé, o involucro material é a divindade no plano físico. Portanto, requer tanto zelo, cuidado e culto.

Assim começaram o sacrifício dos pintos, nós não vimos, pois estávamos fora do peji, no salão de toque, continuávamos cantando para Exu e os tocadores batiam os ilus, pois na Nação Xambá não há esse título de alabês (os ogãs responsáveis pelo toque dos instrumentos musicais nos rituais).

Depois foram dados os demais pintos pessoais de Exu (que cada pessoa comprou para dar a Exu), Cacau (a responsável pelas obrigações) chamava as pessoas que iriam dar os pintos de Exu, e os entregavam nas mãos as aves para dar às pessoas para que estas segurassem os pintos de cabeça para baixo. Assim, foi dando continuidade às obrigações individuais em que o babalorixá chamava no peji cada pessoa, que entrava e oferecia o animal em sacrifício, fazendo seus pedidos. Enquanto todos os participantes estavam no salão, cantavam e os atabaques continuavam a soar as toadas dedicadas a Exu. Ao chegar na minha vez, fui ao peji, sendo a primeira vez que vi com detalhes este cômodo do terreiro, pois, as poucas vezes que o vi, foi só rapidamente da porta olhando.

Então, Pai Ivo perguntou meu nome completo e disse olhando para o assentamento que eu estava dando a Exu aquele pinto e que ele intercedesse pelos meus pedidos e desejos que eu estava fazendo naquele momento. Logo, os dois ogãs se debruçaram sobre o assentamento e um segurou o pinto pelos pés e pelo pescoço, de cabeça para baixo, enquanto o outro com a faca cortou o pescoço segurando na cabeça da ave, assim teve o otá, a estátua de Exu, mais o igbá novamente banhados pelo sangue que escorria sobre eles, estando na sua base um pouco das penas deste animal.

Assim que os animais eram sacrificados, cortavam-se os pés, as asas e a cabeça do animal, partes que são os "fundamentos" da obrigação, as quais iriam ornamentar o assentamento e compor a oferenda, pois só assim ela estaria completa para os orixás. Em seguida, o dorso do animal era depositado em bacias de alumínio, que eram levadas para a cozinha para que as aves fossem depenadas, cortadas e cozidas com os azeites e condimentos

próprios. Depois disso, elas eram novamente colocadas ou sobre o assentamento, ou sobre um alguidar próprio para oferenda, caso não houvesse mais espaço no assentamento.

A disposição das partes da ave no assentamento também é um componente da oferenda. Com isso, não só os materiais que constituem as obrigações, sacrifícios ou oferendas importam — ou seja, o sangue e as partes dos animais que serão colocados crus ou cozidos sobre o assentamento ou sobre um recipiente da oferenda —, mas também é essencial saber dispô-los, organizá-los esteticamente, a fim de corresponder a um corpo humano (seja da ave ou seja do homem). Esse processo de arrumação da oferenda ou obrigação no alguidar, no igbá do assentamento é um fundamento da religião.

Assim, constata-se que, no candomblé, os materiais não são apenas importantes, mas é fundamental saber combiná-los e dispô-los de uma forma que tenha sentido ritualístico e propósito para os fiéis. Os pés ficam na base do alguidar, voltados para a frente, como se fossem os pés do assentamento. As asas são colocadas em cada lado do assentamento, como se estivessem prontas para voar. A cabeça da ave deve ficar sobre a cabeça da estátua do igbá, pois é a cabeça em contato com outra cabeça, que é parte do corpo constituída para pensar e planejar as ações desejadas pelo Exu e pelos que ofereceram o sacrifício. O coração, a moela e o fígado são colocados dentro do assentamento, perto da pedra, representando os órgãos que compõem o tórax ou ventre de uma pessoa ou animal.

A disposição dessas partes é feita para simular os órgãos vitais de uma pessoa em sua constituição corporal. Assim, concretizam-se os fundamentos religiosos: os pés, feitos para andar para a frente, abrir trilhas e novos caminhos e empreendimentos na vida dos ofertantes, que serão concedidas por Exu. As asas da ave morfológicamente são feitas para voar e alcançar outros espaços e locais onde se possam concretizar os pedidos dos ofertantes. Elas simbolizam também as mãos dos humanos, que realizam seus desejos, pegando e tocando pessoas e coisas. O coração, o fígado e a moela desempenham a função de circular o sangue (fluido vital), metabolizar os nutrientes do corpo e auxiliar na digestão dos alimentos. Tudo isso age para que o ofertante tenha tais partes do corpo em pleno funcionamento, desempenhando bem suas funções fisiológicas para a boa manutenção de sua vida. E a cabeça, feita para pensar, ponderar e agir no plano físico. É a partir dela que se planeja os desejos que o ofertante almeja que se concretize.

Logo após, tivemos que esperar o sacrifício dedicado a Ogum do terreiro, que era o orixá de um filho da casa. Sendo assim, foi cantado e depois sacrificado para este orixá um galo

avermelhado. Em seguida, sucederam os sacrifícios dedicados a Ogum dos outros filhos e filhas de Ogum; e depois, os demais filhos do terreiro que presenteavam seus orixás Ogum, (que os tinham de segundo, terceiro ou quarto santo na sua corrente, ou linha de Orixá). E por fim, os demais participantes e clientes que fizeram seus pedidos e promessas a Ogum, que lhe presenteavam com um galo. Logo após, o mesmo procedimento se deu com Orixá Odé.

Após a oferenda desses orixás da festa (Ogum e Odé), liberaram as pessoas para quem quisessem tomar o café da manhã no terreiro, como comumente eles oferecem⁴¹ sempre depois do corte das obrigações. Entretanto, aqueles que tinham oferendas a serem dadas aos demais orixás poderiam continuar no salão do toque até o encerramento do corte dos demais animais para os outros orixás. Cacau perguntou se eu queria ficar para tomar café ou se eu voltaria para arriar a obrigação⁴², mas ela me advertiu que não era obrigatório e ela poderia fazer por mim. Eu disse que achava melhor ir para casa, pois eu teria pouco tempo para me organizar para ir trabalhar e confiava que eles arriariam os axés⁴³ dos animais em seus assentamentos. Agradei a Cacau e pedi a bênção a Pai Ivo, cumprimentei todos e me retirei do Terreiro. Eram aproximadamente umas 10:00 horas do dia e fui advertido a ter três dias de resguardo, devido à obrigação de sangue. Assim, tive o primeiro contato com todos os assentamentos dentro do Peji do terreiro Xambá.

⁴² Arriar a obrigação - o termo é usado quando o animal ou os animais após sacrificados, ou sacralizados tiraram-lhes as penas, couro e as vísceras. Uma parte destas últimas é utilizada para colocar nos igbás ou nos recipientes a serem ofertado ao orixá, ou entidade. Outras vísceras são cozidas ou descartadas a depender de sua função fisiológica no animal. Depois o animal é cozido com dendê ou azeite branco, cebola e cebolinha a depender da prática religiosa da nação, do candomblé, do terreiro e do orixá. Após cozido o corpo do animal ele é oferecido com caldo cozido sobre o igbá, para os que possuem assentamentos, ou na tigela, ou alguidar da obrigação para orixá. A finalidade é que os orixás se alimentem da obrigação: do corpo e sangue, gerando o axé, que alimentam o orixá e o terreiro. No Xambá depois de umas horas, tira-se a obrigação e se despacha todo o conteúdo final dela, chamado de ebó no mesmo dia, limpando todos os assentamentos e o peji. Essa duração de apenas horas, faz parte da prática religiosa da Nação Xambá, não demorando de 3 a 7 dias como as demais nações de candomblé. O arriar a obrigação é o ato de entregar no igbá ou tigela essa carne com o caldo.

⁴³ Os axés dos animais são como comumente se chama as partes de algumas viscerais que têm força transformadora e mobilizadora de energia que os orixás gostam de manipular energeticamente e os “comem”. Estes são cozidos e ofertados: coração, fígado, moela e próprio dorso da ave com as asas e os pés etc. Essas partes dos animais são cozidas e colocadas numa tigela ou sobre o próprio igbá dos orixás. E depois de horas ou dias, elas são despachadas em forma de ebós. No caso da Nação Xambá a obrigação e o cozimento das obrigações são colocados de manhã e tirados ao fim da tarde, para serem despachados no ebó.

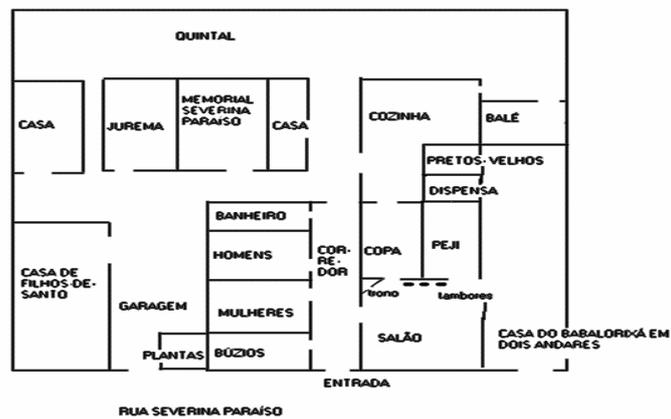
3.2- Os assentamentos no Xambá

Imagem 1 - Faixada do Terreiro Xambá.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, novembro 2020.

Imagem 2 - Planta do Terreiro da Nação Xambá⁴⁴



Fonte: Rosa, 2005, p. 120.

⁴⁴ Planta do terreiro da Nação Xambá retirada da Dissertação de "Epahei! Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres", de Laila Andressa Cavalcante Rosa. (Rosa, 2005, p.120)

No Terreiro Xambá⁴⁵, os assentamentos se localizam todos no peji, como na maioria dos antigos xangôs tradicionais pernambucanos, conforme se dizem os mais velhos e conforme informa Arnaud Halloy (2005), pois para este autor o peji seria o local onde se guardam os assentamentos no xangô pernambucano.

Tem sido comum, na atualidade, que alguns terreiros, mesmo da Nação Nagô, tenham o peji de Exu na frente do edifício central do terreiro para proteção, além de outro grande peji, que fica no prédio principal. Nas nações Ketu e Jejê, é comum os terreiros terem pejis separados em casinhas fora do prédio principal, onde cada orixá fica sozinho ou em grupo com outros orixás que tenham similitudes nas forças da natureza ou na atuação dessas forças, num peji separado, deixando o peji central do prédio principal para Oxalá, Iemanjá e Oxum. É comum, em tais nações, a seguinte divisão: Exu tem seu peji individual, geralmente na entrada do terreno; os orixás Ogum e Odé ou Logunedé podem ter um peji juntos; Nanã e Obaluaiê/Omolu ficam juntos; Oxumarê ou Bessem possuem um tanque próprio; Tempo, um orixá cultuado fora do prédio construído do terreiro, num ambiente externo aos cômodos; Irocô é cultuado na própria árvore sagrada do terreiro; Iansã/Oyá pode estar junto com Xangô, ou cada um em seu próprio peji, devido à quizila de Iansã com carneiro, comida predileta de Xangô; Obá e Euá podem estar juntas num peji, ou ainda Obá pode dividir o peji com Xangô ou Iansã, e Euá pode estar junto no peji com Nanã e Omolu, além da casa de Balé.

Segundo entrevista com Hildo Leal da Rosa, historiador e filho de santo da Nação Xambá desde 1993, o peji⁴⁶ do Terreiro da Nação Xambá tem mesma localização. Ele mede aproximadamente 4 m de largura X 7 m. de comprimento, sendo um retângulo. Ele se localiza no lado direito do salão do terreiro. Dentro dele têm-se as paredes cobertas por sequência de azulejos de cores e temas diferentes, que representam as cores dos orixás onde estão os seus assentamentos dispostos na frente dos referidos azulejos. Os azulejos onde ficam os assentamentos de Exu, Ogum e Odé são na cor vermelha. Onde estão os assentamentos dos Ibejis são estampados. Nanã e Obaluaiê são roxos com verde. Sendo assim, as cores dos

⁴⁵ O Terreiro Xambá está localizado hoje na Rua Severina Paraíso da Silva, n. 65 -Portão do Gelo São Benedito – Olinda, cidade da Região Metropolitana do Recife, em Pernambuco desde 1951, todavia a sua localização nem sempre esteve neste local. Segundo Marileide Alves (2007) e Valéria Costa (2005), o Terreiro Xambá foi fundado em 7 de junho de 1930 pela Ialorixá Maria das Dores da Silva (a famosa Maria Oyá) na Rua da Mangueira, no Bairro de Campo Grande – Recife.

⁴⁶ A ordem do assentamento no peji, chamado também de quarto dos santos ou quarto dos orixás, segue as dos assentamentos da esquerda para direita no sentido de quem entra no peji. Segundo o babalorixá Ivo do Xambá, ele segue quase a ordem do xirê da nação. Sendo a ordem do xirê (ordem que se canta para invocar os orixás): Exu, Ogum, Odé, Nanã, Ibeji, Obaluaiê, Euá, Obá, Xangô, Aguangua Barauim (uma qualidade única de Xangô do Xambá), Oyá, Afrequete, Oxum, Iemanjá e Orixalá.

azulejos que recobrem as paredes internas do peji do Terreiro Xambá, seguindo, assim, aproximadamente a ordem do xirê dos orixás da Nação Xambá até chegar a Orixalá. Da mesma forma, assim se seguem os demais azulejos nas seguintes cores: na cor azul, onde ficam os assentamentos de Iemanjá; em vermelho e branco, onde estão os assentamentos de Xangô; os azulejos em amarelo, onde estão os assentamentos de Oxum; os azulejos na cor rosa, onde ficam os assentamentos de Oyá, Afrequete e Obá; e em branco, onde estão os assentamentos dos Orixalás. Tirando Exu, Ogum e Odé, há, também em cada azulejaria diferente, um conjunto de cortinas que se abrem na parte de cima da parede, formando uma espécie de nicho, onde ficam os assentamentos dos orixás em três batentes que se segue em forma de escalonadas ao redor do chão das paredes laterais e de fundo do peji. Às vezes os assentamentos ficam em algumas prateleiras afixadas na parede de azulejo.

O Chão do peji é revestido de uma cerâmica bege clara e o teto tem é um estuque liso e alguns motivos geométricos. Segundo o historiador Hildo Leal da Rosa, essa estrutura do peji se conservou desde a última reforma do terreiro no final da década de 80 e início de 90, pois o peji ficava onde hoje seria a copa ou sala de refeição. Para Rosa, Mãe Biu (a ialorixá dirigente antes do seu filho Pai Ivo) mudou a estrutura (conforme se pode ver na planta acima), pois ficava mais cômodo se adentrar na cozinha e deixaria o peji mais resguardado da vista das pessoas durante as cerimônias públicas e facilitaria a conexão entre a copa e cozinha.

Com a mudança de local do peji, Mãe Biu quis dar maior privacidade a esse espaço tão sagrado do terreiro, para que, durante as cerimônias públicas (os toques e as visitas de pessoas alheias ao terreiro), os assentamentos e os religiosos recolhidos em resguardo ou realizando obrigações não ficassem visíveis aos olhos do público. Sendo assim, a espacialidade e a localização de determinados cômodos dos terreiros buscam garantir a privacidade dos objetos sagrados e dos religiosos. Isso é bastante comum nas religiões de matriz africana, em especial no candomblé, em que o segredo e o aprendizado de determinados rituais ou saberes ficam restritos a poucos, visando manter e perpetuar o axé do terreiro e de seus líderes. Sem contar que o recolhimento e a reserva do peji produzem uma ambiência de resguardo do espaço e lhe conferem também uma sensação de paz, calma e tranquilidade, correspondendo a sentimento de recolhimento e/ou estados de prece dos iniciados e dos filhos que estão em obrigação, ou fazendo seus pedidos e acendendo suas velas. Dessa forma, a espacialidade e a localização induzem a um conjunto de sentimentos e emoções que são necessários para os rituais e momentos específicos das práticas religiosas do candomblé.

Esta configuração de um peji como único cômodo é bastante comum nos Xangôs Pernambucanos ou Xangôs, conforme constatei nos autores Arnaud Halloy (2005), Olavo Pinto

Filho (2020) e que se manteve no Xambá, como uma espécie dessa categoria do Xangô Pernambucano, seguindo essa tradição. O peji também é chamado de quarto dos santos ou quarto dos orixás, por resguardarem os assentamentos. O que difere do modelo do candomblé ketu baiano das etnografias registradas por Miriam Rabelo (2014) e por Lucas Marques (2016) na cidade de Salvador, em que há vários cômodos dedicados aos orixás e outras entidades e muitos deles não estão conexos ao edifício central do terreiro.

Imagem 3 e 4 – Peji no Xambá: assentamentos e quartinhos de Iemanjá, Oxum, Iansã/Oyá e Xangô.



Fonte: Arquivo pessoal de Hildo Leal da Rosa (década de 90).

Conforme conversa com o historiador Hildo, a presença de um peji único na Nação Xambá, em épocas antigas como nas décadas de 20, 30 e 40 do século passado em Pernambuco, foi bastante útil para ocultar os assentamentos e demais objetos sagrados, pois eles não ficavam espalhados em diversos cômodos de uma habitação e geralmente se localizavam nos quintais das residências, nas dependências dos fundos, dando um aspecto de cômodo para guardar materiais de trabalho ou objetos em desuso, ou de descarte. Com isso, evitava-se dar indícios de algum “culto aos orixás”, como antigamente se dizia. Esse era o procedimento comum nos candomblés de Xambá, Nagô e Angola em Pernambuco, que têm registro de sua presença no

final do século XIX. Diferente da estruturação dos candomblés Ketu e Jejê, que ocorreu mais tarde, já que seu centro de formação e irradiação foi o Recôncavo Baiano, passando a ter tais nações em Recife apenas depois da perseguição e repressão aos terreiros. Vale lembrar que no Recôncavo Baiano não houve uma repressão policial tão ostensiva quanto em Pernambuco e Alagoas.

Levando em consideração a noção de habitar de Tim Ingold (2021), que significa estar imerso em redes densas e complexas, que se expandem e se ramificam a tal ponto que tornam inútil a distinção entre o interior e o exterior, entre o organismo e o ambiente; os assentamentos, estando juntos, possuem uma relação entre si e constroem uma conexão em que formam “um todo” de vida em que há interação entre eles. Portanto, estando juntos, há um grande potencial energético e mágico dentro do peji, uma vez que ali estão diversos entes que agem sobre os humanos e possuem a força religiosa do axé, que é constantemente alimentada, renovada e mobilizada, sendo essa força sagrada viva.

Rabelo (2014) informa que na sua etnografia no terreiro de Mãe Beata, havia 4 cômodos para os assentamentos, sendo 3 fora do terreiro: o quarto dos Exus, o quarto dos Oxalá e Iemanjá, o quarto dos caboclos, Eguns e Iansãs de Balés, e por fim, o último que tem ligação com o salão do terreiro, é quarto de todos os demais orixás. Marques (2016), ao estudar o terreiro ou Barracão de Mãe Detinha, uma filha de santo do Babalorixá Zé Diabo, informa também que havia 4 pejis: um dedicado ao Ogum (do seu filho Carnal de mãe Detinha), o peji dos Exus, o peji dos caboclos, boiadeiros e marujos, e o Peji dos demais orixás (onde ficava a maioria dos orixás).

Fato este que difere do Terreiro Xambá, pois todos os assentamentos dos orixás ficam num único peji, excetuando o quarto do Balé, que contém alguns assentamentos das Iansãs/Oyás de Balé e dos Eguns. Todavia há um cômodo na parte externa do terreiro, próximo à garagem chamado pelos xambazeiros de Jurema, em que se cultuam as entidades, que não são os orixás, como os exus, pombagiras, índios, índias, ciganos, pretos e pretas velhas e mestres e mestras da jurema, mas que não ocupa o culto central do Candomblé do Terreiro da Nação Xambá. Só parte dos filhos de santo fazem parte deste culto, não sendo obrigado os filhos de santo do terreiro a seguir. Sem contar que muitos dos filhos de santo do Terreiro Xambá têm suas juremas em suas casas ou frequentam outros centros religiosos desta religiosidade e não os cultuam no Xambá. Sem esquecer que há aqueles que não cultuam a Jurema.

Como é comum nos terreiros da Região Metropolitana do Recife, as casas de candomblé possuem o culto da Jurema, em que seus dirigentes têm espaços próprios para a manutenção de seus objetos sagrados, e neles realizam cerimônias públicas e privadas e possuem rituais e iniciações com princípios e fundamentos próprios, em espaços próximos ou contíguos aos terreiros de candomblé, ou ainda em espaços reservados para o culto da jurema dentro dos terreiros. Muitas vezes, podem utilizar o salão de toque dos orixás para realizar suas festas ou sessões espirituais.

Em algumas casas de candomblé, pode haver espaços próprios, mas separados da ritualidade e religiosidade do candomblé. Isso configura uma espacialidade dividida nos terreiros ou em espaços específicos para cultos de religiões próximas, ou aparentadas, uma vez que fazem parte do grande conglomerado de religiões de matriz africana, que se interrelacionam, mas que pretendem manter-se separadas ritualisticamente por questões profundas de fundamentos, genealogia e tradição. Entretanto, no que se refere aos assentamentos, há também a composição desses objetos-deuses na Jurema. Ainda que possuam muitas similaridades, há várias diferenças de fundamentos e doutrina, sendo necessário um estudo e uma discussão detalhados em um trabalho específico. O cômodo geral de guarda dos assentamentos é comumente chamado pelo povo de Xambá de peji, e ele é essencial e indispensável na estrutura espacial da arquitetura dos terreiros do Xangô Pernambucano, conforme afirma Pinto Filho (2020)

O xangô possuiria uma característica própria em suas casas: a divisão espacial interna entre o local ritual destinado aos objetos e assentamentos dos orixás (o peji) e um quarto destinado aos eguns, ou ancestrais (o balé). Além dessa divisão, encontra-se ainda um espaço destinado ao culto da jurema, modalidade religiosa que cultua caboclos e índios, mestres e mestras. Cada espaço é cuidadosamente separado dos demais e seus ciclos de rituais devem ser alternados. (PINTO FILHO, 2020, p. 34)

O Peji é o centro do terreiro no Xambá, como nos demais terreiros do Xangô Pernambucano, pois é nele que estão os assentamentos de quase todos os orixás, senão de todos. É nele que ocorrem as obrigações sacrificiais e as obrigações secas; é nele também que se dá o ritual do obori⁴⁷ (também chamado de Ibori ou Bori), do assentar o santo, da feitura, além de

⁴⁷ Segundo Pedro Germano Lima (2016), “Esse ritual é para fortalecer a cabeça do fiel, é destinado a cabeça do ofertante. A cabeça é um dos locais onde o orixá mora, é o que sustenta o corpo da pessoa. O “Ori” também é uma entidade componencial da pessoa. Por isso, fortalecer o “ori” periodicamente é imprescindível no processo de constituição da pessoa dentro do IOAO, pois além de fortalecer e estreitar laços entre o orixá e a pessoa, o ritual do bori mostra uma maior ligação ritual do fiel com o culto” (Lima, 2016, p. 53)

nele se guardar a jarra do amaci⁴⁸. Nele são acesas as velas, é o local magistral de oração e pedidos, conforme identifiquei em várias entrevistas realizadas no processo de pesquisa de campo. É um local restrito aos não filhos da casa, e é nele que se dá a maioria das cerimônias privadas. Ele é o espaço mais sagrado do Terreiro Xambá.

A presença de pessoas está sempre vistoriada pelos cargos hierárquicos e os mais velhos do terreiro, não sendo comum os abiãs (iniciantes na religião) e nem os estranhos entrarem e estarem lá sem a presença de um mais velho ou um cargo hierárquico do terreiro, como ocorre nos demais terreiros. Às poucas vezes que estive no peji foi para cumprimentar alguns iniciados do Terreiro Xambá, que durante o toque de sua saída ficam o tempo todo nele, pois no rito desta nação, as iaôs (iniciados) são os primeiros a dançar no salão, logo após se saudar Exu e Ogum. Outro momento foi na obrigação que fiz como permissão para realizar pesquisa na casa, segundo acima descrevi.

Como já disse, é no peji que se encontram os assentamentos. De forma geral, no Xambá são os igbás, a quartinha de barro do orixá e a insígnia destes. Os igbás são uma tigela de louça para a maioria dos orixás femininos (Oxum, Iemanjá, Iansã/Oya, Obá e Afrequete) e Orixalá. Gamela de madeira para Xangô (podendo a mesmo ser pintada de vermelho). Panela de Barro para Nanã e Euá. E os demais orixás masculinos o alguidar de barro. Dentro dos igbás tem um otá (morada do orixá, que é o próprio orixá materializado), ou ferramentas de ferros, para certos orixás masculinos como Exu, Ogum ou Odé. Ou ainda alguma concha do mar para Nanã e Obaluaiê. Ou apenas o igbás sem nenhum destes elementos com apenas moedas no caso de Orixalá, Ibejis, Obá e Euá.

⁴⁸ Amaci- “Líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em águas das quartinhas do roncó, deixado a clarear(repousar) durante sete dias no peji. É destinado a banhar a cabeça das iniciadas, os otás, as patas e chifres dos animais a serem sacrificados, os objetos sagrados, os colares rituais dos crentes etc. Banho purificador com esse líquido. (Cacciatore, 1977, p. 48)

Imagem 5- Peji no Xambá, oferendas para os Ibejis.



Fonte: Arquivo pessoal de Paulo Filizola, 2024.

Imagem 6 e 7 – Peji no Xambá: assentamentos e quartinhas de Iemanjá, Oxalá, Odé/Oxossi e Ogum.



Fonte: Arquivo pessoal de Hildo Leal da Rosa (década de 90).

Os assentamentos geralmente ficam no chão, ou em um ou dois batentes acima do chão, a depender do tempo de iniciação na religião ou seu cargo na hierarquia do Terreiro Xambá. Eles compõem assim uma sequência em linha horizontal, conforme disse, uma modalidade espacial diferente do modelo de candomblé de Rabelo (2014) e de Marques (2016). Suas insígnias não ficam dentro do igbá. Ficam ao lado do assentamento com a quartinha correspondente ao Orixá.

Cada assentamento possui sua própria quartinha, que tem sua cor ou cores próprias, referentes às cores dos próprios orixás. Elas servem como recipientes para guardar a água dedicada a cada orixá, pois a água, sendo um dos elementos e componentes da natureza, possui grande importância para a religião, uma vez que os elementos da natureza são sagrados, e é através deles que adquirimos o axé – a energia vital e sagrada do ser –, que nutre os indivíduos e os orixás. Portanto, a água não apenas possui a condição de solvente universal de materiais e substâncias, mas também é o maior solvente vital para o transporte de nutrientes e resíduos dentro dos organismos vivos. Ela é essencial para as religiões de matrizes africanas. As quartinhas são os respiradouros dos assentamentos. Tais recipientes são concentradoras de fluidos energéticos sagrados dos orixás (mantenedoras ou dispersores de axés dos orixás). Portanto, sendo um objeto religioso indispensável para existência do orixá e de seu assentamentos.

Todo orixá tem sua própria quartinha, onde deposita sua energia, que pode ser requisitada nos banhos, na ingestão, na formação de infusões e na lavagem e consagração de objetos sagrados, pois a água da quartinha é transmissora dos axés dos orixás, que nelas depositam em formas de emanções e eflúvios energéticos, misturados e diluídos nas águas de tais quartinhas. Assim, é comum, ao sair do transe religioso, o filho de santo beber um pouco da água da quartinha do orixá que acabou de incorporar. Portanto, é necessário que os terreiros não deixem as quartinhas secarem, pois elas guardam as emanções energéticas dos orixás, sendo essencial mantê-las cheias e utilizá-las em rituais e cerimônias. Não as deixando nunca secarem. Há momentos em que precisam ser despachadas nas ruas ou em locais apropriados para não reter energias que foram contaminadas. Por isso, é comum despachá-las no início das obrigações e dos toques, para pedir proteção e espalhar a energia dos orixás no espaço, como no Padê de Exu.

Portanto, as quartinhas com suas águas funcionam como reservatórios de axé para os terreiros, como uma conexão com os orixás, desempenhando também uma função de proteção e harmonia nos terreiros. Além disso, simbolizam a presença constante e o cuidado com o axé

do dono da quartinha. Assim, destaco a necessidade desse objeto como um dos componentes primordiais dos assentamentos, além de ressaltar a importância material da água para a religião, como elemento fundamental transmissor das energias e dos fundamentos sagrados do candomblé.

Segue abaixo a tabela de composição dos assentamentos, conforme informações do Babalorixá Ivo do Xambá e do Historiador Hildo Leal da Rosa:

Tabela 1 - Os assentamentos no terreiro do Xambá.

Orixás	Assentamentos
Exu	Alguidar de barro, com uma pedra e uma estátua em metal de figura humana acororado dentro do alguidar. Ao lado do assentamento, tem-se uma quartinha de barro na cor vermelha e dois bastões de madeira: um menor e outro maior, me parecendo dois ogós ⁴⁹ de Exu. ⁵⁰
Ogum	Alguidar de barro com as ferragens, que são três lanças fixadas numa base de ferro, dentro do alguidar. Ao lado do assentamento, uma lança de ferro (insígnia do orixá, que porta quando dança) e uma quartinha de barro na cor vermelha.
Odé	Alguidar de barro com as ferragens, que são três lanças fixadas numa base de ferro como Ogum ou ofá ou odematá (ferramenta de arco e flecha de metal) apontando para o alto, dentro do alguidar. Ao lado do assentamento, um ofá ou odematá lança de ferro (insígnia do orixá que porta quando dança) e uma quartinha de barro na cor vermelha
Nanã	Panela de barro (um alguidar de barro mais comprido que o normal com a boca mais fechada). Dentro tem uma concha do mar de tamanho médio, moedas e uma pequena vassoura de talo

⁴⁹ O Ogó é o nome dado ao instrumento de Exu. É um bastão em formato fálico, tradicionalmente feito de madeira, que guarda imensos poderes. É o simbolismo do poder de criação, capaz de perpetuar a vida. Em outras nações de candomblé é comum se apresentarem esculpido e com pequenas cabaças amarradas a este bastão.

⁵⁰ Em entrevista com historiador Hildo Leal da Rosa, ele me disse que esta estátua de metal foi feita por solicitação de Mãe Biu, pois segundo ele, o terreiro de Arthur Rosendo, fundador da Nação Xambá em Pernambuco, tinha o assentamento de Exu com uma estátua de um homem acororado abraçando as pernas, mas feita em barro. É possível também ser o Igbá de Exu, segundo Hildo, apenas uma pedra preta dentro de alguidar com moedas.

	de dendê. Ao lado do igbá há uma quartinha de barro na cor roxa.
Ibejis (Cosme, Damião e Doum)	Alguidares pequenos de barro com moedas, ao lado quartinhas de barros pintadas nas cores vermelho, verde e branco. Os assentamentos sempre estão arrodoados de brinquedos e um potinho de barro com bombons
Obaluaiê	Alguidar de barro com uma concha grande do mar dentro e moedas. Ao lado do assentamento, quartinha de barro na cor verde e duas setas de madeira.
Euá	Panela de barro e dentro tem moedas. Ao lado uma quartinha cor de rosa.
Obá	Tigela de louça rosa com moedas. Ao lado, quartinha rosa.
Xangô	Gamela de madeira com outra gamela de madeira menor. Antigamente dentro gamela maior usava uma vasilha de ágata branca), com o otá (pedra ritualística) e moedas. Ao lado tem-se a quartinha de barro nas cores vermelho e branca e o machado de madeira pintados nestas mesmas cores, representando o Oxê ⁵¹ de Xangô.
Aguangua Barauim	Gamela de madeira grande, que está assentado sobre um pilão de um metro. Dentro da gamela tem pedra e moedas e cabeça do último boi dado em obrigação a este orixá (que se dá de 7 em 7 anos). Ao lado do pilão, uma quartinha de barro nas cores branca e azul escuro. ⁵²
Oyá/Iansã	Tigela de louça rosa ou rosa e branca com otá e moedas. Se a pessoa for iniciada, será uma tigela maior de louça na cor rosa ou em tom rosa, que reveste outra menor na mesma cor, com 3 pratos médios ou pequenos na cor rosa ou roseados, que ficam dentro da tigela maior ao redor da menor. Ao lado, situam-se a quartinha de barro em cor de rosa e espada de metal prateado.

⁵¹ Oxê de Xangô “Pequeno Bastão de madeira com a escultura de um devoto de Xangô, tendo na cabeça o machado duplo (machado neolítico ou ‘pedra de raio’) que o símbolo desse orixá. Essas hastes esculpidas são carregadas pelos filhos do deus ao dançarem e, fora das cerimônias, permanecem no peji. (Cacciatore, p. 2001, 1977)

⁵² É um assentamento único e coletivo, não tendo filhos de santo. No Xambá é uma qualidade de Xangô, onde de sete em sete anos se oferece a obrigação de um boi.

Afrequete	Tigela colorida com otá e moedas. Ao lado do igbá, há uma quartinha colorida e um bastão de madeira com fitas de todas as cores.
Oxum	Tigela de louça amarela ou amarelo e branco com otá e moedas. Se a pessoa for iniciada, será uma tigela de louça amarela com branca ou amarelada maior que reveste outra menor no mesmo tom de cor, com 3 pratos médios ou pequenos na cor amarelo ou amarelados, que ficam dentro da tigela maior ao redor da menor. Ao lado, situam-se a quartinha cor de amarela e um abebé ⁵³ em metal dourado.
Iemanjá	Tigela de louça azul ou azul e branca com otá e moedas. Se a pessoa for iniciada, será uma tigela de louça azul ou azulada com branco maior que reveste outra menor, com 3 pratos médios ou pequenos na cor azul ou azulados com branco, que ficam dentro da tigela maior ao redor da menor. Ao lado, situam-se a quartinha na cor azul e o abebé em metal prateado em forma de lua crescente e uma estrela ao centro da lua.
Oxalá	Tigela de louça branca: tigela redonda para o Oxalufã e tigela retangular para Oxaguiã. Se a pessoa for iniciada, ela tem uma tigela de louça branca maior que reveste outra menor, com 3 pratos médios ou pequenos na cor branca, que ficam dentro da tigela maior ao redor da menor. Dentro da tigela menor tem moedas, não tem otá. Ao lado do assentamento, há quartinha de barro na cor branca e um cajado de madeira pintado de branco

Fonte: Produzida pelo autor. Agosto 2024.

Como tentei algumas vezes tirar fotografias do peji e dos assentamentos, sempre houve uma prorrogação por parte dos dirigentes, que me indicavam que deveria coletá-las em outro momento. Após um tempo, foi-me sugerido que eu pegasse as fotografias com o filho de santo Paulo Filizola, que é um exímio fotógrafo e possui uma grande coleção de fotos do Terreiro Xambá, e que generosamente me cedeu algumas. Percebi, então, que não havia uma

⁵³ Abebé: Leque símbolo de Oxum e Iemanjá. O da primeira é de latão em forma circular, com estrela no centro, batida ou vasada. O da segunda é de metal prateado em forma circular, com sereia ou ainda forma de peixe, com o cabo a partir da cauda. (CACCIATORE, 1977, p. 34) No Xambá o Abebé de Iemanjá tem a forma de uma lua crescente com uma estrela ao centro de metal prateado, chamado vulgarmente de iluaxé.

disponibilidade plena para a coleta de tais fotografias, e, portanto, deixei de solicitá-las, a fim de evitar algum constrangimento ou mal-entendido com meus interlocutores. Atribuo esse fato ao desejo de manter segredo sobre os rituais e fundamentos religiosos da Nação Xambá e ao resguardo de seus objetos mais sagrados, uma vez que são deuses-objetos. Deixar as imagens desses objetos circularem em trabalhos acadêmicos e na internet seria considerado um desrespeito aos orixás, talvez visto por alguns dirigentes como o ato de fotografar o próprio Deus materializado, sem nenhum consentimento previamente autorizado por cada orixá. Sendo assim, o resguardo e o zelo pela imagem da materialidade dos objetos sagrados são vistos como um ato de respeito e recato dentro de alguns candomblés mais puristas, ainda que hoje exista uma abertura muito maior nos candomblés e no Terreiro Xambá. No entanto, ao estudar especificamente o deus materializado, qualquer descuido poderia revelar algum fundamento ou preceito de grande importância para a religião, tornando mais prudente para os dirigentes não permitirem sua exposição.

Devido ao não acesso de imagens próprias em detalhe dentro do espaço sagrado do peji e dos assentamentos, deixo abaixo algumas fotografias coletadas durante a Exposição Temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva “Mãe Biu”*, na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, no bairro de Casa Forte no Recife. Ela ocorreu de 02 de março até 02 de julho de 2023. Tais fotografias me foram cedidas pelo Museólogo Henrique Cruz da FUNDAJ, pelo fotógrafo e filho de santo do Xambá Paulo Filizola e outras feitas por mim.

Esta exposição tinha por finalidade homenagear os 20 anos de fundação do Memorial Severina Paraíso, que se localiza atrás do prédio principal do Terreiro Xambá, local em que se expõe a história e memória religiosa e cultural do Povo Xambá em Pernambuco com coleções de objetos pessoais de duas grandes Ialorixás: Severina da Silva Paraíso (Mãe Biu) e Petrolina da Silva Paraíso (Mãe Tila), e de forma geral objetos, fotos, mapas e textos que narram a história do Povo do Terreiro e do Quilombo Xambá. As fotos abaixo representam⁵⁴ os assentamentos dos orixás cultuados na Nação Xambá, que compõem o seu peji. A curadoria da Exposição foi feita pelo historiador Hildo Leal da Rosa.

⁵⁴ Utilizo a palavra ‘representam’, pois estas peças museais não foram os assentamentos próprios dos filhos de santos. Elas são apenas peças museais em espaços expositivos, podendo terem sido adquiridas e/ ou compradas para fins meramente museais, ou seja, elas não tiveram uma vida própria como peças que um dia estiveram num peji compondo um assentamento.

Imagem 8 - Assentamentos de Exu. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu* na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Imagem 9 - Assentamentos de Ogum, Odé. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu* na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2023.

Imagem 10 - Assentamentos dos Ibejis (Bêji) e Nanã. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.*



Fonte: Arquivo pessoal de Henrique Cruz (Museólogo FUNDAJ), 2023.

Imagem 11 - Assentamentos dos Ibejis (Bêji), Nanã, Obaluaiê e Euá. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.*



Fonte: Arquivo pessoal de Paulo Filizola, 2023.

Imagem 12 - Assentamentos de Oxum, Obá, Afrequete, Oyá/Iansã e Xangô. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.*



Fonte: Arquivo pessoal de Paulo Filizola, 2023.

Imagem 13 - Assentamentos de Oxalá e Iemanjá. Fotografia retirada da exposição temporária *Memórias da Nação Xambá - 20 anos do Memorial Severina Paraíso da Silva "Mãe Biu na Galeria Massangana- Fundação Joaquim Nabuco, Recife-PE.*



Fonte: Arquivo pessoal de Henrique Cruz (Museólogo FUNDAJ), 2023.

No terreiro da Nação Xambá o assentamento de Exu é coletivo, pois nele todos os filhos de santo dão suas obrigações aos seus Exus e ao Exu Tiriri, sendo este o Exu guardião do terreiro. Ele é uma estátua de metal de Exu acorçado com uma pedra. Ele está posicionado no canto esquerdo do peji. Há, todavia, outro assentamento de Exu, que é de propriedade de um filho de santo, pois o seu Exu recebe suas obrigações nesse assentamento. Este filho de santo tem Exu como orixá de frente ou seu primeiro orixá, mas como na Nação Xambá não se inicia em Exu, ele foi iniciado em Oxum (seu segundo orixá), mas possui o seu assentamento próprio de Exu, diferenciando-se dos demais filhos. Durante as obrigações do seu Exu, ele entra em transe do seu orixá.

Questiono por que o filho de santo não desejou ser iniciado no seu orixá de cabeça. Ele poderia recorrer a outras nações de candomblé para se iniciar em Exu, como é comum nas Nações Jeje ou Keto em Pernambuco. Nessas tradições, se o jogo de búzios indica que o consulente é filho de Exu e o próprio orixá assim deseja, a iniciação do filho de santo ocorre facilmente. Todavia, ele optou por permanecer no Terreiro Xambá e se iniciar no seu segundo orixá (seu juntó). Entretanto, seu orixá Exu exigiu que mantivesse sua individualidade, requerendo um assentamento próprio. Isso é justo, pois, como dono do ori do seu filho, o orixá precisa ser cultuado separadamente, devido à sua forte ligação religiosa com o filho. Logo, toda essa dinâmica de tradição da Nação Xambá e as influências dos orixás sobre seus fiéis se manifestam no plano da materialidade, impedindo, assim, a existência de outros assentamentos do orixá Exu, conforme analiso.

Na Nação Xambá, os filhos de santo não procuram saber o Exu mensageiro do seu orixá de cabeça (ou Exu cargueiro do Orixá). Quando se corta para Exu, é o Exu Tiriri (Exu da Casa). Segundo Hildo da Rosa e a filha de santo Maria do Carmo (Cacau), não há preocupação de se investigar o Exu do Orixá do filho de santo:

Cacau: - Tia Biu não teve essa prática de dizer: seu orixá é Iansã e seu exu é esse. Não. O exu do terreiro Xambá era o Exu, e é ainda, de Tia Biu. Tudo que a gente faz pra Exu, é uma oferenda que a gente tá fazendo para o Exu do terreiro, que era o exu dela. Entendeu? Já na jurema é um pouco diferente. Mas aqui na casa da gente, não.

Entrevistador: - E quando a gente dá oferenda a Exu, por exemplo, quando você se iniciou. Você dá ao seu Exu no Exu do terreiro?

Cacau: - Eu dou ao Exu do orixá. Eu só não, qualquer um aí. A gente no mês de agosto faz uma obrigação para Exu, que a gente chama "obrigação dos homens". Tem ano que a gente teve, como esse ano, foram 23 bodes para Exu. Todos são oferecidos ao Exu da casa. É como se a gente estivesse dando um presente. E a obrigação: se você não começa nada sem passar por Exu. Tudo que a gente vai fazer para o Exu, a gente tá fazendo para Exu do terreiro. Para o Exu de Tia Biu, que é o Exu Tiriri, no orixá. Agora os de Ogum para lá, não, aí cada um é seu orixá. A gente não tem essa prática [...] eu sei qual é meu Exu no orixá A gente nunca teve nem curiosidade de

saber, porque ela implementou uma coisa tal, que a gente teve uma confiança estupenda nela, que ninguém nunca nem se preocupou de ter curiosidade. "Sim, mas e qual é o meu exu? E qual é...", ninguém nem toca no assunto. Agora, já na jurema. E também tem gente na jurema que nem sabe. Não se preocupa de perguntar.

Com isso, no Terreiro da Nação Xambá, o culto ao Orixá Exu é realizado apenas dando obrigações ao Exu do terreiro, que foi o Exu de Mãe Biu, que continua até hoje recebendo as obrigações. E conforme, explicado por Cacau, os Exus dos orixás não são cultuados, excetuando o caso de um único de um filho de santo de Exu, analisado acima. O que se tem permanecido é o culto do Exu de Tiriri de Mãe Biu. É ele quem recebe as obrigações no mês de agosto em que os homens cortam e coziam as obrigações para Exu, chamado pelos xambazeiros de "obrigação dos homens", pois só eles os homens trabalham, ficando as mulheres isentas das incumbências da limpeza e do trato dos animais sacrificados e de cozinhar para Exu. Outro dado interessante de ressaltar é que no mês agosto na Nação Xambá, não se dá nenhuma obrigação ou oferenda que não seja a Exu. Nenhum outro Orixá pode receber.

Este fato de não se ter o Exu pessoal do Orixá assentado e cultuado no Xambá resulta na não constituição de assentamentos do orixá Exu neste terreiro. E como muito poucos filhos de santo constroem seus terreiros próprios, tornando-se assim independente do Terreiro Xambá Oya Meguê, pois para se ter um terreiro é preciso ter um assentamento de Exu, como é um princípio nas religiões de matriz africana, nada se faz sem primeiro se cultuar ou louvar a Exu. O que resulta é que o Terreiro da Nação Xambá é um terreiro de uma coletividade. Ele foi constituído em torno de uma família de santo e seus parentes e agregados, conforme foi o projeto de Mãe Biu, gerando uma comunidade religiosa singular dos vários terreiros da atualidade, mas ainda assim é uma espécie do gênero do Xangô Pernambucano ou do Xangô, pois mantém vários elementos que o liga a essa tipologia de candomblé de Pernambuco, tendo várias toadas iguais em iorubá, próximo ao modelo Nagô, e após a morte de Artur Rosendo (babalorixá xambazeiro e fundador do atual terreiro Xambá), teve como Babalorixá dirigente Manuel Mariano, que seguia o rito Nagô, mas manteve quase totalidade do rito Xambá no terreiro, conforme determina das ialorixás Mãe Biu e Mãe Tila.

A conduta de Mãe Biu de cultuar apenas um Exu gerou um maior sentimento de coletividade e de conexão entre os xambazeiros, criando um senso de guardião e protetor do terreiro e do grupo. Sendo, portanto, uma escolha dela fortalecer o seu Exu, que é o Exu do Terreiro Xambá, congregando todos os filhos em um único assentamento e fortalecendo a coletividade desse grupo. Todavia, por outro lado, isso não proporcionou maior liberdade e independência individual para seus filhos de santo, uma vez que não se teria o conhecimento

do seu Exu pessoal, tampouco ele seria cultuado, reforçando o Exu de uma coletividade. Essa coletividade foi revitalizada e unificada por ela com a reabertura do terreiro Xambá em 1950, após a repressão e o fechamento dos terreiros em Pernambuco na década de 1930.

Segundo o historiador Hildo da Rosa, nos antigos terreiros da Nação Nagô, também os assentamentos de Exu ficavam num cômodo único com os demais assentamentos dos orixás, pois não se podia ter o peji ou quarto de Exu no início do imóvel, pois era um indício de uma casa de matriz africana, o que ocasionava muitas denúncias nos anos de perseguição dos candomblés em Pernambuco na década de 30 do século passado. Todavia, hoje geralmente em casas de Nação Nagô, os Exus ficam num pequeno cômodo à frente do Terreiro para a defesa do campo espiritual do terreiro e da entrada do prédio, mas isso não ocorre no Xambá, pois segundo Babalorixá Ivo, eles mantêm a tradição passada pelo Babalorixá Artur Rosendo. Acredito que seja também, porque poucos iniciados se propõem a ter o seu terreiro próprio. Segundo nossos informantes, só constam como filiais do Xambá, o terreiro de Dona Marinalva de Oxum em Mirueira em Paulista e de Dona Cira de Iemanjá, que fica no Bairro de Sitio Novo em Olinda, mas os dois com poucos iniciados, em comparação ao Terreiro Matriz do Xambá. No caso de Terreiro é necessário o assentamento de Exu, para poder tê-lo aberto, pois é o primeiro a ser cultuado e quem exerce a defesa religiosa e espiritual dos demais espíritos e das pessoas nos cultos. Segundo Cacau e Hildo nenhum dos filhos de santo buscou saber o nome do seu Exu, talvez porque não queriam abrir seus próprios terreiros.

O assentamento de Exu é primeiro e fica atrás da porta de entrada do Peji, seguindo da esquerda para direita a seguinte ordem de assentamento dos orixás: Ogum, Odé, Os Ibejis (também chamado de Beijes, pelo povo do Xambá), Nanã, Obaluaiê, Euá, Xangô, Aguangua-Barauim (um tipo de especial de Xangô), Oyá, Obá e Afrequete, Oxum, Iemanjá e Orixalá. Estes assentamentos são mais simples e semelhantes ao modelo do Xangô Pernambucano, conforme afirma Hildo da Rosa: “Bem, um assentamento nosso é muito simples. É uma pequena vasilha com algumas moedas.”

Imagem 14 - Assentamento de Iemanjá do Memorial Severina Paraíso



Fonte: Arquivo pessoal do autor 2019.

Como já mencionei, cada assentamento é único e tem sua história específica entre o seu fiel e o orixá. Ele é o próprio orixá, conforme assinalam muitos estudiosos do candomblé, alguns que já foram indicados acima, como Rabelo e Marques. Ele é então a própria concretização material desse vínculo. É uma aliança, conforme nos indica Arnaud Halloy (2005): aliança entre pessoa-orixá, não sendo apenas a Oxum de determinado fiel. O assentamento é uma história de interação dos elementos principais que estão contidos no igbá. Como o babalorixá Ivo afirma: o assentamento é o casamento do orixá com o filho de santo. Nas oito entrevistas que fiz com o Babalorixá e os filhos de santo, todos afirmaram que os seus orixás estavam em seus assentamentos ou que eles eram os seus assentamentos. Para eles, os orixás habitam e estão nos seus igbás, confirmando assim que o assentamento é o deus fixado em determinado objeto. Os Orixás agem também a partir da sua materialidade no mundo.

Os assentamentos se alimentam a partir das obrigações de sangue ou das comidas secas e das velas e flores que são devotadas para eles e neles. Eles se constituem como um sistema aberto entre a “a coisa” segundo Ingold (2012) e o fiel, onde nos materiais que os compõem estão passando os fluidos sagrados do axé, que os mantêm vivos e interagem com seus respectivos fiéis ou filhos de santos, como sistema aberto e vivo que são e agem. Segundo Marques (2016), os assentamentos, assim como os humanos eles não vêm “prontos” ao mundo e nunca estão ‘prontos’, pois como os humanos, com quem eles interagem, tais artefatos sagrados estão em contínuo crescimento e maturação. Assim é feito o candomblé dessa interlocução entre os orixás, pessoas e “coisas”.

No Xambá, muitas ações acontecem no peji, onde estão todos os assentamentos, pois é entre eles e neles que ocorrem os rituais de sacralização dos animais, e é neles que acontecem a cerimônia do obori, do assentamento dos novos orixás, da iniciação e o aprendizado dos fundamentos religiosos. É neles e perante eles que se fazem as preces, os pedidos e as súplicas, sejam em silêncio, em voz baixa ou ao som de toadas e dos toques dos ilus. Eles testemunham as lágrimas que rolam pelas faces, e é entre eles que as velas são acesas, emanando os pedidos firmados ao acender suas chamas. É ainda entre eles que as flores secam e as ervas são maceradas, decantadas e condensadas. E, principalmente, é nos assentamentos que os orixás se alimentam, se fortalecem e deixam seus axés. Eles são fontes de energia que condensam, vibram e irradiam, interagindo assim com seus fiéis, como veremos no próximo capítulo.

3.3 - “Os orixás habitam e estão nos seus igbás⁵⁵”

Conforme já destaquei em outros momentos, muitos autores e antropólogos já se debruçaram em discutir sobre os assentamentos. Roger Sansi-Roca (2009), Mírian Rabelo (2014) e Lucas Marques (2016), em seus contextos etnográficos definiram os assentamentos. Neste momento acho relevante fazer um contraste com o que pude identificar nas falas dos interlocutores desta pesquisa. Sendo assim, me dedicarei a apresentar em alguns parágrafos as definições etnográficas sobre os assentamentos dos referidos autores.

Roger Sansi- Roca (2009) trata de assentamento (ainda que usando sua forma reduzida: *assento*) como segundo suporte material do corpo dos espíritos, pois o primeiro, seria o próprio corpo físico do religioso do candomblé. Ele especifica os assentos de altares do candomblé, e faz essa alusão ao se referir que o outro corpo dos espíritos, entidades, orixás etc. seria o próprio médium, através do transe. Nesse mesmo trabalho, Sansi-Roca também traz a sua definição e percepção acerca dos assentamentos, ao narrar os rituais de ligação de uma pessoa a um terreiro.

Para ele:

(...) os assentos contêm os fundamentos dos orixás, os elementos onde eles moram: pedras, ferramentas de metal ou madeira, ou conchas, dependendo do “santo”. O altar de candomblé é composto essencialmente por um assento central, o assento da casa, no qual estão enterrados os fundamentos com o axé, ou força vital da casa, rodeados

⁵⁵ Igbá pode ser compreendido como uma tigela ou sopeira de louça, alguidar de barro ou gamela de madeira, em outras tradições religiosas podem ser de metal, a depender dos ritos das nações de candomblés e da natureza dos seus deuses (Orixás, Voduns ou Inquices). Nele pode ficar o otá (pedra sagrada que simboliza o próprio orixá), ou as ferramentas que simbolizam alguns orixás, ou alguns búzios etc. Ou pode ser ainda, a depender do terreiro, nação de candomblé ou orixá, uma grande bacia de louça ou barro, contendo pratos ao redor da referida bacia, e mais uma sopeira do mesmo material, esta última situa-se ao centro da bacia onde ficam o otá ou as ferramentadas, mais alguns fundamentos do orixá, estando essa bacia suspensa por um grande pote de barro pintado ou não, com água ou não, chamado quartinhão, conforme o modelo dos candomblé Ketu e Jeje, a depender do tempo e cumprimento dos preceitos da nação de candomblé.

das vasilhas das iniciadas. Assim, os assentos reproduzem materialmente a hierarquia dos membros da casa. Os altares de assentos ficam ocultos nos quartos do santo, envoltos em tecidos, fechados em quartos escuros, onde são fixados, assentados permanentemente, idealmente para toda a vida da iniciada. (SANSI-ROCA, p. 143, 2009).

Segundo o autor, o Orixá mora e existe no assentamento a todo tempo após preparado. E nele estão os seus fundamentos, ou seja, sua natureza essencial a pedra do rio, que foi e ainda continua a ser o rio, ou a pedra do mar, ou ferramentas ferro de Ogum que o próprio Orixá, através da forja do ferro, e modificação do material para o uso necessário na vida do homem; ou o arco de Odé, que é a ferramenta com a qual ele caça o animal, para a manutenção dos seus entes no plano da vida. Dessa forma, constituem os fundamentos desses assentamentos. Eles estão e são a presença material da divindade. A noção de corpo, de matéria e de essência se faz presente em sua definição, respaldando a física e a materialidade dos objetos-deuses no candomblé. Há também a remissão ao guardar de tais objetos em locais específicos e por toda a vida do seu fiel, enfatizando que essa ligação que durará enquanto o filho de santo tiver vida.

Rabelo (2014) apresenta diversas considerações acerca do assentamento, procurando defini-lo e/ou explicar sua natureza. Numa delas, ela define:

O assentamento é um corpo composto. A composição vertical aponta para um núcleo protegido, dentro, acima. O ibá está parcialmente oculto por camadas de pratos que o cercam como uma pele protetora. Em meio a estas camadas há pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá. As partes do assento são vasos e sugerem conteúdos não visíveis. O quartinho está cheio com água, pulsa vivo. O ibá guarda o otá, dentro dele também está um conjunto de búzios. Esta montagem – quartinho com água, ibá com otá, pratos vazios –, embora imponha cautela ao adepto que chega, fazendo-o reduzir a velocidade e amplitude de seus gestos, aponta já para seu oposto a possibilidade de desmontar, de pôr em movimento as forças aí guardadas, de usar os pratos para oferendas, de destampar o ibá e regar o otá com sangue de bichos sacrificados. O corpo composto do assentamento abre a possibilidade do cuidado. (RABELO, 2014, p.206).

Marques (2016) retoma também a definição de Rabelo acima citada, e também realça a materialidade na sua etnografia. Ele define:

O assentamento é parte do corpo material do orixá na terra. Ele não ‘representa’ a divindade, mas é ela própria materializada em um conjunto de materiais que foram “preparados” para tal. Trata-se, de fato, de uma composição muito peculiar: uma miscelânea de distintos elementos que são arranjados criativamente e passam, com isso, a compor a força do orixá. Como observou Miriam Rabelo (2014:206), o corpo do assentamento é um corpo composto: são pratos, tecidos, sopeiras, alguidares, ferramentas, quartinhas, folhas, areias, cimento, sementes, além de diversos outros elementos(...). Cada elemento vai se sobrepondo ao outro, criando novas camadas que compõem a força do assentamento – e, logo, a força do conjunto pessoa-orixá. (MARQUES, 2016, p.83).

Nestas duas últimas definições, percebi diferenças. Rabelo (2014), ressalta a dimensão material e escultural do assentamento comum ao modelo do candomblé Ketu da Bahia em que

os assentamentos são postos de um quartinhão⁵⁶ com água como um altar e possui uma volumétrica longitudinal que busca resguardar o núcleo do assentamento que é o otá ou as ferramentas dentro dos igbás que são o centro energético do orixá materializado. Para a autora, a categoria de cuidado é fundamental. Ela aborda tal tema a partir da expressão “de se lidar” com os assentamentos, pois as pessoas ao manipulá-los podem ter um movimento brusco e bater neles e levá-los a quebrar, conforme a autora segue a sua linha de estudo do cuidado com objetos, com os outros e com a divindade.

Na definição de Marques (2016), ele já considera os assentamentos como o próprio orixá, ressaltando, assim a materialidade dos deuses nesta religião, não seguindo, assim, nenhuma das proposições tradicionais apontadas pelas ciências sociais ao se debruçar sobre a natureza do assentamento: seja como ou símbolo, seja como parte exterior do orixá no mundo, conforme apresentada Rabelo (2014). Marques ainda fala de um conjunto de miscelânea de forças que compõem o assentamento e retoma a ideia de camadas que o assentamento possui, como cascas de uma cebola, onde o núcleo é otá ou a ferramenta sagrada do orixá.

Todavia, a composição e formação dos assentamentos variam dentro das religiões de matrizes africanas e também de nações candomblé e de terreiro para terreiro, e muitas vezes até de cada orixá pessoal do religioso. Não existe uma fórmula certa ou segura de indicar o que é correto no candomblé, que poderia gerar um certo artificialismo ou dogmatismo nessas religiões. O que há são composições, pois cada terreiro é um núcleo religioso autônomo. Segundo Marques: “Cada assentamento tem seus fundamentos específicos, materiais e forças que vão compor a força do orixá. No entanto, como veremos, esses fundamentos não são ‘atributos fixos’, importam quando são postos num conjunto de relações específicas.” (Marques, 2016, p.100). A medida para o uso e escolha de materiais e atributos para compor o assentamento está na relação específica do orixá, com sua qualidade, com seu odum, com a nação de candomblé e com o terreiro do qual o assentamento faz parte. Não existindo uma fórmula pronta e certa, conforme afirmam Germano e Campos (2021)

É impossível catalogar todas as materialidades que compõe os terreiros de xangô dado o caráter artesanal e do improvisado que existe nessa religião. Em termos gerais existem os assentamentos que são compostos por louças, cerâmica, moedas, pedras, ferro, búzios, partes do endo ou exoesqueleto de animais. Entram na composição outros

⁵⁶ E uma grande jarra de louça ou barro em forma de um jarro samaritana, que dentro pode conter água a depender do orixá e serve de base para um conjunto de tigelas, pratos, sopeira, que formam o igbá dos orixás, voduns ou iniques. Muitas vezes, eles são adornados com tecidos e laços de cores da entidade ou orixá que ele representa. Sendo muito comum nas nações ketu e jeje. Eles tomam mais destaque quando são os assentamentos dos dirigentes do terreiro ou pessoas de alta hierarquia no terreiro.

tantos objetos como palha, tecido, folhas, argila dentre outros. (GERMANO; CAMPOS, 2021, p.96).

Assim como Rabelo (2014), Lucas Marques (2016) também se refere a esse modelo do assentamento em que se coloca no quartinhão, que parece como um modelo escultural vertical, com uma estrutura alongada, ou seja, como uma escultura que cresce em altura no sentido vertical. Diferente do modelo do Xangô Pernambucano, em que os assentamentos são mais simples e, excetuando alguns orixás próprios e algumas situações, eles, na sua maioria, são simples recipientes contendo dentro otás ou ferramentas, de forma geral, ou seja, são tigelas de louças ou alguidares de barros, podendo ter alguns axés ⁵⁷a depender da nação de candomblé, do orixá e da prática do terreiro, não se configurando assim como uma estrutura material longilínea, que se alcança o sentido longitudinal, mas ficando no nível horizontal acima do solo, geralmente.

Para confrontar essa natureza conceitual, da definição de assentamento dos estudiosos acima mencionados, decidi escutar pessoas do terreiro que conhecem e manipulam estes artefatos religiosos. Durante as entrevistas que coletei no campo. Fiz uma pergunta acerca da natureza, da conceituação ou da serventia do assentamento no Terreiro Xambá ao babalorixá Ivo e ao filho de santo e historiador da Nação Xambá Hildo Leal da Rosa, que me responderam:

Pesquisador: - Para que serve um assentamento, pai Ivo?

Pai Ivo: - Ah, o assentamento. O assentamento serve para, é simplesmente seu orixá nascer em você. É, como é que podemos dizer assim, é a integração ou o casamento, como queira dizer, de você e o seu orixá. Isso é que serve o assentamento, porque, enquanto você assenta o seu orixá, realmente: o seu orixá nasce em você e ele começa a ter a energia. né? Porque o orixá é nada, mais nada menos que a energia. Aí você começa a ter a frequência da energia do seu orixá.

Hildo: Bem, o que é um assentamento para a nação Xambá? O nosso assentamento é um conjunto de objetos ligados ao sagrado, ou seja, aos orixás, que a gente... Que as pessoas vão, quando há necessidade ou como o pedido do orixá, ou com a sua própria vontade, resolvem fazer. (...) Para você ter ideia, eu levei uns 15 anos para fazer meu primeiro assentamento. Há pessoas que chegam hoje e amanhã já estão fazendo. Não me pergunte o porquê. Hoje está muito mais liberal.

Na resposta do babalorixá Ivo, percebi a presença da natureza da prática ritualística constante do funcionamento do assentamento, ao mencionar que o assentamento passa a existir

⁵⁷ Neste sentido, a palavra axé se refere a alguns conteúdos materiais próprios dos orixás e da nação de candomblé ou do próprio enredo da qualidade do orixá ou terreiro, podendo ser pós, líquidos (água, mel, azeite etc.) moedas, animais mortos ou partes destes mortos ou desidratados etc. Esses elementos têm ligação com a história do orixá ou com a qualidade do orixá, ou ainda com a nação do candomblé ou do próprio terreiro.

quando o santo nasce para o mundo material. Penso que foi uma resposta prática ou retórica, pois sabemos que orixá não nasce no mundo fático ou mítico da religião, ele já existe. O assentamento é a presentificação da consagração de sua existência no mundo fático da materialidade. Entendo que sua resposta reforça assim que a materialidade é importante nas religiões de matrizes africanas, pois é a partir do assentamento que a tangibilidade se exerce no contato conosco no mundo físico. Fato esse que corrobora com o pensamento de Engelke (2012), de que a natureza material é uma parte importante da vida religiosa e das práticas religiosas das comunidades que foram estudadas pelo autor.

Depreende-se perfeitamente, que o babalorixá acredita na existência extracorpórea dos orixás, que ele chama energia, pois não está no mundo da fisicalidade corpórea como nós. Isso não quer dizer que os orixás não existam ou não atuem antes da consagração do assentamento, pois antes desta consagração as pessoas já os incorporam ou entram em transe religioso com eles. Entretanto para o terreiro e para a religião, ele se consubstancia no ritual do assentar o santo ou orixá, momento em que se devota e sacraliza os objetos ao orixá, passando a sê-los, e em especial nos otás ou nas ferramentas. É a presença física do orixá, permanente no mundo físico e no espaço religioso, pois há pesquisadores e religiosos que dizem que eles já existem dentro dos elementos da natureza, como água do rio, do mar, no vento, nas pedreiras, nas matas, nos mangues, no fogo, nas folhas, nas árvores etc.

Outro ponto de remarque da fala do babalorixá Ivo é quanto à integração entre o filho de santo e o orixá durante a cerimônia do assentamento, que ele denomina de casamento. Como Marques (2016) nos diz que a cerimônia de assentar o orixá é a materialização de uma aliança íntima e poderosa passa a compor um bloco individual, personalizado e indissociável. O que comumente ocorre depois do assentamento ou da iniciação, uma vez que a maioria dos assentamentos na Nação Xambá se constituem com a iniciação.

Hildo já percebe os assentamentos dos orixás de uma forma mais conceitual. Ele os define como um conjunto de objetos sagrados que as pessoas resolvem ou precisam constituí-los, pela exigência do orixá, ou por iniciativa pessoal do fiel. Ele acrescenta que na época em que fez o seu assentamento, em 1999, era mais demorado o processo de chegar ao terreiro, como pretendente, até se tornar um iniciado na Nação Xambá. Segundo Hildo, atualmente as pessoas chegam no terreiro, jogam os búzios e logo vão fazer seus assentamentos ou suas iniciações. Esse procedimento das pessoas pretendentes a iniciantes tem sido fácil, logo que se começa a frequentar o terreiro Xambá. O que não era tão comum na época em que ele fez. O processo era mais longo e os orixás não pediam os assentamentos e a feitura tão rápido. O

historiador acredita que essa rapidez de alçar o percurso iniciático se deve a abertura da religião na atualidade.

Em conversa com Hildo, ele atribui essa permissividade maior de assentar os orixás, a possibilidades atualmente de as pessoas não abandonarem a religião tão facilmente, como se fazia anteriormente, podendo até abandonar a casa de santo (o terreiro), mas não a religião. Outra possibilidade que ele aventou foi que antes o Terreiro Xambá era uma comunidade religiosa mais fechada, pois a religião era perseguida e marginalizada, e tais ritos ficavam restritos à hierarquia interna ou aos conhecidos e escolhidos dos dirigentes religiosos, além de não haver tanta divulgação da mídia e abertura de aceitação do candomblé. Ele explica que isso se deu com o processo de empoderamento cultural das religiões de matrizes africanas, com a conscientização da liberdade religiosa e da exigência de seus direitos culturais por partes dos seguidores de tal religião, além do respeito e tolerância a tais religiões nas últimas décadas. Todo esse processo fez com que os babalorixás e as ialorixás compreendessem que tais práticas religiosas tinham o mesmo status ou equivalências que as práticas das demais religiões, fazendo com que não se restringissem tanto os fiéis, adeptos e iniciantes a seguirem nas etapas iniciáticas e hierárquicas de tais religiões.

A abertura do Terreiro Xambá se deu com a sucessão de Mãe Biu em 1993 para seu filho biológico e atual babalorixá Pai Ivo. Ele implementou uma política de abertura do Terreiro para Cultura, na busca da cidadania e do respeito aos direitos religiosos dentro Pernambuco. Isso se deveu a sua origem sindical de conscientização das lutas políticas e sociais, como presidente do Sindicato dos Estivadores de Pernambuco por mais 15 anos de 1987 a 2005, incentivando assim na comunidade Xambá uma abertura ao campo político e cultural.

Campos (2019) cita diversas ações e programas de desenvolvimentos sociais e de conscientização implementados, desenvolvidos ou estimulados depois que o Babalorixá Ivo assumiu a direção do terreiro (a partir de 1994). Dentre eles, têm-se as preocupações artísticas, culturais e no âmbito da informatização do Terreiro e do Povo Xambá, que pode comprovar nas seguintes ações: a criação do site do Terreiro e do Povo Xambá e páginas no *facebook*; a idealização e a criação do Memorial Severina Paraíso da Silva (o Memorial do Povo Xambá); a criação do Ponto de Cultura de dentro do Terreiro Xambá; a constituição da Comunidade Xambá como um Polo do Carnavalesco da cidade de Olinda; a constituição do terreiro como Patrimônio Histórico e Cultural de Olinda; a mudança do nome da rua do terreiro para o nome da Ialorixá Severina Paraíso da Silva (mãe Biu); a luta e escolha dentro da sociedade do nome do terminal integrado do bairro como o nome da Nação Xambá e da criação do Grupo musical

de jovens participantes do terreiro chamado do Grupo Bongar, que é o grande divulgador da cultura do Povo Xambá que ultrapassa além do âmbito religioso e divulgador deste

Todavia, o que importa é que este ritual do assentar o santo, que geralmente era feito durante a iniciação, segundo historiador Hildo Leal da Rosa, até a minha observação mesmo no Terreiro Xambá há mais de 15 anos, tem-se mostrado mais comum aos novos membros que chegam ao terreiro, que logo o fazem ou se iniciam, comprovando assim que se tem se tornando uma prática religiosa comum, pois se demandava mais tempo do pretende a iniciado, ou até, conforme afirma Hildo tinha se deixado o orixá dá indícios de seus pedidos, com manifestações de doenças e dificuldade no processo de transe religioso, etc. Todavia, os pretendentes a iniciados têm se antecipados aos indícios das solicitações dos orixás e desde logo já os consultam nos búzios procurando saber do desejo do orixá ser assentamento ou iniciação, fato que tem sido confirmado. Segundo o relato de Hildo, ele passou mais de dez anos dando obrigações de uma simples galinha a Iemanjá, antes que ela pedisse a sua iniciação.

3.4 – Quando os orixás ficam: hierarquias, heranças e abandonos

Mais do que representar o orixá, o assentamento faz fazer uma série de relações, influenciando ativamente na vida do fiel. Nesse sentido, acredito que a noção de “altar” – ao menos aquela presente, por exemplo, no catolicismo ‘oficial’ – parece não dar conta do tipo de relação estabelecida entre pessoa e orixá por meio do assentamento. Isso porque, diferente da percepção católica, o assentamento não é apenas um ‘intermediário’ entre o santo e seu fiel (o filho do orixá). Ele é mais que um mediador, no sentido empregado por Bruno Latour (1996), ou seja, o assentamento não apenas transporta a informação de um termo a outro, mas é ele o próprio agente transformador dessa relação, possuindo agência e especificidades que devem ser levadas em conta na relação pessoa-orixá.

Assim, longe de ser uma força fechada e acabada, o assentamento parece ser antes um campo aberto para inferências. A sua localização dentro do peji ou do quarto dos orixás- conforme se diz no modelo do Xangô Pernambucano- institui o lugar em que se encontram o seu fiel na hierarquia religiosa do grupo: os asseamentos que estão em posição mais altas são dos dirigentes do terreiro, dos ancestrais do terreiro ou de posição na escala hierárquica (mãe pequena, pai pequeno etc.) padrinho, madrinhas, os ogãs ou equedes, mais velhos ou velhas dentro do terreiro etc. Esta hierarquia foi identificada em dois momentos de minhas entrevistas: a primeira com o Babalorixá Ivo e a segunda com o historiador Hildo.

Entrevistador: - Tem algum lugar específico (no peji), por exemplo, como você é o Babalorixá hoje, autoridade máxima, por exemplo, o lugar da sua Oxum?

Pai Ivo: - A minha Oxum fica no lugar diferenciado, porque ela é quem é a comandante de todos os outros Orixás.

Com essa resposta, confirmo o que já nos foi passado nas etnografias de Rabelo (2014) e Marques (2016) acerca dos destaques dos assentamentos do orixá de cabeça do dirigente do Terreiro. Neste caso, Pai Ivo nos fala do destaque de posicionamento dado ao assentamento do seu orixá Oxum, seu orixá de frente, explicando que ela hoje é a comandante do terreiro, todavia, o babalorixá não nos fala numa posição maior, ou acima dos demais. Diferentemente das etnografias de Rabelo e Marques, quando abordam os assentamentos dos orixás de cabeça em suas pesquisas nos terreiros que retrataram. Tais orixás ocupavam um lugar mais alto que os demais assentamentos, mostrando que os assentamentos ficavam em cima dos quartinhões e posição superior aos demais orixás dos terreiros.

Já Hildo nos informa que dentro do terreiro há batentes que circundam o peji, onde os assentamentos se encontram. Além destes batentes existem também as prateleiras, que também abrigam alguns assentamentos, todavia, segundo ele, há algumas regras específicas, como afirmou em parte da entrevista:

Entrevistador- É, tem alguns (assentamentos) que ficam em lugares mais altos?

Hildo: - A hierarquia fica mais acima, também dos mais antigos. Quanto mais antigo você é de santo feito, mais próximo do alto você fica.

Confirmando assim o que o babalorixá Ivo afirma. Todavia, apesar de um lugar mais alto, os assentamentos não são suspensos em quartinhões, mas estão em degraus diferentes e os iniciantes, quer dizer, os filhos de santo mais recentes do Xambá, eles ocupam a posição mais próxima do nível do chão. Com isso cria-se uma organização e composição dos assentamentos em que a antiguidade é extremamente importante e a hierarquia também, formando assim uma organização espacial dentro do peji em que se conta o tempo e a função do iniciado ou participante para o terreiro. Arnaud Halloy (2005) já afirmava isso ao estudar quatro terreiros de nagôs descendentes do famoso Babalorixá de culto nagô Pai Adão da década de 30 do século passado:

(...) nem todos os assentamentos gozam do mesmo prestígio num determinado terreiro. A importância do assentamento variará principalmente de acordo com dois critérios: a sua antiguidade e o status do seu proprietário no terreiro. Muitas vezes, o assentamento dos líderes de culto, que são também os mais antigos, são os mais imponentes. Eles também são considerados os mais poderosos, os “mais fortes”, dada a quantidade de sacrifícios que receberam ao longo dos anos. Daí a importância, tanto

“espiritual” quanto material, do *assentamento* de Malaquias, que é ao mesmo tempo o fundador do *terreiro* e o *assentamento* mais antigo (HALLOY, 2005, p.563). (tradução minha).

Outros pontos dignos de remarque que ocorrem com os assentamentos no candomblé se referem ao constante crescimento em quantidade de tais objetos-deuses e à plena aquisição e partilha do axé por parte destes artefatos sagrados. É preciso que estejam sempre limpos e alimentados por recursos materiais e extra materiais (rezas, louvores, orações, desejos e intenções, sentimentos). Desta maneira, assim eles se nutrem e se alimentam, gerando e movimentando fluidos nos materiais que compõem o conjunto de assentamento. Sendo assim, eles estão em constante mudança e aquisição de força energética (o axé) ao receber o sangue das obrigações, ao ser lavado com as ervas ritualísticas do orixá, do terreiro ou da nação de candomblé.

Ao receberem pós, moedas, ervas, nozes e partes dos ossos dos animais sacrificados, eles adquirem axé também e se nutrem e fortificam. Sem esquecer das exalações das velas que são direcionadas aos orixás perante seus igbás, a fumaça de algumas defumações próprias que se dão no peji, e sem olvidar da energia das frutas e das comidas secas colocadas dentro dos igbás sobre os otás ou junto às ferramentas dos orixás.

Esses elementos materiais compõem ou nutrem o assentamento, fazendo com que adquiram axé, força anímica que compõem a materialidade ou os circundam, compondo uma camada etérea de força, que atua no seu filho de santo e no terreiro. Sem esquecer dos pedidos e recados escritos nos papéis colocados em algumas nações dentro dos igbás ou embaixo deles, ou ainda ao lado dos igbás. Estes pedidos também podem ser colocados embaixo das quartinhas ou das velas dedicados aos orixás, ainda que eu não tenha visto nenhum no Terreiro Xambá, mas já presenciei muito dentro de terreiros da nação nagô em Pernambuco.

Algumas nações também defumam os assentamentos e o peji tentando condensar a força energética que as ervas ou os materiais queimados deixam no ambiente, ou sobre os assentamentos. Conforme nos ensina Meyer (2019), todos esses recursos ou dispositivos de natureza material, juntamente com as práticas ritualísticas que eles provocam ou ensejam, constituem uma realidade material que influencia a experiência religiosa das pessoas que as vivenciam.

Todas essas práticas religiosas alimentam e retroalimentam os assentamentos, que é um sistema aberto e vivo que cresce e que muda de cor, como os otás que podem escurecer ou tornam-se mais claros. E há até quem diga que os otás crescem com o tempo, tornando-se

maiores. As ferramentas dos assentamentos mudam de cor, enferrujam e deixam fuligens e resíduos da oxidação nesses objetos, compondo também o sistema aberto perante as trocas de fluidos com o mundo, conforme já explicou Ingold. Os assentamentos, geralmente, continuam a existir até o fim da vida do seu fiel ou dono; em alguns casos, os assentamentos se mantêm mesmo com a morte do seu fiel ou filho de santo. Como no caso do Xambá dos assentamentos da famosa Ialorixá Mãe Biu (mãe biológica do babalorixá Ivo do Xambá). Conforme me contou o babalorixá, todos os orixás de sua mãe ficaram na casa, e alguns passaram a fazer parte dos conjuntos dos orixás dos seus parentes, ou seja, dos descendentes de Mãe Biu.

Entrevistador: - Ficou algum orixá do povo antigo?

Pai Ivo: - Ficou. Eu fiquei com o Xangô de minha mãe. Minha filha ficou com o Obaluaiê de mamãe, agora também está com o Oxum de minha mãe. André ficou com o Oxum da mãe dele. Aliás, com o Oxum da avó dele, da mãe (não da avó), da avó. Alguns Orixás antigos ficam. Se chama Abicó.

Este fato é comum de ocorrer quando se trata de orixás de grandes Ialorixás e babalorixás. Neste caso, os orixás dos assentamentos se negam a serem despachados na cerimônia de Balé ⁵⁸(em que se dá a separação da ligação entre o finado e os seus orixás) em consulta de búzios durante a cerimônia. Eles decidem em não serem despachados e não voltarem, assim, a fazer parte integrante da natureza. Neste caso, os orixás decidem que os seus assentamentos fiquem e continuem a serem cultuados dentro do terreiro e permanecendo no Peji, recebendo obrigações de alguém que comumente se responsabiliza em dar anualmente ao orixá. Muitas vezes, estes orixás passam para os descendentes ou alguém que esteve muito ligado à pessoa que recebia o orixá, desde que a pessoa não tenha esse orixá no conjunto de orixá que ela possui (orixá de frente, segundo orixá (juntó), terceiro orixá (dijuntó), quarto orixá, etc.). Como é o caso da filha (biológica) de Ivo, ela é filha de Iansã com Ogum e, após a morte de Mãe Biu passou a receber o Obaluaiê de Mãe Biu, que ficou com ela, com o tempo passou a receber a Oxum de Mãe Biu, que seu assentamento permaneceu no terreiro. Estes dois orixás não faziam parte de seu conjunto de orixás. Portanto, ela os recebeu de herança. Segundo Pai Ivo, chamam-se estes orixás de Orixá Abicó.

⁵⁸ A cerimônia de Balé do filho de santo, do babalorixá ou ialorixá é também chamada de axexê por alguns religiosos ou pelo Povo de santo de outras nações de candomblé. Segundo Cacciatore, “Axexê – Cerimônia ritual fúnebre dos candomblés, quando morre uma pessoa importante da comunidade religiosa: chefe, filho de santo ou ogã. É de origem iorubá e tem a finalidade de libertar da matéria a alma do morto e enviá-la à existência genérica de origem, no mundo espiritual. Se o morto é muito importante, poderá essa alma ser cultuada, após ‘assentamento’, na casa dos mortos do terreiro. O axexê começa após o enterro e consta de rituais diversos, cânticos e danças (...)” (Cacciatore, 1977, p. 56)

Além da Oxum e do Obaluaiê de Mãe Biu, ficaram também no terreiro o seu Xangô, que passou a ser cultuado pelo seu filho - Pai Ivo -, o Ogum Cecê de quem ela era filha de santo de cabeça e famosa Oyá Meguê, seu segundo orixá e patrona do Terreiro Xambá. Este último orixá hoje mora no quarto de Balé⁵⁹ com as demais Iansãs desta qualidade (chamadas de Iansãs ou Oyás de Balé, que regem os mortos ou dos Eguns). Com isso, mostra que é possível os orixás permanecerem no terreiro, desde que haja o desejo de ficarem e continuem sendo cultuados e alimentados e, às vezes podendo continuar a se manifestarem (entrar em transe religioso) de alguns filhos de santo, desde que sejam próximos ao filho de santo falecido e não os tenham no seu conjunto de orixás aquele orixá que teve seu assentamento preservado na casa.

Além do fim de vida dos assentamentos com os despachos do ebó na cerimônia do Balé, que visa a devolver à natureza os orixás assentados nos otás e ferramentas, conforme nos ensinam os conhecimentos do Povo do Santo, pois a cerimônia do Balé (etnotermo do pessoal do Xangô Pernambuco ou Xangôs) é o ritual que se corta o laço espiritual do fiel com o seu orixá, a partir do momento em que se quebra os igbás dos orixás e se devolve os otá ou as ferramentas ao reino natural (mata, rio, mar), logicamente, depois de um ritual específico, em que os assentamentos receberem suas últimas obrigações. Entretanto, além quebra e do despacho na natureza dos assentamentos na cerimônia do Balé, há outro método menos religioso do desfazimento dos assentamentos: o abandono dos assentamentos pelos filhos de santo. Casos estes que foram também registrados nas etnografias de Rabelo (2014) e Marques (2016). O que indaguei também na minha entrevista a Hildo:

Entrevistador: - No caso de pessoas que abandonam os santos, como é que ficam os assentamentos? Se despacham, como se faz aqui?

Hildo: - Não, não se despacham.

Entrevistador: - Então, me explique. No caso de uma pessoa que abandona, Ivo permite que o assentamento fique lá toda a vida e não coma nunca mais?

Hildo: - Não. Na verdade, até onde eu me lembre, é uma coisa que eu acho que eu não gosto. Eu não faria.

Entrevistador: - Mas como é que se faz?

Hildo: O normal é, em alguns casos, o assentamento fica lá, mas ultimamente, por conta da falta de espaço, porque a quantidade de gente que tem hoje já assentado. Aí,

⁵⁹ Segundo Olga Cacciatore, “Balé- “É a Casa dos mortos, pequena peça fora da casa, no terreiro de candomblé e também em muitos de umbanda. No chão, ao longo das paredes há potes ou buracos cavados na terra que guardam os espíritos dos mortos até a sua partida definitiva para o astral. Aí são colocadas oferendas de comidas e realizadas cerimônias que só os homens do terreiro podem assistir. Também é chamado quarto de Balé e ilê-saim. Na umbanda Casas das Almas.(formação da palavra em ioruba: igbàlê- quarto secreto.”(Cacciatore, p. 62, 1977.

eu sei, porque quem está guardando sou eu, ou pelo menos onde eu botei uma caixa e botei em algum canto. Algumas pessoas que estão vivas, mas que não estão nem aí mais para o Xambá, Ivo mandou tirar. Não despachou. A gente guardou.

Entrevistador: - O igbá e o Otá ficaram numa caixa?

Hildo: - Sim.

Entrevistador: - O Otá guarda dentro de uma caixa?

Hildo: - Quando dá para se identificar ainda o abebé, ou a espada. Porque normalmente tem uma gravação. [...] Então a gente guarda. A gente não despacha, não joga fora como lixo, porque o orixá merece o mínimo de respeito. Mas aí, como a pessoa não está nem aí. Aí a gente tira. E eu acho que também tem tirado do quarto isso, por conta da falta de espaço.

Segundo Hildo, no Terreiro de Oyá Meguê da Nação Xambá não se despacham na natureza os assentamentos e nem se jogam fora ou no lixo os assentamentos (igbás, insígnias e quartinhas) daqueles que os abandonam no terreiro sem dar alguma explicação, em respeito aos orixás e não em relação às pessoas que os cultuavam. Segundo ele, os assentamentos ficavam no peji, mas sem receberem obrigações. Todavia, atualmente pela falta de espaço, Pai Ivo tem determinado a guarda dos otás e das ferramentas e insígnias dos orixás como espadas, abebés, lanças etc., que são facilmente identificados, pois têm gravados nos objetos, os nomes do possuidor, na maioria dos casos. Atualmente, essa prática tem se modificado, devido a questão de espaço no Peji, pois está com uma quantidade muito grande de assentamentos. Procedendo, então, da seguinte forma: os assentamentos abandonados, após ordem do Babalorixá Ivo, são retirados do Peji e são desfeitos, passando os pratos, tigelas e alguidares a terem uso no terreiro na serventia no dia a dia, como em caso de obrigações de pessoas que dão e não tem assentamentos e louças para oferecerem às obrigações no peji. Enquanto os otás e ferramentas são identificados, pois muitos já possuem os nomes de seus donos gravados e ficam guardados numa caixa sob a responsabilidade atual do historiador Hildo.

Numa conversa informal acerca deste tema, Hildo disse que já ocorreram vários casos em que a pessoa vem buscar os assentamentos, segundo ele, a maioria dos casos o Babalorixá não deu causa para que o fato acontecesse, mas que Pai Ivo não discute e nem indaga a pessoa sobre a causa. Se a pessoa já veio no intuito de pegar e levar, e não quer explicar ou conversar. Ele apenas abre o quarto do santo e pede a pessoa que tire o que ela veio buscar, sem nenhum problema. Não parece haver casos traumáticos como os citados por Rabelo (2014) em sua etnografia. E Hildo não relatou que nenhum dos assentamentos abandonados, que foram separados e guardados por ele, alguém veio buscar depois.

Neste caso, a retirada do assentamento indica o fim do vínculo com o terreiro, se não houver a criação ou estruturação de um novo terreiro, no qual o babalorixá ou ialorixá o

consagre e o referende, gerando mais um novo fio de continuidade daquele terreiro, daquela nação ou daquela tradição religiosa, respaldada na tradição religiosa. No caso da retirada do assentamento, ocorre uma cisão em que se leva o componente material (igbás, otás, ferramentas, insígnias e quartinhas), mas não o axé da casa. Assim, a retirada do componente material do orixá do espaço sagrado, seja por qualquer desavença ou problema, representa a perda do vínculo com o terreiro.

No caso do abandono do assentamento, tem-se a manutenção da materialidade do objeto, mas não há mais o culto e a manutenção dos ritos sagrados, nem a circulação do axé. Nesse caso, a perda é do filho de santo, que o abandonou ou seguiu outra nação do candomblé ou outra religião. O material permanece, mas não a ligação, que é alimentada no igbá. O assentamento pode continuar a ser alimentado, mas o vínculo não.

No caso da retirada do peji do assentamento e da separação de seus componentes, ocorre a perda da força sagrada, ainda que o santo continue a viver nos otás ou nas ferramentas. Além disso, há o fim do vínculo com o terreiro, e o orixá deixa de compor o peji ou qualquer outro lugar no plano físico e de culto, restando inativo na sua pedra ou ferramenta, caso não sejam devolvidas à natureza. Dessa forma, o abandono, a retirada ou o desfazimento do assentamento afetam a ligação do filho de santo, podendo, em alguns casos, resultar em graves problemas espirituais.

Todavia, o fato do abandono dos assentamentos é bem comum dentro da casa de santo, pois quando eu fazia parte do extinto Terreiro de Xangô Yemanjá Sábá Bassamí⁶⁰, situado no Brejo de Beberibe, da saudosa Ialorixá Elizabeth de França Ferreira (Mãe Betinha), presenciei vários assentamentos abandonados em que seus filhos de santo, donos dos igbás, não iam cuidar deles, nem sequer encher suas quartinhas e limpar os igbás. Nós, os poucos filhos de santos frequentes, íamos uma vez por mês quando não havia festa no terreiro, para limparmos os todos igbás e enchermos todas as quartinhas. Minha mãe de santo nunca também despachou qualquer assentamento (jogar fora ou no lixo como se diz), mesmo dos fiéis que abandonavam. Elas os deixavam todos no peji e pedia que nós os limpássemos e enchêssemos suas quartinhas, pois ela dizia que quem tinha que prestar contas com seus orixás seriam aqueles que os

⁶⁰ Terreiro etnografado pela doutora Maria Odete Vasconcelos na sua tese em Antropologia *Curas através do Orún: Rituais terapêuticos no IlêYemanjá Sábá Bassamí* (Recife), por este Programa de Pós-graduação em 2006, tendo como orientador o professor Dr. Roberto Mauro Cortez Motta.

abandonaram. E ela se questionava e dizia por que os que abandonavam não os despachavam para que estes orixás voltassem à natureza, ou por que eles não respeitaram e não tiveram dignidade de dizer que não mais professavam a religião dos orixás e que decidiram seguir outras religiões? Segundo Mãe Betinha, ninguém seria obrigado a ficar em religião alguma, mas deveria saber sair respeitosamente da mesma, pois aquela fé em algum momento serviu a pessoa que agora professa outra religião.

Mediante toda essa discussão deste capítulo, procurei destacar a força da materialidade dentro da religião no Terreiro da Nação Xambá, assim como é comum com as religiões de matriz africana. A presença dos assentamentos dentro do terreiro é um fator determinante para as práticas religiosas e a compreensão da religiosidade, que se dá através da presença dos orixás, pois eles são e estão dentro dos assentamentos, ainda que morando dentro dos otás ou nas suas ferramentas, conforme fiéis e religiosos confirmam.

São nos assentamentos prioritariamente onde estão o axé e a presença do orixá. Não há candomblé sem eles. Eles são artefatos-deuses determinantes em tais religiões. Eles são o ponto de concentração energético e a fisicalidade dos orixás no mundo material. Todavia apesar de sua materialidade ou tangenciabilidade no mundo corpóreo, onde os orixás atuam para poder se relacionar com seus filhos de santos, os assentamentos também possuem uma natureza extra material, pois são orixás, que não estão vivendo como os humanos no mundo físico e fático em que vivemos. Portanto, daí sua natureza dupla material e transcendental.

4. “UMA EMOÇÃO MUITO GRANDE”: OS SENTIMENTOS QUE OS ASSENTAMENTOS DESPERTAM

Neste capítulo, além de abordar as condições materiais dos assentamentos e as práticas rituais no Terreiro Xambá, problematizo os sentimentos e emoções que identifiquei durante meu trabalho de campo com os filhos de santo e o sacerdote do terreiro. Essas sentimentalidades (sentimentos e emoções compreendidos de forma geral) estão em concordância com as vivências pessoais e experiências sentimentais religiosas dessa comunidade religiosa, que compõem um conjunto de sentimentos, sensações e afetividades característicos do candomblé, em especial da Nação Xambá. Para identificar os sentimentos e emoções que a materialidade dos assentamentos desperta nos seus fiéis, sejam nas práticas rituais mais coletivas ou em momentos mais restritos e pessoais da religiosidade dos filhos de santos no Terreiro Xambá, utilizei-me de entrevistas semiestruturadas, que em alguns momentos assumiram um caráter episódico, sendo estas realizadas com oito interlocutores.

Este capítulo explora, em uma seção, os sentimentos e emoções identificados entre os interlocutores durante o trabalho de campo, analisando as repercussões dessas afetividades em suas vidas religiosas e pessoais. No segundo tópico, busco examinar as interseções e conexões desses sentimentos e emoções com a materialidade dos assentamentos, procurando inferir como essas relações se manifestam nas práticas religiosas e seus desdobramentos.

Como é amplamente reconhecido, muitos autores na antropologia já escreveram e pesquisaram sobre esse tema, consolidando-o como uma área de estudo específico⁶¹ da disciplina. Dentro desse campo, há um extenso debate sobre a distinção entre emoção e sentimento. No entanto, neste estudo, não pretendo fazer essa distinção nem me aprofundar na relevância das categorias de emoções e sentimentos, uma vez que essa discussão já foi amplamente detalhada e debatida, ocupando um espaço consolidado nas ciências sociais e, especialmente, na antropologia. Todavia, a título de definição, apresento uma breve distinção dessas modalidades de afetividade com base em David Le Breton (2019):

O sentimento é a tonalidade afetiva aplicada a um objeto, caracterizada por sua duração e homogeneidade em seu conteúdo, embora não necessariamente em sua forma. O sentimento ‘manifesta’ uma combinação de sensações corporais, gestos e significados culturais apreendidos por meio das relações sociais. Já a emoção é a

⁶¹ Segundo Koury (2005), a partir da década de setenta do século XX houve um grande crescimento das pesquisas sobre emoção dentro das humanidades. Vários antropólogos até o momento já se debruçaram sobre os estudos das emoções, consolidando assim como um campo de estudo e pesquisa na antropologia.

propagação de um acontecimento — passado, presente ou futuro, real ou imaginário — na relação do indivíduo com o mundo." (LE BRETON, 2019, p. 140).

Outra autora que procura fazer distinção do sentimento e da emoção para Antropologia das Emoções é Michele Rosalvo. Ela é das pioneiras no estudo e etnografia dos sentimentos e emoções com o seu trabalho *Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life*.(1980) (Conhecimento e paixão: noções Ilongot de si mesmo e da vida social). O foco de sua pesquisa era compreender as noções de emoção, gênero e vida social a partir da perspectiva cultural do Povo *Ilongot* (grupo indígena das Filipinas). Nesta obra, Rosalvo discute a diferença entre emoções e sentimentos.

Segundo a autora, a emoção é algo mais imediato, visceral e primitivo, podendo ser observada e expressa corporalmente, muitas vezes de forma involuntária. Emoções são respostas físicas ou psicológicas a estímulos, frequentemente ligadas a processos biológicos universais. Já o sentimento se refere a uma elaboração mais complexa da experiência emocional, envolvendo a interpretação e a construção simbólica e cultural dessas emoções. De acordo com a autora, enquanto as emoções são reações espontâneas, os sentimentos são internalizados, refletidos e expressam valores, crenças e normas de uma cultura. Assim, o sentimento pode ser entendido como a forma pela qual as emoções são interpretadas, narradas e organizadas dentro de um contexto social e cultural específico. (Rosalvo, 1980).

Apesar da distinção que alguns antropólogos fazem entre essas duas categorias, compartilho do posicionamento de Le Breton, que afirma ser difícil estabelecer uma separação clara entre elas, mas ele corrobora que tanto a emoção quanto o sentimento:

[...] já se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimento e emoção nascem de uma relação com o objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra; ou seja, requerem uma avaliação, mesmo que seja intuitiva e provisória. Essa última baseia-se em um repertório cultural que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos (LE BRETON, 2019, p. 141).

Portanto, neste estudo, não será feita uma distinção entre essas duas categorias de afetividade, seguindo o posicionamento de Le Breton, que também é compartilhado pela antropóloga Catherine Lutz (1998), apesar desta autora fazer a distinção entre esses dois tipos de afetividade. Segundo Lutz, as emoções são percebidas como práticas culturais e sociais, enquanto os sentimentos são compreendidos como as experiências subjetivas dessas emoções. No entanto, para Lutz (1998), tanto a emoção quanto o sentimento estão intimamente conectados e são mediados por fatores culturais. Sendo assim, adoto essa compreensão para análise que faço sem distinção dessas duas subespécies de afetividade, posicionando-me ao lado

de Breton, em que tanto o sentimento quanto a emoção têm relação e sentido dentro do espaço sociocultural em encontram, portanto, eles devem ser compreendidos e analisados pelo véis cultural.

Como anteriormente comentado, realizei oito entrevistas com os oito interlocutores, que foram fundamentais para a compreensão das emoções que atravessam as práticas e vivências no Terreiro Xambá. O babalorixá Pai Ivo foi uma figura chave, oferecendo *insights* profundos sobre a dimensão espiritual e emocional do terreiro. Hildo Leal da Rosa, historiador e filho de santo, trouxe uma perspectiva única ao articular sua vivência religiosa com o conhecimento histórico. Maria do Carmo, conhecida como Cacau, filha de santo e responsável pela administração do terreiro, e pelas obrigações e festas, contribuiu com reflexões valiosas sobre como a gestão e o cotidiano do terreiro se entrelaçam com as dimensões afetivas.

Além destes, entrevistei mais cinco interlocutores, cuja identidade resguardo sob pseudônimos de cores. Um senhor, denominado Vermelho, e quatro senhoras, chamadas Azul, Amarelo, Verde e Branca, cujas narrativas revelaram vivências emocionais singulares. Essas entrevistas não apenas proporcionaram uma leitura mais profunda da materialidade e das práticas culturais do terreiro, mas também evidenciaram como as emoções se entrelaçam com as experiências religiosas de cada um.

As entrevistas foram elaboradas com o intuito de captar as perspectivas emocionais e sentimentais vividas pelos membros do Terreiro Xambá. A partir de questões que buscavam evocar narrativas pessoais, como ‘o que mudou em sua vida após o assentamento do seu orixá?’ ou ‘o que você sente ao entrar em contato com seus assentamentos?’ A partir de então, foi possível acessar camadas profundas das vivências religiosas dos interlocutores. Essas perguntas permitiram que os entrevistados refletissem sobre suas relações afetivas com os assentamentos, destacando momentos marcantes de transformação e envolvimento emocional.

Os oito entrevistados pertencem à Nação Xambá e representam uma diversidade de experiências, com períodos de iniciação que variam de 2 a 60 anos. Mesmo a entrevistada com apenas dois anos de iniciada já possuía um assentamento há mais de 19 anos,⁶² o que demonstra

⁶² Conforme já explicitarei no capítulo anterior, às vezes o filho de santo do candomblé tem o seu assentamento assentado, antes do ritual da Iniciação por pedido do orixá ou dos orixás, ou ainda como forma de “contentar” o orixá, por um momento, para uma iniciação posterior, pois no momento exigido pelo orixá, o filho de santo não tinha condições de se iniciar no candomblé. Há ainda alguns casos em que a pessoa é bastante jovem para poder suportar a grande reclusão da iniciação, fazendo apenas o assentamento do orixá. Todavia, a forma mais comum, é o assentamento ou os assentamentos dos orixás serem feitos na iniciação, ao menos o do orixá de cabeça ou de frente como se diz no Xangô Pernambucano. No Terreiro Xambá, a regra é o assentamento apenas do orixá de cabeça, na iniciação.

a complexidade e a continuidade dessas vivências. Essa amplitude temporal, em um terreiro que está prestes a completar 100 anos de existência, oferece uma amostra significativa da profundidade das experiências religiosas. Todos os entrevistados têm entre 38 e 70 anos, sendo dois com nível superior e os demais com ensino médio completo, o que sugere um perfil diverso tanto em termos de formação quanto de engajamento com a religião.

Essas entrevistas revelaram como as emoções se entrelaçam com a materialidade dos assentamentos e como esses objetos sagrados se tornam catalisadores de experiências profundas que impactam a vida pessoal e espiritual dos entrevistados. Ao evocar essas histórias, pude compreender melhor a importância dos assentamentos na constituição de suas vivências afetivas e de suas experiências religiosas.⁶³

4.1- Emoções no Peji do Terreiro Xambá: o que os interlocutores têm a dizer

Ao me deparar com universo dos meus interlocutores nas entrevistas, busquei primeiramente identificar quais foram os tipos de emoções/sentimentos que os assentamentos despertavam nos entrevistados. Percebi de todos, de forma geral, que eram sensações, emoções e sentimentos positivos que os assentamentos passavam para os entrevistados, mas tais posicionamentos, mencionados de forma generalista, não parecem esmiuçar verdadeiramente uma dimensão sentimental do fenômeno social do grupo estudado, portanto, procurei investigar cada um entrevistado, atrelando a sua hierarquia no templo religioso, tempo de vivência no grupo e sua idade. Para tanto detalho.

Senhora Amarelo é uma jovem senhora de 43 anos, há mais de 26 anos frequenta à casa Xambá junto com seu marido e três filhos. Todos fazem parte do terreiro e são moradores do Quilombo Xambá. Seus três filhos, ainda criança, já começaram a tocar nos ilus e seu marido tem ligação íntima com a família Paraíso que formou o Quilombo Xambá, sendo iniciado ainda

⁶³ Segundo a psicanalista Maria Rita Kehl (2009), faço a distinção entre **vivência** e **experiência**, considerando os conceitos da psicanálise e da filosofia abordados pela autora. Segundo Kehl a diferença está relacionada a natureza da percepção da assimilação dos acontecimentos na vida de uma pessoa. As vivências se referem a um acontecimento imediato, vivido de forma direta, mas muitas vezes sem um processamento profundo. Elas são marcadas pela intensidade emocional e pela subjetividade, mas nem sempre gera reflexão ou aprendizado. Enquanto as experiências são processos de elaboração psíquica e subjetiva do que foi vivido. Elas envolvem a assimilação e a reflexão sobre um acontecimento, permitindo que ele se transforme em algo significativo e transmissível. Considerando o estudo da modernidade segundo Walter Benjamin, Kehl acredita que as pessoas têm muitas vivências na atualidade, mas essas frequentemente são superficiais ou fragmentadas, dificultando a construção de um significado mais profundo.

criança. Ela tem seu santo assentado há 13 anos e 4 anos de iniciada na casa. Ela nos fala que quando está próxima do seu assentamento, sente:

Senhora Amarelo:- Energia super, mega positiva. Aquela energia boa, energia limpa. Você sente aquela energia positiva junto de você. E você pode dizer: "não, meus orixás estão junto de mim".

O Senhor Vermelho de 47 anos, iniciado aos 10 anos de idade no candomblé do Xambá, sendo um dos membros da família Paraiso e tendo sempre morado e vivido no Terreiro Xambá, relatou-me dos seus sentimentos quando está perto dos seus assentamentos. Ele também me falou de um conteúdo de positividade assim como nossa interlocutora acima citada, todavia ele especificou quais são tais sentimentos, e em seguida detalhou sobre essa emoção na cerimônia do assentar o santo.

Senhor Vermelho: - Coisas boas, a proteção, a segurança, o equilíbrio. Não só do meu Orixá de cabeça, mas dos outros meus Orixás. [...], mas quando você faz o assentamento do seu Orixá, para mim é uma emoção muito grande. Está o seu Orixá ali lhe cuidando. Seja Xangô, seja Oxum, seja Ogum, seja Odé, qualquer Orixá. Você está ali sabendo que seu assentamento está ali. Quando você vai aos pés do Orixá, você está sabendo que é o seu assentamento, então vai pedir a ele. Para mim é uma emoção muito grande. É uma segurança, é um equilíbrio dentro do candomblé, dentro da espiritualidade, dentro da religião no Xambá.

Ressalto a expressão do interlocutor ao falar de “uma emoção muito grande”, que ele especifica que “essa emoção” num sentimento de segurança e de equilíbrio dentro da espiritualidade. O que é bastante necessário para os religiosos do candomblé, uma vez que muitos dos seus seguidores, além de próprios religiosos do Terreiro Xambá, possuem outras religiões e/ou formas de espiritualidades, pois o candomblé não impede que as pessoas tenham outras crenças pessoais, desde que não se oponham aos seus preceitos e ritos. Ela é uma religião aberta. Um dos vieses mais comum é o religioso do candomblé ser seguidor da Jurema, conforme existe no Terreiro Xambá, como acima destaquei. Entretanto, os xambazeiros não são obrigados a seguir tal religião ou religiosidade. Assim como no Terreiro Xambá, é comum nas demais religiões de matriz africanas a convivência do candomblé com outros sistemas espirituais ritualísticos, como a Jurema ou Jurema Sagrada. Fato este que é bastante comum dentro dos terreiros de Pernambuco.

Como já havia mencionado a segurança e o equilíbrio no candomblé e na espiritualidade de que o interlocutor fala é um dado bastante importante nestas religiões, sabendo que no Xambá, além do culto da Jurema, existe muitas rezadeiras e benzedadeiras e outros rituais de vieses espiritualistas. Portanto, o sentimento de estar protegido e estar resguardado, ou seja, de

ter alguém que sempre vela pelo fiel ou religioso, é muito importante, para quem a todo o momento está transitando com várias entidades, espíritos, forças e manipulação energéticas.

O Senhor Vermelho, ao mencionar que quando está perante os assentamentos dos seus orixás (“quando vai aos pés do orixá...”), para fazer seus pedidos aos seus orixás, sente uma emoção muito grande. Neste trecho da entrevista, comprova-se a força da materialidade atuando no campo emocional do religioso e causando sentimentos e emoções. O que constatei nas minhas entrevistas, pois todos os interlocutores afirmaram sentirem várias emoções e comoções ao estarem perante seus assentamentos. Eles contaram na sua totalidade que sentiam sentimentos bons e de bem-estar ao estarem defronte dos seus assentamentos.

É bastante comum os filhos de santos irem sempre ao peji e perante seus assentamentos fazerem suas orações, pedidos e saindo dele mais reconfortados e mais seguros do possível alcance desses pedidos. Aqui reflito sobre a materialidade divina do assentamento que causa ou gera o sentimento de confiança e equilíbrio nos religiosos, pois, segundo já foi deveras falado, o assentamento é o deus-material dos fiéis e não há dúvida para eles que ele é o orixá. Como pude identificar nas entrevistas é um elemento muito forte: é um deus materializado. Estar em sua presença provoca uma emoção muito grande, conforme nosso interlocutor menciona. Dessa maneira, confirmo que a presença material do assentamento gera essa confiança, essa proteção espiritual energética, pois ele é o centro do axé nos terreiros e tem o poder de gerar o equilíbrio emocional e espiritual dos religiosos e do próprio terreiro.

Um assentamento alimentado, limpo e cultuado é a certeza do equilíbrio da vida espiritual do filho de santo do candomblé, ou seja, é o religioso ou o fiel que não está em dívida com o seu orixá ou seus orixás, gerando uma tranquilidade e confiança que se instalam na consciência do fiel, garantindo-lhe um sentimento de estar “quite” com seus orixás. Fato este que é mencionado por Halloy (2005), ao chamar de orixá benfeitor, em que, conforme o autor, ele se manifesta na vida do religioso, agindo de modo positivo, caso este fiel esteja cumprindo todas as suas obrigações e seguindo todos os preceitos religiosos. Tudo isso fará com que o orixá ou orixás ajam de forma a “endireitar e/ou “levantar” o fiel.

Sendo assim, compreendo que a materialidade agencia ou ajuda a agenciar sentimentos, afetos e emoções na subjetividade do religioso, que constituem sua esfera psicológica de forma positiva, gerando uma estabilidade emocional. Como Merleau-Ponty explica que os objetos não são neutros de significados para os indivíduos, eles despertam sentimentos ou emoções e provocam algumas ações nos seres humanos, vindo assim a interferir em suas condutas. Em

outros momentos a materialidade indica um caráter que estar representado nos símbolos e cores que os objetos evocam, caracterizando um comportamento ou uma conduta daquele que os elegeram.

[...] as coisas não são, portanto, simples objetos neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu por ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.23 apud ALVES, 2008, p.323)

Fato que encontrei nas entrevistas com meus interlocutores do Terreiro Xambá, ao narrarem sobre os sentimentos que os assentamentos causam neles em suas práticas religiosas pessoais, mostrando tais artefatos não são neutros. Muito pelo contrário, esses objetos sagrados despertam sentimentos e reações nos filhos de santos que criam um engajamento e uma ligação estreita com os orixás, que, ao passar do tempo, vão se embrincando e passando a criar mais relações, não só com este orixá específico, que compõe um assentamento, mais outros orixás do seu enredo de santo⁶⁴ ou com o Exu do orixá etc.

Todo esse processo de afeição, sentimento ou emoção pelos orixás se efetiva na prática de cuidado, zelo e alimentação dos assentamentos, que são geradores, concentradores e distribuidores de axé. Tais objetos sagrados devem ser ativados, plantados, renovados para se tornar-se “coisas vivas” como extensão da própria casa de candomblé e por isso deve ser alimentado costumeiramente, conforme ensina Marques (2016):

Mas o axé que concentra e distribui também tem que ser ativado, despertado e renovado”. Ao plantar o axé, o chão do terreiro torna-se vivo, uma extensão energética de todos da casa (o axé coletivo) e que, como tal, também deve ser alimentado periodicamente. (MARQUES, p.49, 2016)

Tal prática de cuidado, alimento e zelo com os assentamentos garantem harmonia mental e equilíbrio espiritual nas vidas dos filhos de santo e no próprio terreiro de candomblé, ajudando assim a produzir uma nova realidade material nas vidas dos fiéis, que se tornarão mais prósperas e frutíferas. Assim, a materialidade dentro da prática religiosa do candomblé converte-se em efeitos extra materiais, quer dizer, ações sentimentais e afetivas dos filhos de santo, que, por conseguinte, gerarão outras materialidades nas vidas dos fiéis, diferente da anterior, pois esta última materialidade foi modificada pelo axé dos orixás.

As obrigações e as oferendas no candomblé têm o sentido de interferir na esfera espiritual do religioso, dando força, fé, confiança àquele que estava necessitando, resultando

⁶⁴ Enredo de santo é o conjunto de orixás que a pessoa possui. Podendo ser de dois até sete orixás, a depender da nação de candomblé, da condição espiritual da pessoa e de sua função no terreiro.

numa alteração da esfera perceptiva psicológica do fiel ou religioso, acerca da maneira como ele via o mundo, a sua vida ou a sua situação e de sua família. Além da percepção da vida, essas ofertas materiais lhe darão mais estímulo, vigor, vontade de lutar pelos seus interesses. O que pode lhe garantir mais chance de obter êxitos, que terão reflexos na sua esfera material (um aumento de salário, mais um emprego, um novo cliente, a compra de um bem, um novo amor). É a corrente do axé.

Tal processo resulta numa corrente de reciprocidade que pode ser compreendida como a categoria da Dádiva de Marcel Mauss na sua pesquisa *Ensaio sobre a Dádiva* (2003). É o sistema de troca das sociedades tradicionais, onde bens, serviços e até mesmo os favores são oferecidos sem uma expectativa explícita de pagamento imediato ou direto. No entanto, Mauss argumenta que, nesses sistemas, a dádiva não é gratuita: ela estabelece laços de obrigação e reciprocidade entre as partes envolvidas. A teoria de Mauss se baseia nas três obrigações de dar, receber e recompensar, pois a devolução fortalece e prolonga o vínculo entre as partes, que segundo Mauss à sua época, a dádiva visava à coesão social. O sociólogo francês também observou que a troca das dádivas pode também não estar restritas a bens materiais, mas também pode incluir obrigações morais, espirituais e até alianças políticas (Mauss, 2003), que se adequa bem ao nosso caso, uma vez que estamos tratando do âmbito da religião.

Esse conjunto de ações em que o filho de santo se dedica à religião, cuida, zela e cultua os seus assentamentos, e por conseguinte os orixás, resultando na dádiva. Os filhos de santos ou os fiéis dão aos orixás as obrigações sacrificiais ou obrigações secas e frutas nas quais tais orixás as recebem e retribuem aos seus filhos de santos e devotos em forma de axé, energia sagrada universal, que os abençoam, protegem e garantem sorte e cura em suas vidas. Voltando de novo a se repetir o ciclo próprio de dar, receber e retribuir que alimenta e mantém a religião do candomblé.

Outro sentimento encontrado por mim no campo foi a fé. Ela é bastante comum para os religiosos, sendo o sentimento maior ou mais conhecidos no âmbito religioso, pois ela é a crença no conjunto de princípios teológicos e doutrinários da seara da Religião, que os fiéis insistem em crerem. Nas religiões cristãs é comum os fiéis constantemente dizerem em seu dia a dia que tem fé em Cristo, que acreditam na história da existência de Jesus e na sua condição divina na terra, pois a fé está bastante enredada com o conjunto de crença em que o indivíduo tem.

Dentro de nossas entrevistas, ela foi citada pela Senhora Branca. Ela tem 38 anos é uma descendente da família de Mãe Bui, sendo sobrinha-neta dela. Ela se iniciou em 2022 na Nação

Xambá com o seu filho menor de 10 anos, numa cerimônia conjunta, chamada de barco⁶⁵, todavia eles tiveram seus orixás assentados em 2018. O filho foi iniciado aos 9 anos de idade com ela. Quantos aos sentimentos que o seu assentamento produz nela, ela nos conta:

Senhora Branca.: - Então, o sentimento, a emoção que eu sinto é que a fé que eu tenho, que eu sempre tive no meu orixá. E cresceu mais ainda depois que eu fiz o santo com ele (referindo-se ao filho), que foi o momento de eu realmente ver o que eu tenho. Que o Oxalá nunca me abandonou, que sempre esteve comigo, e que a emoção na verdade é muito inexplicável.

Ela afirma que se iniciou junto com seu filho depois de uma promessa feita para Orixalá, quando ele estava internado aos 4 anos e com suspeita de pneumonia. Quando ele teve de fazer uma tomografia que corria risco de morte, ela, então, fez a promessa para Orixalá, que iria se iniciar junto com seu filho. Assim sua fé começou a fortalecer e se firmar:

Senhora Branca:- Eu comecei a acreditar e ter mais certeza na minha fé, quando ele precisou fazer um exame que estava no hospital: uma tomografia, que eu senti a presença. Que o médico chegou pra mim e disse: "Mãe, agarre no que você tem fé, porque ele corre o risco de ir e não voltar". Porque ele estava entubado. Então, foi ele saindo da sala, eu com o joelho na terra, e clamando e pedindo pra o meu Orixalá e ao Orixalá dele, pra trazer ele de volta e tal. E foi neste momento...

Entrevistador: - Foi uma promessa da iniciação de vocês dois?

Senhora Branca: - Minha. Foi neste momento que eu fiz uma promessa. E tio Ivo depois, neste dia, que eu liguei pra cá e disse que ele ia fazer esse exame. Então tio Ivo, no outro dia, joga. O menino chegou na porta do céu e Oxalá trouxe ele de volta. Então, foi uma promessa que eu fiz, que se ele voltasse, eu e meu filho ia fazer a feitura e eu ia entregar o meu filho, a vida do meu filho pra Oxalá. E foi isso que aconteceu. Trouxe ele, então minha fé foi dali. Chegou uma mulher perto de mim, que hoje eu não sei quem é. Ela toda de branco, ninguém viu essa mulher, eu juro pela vida dessa criança. Ela chegou, ficou do meu lado, eu senti essa mulher do meu lado o tempo todo, uma mulher preta do meu lado, toda de branco, com a bata de hospital, e disse: "Acredite, acredite no que você tem aí dentro, porque ele vai voltar. E o que você tem é forte".

O sentimento de fé talvez seja o mais comum dentro dos estudos dos sentimentos religiosos que há entre os fiéis das religiões do candomblé (Arnaud Halloy, 2005; Miriam Rabelo, 2014; Lucas Marques, 2016). Ele é o elo na crença de um mundo invisível para os nossos olhos, que não conseguem enxergar todos esses seres espirituais e suas ações interferindo no nosso plano físico, todavia tais seres com suas ações e poderes fazem parte e vivem num mundo extra físico, mas que efetivamente existem culturalmente e socialmente, pois é uma construção humana num plano extra material historicamente marcado, que constituem e constroem práticas socioculturais.

⁶⁵ Barco de iaôs _ “Conjunto de iniciantes que saem da camarinha, já “feitos”, em cada período de iniciação, no candomblé geralmente um vez por ano.” (Cacciatore, 1977, p.64).

Todavia, o que interessa para Antropologia da Religião não são as existências ou não destes seres e com suas ações, mas as ações e as repercussões culturais e sociais que tais crenças e práticas religiosas causam nos indivíduos e dentro do seu grupo sociocultural.

Conforme nos informou a senhora Branca, a fé foi o resultado da crença na melhora do seu filho, que ela atribui a Orixalá, que é o seu orixá de frente e de seu filho. Ela me contou que não possuía tal fé de forma fervorosa, mas que esse sentimento se fortificou a partir dessa promessa, que se concretizou não só com a volta do seu filho após o exame, vivo, mas também com a cura repentina dele, além da não confirmação do diagnóstico de pneumonia.

Segundo a referida interlocutora, depois que o seu filho saiu da entubação, ele melhorou e se curou dessa doença que o tinha levado a ser internado. Portanto, assim ela cumpriu a sua promessa. Eles não foram iniciados logo, pois, segundo ela, Pai Ivo não consentiu uma iniciação de alguém tão jovem com apenas quatro para cinco anos de idade, mas que o Orixá do filho gostaria da iniciação. Então o babalorixá propôs ao Oxalá o assentamento e quando o filho ficasse mais velho, fariam a iniciação, que foi feita, quando o menino tinha 9 anos. Esse sentimento de fé e respeito também foi descrito no candomblé por Arnaud Halloy (2005):

A relação que o indivíduo mantém diariamente com seu *orixá principal* – ou qualquer outro *orixá* de quem se sinta próximo – é uma relação carregada de emoção. Dois termos surgem repetidamente quando as pessoas procuram definir a relação que mantêm com seu *orixá* cotidiano : *carinho* [“ternura”] e *respeito* [“respeito”]. A relação é vivenciada como central e indispensável em suas vidas. (HALLOY, p.560, 2005)

Como visto por Halloy (2005), a relação que a fiel constrói com seu orixá é carregada de emoção. Na narrativa da Senhora Branca, a fé em seu orixá Orixalá relacionada com o processo de cura do seu filho constituiu sua experiência religiosa de certeza e crença em sua religião, que segundo ela, confirmou-se após o ritual de sua feitura e de seu filho, como se após sua iniciação, a fé tivesse passado a habitar no seu corpo e na sua mente, como uma corporificação desse sentimento.

Outra resposta que me foi dada acerca dos sentimentos que os seus assentamentos despertavam, foi-me revelada pela Senhora Azul. Ela tem 65 anos e sendo iniciada aos 50 anos, sendo sobrinha de Mãe Biu e prima de Ivo. Ela é uma das integrantes da grande família Paraíso, que é o núcleo duro do Quilombo Xambá. Ela é uma senhora viúva, aposentada e mãe de 4 filhos todos da casa Xambá. Sendo sua resposta:

Senhora Azul: - Fazer meus pedidos, né? Como sempre. O que eu sinto? Me sinto completamente realizada. De tudo aquilo que eu vou pedir, ali naquele momento. Vou agradecer. Pedir pra que aquilo que estou desejando aconteça pra mim e pra todas as

peessoas, que sempre estou pedindo. Por todas. Indiferente que sejam meus filhos, meus netos, meus sobrinhos, irmãos. Peço sempre por todos. E é uma emoção muito grande. E no momento que eu chego perante o meu orixá, eu faço todos esses meus pedidos, né? Vou também agradecer, tudo aquilo que eu pedi e consegui. Como fui agradecer, né? Quando teve a morte do meu filho, (Aô). Agradei durante todos os anos que minha mãe Iemanjá e todos os orixás me deram o direito de ficar com ele. E no falecimento também do meu neto. Agradei também durante todos os anos que minha mãe Iemanjá e todos os orixás me deram o direito de ficar comigo. Então, estou sempre agradecendo, sempre pedindo. Emoções muito grandes. São coisas que a gente não sabe nem explicar. Eu saio tão leve de lá. Quando eu entro no Peji e faço todos esses pedidos. Saio completamente como se eu estivesse flutuando. Para mim é uma das melhores coisas do mundo. Eu digo sempre. Ali é a minha casa. É a casa dos meus filhos, meus netos e meus bisnetos e os que estão para vir.

Neste trecho da entrevista a Senhora Azul mostra que os sentimentos, que os assentamentos despertam nela, passam pela prática religiosa da prece, como ela diz “fazer os pedidos” e os agradecimentos. Percebe-se nela um sentimento de gratidão misturado com um conformismo da vida, que se dá pelo ato de agradecer por tudo que tem e teve, como as perdas na vida: a morte de seu filho e de seu neto. Todavia, essa senhora reflete que essas perdas foram que lhe deram a possibilidade de ter convivido um certo tempo com os seus entes queridos, por isso ela agradece pelos momentos que teve com seus entes amados, e se os perdeu, é porque os teve.

Ela menciona que essas práticas religiosas dos agradecimentos e dos pedidos acontece quando ela vai ao peji “falar com seu Orixá”. Sendo assim, percebe-se que a presença dos assentamentos funciona também como um “dispositivo” intermediário para as preces e os agradecimentos, que acontecem no peji perante os assentamentos dos Orixás. O peji funciona como um espaço de contrição, de reflexão de agradecimento, como um oratório da igreja católica, portanto, ele deve estar limpo e silencioso e ser acolhedor para que possa propiciar tais sentimentos e estágios mentais de prece e de reflexão nos fiéis. Fato este que ocorre quando o terreiro não está em obrigação e festa pública. Nestes momentos, a ambiência do peji deve favorecer a um espaço de alívio e de dispersão de aflições, conforme a Senhora azul diz “que sai tão leve” de ter tido aquele momento de desabafo e de oração.

O local sagrado do peji é de grande importância como um espaço de morada dos assentamentos, pois como a nossa interlocutora informa que é nesse espaço onde ela faz todos os seus pedidos. E ela ainda afirma que sai dele “muito bem e que sai flutuando”. Confirmando assim com os mesmos sentimentos sentidos pela Senhora de Amarelo, quando está nesse espaço: “uma energia super e mega positiva”, e do senhor Vermelho que fala de “uma emoção tão grande”. A Senhora Azul também me contou de algo ininteligível “que são coisas que não

se pode explicar” e chegando seu sentimento a um alto grau de gradação, dizendo que “Para mim é uma das melhores coisas do mundo.” Dessa forma, mostrando o grau de prazer que a interlocutora sente ao realizar sua prática religiosa de contrição, de agradecimento e de devoção ao pedir intercessão pelos seus entes queridos. É relevante refletir como a ambiência e a espacialidade que o peji produz tais afetividades nessa informante. Ela nos conta de uma sensação tão prazerosa e de satisfação grande, confirmando assim que a espacialidade, a ambiência e a materialidade que compõem esse cenário do próprio peji interferem e promovem tais sentimentos e emoções nela.

O que procuro argumentar nesta dissertação é que os sentimentos também são despertados por essa materialidade. A ambiência, a ornamentação e a disposição das espacialidades dos assentamentos com seus igbás, quartinhas, insígnias dos orixás, imagens de santos, brinquedos e velas induzem ao ambiente de reflexão e meditação, que se misturam com os axés dos próprios orixás, presentes de seus assentamentos. Assim o peji é um espaço de silêncio, de luz baixa e de chegar devagar, de ter poucas pessoas. Ele é vigiado e fechado. Sempre há alguém mais velho atento a ele. Sendo assim, ele promove os sentimentos ou sensações de revência, gerando uma “aura” própria para tais ações e emoções nesse espaço sagrado: suplicas, preces recolhimento, reflexão e agradecimento.

Além destes sentimentos citados, a Senhora Azul me contou que também, que ao estar no peji, ela se sente tomada pelo sentimento de identidade familiar e coletiva com o terreiro e um pertencimento ao grupo: “Ali é a minha casa. É a casa dos meus filhos, meus netos e meus bisnetos e os que estão para vir”. Assim o terreiro é compreendido como espaço sagrado coletivo e o peji, como espaço mais importante do terreiro, pois é onde estão sacralizados os orixás de um grupo religioso e familiar, uma vez que lá estão todos os orixás de cada um dos filhos de santos, que em sua maioria são pais, mães, filhos, filhas, avôs, avós, tios, tias, primos e sobrinhos em vários graus e onde os orixás são herdados pelos parentes, formando assim um grande conglomerado de espiritualidades familiares e reforçando, fortificando e unindo os laços familiares e de parentesco religioso. Esses números de assentamentos de parentes e pessoas que se respeitam, que se gostam e se perpetuam na continuidade dos filhos e netos na preservação dessa prática religiosa de laços relacionais, que são bastante fortes no Terreiro Xambá, devido toda uma tradição familiar que se reabastece com as iniciações dos descendentes mais novos, o que é muito comum nesse terreiro.

O que detectei com essa fala da Senhora Azul é um fato de remarque no caso Terreiro Xambá. A pessoa vai ao peji do terreiro e lá encontra elementos dos seus familiares e parentes

no peji. O que pode ocorrer em outras casas de candomblé também. Pode-se encontrar com os otás ou igbás dos seus parentes vivos, e às vezes, dos mortos, em que tais objetos sagrados permaneceram na casa. É uma forma pertença enraizada num espaço material (o Peji), o que não há hoje nas demais religiões. A pessoa não vai para Igreja católica hoje encontrar mais com restos mortais dos seus parentes ou elementos estreitamente ligados a esse ente. A secularização retirou da Igreja católica esse espaço de convívio, quando proibiu os enterros nas igrejas, todavia no candomblé essa separação não é total. Os parentes ainda permanecem através dos seus assentamentos.

Esse sentimento de amor familiar marcado pela Senhora Azul no seu discurso marcado pelo sentimento de gratidão, de confiança e de apego aos entes familiares, conforme ela fala e dá ênfase à formação do grupo familiar, demonstrando carinho e fraternidade pelos seus parentes. Esses sentimentos de maternidade e afeição à família é bastante comum para o arquétipo psicológico do seu orixá de cabeça: Iemanjá, com quem ela possui uma relação bastante emotiva. Iemanjá é tratada com um carinho, sendo referida pela interlocutora como mãe, aqui penso que ela demonstra em sua fala é uma “relação maternal” com seu orixá, sendo assim uma relação sentimental muito estreita, conforme já foi destacada acima por Halloy (2005, p.560).

Atento que muito dos sentimentos ou emoções dos fiéis são similares aos dos arquétipos dos seus orixás. Todavia, afirmo que isso não é uma regra, pois dentro da espiritualidade e do campo psicológico dos indivíduos há muitos condicionantes a serem considerados, sem esquecer do contexto e o momento pelo qual a pessoa está vivendo, todavia aqui registro nesse trecho tal afeto demonstrando pela Senhora Azul.⁶⁶

Outra interlocutora, Cacau (Maria do Carmo), relativizou quanto aos sentimentos que os assentamentos despertam nela. Ela ocupa a função de administradora do terreiro, das festas e das obrigações. Cacau é uma senhora de mais 66 anos e que tem 40 anos de santo feito. Ela em outra nação de candomblé receberia o título de ekedi, ou de yabassé na nação nagô, pois cuida das obrigações e da cozinha do terreiro. Ela é prima do Babalorixá do terreiro, sendo

⁶⁶ Para um estudo mais apurado do tema, poderá ser feita uma pesquisa em outro momento. Talvez num artigo em que se poderá considerar uma amostragem maior de participantes, buscando considerar os condicionantes que poderiam influenciar para a determinação do orixá de cabeça e os sentimentos que são encontrados e catalogados para cada orixá e seus filhos de santo, fazendo atenção para as circunstâncias em que tais sentimentos foram encontrados e relatados pelos filhos de santo.

sobrinha da saudosa Mãe Biu. Ela nos responde acerca das emoções que possui, quando está perante seus assentamentos:

Cacau: - Depende muito de cada um. (...) A emoção ou o sentimento é esse, de pedir muito pela saúde. Por muitos anos de vida, pela confiança no terreiro, no babá, na Iá. Pedir muito pelos familiares, para que a gente se livre de muita maldade desse mundo. No meu caso, o sentimento é esse.

Para Cacau deve ser feita uma relativização quanto aos sentimentos sentidos ou vividos dependendo das pessoas que vivenciam suas experiências pessoais e religiosas. Cacau não se aprofunda e nem particulariza. Ela diz que pessoalmente pede apenas coisas gerais quando está perante seus assentamentos, informando que faz seus rogos como qualquer pessoa, pedindo direta ou indiretamente para ter muitos anos de vida, e pede pela confiança no pai e mãe de santo. Não detalhando, portanto, quais são os conteúdos sentimentais ou emocionais que motivam o religioso, trazendo-nos um aspecto mais relativizante desses sentimentos e emoções dentro dessa pesquisa. Não sei se tal posicionamento decorre sua posição de organizadora e responsável pelas obrigações e festas no terreiro há muitos anos, deixando-lhe menos susceptível a falar e aprofundar acerca dos aspectos afetivos dos partícipes do Terreiro Xambá.

Enquanto Hildo, o historiador da Nação Xambá, que está no terreiro há 32 anos, sendo iniciado no culto Xambá há 25 anos, tendo mais de 65 anos de idade, ele vem prestando até hoje muito serviços à cultura e memória do Povo Xambá. Ele foi o responsável pela criação do Memorial Severina Paraíso (Memorial Xambá), com 21 anos de existência e ajudou e ajuda como informante e orientador em diversas pesquisas no campo da documentação histórica e arquivística, pois é funcionário do Arquivo Público Estadual João Emereciano há mais de 35 anos. Ele já participou de várias entrevistas, exposições e processos de coleta de dados, de registros e pesquisas de várias monografias, dissertações e teses sobre o Terreiro e o Quilombo Xambá. Ele relata sobre seus sentimentos que vivencia perante os assentamentos:

Entrevistador: - E quais são os sentimentos ou as emoções que os assentamentos passam para você?

Hildo: - Por exemplo, uma coisa muito simples: eu não faço isso todo sábado, mas sábado, como na nossa tradição é dia de Iemanjá, quando eu vou ao terreiro, normalmente no começo de mês. É quando eu acendo velas e, embora, volto a dizer, o assentamento não é necessariamente o orixá, mas o orixá está nesse assentamento, eu faço minhas orações olhando para o assentamento.

Entrevistador: - O que é que passa, assim? É como se fosse um santo? Como se Iemanjá tivesse ali naquele momento?

Hildo: - Não, eu acredito que ela está lá e ouve. Mas, como eu não vejo o orixá, embora acredite até que tem algumas pessoas que conseguem ver o seu orixá, ou num sonho ou de verdade, mas é para mim não... Vou dar um parênteses na minha formação católica. Na igreja católica, você olha para as imagens quando reza, ou em

determinados momentos, você não olha para lugar nenhum. Você apenas conversa com ele de olhos fechados. Mas volto a dizer, quando vou acender velas, normalmente no primeiro sábado do mês, eu acendo para Iemanjá e para os meus orixás e mais alguns. E eu, em qualquer momento que me ajoelho diante do assentamento do meu orixá, eu converso com Iemanjá olhando para os objetos que lhe representam, que é o assentamento. Então, eu acredito: é um objeto sim, o orixá está lá também. Quando eu falo com Iemanjá, ela está lá dentro do quarto, ou junto ou dentro do assentamento também.

Hildo em sua fala demonstra uma prática religiosa que ele faz comumente no terreiro Xambá, na condição de filho de Iemanjá, ele sempre acende suas velas para este orixá num sábado. O que ele faz no primeiro sábado do mês e aproveita e acende velas para outros orixás seus e alguns outros do terreiro, mas ele afirma que sabe que Iemanjá está lá, ainda que ele não a consiga ver, mas ele acredita que ela está lá no peji, perto do seu assentamento. Ele indica que faz como era comum fazer com a prática católica em que se acendia velas perante as imagens dos santos, todavia ele se ajoelha e conversa com seu orixá, mirando nos assentamentos de seu orixá. E afirma que a Iemanjá está lá dentro do peji, estando junto ou dentro do assentamento. Neste relato comprova-se a força da materialidade do objeto indicando o local onde se deve rezar, pedir (no peji), e também o direcionamento para onde se deve voltar as súplicas, os rogos, e os pedidos, para os assentamentos, além da posição de genuflexão, demonstrando já um ato de contrição e postura de devotamento e respeito perante seu orixá. É uma expressão do sentimento que se manifesta nos atos corporais e no domínio psicológico de sua vivência pessoal. O corpo de joelhos perante orixá materializado, mostrando o sentimento de reverência e sujeição expresso pela postura corporal.

Além do âmbito dos sentimentos, achei relevante analogia feita pelo nosso entrevistado sobre a materialidade nas religiões católicas e no candomblé. Ainda que já tenha sido apontado por mim acima que o assentamento não é e nem funciona como uma imagem de um santo católico, mas essa comparação é comum, devido ao sincretismo, que era bastante comum nas religiões de matriz africana e a presença de traços católicos nas práticas do candomblé, como as imagens e quadros de santos católicos em alguns terreiros de candomblé, conforme era bastante comum no Terreiro do Xambá à época de Mãe Biu. No peji havia às imagens de santo católicos como se vê nas fotos antigas do Peji durante a décadas de 90 e início dos anos 2000.

Todavia o Babalorixá Ivo tem conscientizado os religiosos da distinção entre os santos católicos e os orixás, mas várias imagens, azulejos e quadros permanecem. Segundo o babalorixá em respeito à memória das práticas dos mais velhos, mas não se colocam novas imagens no Peji. O babalorixá afirmou que os azulejos com os santos continuam em respeito à estética do terreiro e custo econômico de removê-los. Todavia, o fato é que o catolicismo deixou

várias marcas no candomblé, portanto a comparação do assentamento com a imagem de um santo católico não seria algo tão incomum num primeiro momento, mas aprofundado o sentido e a compreensão atual dos assentamentos, perfeitamente compreende que tal analogia não dá conta de todo o fenômeno religioso, consoante já expliquei em outro momento, o assentamento tem uma agência própria que advém dos materiais que o compõem que continuam vivos em malhas de fluxos de vidas das coisas que habitam a natureza.

Este mesmo sentimento de pedidos e de suplicas, é expresso pelo Babalorixá Ivo. Ele possui hoje 71 anos e foi iniciado aos 10 anos pela sua mãe - a Ialorixá Severina da Silva Paraíso (Mãe Biu) em 1963, tendo dado sua primeira obrigação aos sete anos. Ele fala que:

Pai Ivo: - O sentimento que passa é que ali quando eu vou ao peji, onde se chama morada dos orixás. Fazer meus pedidos, acender minhas velas; o meu sentimento é que eu estou realmente diante daquele orixá, diante daquele assentamento, fazendo os pedidos aos meus orixás. Do mesmo jeito quando você vai numa igreja e você vê o santo lá no altar. O sentimento que você tem é que aquela imagem, que está ali é daquela mulher, daquela santa que você está fazendo os seus pedidos. Você está fazendo as suas solicitações.

Este comportamento apontado por Pai Ivo é o mesmo seguido por Hildo e o sentimento da certeza de estar perante seu Orixá, quando se está em frente ao assentamento. Pai Ivo me explicou essa prática religiosa de oração fazendo a analogia de estar perante os orixás realizando seus pedidos com uma certo incômodo, talvez por ele pensar que eu não acreditasse ou debochasse de tal prática, podendo ter levado o babalorixá a ficar confuso e incomodado de eu ter feito essa pergunta, pois ele sabe que eu sou candomblecista e já me viu diversas vezes em seu terreiro em transe de orixás em toques de candomblé. O que o levou a responder de um tom mais incisivo:

Pai Ivo- Da nossa espiritualidade que nós acreditamos é a fé. Então você me pergunta se eu acredito se aquele assentamento é o orixá. Se eu não acreditasse eu não teria dentro de qualquer religião do orixá. Você tem que crer. O que leva a qualquer religião é o crer, indiferente da visão científica que você tem no próprio cosmos. O “cara” acredita que o homem botou um bocado de animal numa arca e salvou a humanidade. Independente de saber que tenha peixe de água doce, peixe de água salgada, animais que viviam em um lugar quente, outros viviam em um lugar frio, mas é a fé dele, do mesmo jeito que é a nossa

Com a minha pergunta, eu não desejava jamais desrespeitar a religião de Pai Ivo, muito pelo contrário. Eu procurava obter de seu discurso uma melhor especificação e/ou detalhamento dos sentimentos envolvidos nas práticas religiosas para poder explorar nesta dissertação. O que talvez o tenha levado a responder à questão à luz do ceticismo das crenças religiosas e das ritualísticas, preceitos ou dogmas do candomblé

Ao analisar sobre todos esses sentimentos e ou emoções que tocam os fiéis e religiosos do Terreiro Xambá, passei refletir se não havia uma coincidência de afetividades dentro desse grupo religioso que fossem típicos dessa comunidade. Para tanto, decidi analisar os estudos dos Regimes Emocionais de Ole Riis e Linda Woodhead, no seu livro *The Sociology of Religious Emotion* (2010). Nessa obra, as autoras indicam que as emoções não são apenas vivenciadas na individualidade pessoal do ser humano, mas que há sentimentos ou emoções que são comuns nas comunidades e sociedades e em contextos próprios e determinados. Segundo as autoras, tais sentimentos/emoções são obviamente moldados culturalmente, socialmente e historicamente no meio em que se manifestam. Elas apontam que tal raciocínio ocorre também no campo religioso, uma vez que a religião é um produto social e cultural da humanidade, logo tais afetividades produzem emoções que são características dos contextos em que ocorrem, recebendo toda essa carga social e cultural de onde são formadas. As autoras classificam esses sentimentos/emoções produzidos nestes contextos de regime emocional religioso. Para tanto elas explicam que:

Os regimes religiosos confrontam o mundo empírico cotidiano com uma ordem social e material ideal, e interpretam um em relação ao outro. Colocando a vida pessoal e social em relação a tal 'ordenação alternativa', eles colocam a vida humana em uma perspectiva que se estende antes e além de uma vida finita. No processo, os regimes religiosos exibem, regulam e reforçam os padrões pelos quais algumas emoções são exaltadas e outras são relegadas. Eles oferecem um repertório emocional estruturado que orienta como os adeptos se sentem sobre si mesmos, uns com os outros e com suas circunstâncias mais amplas. (RISS & WOODHEAD, 2010, p.10-11, tradução nossa).

Portanto, segundo Riis e Woodhead (2010), os regimes emocionais religiosos são estruturas que demonstram a experiência emocional dentro de contextos religiosos, ajudando a entender como as emoções são organizadas e expressas de maneira culturalmente específicas, e como elas são centrais na vivência da fé. Refletindo sobre essa categoria, pensei em aplicar o conceito das autoras em contraste com a realidade empírica que vivencie no meu campo de pesquisa, conforme as emoções coletadas em minhas entrevistas.

Os entrevistados ao falar sobre os sentimentos e emoções que sentiam ao estar perante seus assentamentos, afirmaram sentir: confiança, paz, tranquilidade, sentimentos bons, agradecimento, segurança espiritual, fé, proteção, identidade familiar, pertencimento, conforto espiritual, certeza da ajuda na vida. Estes são os sentimentos/emoções que indexam a religiosidade do povo do Terreiro Xambá e que compõem o regime emocional religioso que coletei não apenas nessa pergunta, mas de forma geral. em quase totalidade das entrevistas e na pesquisa de campo. Afirmando que o meu resultado ratifica uma série de sentimentos/emoções que encontrei no candomblé nos textos dos autores que estudei, como Fonseca (1997), Rodrigues

e Cardoso (1998), Seligman (2010), Halloy (2005), Rabelo (2014) e Marques (2016). O que nos pode indicar que tais sentimentos compõem o regime emocional do candomblé.

O sentimento de conforto espiritual também foi abordado por Fonseca (1997), ao mencionar nos seus estudos sobre a adesão ao Xangô pelos religiosos, que visavam resolver as aflições de suas vidas, sejam elas de natureza espiritual ou física. E quando eles conseguiam se desvencilhar de suas aflições, tal ação gerava um conforto espiritual, como constatei com as minhas interlocutoras Senhora Amarelo e a Senhora Azul, conforme foi analisado.

O cuidado com outro no candomblé foi outro sentimento que encontrei nas narrativas dos interlocutores, assim como Rabelo (2014) encontrou em sua etnografia. Fato que se verificou no discurso da senhora Azul e de Cacau, quando afirmam que vão pedir pelos seus entes queridos no peji e pelas pessoas que têm afeição. Reforçando a ideia de Rabelo que o candomblé é uma religião do cuidado com o outro: com o iniciado, com o irmão de santo, com o cliente, com nossos entes queridos de forma geral, sendo esse cuidado bem detalhado na sua etnografia, não apenas se restringindo aos humanos, mas também aos objetos e as divindades.

O pertencimento e a identidade familiar também foram sentimentos ou emoções abordados por Halloy(2005) quando, na sua etnografia, ele se debruçou em estudar e mergulhar na estrutura familiar dos terreiros do grupo familiar religioso dos descendentes do Terreiro de Pai Adão, identificando nesse grupo a coesão familiar e religiosa do grupo através dos sentimentos de identidade familiar e de pertencimento dos participantes, por fazerem partes de um grupo familiar religioso de destaque e de tradição. O que foi encontrado por mim nas falas da senhoras Azul e Branca, ao ressaltar a importância do Terreiro Xambá para formação de suas famílias e de suas fés, e ainda ao ressaltarem a dedicação e a força espiritual (axé) que as matriarcas do Terreiros Xambá deixaram para os seus herdeiros de sangue e de religião. O que demonstram que tais sentimentos, emoções ou afetividades em sentido lato compõem um regime emotivo religioso do Terreiro Xambá e do Candomblé a partir dos antropólogos acima citados.

Identifiquei ainda que os fiéis e religiosos do Terreiro Xambá fazem uso de tais dispositivos afetivos e sentimentais para poderem superar as dificuldades da existência e continuar trilhando uma vida melhor no plano terreno, onde encontram as maiores dificuldades e agruras humanas. As questões de outros planos espirituais não são cogitadas, de forma geral, pelos religiosos do Terreiro Xambá: a vida após a morte, o paraíso etc., pois nas suas vidas, eles precisam de trabalho para poderem sobreviver; de um amor para o apoio sentimental; de

uma casa melhor para poderem ter um melhor conforto; de um equilíbrio mental, para poderem ter bons desempenhos nas atividades cotidianas; de uma boa saúde, para continuarem a viver ou viver com mais saúde, pois conforme nos explica o historiador e filho de santo Hildo Leal da Rosa, os primeiros xambazeiros eram pobres: domésticas, lavadeiras, operários, metalúrgicos, donas de casas, costureiras, pedreiros. Portanto, advém daí a preocupação em ter o que comer o dia seguinte, conforme me falou Cacau que quando criança a mãe dela deixava as bolachas contadas dos filhos para tomarem café e saía para rua para oferecer trabalho.

Portanto, a preocupação da comunidade religiosa Xambá é terrena, como em permanecer no emprego que se tem, em ter uma casa, em ter alguém que ame e goste, e em resolver os problemas de saúde. Para quem já tem todas essas dádivas, a inquietação se dá em continuar com tais benesses e em pedir mais para si e para os seus entes queridos que não as têm, conforme afirma Cacau e a Senhora Azul. A preocupação dos religiosos do candomblé é com a vida deste plano, comuns para pessoas que precisam de recursos econômicos e sociais para se manterem vivas e, se puderem, também serem felizes.

Como apontou bem Roberto Motta (2010), o Xangô é uma religião caracterizada pelo “hiperconcreto” e pelo “realismo trágico”. Os fiéis buscam respostas práticas e imediatas para questões do cotidiano, como problemas de emprego, saúde, relações conjugais, estudos, ou mesmo campanhas políticas. A exigência da vida requer demandas que refletem na realidade pelas quais os religiosos, adeptos, fiéis e clientes passam nos desafios de suas existências. Não se preocupando com o caráter metafísico da vida ou da religião. Suas preocupações são com o aqui e o agora. Fato que confirmei, segundo um relato que ouvi numa conversa com uma filha de santo do Xambá num toque: “Eu cuido dessa vida, pois Deus me colocou nessa vida agora. Quando eu for para outra, se houver, eu cuido lá, pois não posso cuidar da outra se ainda estou aqui.”

Conforme já falei, a fé e a confiança no seu ou seus orixás são outros sentimentos presentes no regime religioso da Nação Xambá, pois só eles compreendem as necessidades e vontades dos seus filhos de santo e fiéis, sem desejar a sua mudança de conduta, de caráter ou da sexualidade e afetividade. A identidade psicológica dos filhos de santo com os seus orixás se efetiva nas suas demandas e necessidades da vida, verificando-se nas questões práticas do cotidiano. Assim como as funções sociais das mães, realizando as ações de cuidadoras dos parentes e filhos, como Iemanjá. A luta diária de filho ou filha de santo para ganhar a vida em busca da sua sobrevivência e seus parentes, assim como Ogum e Iansã. Ou ainda o desejo de

alguém ser importante e ter a vida mais justa, como Xangô. A busca do amor desejado e não correspondido solicitado a Oxum, a dona dos amores.

Esses deuses que vivem, amam, batalham, sofrem e que compreendem bem a dificuldade da existência humana. O cuidado que orixás têm com os seus filhos, depois que tais orixás são alimentados e cuidados, manifestam-se na compaixão de Oxalá com os doentes e os desafortunados. Conforme menciona Prandi (1991), todas essas interferências e ações dos orixás nas dificuldades e agruras da vida, toda essa compreensão da natureza humana frágil, isso tudo é compreensível e aceitável para esses deuses africanos. Assim nasce a fé numa religião que se propõe a intervir nas dificuldades da vida e nas carências materiais, econômicas e individuais dos homens. A proteção de Exu nos caminhos difíceis e nos lugares e momentos perigosos. Todos esses sentimentos/emoções que são centrados nessa vida terrena, diferente dos cristãos, e em especial dos cristãos evangélicos em que a salvação pessoal está em outro plano, e é o propósito de suas vidas.

Os regimes emocionais religiosos, assim, estão profundamente enraizados nas práticas rituais do candomblé. Os rituais religiosos atuam como ferramentas que mobilizam e provocam emoções em contextos específicos, como a alegria, beleza e encanto no xirê do toque dos orixás de modo geral. A dança alegre e coquete de Oxum que induz ao molejo do corpo que se requebra e que mostra a sua feminilidade e leveza, gerando um conjunto de sentimentos de sensualidades, de beleza e de graça que causam nos seus expectadores que ficam embalados pela performance do orixá. A Cerimônia do Obori é um ritual de nascimento, de crescimento e de alimento do ori (cabeça) em que se vai alimentar a cabeça para poder receber e habitar nele o orixá. Nesse ritual o sentimento de felicidade, de tranquilidade, de contentamento e confiança se instalam no oborizado e nos dirigentes e participantes da cerimônia do terreiro, pois é mais um filho de santo e fiel da religião que se está nascendo na Casa de Santo.

Além destes rituais e atos religiosos acima, obtém-se ainda emoções e sentimentos de cura e o conforto mental e espiritual, através de demais ritos ou rituais como a limpeza, as oferendas secas, as obrigações e louvações. A proteção e a segurança espiritual de estar em dia com suas obrigações anuais e gerais com os orixás. O aconselhamento e a orientação nas questões da vida dada pelos orixás, pai e irmãos mais velhos de santo.

Assim, são estes os sentimentos e seu regime emocional religioso que compõem a religiosidade do Terreiro Xambá e de seus fiéis, constituindo assim um conjunto sentimental próprio que é marca cultural dos religiosos e fiéis desta nação e deste terreiro.

4.2- “Quem é do candomblé também dá testemunho: foi Odé que me deu”

Nesse tópico apresento uma narrativa que aborda a relação entre as emoções/sentimentos entrelaçados com os aspectos da materialidade da religião do candomblé. É o encontro de uma fiel com um otá do seu orixá *juntó* (segundo orixá), que acontece de uma forma bem inusitada, num momento bem adverso de sua vida e num local indesejado de se estar. O que resultou numa promessa aos seus orixás, em que havendo mudança do seu local de trabalho ou de um novo emprego perto de sua casa, ela faria a sua iniciação na Nação Xambá, depois de 19 anos de santo assentado. Fato que ocorreu e a levou a fortalecer sua fé, que segundo seu relato, os aspectos materiais da religião passaram a agir no plano sentimental e essa força retornou ao plano material constituindo uma nova realidade configurada na vida dessa fiel.

É uma história em que estes dois aspectos da religião: o material e o extra-material se imbricam e geram uma nova conjunção de forças que resultam na mudança de vida de uma filha de santo: é o encontro com seu otá e a promessa de sua iniciação.

A Senhora Verde, uma jovem senhora de 45 anos. Ela tem 21 anos no Terreiro Xambá e tem 19 anos de assentamento do seu primeiro Orixá e foi iniciada há 2 anos. Ela é uma professora universitária e pesquisadora da Escravidão e das lutas das questões raciais do negro com destaque no processo histórico e cultural. Ela nos conta como ocorreu o seu encontro com otá de sua Oxum (pedra sagrada do seu Orixá) e o que tal fato simbolizou e desencadeou em sua vida.

Entrevistador- E o encontro da sua pedra de Oxum, eu sei que Odé não tem pedra, né? Mas como foi o encontro?

Senhora Verde: - Minha pedra, por incrível que pareça, eu encontrei no lugar que eu mais tinha vontade de sair. Antes de ser professora de onde eu estou hoje, eu fui professora do Instituto Federal do Sertão Pernambucano. Passei dois anos em Ouricuri e seis anos em Serra Talhada. Então, menino, eu botei na justiça depois que meu pai morreu para poder cuidar da minha mãe. Não consegui. Passei um mês ainda no IFPE, Campus Recife. A procuradora do IF Sertão me caçou, me trouxe de volta. Eu adoecia, eu ficava louca. E eu pedia muito, eu dizia ao meu pai (referindo -se a Odé, seu Orixá de frente): "Me tire daqui, que eu vou cuidar melhor do senhor. Me tire daqui." Aí um dia eu saí do Campus e vinha andando, porque eu ficava numa pousada em frente ao Campus.

Entrevistador: - Isso foi onde? Em Serra Talhada ou Garanhuns?

Senhora Verde: - Serra Talhada. Eu passei dois anos em Ouricuri, lá no Alto Sertão. E os seis últimos anos em Serra Talhada. Aí um belo dia, quando eu atravessasse o Campus para ir para a pousada, eu vinha assim... Eu vinha p... da vida. Aí tropecei numa pedra. Eu digo: "Mas né lasca?". O pessoal diz que quando a gente cai de um lugar, quando a gente cai, eu tropecei e caí. Eu digo: "Pronto, eu não vou sair mais daqui meu Deus." Eu disse: "Minha mãe Oxum", eu nem chamei por Odé. Eu disse: "minha mãe Oxum, faça isso comigo não." Quando eu olhei assim a pedra, eu disse assim: "Vou levar essa pedra." Aí peguei essa pedra e peguei mais umas três. Eu digo: "Bom, não sei quando será, mas quando eu lhe assentar, quem sabe." Aí eu levei, e

foi essa pedra, a pedra da minha Oxum. É enorme, o pessoal diz assim: "Se você for lá olhar as Oxuns todinhas, a minha que tem a pedra maior, é desse tamanho." A pedra da minha Oxum é que quando meu pai jogou e colocou lá, aí Cacau, disse: "O que é isso, hein?" E olha que o terreiro tem muito, muito assentamento de Oxum, muito, muito. Você pode entrar no terreiro e olhar todinho, o assentamento que a pedra maior é a minha. Então, ela veio de onde eu queria mais sair, que foi de Serra Talhada. Ela me tirou de lá, porque eu pedi muito.

Nesta pequena narrativa, a Senhora Verde nos informa da vontade de sair do local em que estava trabalhando, com vista a cuidar de sua mãe biológica, que agora se encontrava sozinha e idosa, logo após a morte de seu pai. Ela nos conta do seu encontro com o otá de sua Oxum e sua promessa de se iniciar caso os orixás a atendessem seu pedido. Se Oxum a tirasse de Serra Talhada para voltar a morar no Recife, ela prometeu que iria assentá-la e se iniciaria no candomblé, tendo mais tempo de cuidar dos seus orixás. O que se confirmou após a consulta do oráculo, ou seja, a pedra que a derrubou era o otá de sua Oxum. Todavia a Senhora Verde informa que já havia pedido muito ao seu orixá Odé, que a ajudasse a sair dessa cidade em que trabalhava e lhe concedesse sua transferência para a cidade de Recife, mas sem êxito. Ela me contou que estava adoecendo todo esse tempo em que trabalhava em Serra Talhada:

Senhora Verde:- Faz dois anos. Veja, eu fiquei muito desesperada pra sair do IF Sertão. Era porque eu percebi que se eu continuasse lá, eu já tinha adoecido, eu já tinha sido afastada. Eu vi que eu ia morrer ali. E eu pedi muito diante do meu orixá. Pronto, olha, pedi muito, pedi aqui em casa, pra Odé, que ele me tirasse dali. Se ele, se eu passasse no concurso, e eu passei, eu fazia santo, santa, rei, rainha, tudo. E tem mais, não era só fazer, mas dar continuidade. Aí cheguei lá, acendi minhas velas, e eu passei, Menino. Eu digo a todos, até lá no Xambá, depois ficou lá: "Eita, Senhora Verde de Odé, ela tá fazendo santo, sabe por quê? Isso foi uma promessa que ela fez pra Odé, e alcançou e tá pagando agora, fazendo santo". E assim, eu fiz aí justamente, quando eu tomei posse, eu aguardei só um ano, que é pra poder tirar as férias e fazer o santo. Então assim, com experiência, porque eu cheguei... e tem mais, quando eu vou acender vela, eu não só chego no canto de Odé. Eu vejo onde tá meu assentamento, onde tá minha quartinha. Se a quartinha estiver distante, eu boto ela perto do assentamento e acendo a vela ali, mirando ele. Que é meu. Chega lá, o pessoal já diz: "Eita, fulana teve aqui", porque boto meu assentamento, tá a quartinha do lado. A vela vai aqui na frente. E aí eu pedi muito, muito, muito, que meu pai, Odé Abaitá, me tirasse de lá, que fizesse com que eu passasse nesse concurso, para eu seguir. Quando eu assumi, eu assumi no dia 13 de setembro de 2022. No outro ano, aí eu conversei, meu pai (Odé) queria que eu fizesse o santo em abril. Eu disse: "Pai Ivo, converse com Odé para ser em novembro. Porque eu completo ano em setembro, e tiro as férias em novembro". Então, isso é uma experiência no campo material interessante, porque eu digo mesmo. Eu, na porta da minha sala da universidade tem um Odé, assim, rodando. Um... uma mandala com Odé na porta da minha sala. Você entra e ele está assim, né. Porque eu consagrei esse meu novo emprego a ele, porque foi ele que me deu. Diante da gente chegar de frente ao nosso assentamento, dentro do peji, pedir, se humilhar, se colocar para o Orixá que está precisando... Então, eu tive isso. É uma outra coisa também que eu vou colocar, antigamente, eu... porque eu sou muito reservada, eu não colocava, não, mas hoje, eu boto. Porque os evangélicos gostam de dar testemunho, né? E eu sou a favor que quem é de candomblé também passe a dar testemunho.

Segundo o relato dela houve um concurso numa universidade no Recife em que ela fez e passou e assumindo logo o cargo após o encontro com Otá de Oxum. Sendo assim, os orixás

cumpriram com o seu desejo e ela pagou a promessa com a iniciação do seu orixá na Nação Xambá em novembro de 2022 e neste mesmo ritual assentou sua Oxum, seu orixá *juntó*, confirmando com o seu babalorixá que aquela pedra que ela esbarrou era o seu orixá, que segundo ela foi quem trouxe para trabalhar e morar em Recife, para dar uma assistência a sua mãe e para ela também poder cuidar melhor dos assentamentos dos seus orixás e está mais perto deles e poder cumprir mais facilmente os preceitos e prescrições religiosas do candomblé, que seria mais difíceis caso estivesse morando em Serra Talhada, longe do terreiro.

Semelhante ao relato acima, os encontros com os otás (ou para alguns religiosos otãs) são muito especiais dentro do candomblé. Assim como os igbás correspondem aos corpos dos religiosos, os otás correspondem aos *oris* (as cabeças) dos religiosos assentados ou iniciados. Eles são o centro nevrálgico, pois são os próprios orixás materializados ou petrificados na natureza.

A preocupação com os otás do candomblé se deu a partir dos anos finais do século XX, alguns antropólogos das religiões de matriz africana começaram a estudar a importância e os significados dos assentamentos em tais religiões, e em especial os otás (estas pedras sagradas) desses assentamentos do candomblé, colocando-as em lugar de destaque dentro do estudo da materialidade do campo de tais religiões. Nesses estudos, tais pesquisadores buscavam elucidar como se dava a ligação e a relação entre os filhos de santos e seus orixás. Dentre estes autores, destaco Anjos (1995); Sansi-Roca (2006); Halloy (2005, 2013); Goldman (2009); Rabelo (2008, 2014) e Marques (2016). Conforme já foi analisado, essas pesquisas buscavam enfatizar assim a relevância da materialidade dentro da religião do candomblé, uma vez que otá é o elo mais sagrado entre o Orixá e o filho de santo, que após o ritual do assentamento, ele passa a fazer mais que uma mera ligação entre Orixá e o filho de santo. Ele torna-se o centro do “artefato–deus”, que além de tudo está assentado dentro de um peji de um terreiro.

Com esse relato da interlocutora, entendo uma série de relações e de ações nos planos físico, material, espiritual e com relação às espacialidades sagradas, criando uma malha relacional, em que as coisas estão enredadas entre si e também entre as pessoas, conforme nos ensina Tim Ingold (2012). A constituição do assentamento se dá através da sacralização de determinados objetos através de um ritual, que ativa ou concentra a energia do orixá nestes objetos, constituindo a partir desse momento o orixá ou o “santo”, conforme a definição de “coisa”, compreendida por Ingold como materialidade viva. Assim ocasionando uma “vida” ou ânima ao suporte material do assentamento, pois os materiais que compõem estas “coisas” não possuem vida própria, mas eles têm espaços porosos por onde passam o fluido energético, que

anima a matéria das “coisas”, que funcionam como energia em processo anímicos, energéticos e elétricos, que não param de se modificar e de se entrelaçar, interligando matéria, energia e vida.

Esse fluido vital dessas “coisas” no candomblé é compreendido como axé que preenche toda a compreensão do aspecto sagrado. Ele está no terreiro, nas árvores sagradas, nas ferramentas, nos otás dos assentamentos, na mina do terreiro, no chão, nos objetos, nas insígnias sagradas dos orixás, nas águas das quartinhas, nos líquidos sagrados dos amacis, nas oferendas e sacrifícios, principalmente no èjè (sangue sacrificial), criando uma rede de fluxo sagrado entre objetos, os religiosos e os orixás que retroalimentam formando uma rede. O animal sacrificado alimenta o axé do assentamento e alimenta também os orixás, que estes últimos alimentam o ori (a cabeça) do filho de santo. O axé das obrigações e oferendas também passam para os assentamentos, que também passam para o terreiro que é distribuído entre os fiéis desta comunidade. Também as obrigações alimentam as contas ou colares dos filhos de santos e chão do terreiro que retornam aos religiosos. É uma rede que todo o axé flui e percorre, que ao ser invocado, cuidado e consagrado, interligam e entrelaçam matéria, energia e vida. Assim as pessoas, os deuses e “coisas” no candomblé são alimentadas e retroalimentadas nas suas práticas culturais religiosas.

Conforme já foi citado pela Senhora Verde e pelos autores acima que estudaram o otá ou otás, não são quaisquer pedras que atraem a atenção dos religiosos ou fiéis, mas aquelas que, após serem encontradas, são identificadas como manifestações do próprio orixá por meio da confirmação no jogo de búzios, tornando-se, assim, sua representação física e também sua morada sagrada, como aconteceu com nossa interlocutora, que por ironia tropeçou nela para que ela prestasse atenção na pedra e pudesse identificá-la como sua Oxum. O que fez a Senhora Verde solicitar logo a ajuda deste orixá para livrá-la de continuar a trabalhar num local em que ela não desejava mais estar, entretanto foi nesse local em que estava o seu orixá, por ironia, que estava o seu orixá Oxum, materializado no otá, sendo confirmado no jogo de búzio.

Halloy (2005), em sua tese, explica que os praticantes do nagô pernambucano classificam as pedras em duas categorias: as chamadas "cheches" (consideradas pedras comuns) e os "otás" (pedras sagradas que representam o orixá). O autor descreve três características que podem indicar que uma pedra é um otá: 1) o local de origem da pedra, 2) as circunstâncias em que ela foi encontrada, e 3) sua aparência distintiva. No caso da Senhora Verde, o local da pedra foi específico, não seria incomum, pois o local fica próximo do Rio Pajeú, o que poderia ocasionar numa pedra vinda do rio, que fora rolada ou trazida durante a construção da PE 320

ou mesma da construção do Instituto Federal em Pernambuco em Serra talhada. Todavia, o fato de maior de remarque foram as circunstâncias do encontro, já acima explicitadas. Quanto à aparência do otá, a nossa interlocutora não nos disse muita coisa, a não ser que o otá é bastante grande em comparação com os demais otás das Oxuns do peji do Xambá, confirmado assim que o local e de encontro e as circunstâncias são bastante relevantes para o encontro do otá do orixá.

Roger Sanci-Roca (2006) também ressalta a importância do encontro com o otá em sua etnografia, referindo-se a uma conversa que teve com uma mãe de santo, sua interlocutora. Ele relata um episódio que ilustra como o otá é algo que precisa ser descoberto, ou melhor, “encontrado”, e não simplesmente adquirido. Essa ialorixá lhe contou que outra ialorixá de São Paulo lhe perguntou onde ela havia comprado as pedras que usava em seus altares, comentando sobre a beleza delas. A resposta de sua informante foi categórica e, com certo humor, ela disse: “um Orixá é encontrado, não comprado”.

Esse conceito do "encontro" transcende as pedras em si e envolve uma conexão mais profunda com o sagrado. Em outra ocasião, Sanci- Roca (2006) nos conta que essa mesma mãe de santo compartilhou uma experiência intensa: após uma forte tempestade que destruiu a casa de sua irmã, ela passou pelo local e, subitamente, ouviu uma voz fraca que emergia das ruínas. Mesmo que ninguém mais tivesse ouvido nada, ela parou e começou a procurar de onde vinha aquela voz que se tornava cada vez mais forte, clamando para ser libertada dali. Após escavar sob os escombros, encontrou uma pedra com uma forma peculiar, semelhante a um crânio de cabra. Reconhecendo ali algo mais do que uma simples pedra, ela a levou para casa e a posicionou no assento de seu Exu Mensageiro, em uma posição de honra, "sentada" atrás da porta. Isso tudo vem a ratificar que os otás como os assentamentos e outros elementos materiais constroem a ambientação da sacralidade no candomblé e são elementos pelos quais o “sagrado” do candomblé perpassam e se constroem.

Em outro momento de sua entrevista, a Senhora Verde nos narra uma situação muito característica e relevante, em que ela conjuga a materialidade dos objetos sagrados com os sentimentos ou emoções (aspectos extra materiais) que ela chama de conexão entre ela (filha de santo) e orixás.

Senhora Verde: - Olha, eu acredito que os meus assentamentos são objetos sagrados, que me colocam em conexão com os meus Orixás. Os Orixás eles só vão chegar ali em momentos sagrados. A obrigação, quando eu for no Peji acender uma vela, quando eu vou me comunicar de uma forma mais precisa, que eu vou até o Peji, que eu me coloco em frente aos meus assentamentos. Eu acredito, sim, que ele é uma

materialidade do Orixá na terra. Mas, a partir do momento que eu faço essa conexão, se eu deixar de fazer essa conexão, virou um caco, como outro qualquer. Virou uma louça como outra qualquer. Ela só ganha essa roupa de sacralidade a partir da conexão que eu faço.

A Senhora Verde afirma que há uma ligação entre tais aspectos dentro do candomblé, que são feitos em momentos especiais, em que se dá a presença do orixá nos assentamentos, uma vez que há a sua requisição nesta hora. São as práticas religiosas, logo são práticas culturais também, que acionam as forças energéticas do axé dos objetos sagrados, que devem ser alimentados e cuidados, pois caso não sejam invocados, alimentados, os assentamentos perderão a força do axé, pois não haverá a conexão (o sentimento e/ou o desejo de conectar com essas forças sagradas do candomblé, os orixás), perdendo assim o conteúdo sagrado da religião. Advém daí a necessidade de estar sempre cultuando, alimentando e efetivando essa fé e essa ligação, que se constituem juntando os aspectos materiais: as obrigações nos assentamentos, a limpeza dos objetos sagrados, que também são alimentados energeticamente pela fé, pela confiança e outros bons sentimentos dos fiéis, filhos de santo e religiosos, ou seja, essa conexão pessoal com a religião e suas divindades. Daí serem necessários estes dois aspectos dentro do candomblé: afetividade num sentido maior e materialidade dos objetos. Dentro da entrevista, eu pedi a Senhora Verde, que explicasse a conexão desses dois aspectos:

Entrevistador: - Então quer dizer que essa conexão é uma... É uma veia emocional. De conteúdo emocional, que faz essa ligação com a materialidade?

Senhora Verde: - Menino, eu não sei se eu diria que... Pode ser emocional, até porque eu acho que religião é... A religião correta ou a religião adequada para nós, é aquela que nos toca, que nos emociona. Isso era uma frase de um amigo meu, filho de Oiá. E aí ele dizia muito a mim: “olha, religião é aquilo que nos emociona. A religião correta para nós é aquela que nos emociona.” Então, eu acredito que parte também desse princípio do que nos toca, do que nos comove, da emoção. Eu acredito. Religião sem emoção não é religião.

Entrevistador: - É doutrina?

Senhora Verde: - Não faz sentido. As pessoas que são cristãs, elas se emocionam diante de uma homilia. Elas se emocionam diante de um hino, se emocionam na hora da consagração da eucaristia. Enfim, em vários momentos. E eu creio sim que a emoção molda a religião. Se não, não faz sentido.

Assim a nossa interlocutora segue afirmando e dando exemplos de sentimentos e emoções de outras religiões em que tais afetividades, em momentos ritualísticos específicos, provocam nas pessoas sensações, afetos, sentimentos etc., nas quais as pessoas são tocadas, como o exemplo da homilia, da consagração da eucaristia ou do canto de um hino na Igreja Católica, que provocam comoções emocionais nos católicos. Nossa interlocutora assevera que para ela, a religião é tudo que toca, que a emociona, e confirma que, segundo ela, deve ser assim, uma vez que a religião sem um envolvimento sentimental ou emocional não é religião e

não faz sentido. Para ela o que importa é a dimensão subjetiva da experiência religiosa, fugindo, assim, da racionalidade reduzida em evidências comprováveis e científicas.

A Senhora Verde afirma que o sentimento “molda” a religião. Acredito que ela utiliza esse verbo no sentido de compor uma forma material, como o ato de esculpir. As pessoas se sentem tocadas por uma ritualidade, por um hino, por uma oração ou até por uma prática ritualística específica que vai emocionando a pessoa e compondo um sentimento próprio dessa pessoa e que se manifesta nesses momentos ritualísticos, pois tem uma ligação sentimental com um conteúdo característico daquela pessoa, que a comove. Logo, as práticas religiosas tocam as pessoas, por um dispositivo emocional pessoal do indivíduo, gerando sentimentos que manifestam no plano da religião ou religiosidade. Assim se dá essa “moldagem”: esse envolvimento está ligado com a experiência subjetiva pessoal do indivíduo que rebate no âmbito sociocultural das práticas religiosas.

A crença no candomblé pode se concretizar num ciclo de imitação e de experimentação dos filhos de santo. Os fiéis veem os pedidos e promessas dos outros fiéis e filhos de santos se concretizarem, e assim fazem também as suas solicitações e se veem também atendidos pelos orixás. Com isso, forma-se o circuito de fé. É comum os filhos de santos se identificarem com os seus orixás através do perfil psicológico e/ou dos seus conteúdos emotivos e sociais do dia a dia, na resolução de suas demandas pessoais: Ogum guerreando na obtenção dos seus desejos, Oxum concedendo amores e condições sociais melhores etc.

Como os filhos de santo incorporam seus orixás no transe mediúnico, e isso os fortificam e criam fé, pois acreditam nesses orixás que lhes apagam a consciência por um momento e que interagem com eles e com outras pessoas nesses momentos, deixando o seu axé, após o transe no seu corpo e nas pessoas. Assim como tais orixás apagam a memória e consciência de seus filhos de santo, estes filhos de santo acreditam neles, pois os orixás têm poderes de intervir em suas vidas, atuando nos seus desejos e interferindo em suas vidas, pois sua presença nos corpos é a certeza de sua existência. Logo, acreditam neles desta maneira, e assim criam suas crenças, fé e confiança.

Os orixás são forças que agem nos indivíduos, que se materializam nos corpos de seus filhos, portanto, são mais críveis, pois nos tomam e agem em nós e através de nós. Eles não são deuses abstratos ou um Deus que sua crença ou fé precisa estar registrada numa escritura sagrada de um tempo tão longínquo feita para povo tão diferente do nosso.

Assim os deuses se presentificam no candomblé. Não só nos seus igbás (ferramentais e otás), ou no transe mediúnico, mas nas folhas sagradas, nos axés, nas cores, nas vestimentas, nas águas das quartinhas, nas contas, no sangue sagrado etc. Eles se tornam presente em momento em que são chamados ou não. Nos momentos dos pedidos e das súplicas, das cerimônias de obrigação, nas horas em que for necessária sua presença no terreiro ou junto ao filho de santo. A presentificação acontece ainda nas ações que desconhecemos. Eles agem através de nossas decisões ou ainda atuando em nossos interlocutores nas demandas do nosso cotidiano, quando estão induzindo ou interferindo nesses interlocutores. Não o sabemos em sua completude a sua ação, pois se trata de aspecto imaterial, mas eles agem segundo desígnios maiores que desconhecemos. A presentificação dos orixás vai além da materialidade dos assentamentos e do transe no candomblé. Ele está na vida do filho de santo.

Durante o transe religioso, eles agem perceptivelmente nos humanos. Como dou o exemplo de Ogum. Ele age e está na performance da sua dança em que luta contra seus inimigos e contra as adversidades e percalços da vida, a fim de conseguir a sua vitória e as bonanças para os seus filhos e fiéis, e especialmente daquele seu filho que está incorporado, dançando com ele. É uma performance em dois planos: do orixá na sua batalha mítica e de seu filho que está em transe de seu orixá. É uma materialidade corporificada de um Deus. É essa fisicalidade material que convence os religiosos, filhos de santo e adeptos do candomblé. É um Deus que me abraça, que me consola, que me confia, que vai cuidar de mim e me defender. Como já foi explicitado, esse é o regime emocional religioso do candomblé, que cativa os seus filhos e que é essencialmente material no atendimento das dificuldades da vida e do dia a dia. A Senhora Verde dentro de sua narrativa reforça essa ideia:

Senhora Verde: - Eu acho que é assim, já que a gente está falando dessa questão de emoção. Eu gosto de interpretar como aquilo que me toca, aquilo que me comove, que me toca no mais profundo do meu ser. É aí o que primeiro me toca é a certeza de que ali é o meu refúgio. Que, diante das questões mundanas, que não vão dar solução àquilo que eu preciso, quando eu estou ali em frente aos meus assentamentos, em frente aos demais orixás, porque a gente não pede só aqueles que nos regem, mas outros também, que a gente tem confiança. Primeiro é a certeza de que eu serei amparada, acolhida e que eu serei fortalecida para enfrentar os meus desígnios. Eu acho que isso é uma coisa. Segunda coisa é... E eu digo, minha mãe é católica, minha mãe carnal, embora seja filha de Oiá, viu? Mas ela escolheu o que toca a ela, é o catolicismo. E aí eu gosto muito de dizer a ela, eu digo: “Mainha, enquanto a senhora pega o terço com muito fervor, eu só acredito, só me sinto tocada quando aquele bicho de pena é curiado e aquele ejé vai no meu ori, vai em partes importantes do meu corpo.” Ali eu acredito que aquilo que eu estou necessitando, aquilo que eu preciso e que o orixá percebe que eu sou merecedora de obter, acontece naquele momento, né? Aquilo pra mim é a materialização do que eu estou querendo, seja em qualquer dimensão, espiritual, material, eu irei alcançar. Não sei se respondi à tua pergunta.

Reforço nesse trecho o valor sentimental e emocional aqui verbalizado no grau mais superlativo, como Senhora verde nos conta: “que me toca no mais profundo do meu ser”. Outro ponto de destaque é o sentimento de confiança e a certeza do amparo na sua religião e com seus deuses. É a certeza diante das incertezas do mundo, como a interlocutora diz. Entretanto, ressalto nesse trecho o valor da materialidade, que toca, que emociona a nossa interlocutora. Para ela, o *èjè* (o sangue sacrificial) age dentro do campo dos sentimentos, das emoções, e também dentro de campo extra material. A Senhora Verde compara tal situação com o terço católico, que sua mãe biológica reza todos os dias, fazendo uma analogia dos dispositivos materiais das duas religiões; o terço dá força a sua mãe e o *èjè* -o sangue sacrificial - que a emociona em especial quando ele toca em algumas partes do seu corpo.

Para nossa entrevistada o *èjè* é essencial para sua fé, pois é a partir dele que ela se sente tocada emocionalmente. O valor o e sentido do *èjè* já foi abordado dentro do candomblé e no Xangô Pernambucano por alguns antropólogos. Entre eles, destaco Roberto Motta (1991e 2012).

O sangue, derramado sobre as cabeças e as pedras, é, para o povo-de-santo, o *supremo axé*, isto é, a *fonte principal* de vida, energia, força, saúde e integridade. O sangue, como se diz em dialeto pernambucano, é sustança e é por conseguinte o manancial por excelência dessa santidade que nunca se dissocia inteiramente do cotidiano. (MOTTA, p.70, 1991)

O sangue é o componente mais sagrado nas diversas nações do candomblé, ele é o mais importante transmissor do axé, que é a energia sagrada. É o elemento principal do qual os orixás usam e manipulam as energias do axé para atuarem no plano material, ainda que não seja o único, ele é um dos mais requeridos e mais fortes pelos preceitos da religião. É ele que circula o corpo do animal e passa para os objetos e para os filhos de santos incorporados ou não. Ele é a oxigenação do corpo e condição de vida de muitos seres vivos. Daí o grande destaque no espaço religioso do candomblé. Para muitos “Sem sangue não há vida, sem sangue não há orixá no candomblé.”

Lígia Barros Gama (2009) também se preocupa em destacar o aspecto do sangue no Xangô Pernambucano. Na sua dissertação "Kosi ejé kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé", ela analisa o papel do sangue como símbolo central no candomblé, explorando como o sangue é portador primordial de axé. Ele não só é utilizado para manter a energia vital individual e coletiva do terreiro e dos próprios orixás, mais também ele leva a fortalecer os laços sociais na família de santo.

A senhora Verde nos explica o significado do *èjè* para ela: “(..) pra mim é a materialização do que eu estou querendo, seja em qualquer dimensão: espiritual, material, que eu irei alcançar”. O sangue para ela é a forma que materializa os seus desejos a serem alcançados. Através desse trecho da entrevista, percebe-se a presença da materialidade atuando no campo extra material (nos desejos da interlocutora), através do axé que está no sangue. É uma ação no plano da materialidade que visa atingir a realização dos seus desejos no plano abstrato, ou seja, num plano psíquico, ideal.

É o material agindo sobre plano extra material e voltando de novo a se configurar no âmbito material, na realidade fática e concretizando os desejos futuros de nossa entrevistada. É um processo poderoso, como uma ação mágica em que os efeitos no plano físico dos objetos, porções e fetiches agem no plano imaterial, modificando-o, executando-o e construindo assim outra realidade material, que fora desejada. É o encantamento da materialidade para agir no plano das ideias e modificar o plano material atual, construindo os desejos dos filhos de santos. É relevante destacar que o desejo, a vontade (sentimentos) que agem junto com a materialidade dos objetos e recursos materiais sagrados para forjar uma nova realidade, conforme explica nossa interlocutora, sem o cuidar e o cultuar dos assentamentos, eles serão apenas pratos e objetos. Assim, percebe-se que a materialidade na construção religiosa do candomblé e de sua religiosidade se dá com o elemento da afetividade (sentimentos, emoções e afetos).

Sendo assim, depreende-se que a além dos recursos materiais da religião do candomblé da Nação Xambá, há também a mobilização de elementos afetivos que contribuem para a construção das práticas ritualística de desse povo. Estes dois aspectos juntos interagem e moldam as práticas religiosas e são de extrema importância para a mobilização da energia sagrada do axé, para atuarem no plano material dos filhos de santos e modificarem suas vidas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início desta dissertação, foi destacada a importância da chamada *Virada Sociomaterialista*, ou *Virada Material*, ocorrida no final do século XX. Essa abordagem propôs a desconstrução da centralidade exclusiva das práticas sociais focadas apenas nos seres humanos, reconhecendo que o conhecimento também é gerado por meio de interações e associações que envolvem objetos e tecnologias. Essa mudança impulsionou reflexões sobre o papel crucial dos não humanos na construção do conhecimento, evidenciando a capacidade de agência dos objetos e sua relevância nas interações sociais.

Desse modo, a presença dos objetos passou a ser também alvo de estudo e reflexão nas ciências sociais, compreendendo que o homem se estabelece no mundo social junto a esses objetos e artefatos por ele criados. Assim, objetos e humanos constituem juntos relações sociais e elaboram culturas, adquirindo um papel de destaque à medida que se tornam agentes e partícipes da vida dos grupos sociais.

O estudo da antropologia da religião também foi influenciado por essa virada, expandindo suas abordagens clássicas centradas em ritos e mitos para incluir práticas corporais, emocionais e os aspectos materiais da experiência religiosa. A materialidade, então, passou a ocupar um lugar de destaque dentro da antropologia da religião, buscando investigar os elementos mais tangíveis das práticas religiosas — os materiais sagrados, os espaços de culto e os corpos dos praticantes —, compreendidos como produtores de significados sociais. Diversos antropólogos têm explorado essa dimensão, como Webbe Keane (2008), Matthew Engelke (2012) e Birgit Meyer (2019).

Como discutido no primeiro capítulo, essa abordagem também foi incorporada pela antropologia das religiões de matriz africana no Brasil — anteriormente chamada de antropologia afro-brasileira — que, a partir do século XXI, passou a enfatizar os recursos mobilizados pela materialidade nessas religiões. Grande parte dessas pesquisas concentrou-se nos estudos dos assentamentos dos orixás no candomblé, como demonstrado por Anjos (1995), Sansi-Roca (2006), Halloy (2005, 2013), Goldman (2009), Rabelo (2014, 2020) e Marques (2016).

Os assentamentos, os altares do peji, as oferendas e os demais objetos sagrados não apenas organizam os rituais e práticas religiosas dos Povos de Terreiro, mas revelam profundas interações entre humanos e orixás. Como mostrei no segundo capítulo, os assentamentos não apenas integram as práticas culturais do Terreiro Xambá, mas também expressam vivências

sociais e pessoais, nas quais humanos, objetos e orixás estabelecem relações, construindo historicidades e marcas culturais que se manifestam por meio da materialidade. Esta, por sua fisicalidade e tangibilidade, registra as experiências religiosas e devocionais, especialmente em se tratando de religiões de matriz africana que historicamente não ocuparam o status de religiões hegemônicas na sociedade brasileira.

No contexto do Terreiro Xambá, destaquei a força da materialidade dos assentamentos, que vão além de meros dispositivos habituais nos templos de matriz africana. A presença dos assentamentos nos terreiros é determinante para as práticas religiosas e para a compreensão da religiosidade e da devoção. A presença dos orixás se concretiza nesses assentamentos, pois os orixás estão *dentro* deles, habitando os otás ou as ferramentas que compõem os igbás, como confirmaram os fiéis e religiosos entrevistados, conforme discutido no terceiro capítulo.

Os assentamentos são “objetos-deuses” materializados e consagrados na dimensão física e tangível, pois, segundo a cosmologia do candomblé, não pode haver divindade que não atue ou exista no plano em que vivem os humanos. No entanto, para além de sua natureza material, esses assentamentos também geram repercussões extramateriais. Conforme verificado nas entrevistas com meus interlocutores, eles provocam um Regime Emocional Religioso próprio dos xambazeiros, à luz da teoria dos Regimes Emocionais proposta por Ole Riis e Linda Woodhead (2010). Foram diversos os sentimentos e emoções registrados: bem-estar, confiança, paz, tranquilidade, gratidão, segurança espiritual, fé, proteção, identidade familiar, pertencimento e conforto espiritual.

Esse conjunto de sentimentos, gerados a partir da conexão com os assentamentos, demonstra as relações que os fiéis constroem com suas histórias e identidades culturais — relações que ultrapassam a materialidade visível. As vivências afetivas configuram-se como registros vivos de experiências e emoções que são essenciais para a compreensão da devoção e da memória coletiva e pessoal do fiel, como explorei no terceiro capítulo.

Dentre essas emoções, destaco o sentimento do cuidado. Conforme exposto por Miriam Rabelo (2014), o cuidado pode ser compreendido como uma prática relacional e afetiva que estrutura os vínculos sociais e espirituais nas comunidades religiosas, especialmente nos terreiros. O cuidado não se resume a ações individuais, mas se manifesta por meio de práticas culturalmente mediadas que constroem a experiência religiosa através do corpo e da vida em coletividade.

No Xangô pernambucano, especialmente no Terreiro da Nação Xambá, o cuidado se manifesta em múltiplas dimensões: no zelo pelos axés, nos rituais de iniciação, na preservação da memória ancestral, na proteção dos mais velhos e mais jovens e, sobretudo, no trato cotidiano com os “objetos-deuses”. Eles são lavados, alimentados, arrumados no peji, e com eles se conversa, reza, confessa, roga. São alimentados por preces, rogos, velas, presentes, defumadores e flores. Suas quartinhas devem estar sempre com água, para que os orixás possam “respirar”.

Esse cuidado é mais do que uma prática: é uma ética partilhada que atravessa o corpo, a fala, os gestos e os silêncios, sustentando a tradição diante das adversidades. No Xambá, o cuidado se entrelaça com o sagrado e com a coletividade, sendo um princípio estruturante da vida religiosa. Esse regime de cuidado mantém os orixás vivos e presentes na vida dos fiéis, o que contrasta com outras religiões em que os deuses não exigem tal zelo para existir.

Verifiquei ainda que, no Xambá, os objetos se antropomorfizam, tornando-se quase humanos — seres que precisam ser cuidados, alimentados e hidratados. Os assentamentos se organicizam, desfazendo-se a fronteira entre o orgânico e o inorgânico. O “objeto-deus” adquire vitalidade orgânica e se individualiza, sendo constantemente ampliado com elementos como partes de animais sacrificados, presentes, joias e outros objetos. Esses elementos reforçam o axé, que é compartilhado com os filhos de santo e demais membros do terreiro. Assim, a materialidade dos assentamentos está diretamente ligada ao regime de cuidado e fé, pois alimenta não apenas os aspectos materiais, mas também os extramateriais.

Ressalto ainda que, como pesquisador, fui tocado emocionalmente pelas reflexões que realizava no campo. A afetividade presente nas práticas religiosas gerou em mim comoção e reflexividade. Ao examinar os assentamentos que despertam emoções em meus interlocutores, também fui levado a refletir sobre a carga emocional que tais práticas carregam. Como filho de santo do candomblé, não estive imune às sensações provocadas pelas entrevistas e acredito que isso está relacionado à minha própria vivência religiosa. Essa experiência confirma o quanto o exercício antropológico é, também, uma prática reflexiva profundamente conectada à realidade observada.

Por fim, busquei, à luz da teoria dos fluxos materiais de Tim Ingold (2012, 2021), demonstrar como a materialidade dos assentamentos está diretamente relacionada aos filhos de santo. Os assentamentos são fontes receptoras, mantenedoras e irradiadoras de fluidos sagrados (o axé), que agenciam energias e interferem diretamente na vida pessoal e social dos religiosos.

Segundo Ingold (2021), “as coisas” possuem lacunas por onde passam fluxos contínuos de materiais e processos que lhes conferem **anima**, ou seja, condição de vitalidade, definindo sua existência e continuidade no mundo. Esses fluxos mudam, interagem e se conectam com o tempo e o espaço. Pessoas e coisas se relacionam por meio das linhas que compõem esses fluxos, formando redes dinâmicas e interativas.

De acordo com Rabelo (2014) e Marques (2016), essa teoria é plenamente aplicável aos assentamentos, que, embora materiais, integram redes de fluxos sagrados e energias (axé), atuando nos filhos de santo e despertando neles sentimentos e emoções capazes de transformar sua espiritualidade e influenciar sua vida cotidiana. Tais mudanças, por sua vez, repercutem no modo como esses religiosos percebem suas vidas e os induzem a agir em direção a seus objetivos.

Sendo assim, conforme discutido nesta dissertação, concluo que a materialidade religiosa pode gerar importantes reflexões sobre a produção de afetos, sentimentos e emoções nas religiões de matriz africana. Esses entes extra-humanos, como os assentamentos, não apenas possuem relevância simbólica, mas constroem, junto aos humanos, relações sociais capazes de interferir no campo emocional dos sujeitos religiosos.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. *Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life*. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine (Ed.). *Language and the Politics of Emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALCADIPANI, Rafael; TURETA, César. **Teoria ator-rede e análise organizacional: contribuições e possibilidades de pesquisa no Brasil**. Organizações & Sociedade, v. 16, p. 647-664, 2009.
- ALVES, Caleb. **A agência de Gell na Antropologia da Arte**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 14, n.29. 2008.
- ALVES, Marileide. **Povo Xambá resiste: 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco**. Cepe Editora, 2020.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **O corpo nos rituais de iniciação do batuque. Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 139-151, 1995.
- BERTHOMÉ, François; HOUSEMAN, Michael. **Ritual and emotions: moving relations, patterned effusions**. Religion and society, v. 1, n. 1, p. 57-75, 2010.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. **Xangôs tradicionais e umbandizados do Recife: organização econômica**. 204 p. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária/SEEC, 1977.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano**. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, p. 13-28, 2013.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **Transmissão de conhecimento nos terreiros**. Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, 22(1), 123-140, 2019.
- COULON, Alan. **Etnometodologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 1995.
- COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê! História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)**. Annablume, 2005.
- ENGELKE, Matthew. **“Material Religion”**. In: ORSI, Robert A. *The Cambridge Companion to Religious Studies*. New York: Cambridge University Press, pp. 209-229, 2012.
- FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução Joice Elias Costa. 3.ed. Porto Alegre: Artemed, 2009.
- FONSECA, Eduardo P. de Aquino.. *Anthropológicas*, Recife, v. 2, n. 1, p. 171-192, ago./dez. 1997.
- GAMA, Lígia Barros. **Kosi Ejé Kosi Orixá: simbolismos e representações do sangue no candomblé**. Dissertação de mestrado. Recife, 2009.
- GERMANO, Pedro; CAMPOS, Roberta Bivar. **Objetos morais na constituição da pessoa no Xangô do Recife**. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, João Pessoa, v. 18, n. 1, p. 81-106, jul. 2021.

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

GOLDMAN, Marcio. **Histórias, devires e fetiches nas religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica**. *Análise Social*, vol. XLIV (190), pp.105-137, 2009.

GOLDMAN, Marcio. **Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, 2011.

GUERRA, Lucia Helena Barbosa., **Xangô rezado baixo. Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2013.

HALLOY, Arnaud. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Tese (Doutorado) – *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*, 2005.

HALLOY, Arnaud. *Gods in the flesh: learning emotions in the Xangô possession cult (Brazil)*. *Ethnos*, v. 77, n. 2, p. 177-202, 2012.

HALLOY, Arnaud. *Objects, bodies and gods: a cognitive ethnography of an ontological dynamic in the Xangô cult (Recife, Brazil)*. In: MAKING SPIRITS: materiality and transcendence in contemporary religions. London: I.B. Tauris, p. 133-158, 2013.

HALLOY, Arnaud. *L'hypothèse des affordances affectives de la possession: Ethnographie d'un mode d'interaction inter- et intra-personnel*. *Recherches en Psychanalyse*, v. 28, n. 2, p. 185-195, 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/334769737>. Acesso em: 26 jul. 2023.

HALLOY, Arnaud & DUPUIS, David. *Les racines Émotionnelles de Possession. Une Ethnographie Comparative*. *Intellectiva*, vol. 67, n. 1, pp.301-325, 2017.

INGOLD, Tim. *When ANT meets SPIDER: social theory for arthropods*. In: INGOLD, Tim. *Being Alive*. London: Routledge, 2011b. p. 89-94.

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

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2021.

INGOLD, Tim. **Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura**. Petrópolis: Vozes, 2022.

KEANE, Webb. *The evidence of the senses and the materiality of religion*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 14, n. 1, p. 110–127, 2008.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. Boitempo editorial, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **A antropologia das emoções no Brasil**. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n. 12, p. 239-252, 2005.

LATOURETTE, Bruno. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris,

Synthélabo, 1996.

LE BRETON, Davi. *Antropologia das Emoções*. São Paulo: Vozes. 2019.

LIMA, Pedro Henrique de Oliveira Germano de. **Constituição da pessoa ogã no Xangô/Candomblé do Recife (o modelo nagô do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)**. 2016. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

LUTZ, Catherine A. *The cultural construction of emotions. In: Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

MARQUES, Lucas de Mendonça. **Nos limiares do ferro: considerações sobre técnica e ontologia na produção de ferramentas-de-orixás na Bahia**. Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 1, n. 1, 2014.

MARQUES, Lucas de Mendonça. **Caminhos e feitura: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2016.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEYER, Birgit. **Religião material: como as coisas importam**. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2019.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOTTA, Roberto. *Edjé Balé – Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô Pernambucano*. (Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco). Recife, 1991.

MOTTA, Roberto. **Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social**. In: PASSOS, Mauro (org.), *Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social*. Belo Horizonte: Argumentum, p.111-131, 2010.

MOTTA, Roberto. **Sacrifício e Festa no Xangô de Pernambuco**. In: Léa Freitas Perez; Leila Amaral; Wania Mesquita. (Org.). *Sacrifício e Festa no Xangô de Pernambuco*. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, v. 1, p. 151-174, 2012.

PARÉS, Luis Nicolau. **O processo de “nagoização” do Candomblé baiano**. In: BELLINI, Lígia, SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afrobrasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio; Edufba, 2006.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método**. Horizontes antropológicos, v. 20, p. 377-391, 2014.

PINTO FILHO, Olavo de Souza. **A família nagô: composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife**. 2020. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo; JÁCOMO, Luiz; BERNARDO, Teresinha. **Trinta anos depois: realidade e pesquisa das religiões afro-brasileiras do centenário da Abolição aos dias de hoje (1988-2018)**. Revista USP, n. 122, p. 99-120, 2018.

PRANDI, Reginaldo; DE MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. **Bibliografia das religiões dos orixás, voduns, inquices e encantados no Brasil e em outros países americanos, na África e na Europa**. Disponível em: <https://scholar.google.com.br>. Acesso em: 12 jun. 2023.

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

RABELO, Miriam. **Obrigações e a construção de vínculos no candomblé**. MANA (RIO DE JANEIRO. ONLINE) , v. 26, p. 1-31, 2020.

RIBEIRO, René. **Xangôs**. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, n. 3, p. 65-79.1954.

RIIS, Ole; WOODHEAD, Linda. *A sociology of religious emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

RIOS, Luiz Felipe. 2000. **A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em Terras Brasilis e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais**. In: Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. Congresso Virtual.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. **Etnografia: saberes e práticas**. Iluminuras: série de publicações eletrônicas do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, LAS, PPGAS, IFCH e ILEA, UFRGS. Porto Alegre, RS. N. 21 (2008), 23 p., 2008.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. **A ideia de sofrimento e a construção cultural da pessoa no culto afro-brasileiro**. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (Orgs.). Doença, sofrimento e perturbação: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 137-150.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Nova ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. **Epahei Iansã! Música e resistência na nação Xambá: uma história de mulheres**. 2005. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

ROSALDO, Michelle. **Knowledge and Passion: Ilongot notions of self and social life**. Cambridge University Press. 1980.

SANSI-ROCA, Roger. **The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects**. Journal of Material Culture, v. 10, n. 2, p. 139-156, jul., 2006.

SANSI-ROCA, Roger. **The fetish in the lusophone Atlantic**. In: Cultures of the lusophone black Atlantic. New York: Palgrave Macmillan US, p. 19-39, 2007.

SANSI-ROCA, Roger. **Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras**. Análise social, p. 139-160, 2009.

SANSI-ROCA, Roger. **The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia** Journal of Material Culture, v. 10, n. 2, p. 139-156, 2005.

SANSI-ROCA, Roger. **Feitiço e fetiche no Atlântico moderno**. Revista de Antropologia, p. 123-153, 2008.

SANSI-ROCA, Roger. **Shrines, substances, and miracles in Afro-Brazilian Candomblé**. Anthropology & medicine, v. 18, n. 2, p. 271-283, 2011.

SELIGMAN, Rebecca. *From affliction to affirmation: narrative transformation and the therapeutics of Candomblé mediumship*. Transcultural Psychiatry, Sage Publications, v. 42, n. 2, p. 272-294, 2005.

SELIGMAN, Rebecca. *The unmaking and making of self: embodied suffering and mind-body healing in Brazilian Candomblé*. Ethos, v. 38, n. 3, p. 297-320, 2010.

SILVA, Patrícia Maria. da. **A virada sociomaterialista e a agência dos não-humanos**. Conhecimento em Ação, 2(3), 70-85.2018.

TYLOR, E. B., *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*. Londres: Macmillan, 1881.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Disponível em: <https://filosofia.fflch.usp.br/node/1070>. Acesso em: 2 mar. 2023.

VASCONCELOS, Maria Odete de. **Curas através do Orún: Rituais terapêuticos no Ilê Yemanjá Sábá Bassamí (Recife)**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.