

**Dossiê: Estratégias de devotos e brincantes para a religiosidade em tempos de  
pandemia****“Omolu quer todo mundo no Olubaje”: o cotidiano de  
um terreiro goiano durante a pandemia<sup>1</sup>**

Emília Guimarães Mota

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia social/  
Universidade Federal de Goiás

Integrante do Núcleo de Pesquisa Caroá (UFG)

emilia\_mota@discente.ufg.br – <https://orcid.org/0000-0002-2872-8381>**RESUMO**

O texto reúne material do trabalho de campo realizado para pesquisa de mestrado apresentada em 2019 com reflexões e observações a partir das experiências vividas durante o ano de 2020, em meio à pandemia de covid-19. A partir da expressão “ser com o outro” utilizada pela *Iyalorixá* da Casa de Oya, que permite conhecer o modo relacional das religiões de matriz africana (RMAs), o objetivo é apresentar como os desdobramentos da pandemia impactaram o cotidiano do terreiro. Enquanto filha desse terreiro de candomblé goiano e pesquisadora, proponho reflexões sobre as especificidades das RMAs bem como sobre algumas adaptações realizadas na rotina do terreiro, sobre o pedido de Omolu, para todos comparecerem ao Olubajé. Como continuar “sendo com os outros” se as orientações sanitárias impedem contato e proximidade, justamente características das práticas de convivência e ritualísticas dos terreiros?

**Palavras-chave:** Antropologia das religiões; Candomblé; Comunidades tradicionais; Cuidado; Pandemia.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada como comunicação oral no “II Seminário Antropologias Contemporâneas e Fronteiras: Reflexões em Tempos de Pandemia”, em 2020, realizado pela Faculdade de Ciências Humanas da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

## “Omolu wants everyone in Olubaje”: the daily life of a terreiro in Goiás (Brazil) during the pandemic

---

### ABSTRACT

The text brings together material from fieldwork conducted for master's research presented in 2019 with reflections and observations from the experiences lived during the year 2020, in the midst of the covid-19 pandemic. Based on the expression “being with the other” used by the *Iyalorixá* of Casa de Oya, which allows us to know the relational mode of the religions of African matrix (RMAs), the goal is to present how the consequences of the pandemic impacted the daily life of the terreiro. As a daughter of this candomblé terreiro and a researcher, I propose reflections on the specificities of the RMAs as well as on some adaptations made in the routine of the terreiro, on Omolu's request for everyone to attend the Olubajé. How to continue “being with the others” if the health guidelines prevent contact and proximity, precisely characteristics of the coexistence and ritualistic practices of the terreiros?

**Keywords:** Anthropology of religions; Candomblé; Traditional communities; Care; Pandemic.

## “Omolu quiere a todos en Olubaje”: la vida cotidiana de un terreiro de Goiás (Brasil) durante la pandemia

---

### RESUMEN

El texto reúne el material del trabajo de campo realizado para la investigación del máster presentado en 2019 con las reflexiones y observaciones de las experiencias vividas durante el año 2020, en plena pandemia de covid-19. A partir de la expresión “ser con el otro” utilizada por la *Iyalorixá* de Casa de Oya, que permite conocer el modo relacional de las religiones de matriz africana (RMAs), el objetivo es presentar cómo el despliegue de la pandemia impactó en la vida cotidiana del terreiro. Como hija de este terreiro de candomblé e investigadora, propongo reflexiones sobre las especificidades de las RMAs, así como sobre algunas adaptaciones hechas a la rutina del terreiro, sobre la petición de Omolu de que todos asistan al Olubajé. ¿Cómo seguir “estando con los otros” si las directrices sanitarias impiden el contacto y la proximidad, precisamente características de la convivencia y las prácticas rituales de los terreiros?

**Palabras clave:** Antropología de las religiones; Candomblé; Comunidades tradicionales; Cuidados; Pandemia.

## Introdução

Segundo Gabriel Banaggia (2008, p. 02), os estudos sobre religiões afro-brasileiras podem ser divididos em dois grandes períodos. Como uma primeira fase, o autor identificou que os textos traziam descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, através de perspectivas que foram depois nomeadas de “histórico-evolucionistas” ou de “culturalistas”. Já naquela que pontuou como a segunda fase, a pergunta motriz foi deslocada “para a investigação da relação que estas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e passam a considerar sua organização, as formas de reprodução social, as disputas de poder” (BANAGGIA, 2008, p. 02).

A dimensão cotidiana dos terreiros e a convivialidade vem ganhando cada vez mais espaço nas pesquisas a partir dessa segunda fase identificada por Banaggia (2008), como se fez notar. Existem muitos exemplos possíveis, mas escolho citar o livro de Miriam C. M. Rabelo, lançado em 2014 com o título “Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé”, que tem sido inspirador, pois trata sobre a construção dos laços entre humanos e entidades do candomblé, como se fazem e se transformam na convivência. Para tanto, a autora utiliza diferentes descrições do cotidiano de terreiro em Salvador, trajetórias, narrativas de vida, situações que estão para além daquilo que Banaggia (2008) alocou na primeira fase de sua classificação.

Diante de tal inspiração e das possibilidades oferecidas pelo trabalho de campo realizado para outra pesquisa, fui apresentada ao que identifiquei como modo relacional das religiões de matriz africana, apontada pela expressão “ser com o outro” utilizada pela *Iyalorixá*<sup>2</sup> da Casa de Oya. O terreiro liderado por ela está localizado na Zona Leste da cidade de Goiânia (GO) e se identifica como um terreiro de candomblé de nação ketu<sup>3</sup>. É

---

<sup>2</sup> Iyalorixá - sacerdotisa do candomblé, popularmente chamada de “Mãe de santo”; a contração desse nome é Iya. Para os pais de santo tem-se o termo Babalorixá, e a contração Baba.

<sup>3</sup> Entendo candomblé como uma religião que foi conformada no Brasil a partir da desterritorialização de africanos arrancados de seu continente para o trabalho escravo. Apresenta elementos do que comumente chamam de religiões tradicionais africanas mas soma-se à sua constituição elementos de influências diversas encontradas no país. *Ketu* é considerada uma nação de candomblé assim como angola e jeje, portanto falamos em candomblés. Refere-se ainda a uma tentativa de localizar influências específicas a partir da origem de africanos, dos ancestrais. Ketu é identificada como a nação que reúne Iorubás (egbas, nagôs, ketus, ijexas) da região que hoje conhecemos por Nigéria e Benin. Para Goldman (2005, p.1) a nação seria um modo de identificar formas criativas específicas do candomblé no Brasil. Para saber mais sobre o termo *nação* ver Lima (1976).

o terreiro onde fui confirmada como *ekedi*<sup>4</sup> e, portanto, as observações e relatos são parte de minha própria experiência como candomblecista e também pesquisadora.

O trabalho anterior, de onde trago o contato com a expressão “ser com o outro” foi iniciado a partir do movimento de seguir as relações e aquilo que as pessoas e o campo foram suscitando como relevante. Minha sacerdotisa, que já foi superintendente de igualdade racial do município, começou o movimento de se afastar pouco a pouco da esfera considerada pública, da política partidária, para se dedicar à Casa de Oya. Isso significou também para mim passar da observação nas instituições que versam mais com o modelo burocrático moderno para a convivência desde o próprio terreiro. A sacerdotisa também foi quem me apresentou as outras pessoas com quem pude dialogar para construir o trabalho de dissertação de mestrado.

A pesquisa referida lançou a possibilidade de conhecer outras formas de fazer política, por meio de práticas e criações artesanalmente empreendidas, para os enfrentamentos cotidianos ao racismo que são pautados por modos de estabelecer relações, de conviver, de ser com os outros e de cuidar, sobretudo da vida e de sua produção contínua. É a partir do terreiro que pretendo apresentar um relato e algumas reflexões sobre os impactos da pandemia provocada pelo coronavírus (covid-19) que atingiu mais diretamente o Brasil a partir do mês de março do ano de 2020. Mês em que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o estado de contaminação pelo novo coronavírus alcançou o patamar de uma pandemia<sup>5</sup>. Ao surgirem os protocolos de segurança sanitária e observar como nossas atividades foram afetadas pela pandemia, notei a dificuldade de simplesmente tentar transpor para outros formatos, pois o contato físico, a proximidade, a comensalidade são aspectos intrínsecos das comunidades tradicionais de terreiro.

Não nos reunimos apenas para algumas horas de atividade como pode acontecer com outros grupos religiosos que conseguiram fazer transmissões através da internet e depois realizar suas atividades observando o distanciamento entre as pessoas e o controle do contato físico, o uso de máscaras, dada a própria disposição espacial de seus templos e

---

<sup>4</sup> Nome dado a uma posição que somente mulheres podem ocupar na hierarquia organizacional de um terreiro de candomblé ketu. Essas mulheres são aquelas que não entram em transe com o orixá e após sua iniciação chamada também de “confirmação” elas passam a ser tratadas por esse nome e desenvolvem atividades específicas como cuidar dos orixás, suas vestimentas, paramentas, dos materiais rituais e de dar suporte às/aos sacerdotisas/es.

<sup>5</sup> Disponível aqui e em vários outros noticiários e sites <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>.

ritualísticas. Católicos e evangélicos, por exemplo, já estão habituados à ideia de fazer transmissões, uma vez que há vários anos é possível observar não só a presença deles em programas televisivos e radiofônicos bem como a propriedade de canais de comunicação.

Apresentarei, de modo breve, como podemos compreender a expressão “ser com o outro” e suas possibilidades de extensão. Depois, tentarei desenvolver descrições e algumas reflexões sobre o que o terreiro buscou fazer durante o ano de 2020, além de algumas percepções que nos levam a compreender limites e diferenças perante adaptações que outros segmentos religiosos puderam realizar. O episódio diferencial foi protagonizado pelo orixá Omolu que nos surpreendeu com seu pedido para que o Olubajé, cerimônia dedicada a ele, fosse realizado com a presença dos membros da casa. Se para o contexto geral, estar perto anunciava a sensação do risco pela qual todos fomos tomados desde que a pandemia começou, por outro lado, o pedido de Omolu foi a certeza de que estávamos sendo cuidados e atendidos por aquele que é conhecido por dominar os segredos da cura, das doenças, o senhor da terra e do sol.

É necessário ressaltar que meu relato acompanha movimentos parciais tanto de uma pessoa que não mora no terreiro quanto de alguém que tentou acompanhar o que aconteceu em momentos específicos. Apresento uma leitura dessas experiências. Certamente, as impressões de outras pessoas do terreiro podem variar, sobretudo daquelas que residem na casa.

## **Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro**

O título da seção é o trecho inicial da fala da *Iyalorixá* do terreiro, fundado em 2016. Durante o período em que fiquei no terreiro de modo contínuo<sup>6</sup> para realizar parte do trabalho de campo, no mês de abril de 2018, fui recebida na casa da sacerdotisa, que está no mesmo terreno do barracão, dos quartos dos orixás, como inúmeras casas de religiões de matriz africana brasileiras. Certo dia, recebemos uma visita casual de uma outra *ekedi* com seu companheiro. Entre comidas e bebidas conversávamos sobre variados temas e, claro, sobre o terreiro, sobre o candomblé. Ao comentar algumas diferenças entre ser de religião de matriz africana ou ser uma pessoa cristã, a sacerdotisa explicava:

---

<sup>6</sup> Como sou filha da Casa de Oya, meu acesso às atividades e à própria casa foi em certa medida facilitado. Para além do mês de abril de 2018, ao longo desse mesmo ano, participei da maior parte das atividades do calendário incluindo aquelas que foram acrescentadas como os *boris* de algumas pessoas. Elas puderam compor os dias de observação participante.

Não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro. Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Não dá para ser de matriz africana se não for na relação com o outro. Sobre a leitura do cristianismo arcaico eu não posso falar porque não tenho muito conhecimento, mas o cristianismo como está posto no ocidente ele não tem brecha para comunidade. Deus é uma relação interna em que você não precisa de uma outra pessoa para poder se relacionar com Deus. (Iyalorixá da Casa de Oya. Notas de campo, 14/04/2018, Goiânia-GO).

A percepção dessa diferença de relação, que também se quer epistemológica e, em outra extensão, ontológica, pode ser notada em alguns estudos (GIUMBELLI, 2011; ASAD, 2003) que consideram uma relação entre a formação de um Estado secular e a Modernidade. Ao falar sobre o “secular”, marcamos o que se pressupõe como religioso. E a maneira de conceber o que é religioso traz implicações para o modo como as religiões de matriz africanas foram/são tratadas. O projeto secular faz parte da modernidade fundada nos grandes divisores, ocidental e que separa a vida em inúmeros âmbitos que são sugeridos enquanto irreconciliáveis. Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade.

A *Iyalorixá* ressaltava a convivialidade utilizando diversas vezes, não apenas naquela conversa, a frase “candomblé é convivência”. Ainda que se possa tentar considerar como uma sentença simples e tentar generalizar para outras situações e mesmo religiões, a sacerdotisa demonstrava outros sentidos encapsulados na frase que são fundamentais para compreender um pouco sobre as comunidades tradicionais de terreiro. Um deles é a dimensão acionada também pela primeira expressão recortada do trecho citado, “ser com o outro”, a outra de uma ecologia das práticas, guardando ainda um sentido de cuidado. Tal como enunciado pelo livro de Rabelo (2014), aqui também enfatizo que “ser com o outro” e a convivialidade não estão restritas às relações entre humanos. Diferentes seres, materiais, lugares modulam diferentes práticas que “fazem” e das quais “são feitos” nos entrelaçamentos que compõem.

A sacerdotisa da Casa de Oya nos ensinava naquela noite que não existe sentido para nós, candomblecistas, em tentar emplacar o status “não praticante” como podemos ver em outros casos em que as pessoas se declaram assim, de modo informal. Com a ressalva de toda a descontração em que podemos observar o uso de tal expressão, se fosse colocada para um contexto de religião de matriz africana, aparentemente já anunciaria uma

contradição em relação ao pertencimento e tipo de vínculo. A “prática” é imanente ao “ser de religião de matriz africana”.

Evidentemente, como o candomblé é uma religião iniciática, afastar-se do terreiro, deixar de frequentar, não desfaz sua iniciação. Mas direciona para o enfraquecimento do *axé*<sup>7</sup> modulado que deixa de ser atualizado por meio de “dar comida à cabeça”, alimentar Ori, no rito do *bori*<sup>8</sup>, ou de “dar comida” ao santo em seu assentamento<sup>9</sup>, de movimentar o *axé* de modo geral, as relações com os diferentes seres. Ao “fazer santo”, iniciar-se, estamos criando relações e sendo criados por elas. Só é possível ser iniciado por alguém que foi iniciado e tem caminho para ser sacerdotisa/te. Cada rito que vivenciamos ou cada ensinamento que recebemos dentro do terreiro segue a mesma lógica. Portanto, ser de terreiro é ser com o outro em diferente nuances.

Ao seguir a expressão “ser com o outro” podemos acessar diferentes aspectos da vida cotidiana nos terreiros. A princípio é possível encontrar o tema da iniciação que trata de um conjunto de práticas que marcam o nascimento da pessoa dentro do candomblé, para o orixá. Instaura relações com Exu<sup>10</sup> e com o orixá regente da casa, com

---

<sup>7</sup> De acordo com a *Iyalorixá*, o que Santos (2018 [1957]) apresenta sobre este termo é satisfatório e condiz com seu próprio entendimento. Segundo a autora citada, o *axé* é princípio e força, uma força propulsora que é transmissível, um poder de realização. O *axé* é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer. “Esse poder, que permite que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro” (SANTOS, 2018 [1975], p. 37). A depender da finalidade, a combinação de vários elementos é que vai caracterizar as diferenças de *axé* de um assentamento, de um iniciado, de um material, de um rito. Cada indivíduo iniciado, ainda segundo Santos (2018 [1975]) é um receptor e um impulsor de *asè*. Goldman (2005), nomeia os processos e procedimentos como modulações de *axé*. “O *asè* impulsiona a prática litúrgica que por sua vez, o retroalimenta, pondo todo o sistema em movimento” (SANTOS, 2018 [1975], p. 38). O termo assume o sentido de casa, também, assim como é comum encontrar nos nomes das casas de candomblé “*Ilê Axé*”, casa de *axé*, que são complementadas com outras partes que podem se referir ao orixá de uma família ou da liderança. *Axé* pode ainda ser uma resposta afirmativa que emana força e positividade, quando alguém termina uma frase e dizemos *axé*, ou *axé o*.

<sup>8</sup> *Bori* é o rito de dar de comer à cabeça. Alimenta Ori, que é outra entidade diferente do “*orixá de cabeça*” da pessoa. Faz parte do rito da feitura na tradição *ketu* da qual faço parte. Assinalo dessa maneira porque em outras tradições o *bori* pode ser dado fora do processo de feitura como bem demonstrou Miriam Rabelo (2014). Para a Casa de Oya é uma das primeiras atividades e somente depois dela é que será dado prosseguimento à feitura.

<sup>9</sup> Assentamento: materialidade do orixá, seja de cabeça ou daqueles que compõem as relações e enredos que compõem a pessoa. Materiais utilizados para canalizar e modular a energia do orixá geral. No caso do assentamento do “*orixá de alguém*” estamos falando sobre o orixá individual. Opipari (2009) destacou três planos de existência que já foram citados por Goldman e também por Flaksman (2014). O primeiro seria o orixá geral, o segundo, o plano das qualidades de orixá e o terceiro, o plano do orixá individual.

<sup>10</sup> Exu é o orixá da comunicação, dos caminhos, das encruzilhadas, é o princípio dinâmico e da existência individualizada (SANTOS, 2018 [1975]) ao mesmo tempo em que é patrono e quem transporta as

sacerdotisa/te, com o orixá individualizado, com a casa em si, com as outras pessoas, orixás, entidades espirituais que fazem parte dela. “Fazer santo” é enredar-se (FLAKSMAN, 2014). Durante o processo de “fazer santo”, é a sacerdotisa/te quem planta o *axé* em nossas cabeças, prepara o assentamento do orixá e modula o *axé* nos materiais específico que cabem a cada orixá.

As *ekedis* participam ativamente de cada etapa, pelo menos na Casa de Oya. São as responsáveis por cuidar de tudo quando os orixás estão manifestados com seus filhos, desde adequar as roupas para cada um deles, guiá-los para dançar ou realizar outras atividades que desejam, fornecer materiais para cada situação, acordar as pessoas do transe e outras tantas atividades. Os *ogans*<sup>11</sup> também possuem atividades específicas como cuidar dos animais, incluindo o momento de oferta deles aos orixás, de conduzir os instrumentos musicais que são importantes para a comunicação com os orixás, bem como entoar as cantigas.

É preciso, ainda, que outras pessoas colaborem com o preparo das comidas que serão ofertadas aos orixás, organizem os espaços e instrumentos para cada rito, facilite e conduza de modo adequado cada situação, atendendo desde os ritos às necessidades mais básicas do cotidiano das pessoas. É necessário um grupo de pessoas presentes durante a função<sup>12</sup>, convivendo entre si e dividindo as atividades. Muito passa pela via material, pelo contato físico e pela articulação de no mínimo duas pessoas no momento e, claro, de tantas outras que vieram antes e possibilitam nossa existência.

Outro tema está relacionado ao da iniciação que também nos permite visualizar uma maneira de falar sobre “ser com o outro”, é o da noção de pessoa. Cara à Antropologia, o tema foi estudado à luz das experiências das religiões de matriz africana por Bastide (1961 [1958]), Goldman (1984; 1985) e outros (GERMANO, 2017; FLAKSMAN, 2014, 2016; RABELO, 2014; SANZI, 2009; ANJOS, 2006). O principal aspecto enfatizado é o de que se trata de uma noção de pessoa que é relacional e se

---

oferendas. Para Bastide (1961 [1958]) Exu é o elemento dialético do cosmos, responsável pela comunicação entre os compartimentos do cosmos. Existem tanto os exus assentados para cada pessoa iniciada quanto exus assentados para o terreiro. No jogo de búzios é Exu quem se comunica com a sacerdotisa/te repassando a ela as mensagens dos outros orixás. No terreiro é aquele que avisa e auxilia, por exemplo, na aproximação das pessoas percebidas por ele como aquelas que possuem caminho para o candomblé e poderão se vincular à família de santo de determinada casa. Ele atua nos movimentos de fazer, de trazer e reconhecer.

<sup>11</sup> Existem outras grafias possíveis. De modo similar ao que ocorre com as *ekedis*, os *ogans* são os homens iniciados que não entram em transe e que também desempenham atividades específicas a este cargo que ocupam.

<sup>12</sup> Nome dado ao período de atividade mais intensa no terreiro, que podem durar dias e às vezes semanas.



constitui em um processo contínuo em que ocorre a modulação de forças reconhecendo-se a qualidade múltipla da pessoa.

“Ser com o outro” abraça e opera diferentes instâncias de convivência e relações. Podemos compreender como o modo relacional das religiões de matriz africana que implica práticas e movimentos constantes que cuidam dos que estão aqui, daqueles que vieram (ancestralidade) e dá condição de outros virem (outras iniciações, nascimento de pessoas e de orixás individualizados). Seguindo a mesma lógica de que só poderemos ofertar aquilo que recebemos, ser uma/um sacerdotisa/te e ter seu terreiro de candomblé aberto, demandou a criação de vínculos com outras pessoas, orixás, entidades, lugares, assentamentos.

O cuidado para com essas relações que foram alimentadas durante longo tempo até chegar ao momento de responder à vontade do orixá, de que a pessoa seja sacerdotisa e abra sua casa, continuam sendo atualizadas. Esse tempo corresponde, a princípio, aos sete anos de obrigações cumpridas após a iniciação, mas pode variar em função de não se tratar de uma contagem linear do tempo conforme o calendário comum utilizado, o gregoriano. Uma pessoa pode completar suas obrigações de sete anos após, por exemplo, vinte anos cronológicos desde sua iniciação.

Assim, para além da própria casa de candomblé e sua família de santo, as pessoas estão relacionadas a outros terreiros. Tanto com aqueles com quem compõem um tipo de parentesco<sup>13</sup> a partir da mesma linhagem da também chamada “família de santo”, quanto com os terreiros com os quais se criam vínculos de amizade, parceria e que passam a figurar também outra instância de convivência. Comparecem às festas uns dos outros e por vezes, em alguma medida, ajudam nas atividades de preparo delas. Isso pode variar muito. Uma outra extensão que a expressão “ser com o outro” nos permite vislumbrar é aquela que se dá nas relações do terreiro com a vizinhança. Cuidar das relações com a localidade em que a casa se encontra, com a vizinhança, é dar continuidade ao cuidar das pessoas. Os terreiros podem oferecer apoio espiritual e/ou social, cuidando das pessoas que batem à porta ou oferecendo algum outro tipo de apoio que pode ser lido como uma prestação de serviço social. É o caso, por exemplo, da distribuição de cestas básicas, de refeições, oferta de reforço escolar, cursos, creche, conforme apresentado em outros trabalhos (FONSECA e GIACOMINI, 2013).

---

<sup>13</sup> Para alguma leitura a mais sobre o tema há o trabalho de Lima (1977) sobre a família de santo nos candomblés e ainda um trabalho de Flaksman (2018) sobre o parentesco de santo e de sangue no candomblé a partir do terreiro do Gantois (Salvador- BA).

Ademais da iniciação, as casas de candomblé possuem calendários em que se presta homenagem e cuidados aos orixás em suas respectivas datas pré-estabelecidas. A quantidade de festas e atividades pode variar conforme o tempo de existência da casa, o que implica em ter pessoas que já alcançaram e cumpriram os requisitos para se tornarem *ebomis*<sup>14</sup>. O Ipeté para Oxum ou o Pilão de Oxoguiã são realizados quando se tem ao menos uma das pessoas desses orixás já como *ebomi*. São orientações seguidas pela Casa de Oya.

As festas de saída de *iyawo*<sup>15</sup>, ou seja, cerimônias em que novas pessoas iniciadas são apresentadas no salão também podem incrementar as atividades previstas pelo calendário. De modo geral, além destas últimas citadas, temos as festividades dedicadas a orixás específicos ou simultaneamente a alguns deles. Em janeiro a Casa de Oya realiza as Águas de Oxalá, em abril é a festa dos orixás caçadores (sobretudo destinada a Ogum, Odé), a Fogueira de Xangô geralmente é feita em setembro e o Olubajé em agosto. A festa para os erês, que são entidades espirituais infantis complementares aos orixás, acontece em outubro. No final do ano ou próximo às Águas de Oxalá acontece o Balaio das Iyabás (Oya, Iemanjá, Oxum). Intercalados ou concomitantes a estas, ocorrem os *boris* das pessoas que já foram iniciadas e atualizam o rito uma vez ao ano (preferencialmente). Como se nota até aqui, encontramos um calendário cheio de atividades sempre sendo remodelado para o acréscimo de outras que dependem da atuação direta de pessoas presencialmente.

## Tentativas e composições com protocolos sanitários

Tendo em vista o que foi exposto podemos imaginar como a pandemia pode ter afetado o cotidiano dos terreiros. A tentativa de *Iyalorixá* da Casa de Oya, de marcar diferença entre religiões de matriz africana e outras (como aquelas da matriz judaico-cristã) naquele trecho citado na segunda seção do texto possibilitou olharmos para os terreiros, atentando para suas especificidades. A pandemia provocada pela covid-19, por sua vez, aprofundou e tornou mais visível algumas diferenças e desigualdades entre classes sociais sobretudo quando observadas de modo interseccional, junto a raça e gênero.

A ideia de que se deve ficar em casa, evitar transportes públicos, locais com aglomeração de pessoas, transpor o trabalho para o ambiente doméstico e o frequente uso

<sup>14</sup> Pessoas que possuem suas obrigações de sete anos de iniciados realizadas e que podem ter cargos específicos ou não.

<sup>15</sup> *Iyawo*: nome que recebe o iniciado, independente do gênero, até completar os sete anos correspondentes a atividades cumpridas e relacionados à idade adulta.

da internet, intensificar os procedimentos de higienização com água e sabão ou álcool etc., foram recomendações e práticas implementadas de modo generalizado. Contudo, sabemos que compreendem grupos específicos da sociedade aqueles que podem aderir a essas recomendações de modo mais amplo. Quero dizer que nem todos possuem essas condições por vezes básicas, como água à disposição, um emprego que pode continuar ativo mesmo funcionando fora do local de origem, as condições estruturais da própria casa, os meios de garantir a segurança alimentar de comunidades e famílias nos longos períodos de fechamento do comércio etc. As consequências do neoliberalismo tardio (POVINELLI, 2016) atingem de modos distintos os diferentes grupos. Um terreiro, por exemplo, movimenta e sustenta uma comunidade inteira. Não se pode limitar a visão tentando enxergar como um ponto individualizado, hermético. Isso seria justamente o oposto do que “ser de religião de matriz africana” implica.

Ainda que nesse contexto de desigualdades e diferenças sociais, imediatamente a Casa de Oya seguiu as recomendações de suspender as atividades, tanto públicas quanto aquelas internas, restritas aos filhos da casa. Era o que estava ao alcance. Mesmo que muitos terreiros abriguem algumas pessoas de sua “família de santo” as atividades foram reduzidas e deixadas a cargo dessas pessoas, como aquelas de manutenção do espaço e outros ritos. A suspensão das atividades foi tema consultado também no jogo de búzios, tanto para ver o que Exu diria quanto para falar com cada orixá de cada atividade prevista no calendário e ouvir suas recomendações. A consulta aos oráculos através do jogo de búzios ou o uso de obis (noz de cola) é prática cotidiana no terreiro e foi crucial para alinhar as melhores decisões para cada terreiro nesse período em que todos estamos imersos nas consequências da pandemia. Outras casas de Goiânia e região metropolitana manifestaram seus posicionamentos nas redes sociais, informando que não realizariam atividades públicas e mesmo aquelas que fossem internas seriam limitadas.

As práticas recomendadas pelos protocolos sanitários, entretanto, para afroreligiosos e certamente outros, não são suficientes para cuidar e proteger, pois a concepção de equilíbrio, de corpo, da pessoa e de saúde vão além do controle microbiológico, dos saberes chamados “biomédicos” e do isolamento social. Realizar o *bori*, para fortalecer e atualizar as forças de Ori e alimentar os orixás, por exemplo, são práticas que compõem um rol daquelas que são necessárias para nossa saúde e equilíbrio também. O que se pode notar, a partir da primeira parte comentada neste texto, é que não se trata exclusivamente dos ritos destinados à cada pessoa e seus orixás. Falamos de um complexo emaranhado de relações criadas e cuidadas através da convivência, do compartilhamento de materiais, objetos, alimentos, de contato físico.

Como ninguém sabia ao certo quanto tempo duraria a pandemia e como seria o desenrolar desse processo, os quatro primeiros meses a partir de março de 2020, mês em que se decretou nacionalmente a existência de uma pandemia, foram de maior tolerância e paciência, ainda que de incertezas e medo. Alguns integrantes da Casa de Oya realizaram chamadas de vídeo para tentar aproximar de alguma maneira, não ficar apenas pelas trocas de mensagens através de aplicativos como WhatsApp. Ao longo do tempo essa via demonstrou alguns limites para as pessoas conseguirem uma comunicação mais assertiva, dado o fato de que antes era utilizada para repassar alguns recados e avisos que complementavam a comunicação presencial. Para um grupo que se pauta em outra perspectiva de relação e convivência, pela oralidade, outro ritmo e interação com espaço, materialidades e entre si, ficar sem ir ao terreiro foi impactante. Algumas atividades podem ser realizadas em casa, como banhos de erva e rezas, mas ganham sentido quando articuladas com as outras práticas de “ser com o outro”.

Após alguns meses a sacerdotisa da Casa de Oya continuou com a consulta frequente aos búzios para saber como proceder com as atividades da casa e, com as respostas obtidas, decidiu realizar pequenos ritos contando com o apoio das pessoas que são da família de santo e moram lá em sua casa, que divide o terreno com o barracão. Alguns são seus filhos consanguíneos que também fazem parte da família de santo. Evitando o fluxo de pessoas externas, aceitaram ficar sobrecarregados com atividades para ajudar a cuidar das questões importantes para o terreiro, seus orixás e filhos. Foi uma decisão importante. Alguns *boris* foram realizados contando com os cuidados da pessoa para que estivesse respeitando a quarentena e, quando possível, fosse à Casa de Oya após realizar um teste para verificar se não estava contaminada pelo novo coronavírus. O uso de máscaras e a higienização de produtos e objetos também foi observado bem como o distanciamento, com um menor número de pessoas dentro da cozinha ou alocadas em outros espaços dentro do terreiro.

Uma outra adaptação foi negociada junto ao orixá Ogum para rever a conformação da festa dedicada aos caçadores. Em seu fluxo normal, a função duraria aproximadamente três dias com a previsão de receber a presença maciça da família de santo da Casa de Oya. Essa festa consagra o momento em que se homenageia Ogum e Odé, portanto, alimentamos o Ogum assentado para a casa e também aqueles oguns dos filhos de santo que tiverem um assentamento desse orixá, caso eles manifestem o desejo de serem alimentados. O momento aberto ao público é a festa em que esses orixás se manifestam nos corpos de seus filhos e nos dão o privilégio de suas presenças, suas danças, seus

abraços e cuidados. Ogum recorrentemente solicita, na Casa de Oya, que a refeição oferecida seja composta por feijoada e cerveja para os visitantes.

Dadas as condições da pandemia, em negociação com Ogum, decidiu-se distribuir essa atividade ao longo de semanas proporcionando a oportunidade de que as pessoas pudessem dar comida aos seus assentamentos sem promover aglomerações. Mas nem esse formato implicou na ida de todas as pessoas envolvidas com esses assentamentos ao terreiro. Foi outro ponto de negociação que ocasionou, por exemplo, que os orixás assentados de alguns filhos de santo recebessem suas oferendas sem que a pessoa estivesse presente no terreiro. No primeiro momento, a festa, que oferece comida aos visitantes desde a inauguração da Casa de Oya, teve que ser adiada. Com o agravamento da pandemia, ela acabou sendo suspensa também. Uma outra atividade, de iniciação de duas pessoas, também ficou suspensa porque estava prevista para ser realizada nas semanas anteriores à festa de Ogum, sendo esta aquela que reuniria uma festa do calendário anual com a apresentação de novos iniciados. Para não deixar de atender às solicitações do orixá e o cuidado com as pessoas, o combinado com Ogum foi de que ofertaríamos comida às pessoas em situação de rua. Foram providenciadas embalagens que facilitassem a higienização e garantissem alimento de qualidade e livres de contaminação para ofertar às pessoas.

As consultas e, ao mesmo tempo, negociações com os orixás sobre a melhor maneira de seguir com práticas que são fundamentais para nossas existências sem colocarmos pessoas em risco foram fundamentais, sobretudo, para o enfrentamento do primeiro ano da pandemia. Distante de se interpretar que as negociações seriam modo de lidar com alguém que não compreendesse a seriedade do momento e estivesse insistindo em suas demandas, o que trago como relato aqui diz muito mais sobre como orixás puderam nos orientar e cuidar mesmo quando uma calamidade atinge toda a sociedade. A *Iyalorixá* do terreiro por vezes diz que somos nós quem precisamos de orixás, e não eles que precisam de nós. Nesse sentido, a necessidade de um *bori* ou outro procedimento é antes uma prática de cuidado para com as pessoas, para que tenham seu axé, equilíbrio e relações renovadas. São maneiras de aproximar, também, as pessoas daqueles que as protegem e cuidam.

A *Iyalorixá* já havia explicado, em uma outra conversa que tivemos durante o trabalho de campo no ano de 2018, quando falávamos sobre estratégias de enfrentamento ao racismo, que “o que compete a justiça a gente pode tentar fazer, mas a gente não pode abrir mão do que é do nosso povo. Cada um luta com o que tem, cada um mexe com o

que sabe”. Dadas as experiências desde o início da pandemia, talvez pudéssemos adaptar sua mensagem visualizando a substituição do termo “justiça” por “medicina”, “médicos”, “infectologistas”, “pesquisadores”. Seria uma maneira de descrever.

Mesmo quando algum dos filhos da casa esteve resfriado ou com outras questões de saúde, a *Iyalorixá* orientou que a procuraram para o uso de xaropes caseiros, às vezes preparados por ela ou ensinados para que a própria pessoa pudesse fazer, ou a indicação de ervas para infusões em chás. Além dos conhecimentos que compõem o que algumas pessoas denominam por “sabedoria popular”, como no caso do uso da planta assa-peixe e das folhas de guaco indicadas para infecções do trato respiratório, observei que algumas plantas já eram parte do uso cotidiano de afroreligiosos ou estavam plantadas no próprio quintal da casa de axé. As plantas, quando presentes no terreiro, poderiam ser recolhidas no local ou, caso não fosse possível encontrá-las na Casa de Oya, poderiam ser buscadas em outros locais como com parentes, amigos, vizinhos, desde que estivessem frescas (evitando as desidratada ou os pós). A essas práticas foi somada a constante recomendação de observar o distanciamento social, de realizar teste de covid-19 a fim de verificar se realmente nenhum sintoma estava sendo camuflado ou subestimado assim como aconselhava o acompanhamento médico.

Ainda com algumas dessas tentativas de adaptar as atividades, reduzir a exposição a riscos e mesmo assim cuidar das pessoas e continuar a “ser com o outro”, algumas atividades deixaram de acontecer ou ficaram restritas àquelas pessoas que moram no terreiro, como a oferta do amalá<sup>16</sup> para Xangô na primeira quarta-feira de cada mês. Essa atividade faz parte do calendário da casa desde que ela foi inaugurada em 2016. Essa oferenda inclui, além da comida, rezas e cantigas para Xangô. Pode ser oferecido junto a este prato os acarás<sup>17</sup> para orixá Oya, seguindo da entoação de cantigas também para ela.

Em Goiás (e, de acordo com os noticiários jornalísticos, também em outros estados do Brasil) muitos religiosos, sobretudo evangélicos e católicos, solicitaram, com o passar dos meses, a flexibilização e liberação para realizarem suas missas e cultos de modo presencial. Não pretendo aqui subestimar a importância dos ritos presenciais para seus

---

<sup>16</sup> Cada orixá tem comidas específicas dedicadas a eles conforme os ensinamentos repassados de geração em geração. Essas comidas podem apresentar alguma variação conforme as transformações e criações das diferentes linhagens de famílias de santo e também das nações. O amalá é o nome, para nossa tradição, da comida específica para o orixá Xangô feita de pirão de farinha de mandioca e dendê, junto com um cozido à base de quiabo, dendê, carne bovina e camarão, servido em uma gamela de madeira. A atividade é chamada de amalá também.

<sup>17</sup> Bolinho preparado a partir de massa feita de feijão fradinho triturado e frito no óleo de dendê.

membros, mas é curioso que desde as demandas por isolamento social e paralisação de atividades esses segmentos religiosos conseguiram de alguma maneira continuar suas atividades com transmissões através da televisão, da internet e atendimentos específicos no local como a oferta de hóstias (no caso de católicos). De modo diferente daqueles que solicitaram e insistiram pelo retorno das atividades presenciais, nós preferimos dividir e organizar da melhor maneira possível para evitar riscos para todos, incluindo as pessoas com quem nos relacionamos também fora da casa.

Aparentemente as demandas para o retorno das atividades presenciais foram atendidas de modo célere<sup>18</sup>. Um sacerdote de candomblé realizou uma festa em sua casa de axé e foi duramente criticado. Sua declaração pública sobre a querela foi respaldada pelo decreto estadual que liberou o funcionamento de templos religiosos com a observância do comprometimento com os protocolos sanitários. Alguns vídeos viralizaram nas redes sociais causando polêmica e alvoroço entre os próprios afroreligiosos. Os comentários das outras pessoas indicavam indignação com a decisão dele por se tratar de uma religião que tem muito contato e proximidade entre as pessoas durante suas celebrações e atividades. Alegavam também que os protocolos em si não atenderiam às especificidades das comunidades tradicionais de terreiro e seu funcionamento.

Por um lado, o apelo do sacerdote sobre seu direito de se respaldar pelo decreto apresenta uma tentativa de reafirmar o candomblé como uma religião, que pode e deve estar incluído em decretos que tangenciam religiões, templos religiosos. De onde observo tendo a concordar também com este sentido do apelo. Por outro lado, alguns dos comentários nas redes sociais que tentavam dizer que os protocolos não assegurariam a realização de nossas atividades também reverberam algum sentido. Não para recriminar o sacerdote mas, sim, tendo em vista também a tentativa acima de apresentar algo sobre o que aprendo diariamente com o candomblé na Casa de Oya. As adaptações podem funcionar para alguns ritos como aqueles em que as pessoas que moram no terreiro puderam realizar, mas outros ficaram suspensos por serem inviáveis, sobretudo durante os períodos mais intensos da pandemia.

O decreto que autorizou a retomada de atividades presenciais não elimina a questão, justamente pela especificidade de como o cotidiano das religiões de matriz africana e suas

---

<sup>18</sup> Notícia sobre decreto no estado de Goiás. <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2020/04/20/com-ressalvas-novo-decreto-libera-atividades-da-construcao-civil-abertura-de-saloes-e-oficinas-e-autoriza-reunioes-religiosas-em-goias.ghtml>.

práticas se dão. Quando comparadas com as medidas dos protocolos sanitários que autorizam retorno parcial e reduzido de atividades, paira sobre afroreligiosos o questionamento sobre como boa parte das atividades pode ser realizada. A configuração de uma cerimônia do candomblé difere muito de outros segmentos que têm sua disposição espacial vislumbrada com as pessoas sentadas em bancos afastados e ali permanecendo durante a cerimônia.

Da mesma maneira em que em outros momentos as religiões de matriz africana não foram incluídas e percebidas nas suas especificidades, com seriedade, em outros documentos constitucionais e infraconstitucionais, a longa trajetória de afroreligiosos de se manterem ressabiados com o Estado encontra novamente seu lugar. Muitas vezes, denúncias de perturbação de sossego foram utilizadas para silenciar os direitos à liberdade de culto e de crença das religiões de matriz africana. Como também vários casos de racismo religioso foram qualificados nas delegacias como “briga entre vizinhos”, conforme já abordei em outro trabalho (MOTA, 2019). É difícil, assim, que afroreligiosos não tenham receio de sofrer com denúncias contendo acusações de que estariam promovendo aglomeração mesmo que o termo “templo religioso” contido nos decretos possa servir a eles também. Ainda é uma luta diária para que o Estatuto da Igualdade racial de 2010, por exemplo, não desapareça e seja efetivado.

A manutenção financeira do terreiro também foi outro ponto delicado enfrentado pela Casa de Oya. Contamos com as contribuições que alguns filhos da casa conseguem ofertar, mas a via dos jogos de búzios para clientes ficou um pouco defasada exatamente para evitar o fluxo de pessoas naquele espaço. Além disso, como brasileiros puderam vivenciar duramente, o índice de desemprego subiu consideravelmente. As funções no terreiro, ainda que realizadas de modo reduzido, geraram a possibilidade de continuar a distribuir alimentos para a comunidade local também. A *Iyalorixá* da Casa de Oya, que há algum tempo está aprendendo e desenvolvendo a arte da costura, seja em prol das necessidades do terreiro ou de sua família consanguínea, confeccionou uma imensidão de máscaras e distribuiu no setor onde o terreiro está localizado. Para além das máscaras, quando possível, o terreiro tornou-se um ponto de distribuição de cestas básicas que chegaram como doações e também alimento de origem animal quando possível.

Um outro tema figurou algumas postagens nas redes sociais visando mobilizar os afroreligiosos em prol de defender seus direitos de realizar os procedimentos fúnebres adequados, de acordo com as orientações que cada segmento possui. Tema também notado por Calvo (2021). Para o candomblé ketu o rito fúnebre é conhecido como Axexê.



Algumas reuniões virtuais foram realizadas com intenção de alinhar posicionamentos e explicitar a importância da execução dos ritos. Algumas pessoas falaram sobre a importância de se produzir documentos que assegurem o direito e a vontade da pessoa de que sejam realizados os ritos funerários de acordo com as tradições. É um tema que gera confusão por vezes com familiares que não fazem parte das religiões de matriz africana.

No período da pandemia, em que uma das recomendações é que não se tenha acesso ao corpo da pessoa que faleceu, não sendo realizado velório, enfrentamos outro desafio pois é justamente acessando o corpo que podemos realizar uma das partes que devemos proceder para encaminhar a pessoa adequadamente ao outro lado. Muitos povos indígenas também apresentam ritos específicos que demandam por condições que se não efetivadas podem gerar consequências sérias dentro de suas organizações cosmológicas. Assim como para candomblecistas.

## **Omolu quer todo mundo no Olubajé**

No segundo semestre do ano de 2020, recebemos o recado do orixá Omolu, através dos búzios, de que ele queria todos presente na sua festa, o Olubajé. A princípio, de acordo com o desenvolvimento das outras atividades, nós, da Casa de Oya, prevíamos que esta cerimônia seria realizada também apenas pelas pessoas que moram no terreiro. Entretanto, a solicitação nos fez repensar a programação para atender ao pedido do orixá sem ampliar as possibilidades de exposição aos riscos.

Alguns registros das histórias de Omolu contam que ele é um filho de Nanã<sup>19</sup> que nasceu com corpo cheio de feridas e foi abandonado por ela na praia. Iemanjá o encontrou com o corpo coberto de feridas que foram pioradas por caranguejos, curou-as e cuidou de Omolu como um filho seu. O caranguejo se tornou um dos euós, das interdições severas que a Casa de Oya respeita, que foi repassada pela linhagem da família de santo da sacerdotisa. Existem diferentes narrativas, os chamados *itans*, e algumas delas podem ser encontradas no livro compilado por Prandi (2001), “Mitologia dos orixás” que volta e meia é citado por diferentes trabalhos. Ali encontramos diferentes narrativas que contam inclusive sobre os outros nomes pelos quais Omolu também é chamado, como Obaluayê e Xapanã. Existem algumas controvérsias sobre o conteúdo do livro, no que se refere ao

---

<sup>19</sup> Nanã é aquela que forneceu a lama para modelagem dos seres humanos quando a missão de forjá-los foi dada a Oxalá por Olorum. A lama era proveniente do fundo da lagoa onde ela morava. É considerada um dos orixás mais velhos. Além de mãe de Omolu e Oxumaxê, foi aquela que desafiou o senhor dos metais, Ogum, de que era possível viver sem os instrumentos de metal.

que afroreligiosos contam como *itans*, as negociações e agenciamentos dos interlocutores, que ocorrem durante trabalho de campo, e o que de fato chegou a ser publicado. Priorizo esta que citei acima de modo mais direto, pois foi aquela que escutei no terreiro.

A saudação a Omolu é “atotô” que é traduzido como “silêncio”. É um orixá que utiliza roupa feita de palha em algumas casas e o capacete que adorna sua cabeça, também de palha, é chamado de azê. Outras famílias mantêm o azê, porém vestem o orixá com roupas de tecido comum seguindo modelos semelhantes aos que se usa para outros orixás. As cores podem variar conforme a qualidade do orixá, aos enredos (FLAKSMAN, 2014) que ele pode ter com outros orixás. Frequentemente, observamos a roupa na cor branca. Pode apresentar ornamentos em búzios e cabaças, bem como no Xaxará, a ferramenta utilizada por ele. Outras informações mais detalhadas sobre a indumentária podem ser acessadas no estudo feito por Samuel Abrantes (1996).

Para realizar o Olubajé, cerimônia que tem por objetivo ofertar o banquete a Omolu e propiciar saúde e equilíbrio a todos os presentes, realiza-se outra atividade conforme a Casa de Oya durante quatro segundas-feiras, os Sabejés, que antecedem o Olubajé. Os Sabejés também são ritos em que rezamos para Omolu. É o momento de pedir por saúde e, em períodos comuns, pode-se convidar pessoas enfermas para irem ao Sabejé ou colocar seus nomes junto ao assentamento do orixá. Omolu dá “banho” de pipoca (deburu) em cada uma das pessoas que estiverem no terreiro nos dias dos Sabejés. As pipocas são dotadas de duplo sentido, um de semelhança com as feridas na pele e outro como a cura delas. Há quem as chame de “flores de Omolu”. O procedimento com as pipocas é repetido no dia do Olubajé. A festa é conhecida por algumas pessoas como “grande ebó coletivo” (TEIXEIRA, 1994; MANDARINO; GOMBERG e FLORES, 2008).

O Olubajé é a cerimônia que presta homenagens à família de Omolu, “família Je” composta por Nana, Omolu, Oxumare, Ewá e Ossain. Oya é bem-vinda no Olubajé por também ter um “itan” que narra sua relação com Omolu. É um orixá que pode auxiliar com o ritual de limpeza. Já os desentendimentos com Xangô e Ogum fazem com que seja uma festa em que estes não devem comparecer. Algumas narrativas contam que Xangô fez chacota de Omolu, da maneira como este dançava durante uma festa que ele promoveu. Outras narram que Xangô realizou uma festa convidando a todos menos Omolu. Para reaver as relações, os outros decidiram fazer um banquete para Omolu como modo de se desculparem. Omolu aceitou a oferta, mas pediu que todos os súditos pudessem participar também, que pudessem comer com ele.

Na função da festa do Olubajé na Casa de Oya são realizadas inúmeras atividades, como aquela de “dar comida” aos orixás, a Exu, além da necessidade de executar procedimentos específicos que incluem também a maneira de servir as comidas, que devem ser carregadas somente por mulheres. Há cantigas destinadas para cada um dos momentos, bem como gestuais. Dezesesseis pratos das comidas dos orixás<sup>20</sup> são preparados e são colocados, um pouco de cada um, em uma folha de mamona e entregues a cada pessoa presente no local. O número de pratos pode variar conforme a tradição de cada casa de candomblé, mas se fala de um mínimo aceitável, composto por nove pratos. São dispostos sobre esteiras de palha e as comidas servidas com colheres de pau. Para continuar o trabalho de limpeza, após comer, as pessoas devem passar a folha fechada pelo corpo, mesmo que haja algum resto de comida dentro dela, e colocar no cesto separado, destinado para recolher essas folhas.

Para atender ao pedido de Omolu, os Sabejés e o preparo das comidas da festa foram realizados apenas pelas pessoas que moram na casa. As outras pessoas do terreiro compareceram apenas no dia da festa, em horário marcado, sem manipular objetos e permanecendo de máscaras. Foi uma experiência que provocou diferentes sentimentos. Ao mesmo tempo em que era o orixá pedindo para que estivéssemos ali, compartilhando com ele de seu banquete, como uma forma dele cuidar de nossa saúde, foi um momento também de certo contraste pois em alguns instantes parecia que éramos pessoas externas, visitantes.

Não tivemos acesso aos espaços internos, como a cozinha. Acessamos o banheiro, que era higienizado, e ficamos na parte externa, na pracinha de Omolu. O rito de chegar no terreiro e tomar banho, tanto de asseio quanto de folhas, foi mantido. Dessa vez com maior ênfase sobre a relevância de garantir que os banhos fossem do tipo “banho bem tomado”, pois além da higiene pela qual já prezamos, todos estávamos imersos nas narrativas sobre como proceder para lavar as mãos “direito”, o tempo de agência de sabões etc. O ponto também foi notado por Calvo (2021) desde sua pesquisa que também esteve acompanhada pela leitura do material de Nunes (2009). A autora ressaltou que “práticas de autocuidado de herança africana, como tomar banho ao voltar da rua, lavar as mãos, manter o ambiente limpo e privilegiar uma alimentação saudável, fazem parte do cotidiano dos terreiros das religiões afro-brasileiras” (CALVO, 2021, p. 124). Tais práticas foram mantidas e ampliadas.

---

<sup>20</sup> Exu, Ogum, Odé, Omolu, Nanã, Oxumarê, Ewá, Ossain, Xangô, Oya, Obá, Oxum, Logun-edé, Iemanjá, Oxalufan e Oxoguiã.

O reencontro com as pessoas também pareceu um pouco desajeitado e talvez o estranhamento tenha ficado evidente, mas não nos mesmos termos para todas as pessoas presentes. Os contrastes e dúvidas oscilavam ao menos para mim e algumas pessoas que comentaram sobre não saber como se portar. Alguns que vivem no terreiro demonstravam alguma ansiedade e possivelmente receio de receber as pessoas “de fora” após meses sem esse movimento. Aquele era o momento de distanciamento e, quando possível, de isolamento devido à pandemia e, ao mesmo tempo, era Omolu, o senhor da terra, das doenças e da cura quem nos convocava para estar ali.

As funções que cada um exerce não puderam acontecer ou pelo menos não em sua plenitude. Por exemplo, eu como *ekedi* não pude exercer minhas atividades porque priorizamos evitar o contato físico, assim, em vez de vestir o orixá da maneira que nós estamos acostumadas dentre inúmeras outras atividades ritualísticas, permaneci assistindo, quieta. Outras mulheres que são *iyawos*, por sua vez, com exceção daquelas que moram no terreiro, não participaram do preparo das comidas dos orixás que compõem o banquete do Olubajé. A cozinha é um espaço sob a responsabilidade das mulheres em terreiro de candomblé. Outro exemplo de diferença dos comportamentos habituais foram as trocas de bençãos que comumente acontecem com apertos de mãos e abraços e foram realizadas à distância, com gestos de saudação.

De modo geral, a sensação de imobilidade parecia arrebatá-la a maioria das pessoas que naquele dia eram as pessoas “de fora”, uma vez que sabíamos das atividades que deveriam ser realizadas, da dinâmica necessária, ao passo em que fomos orientados a permanecer quietos aguardando a próxima coordenada. Entre trocas de olhares que procuraram se situar e também acolher, já que a situação era realmente atípica, aconteceu o Olubajé de 2020. O tempo de permanência no terreiro, como se pode imaginar, também foi reduzido ao máximo, se comparado à duração costumeira dessa festa, que assim como a festa dos caçadores pode durar três dias. Ao final, só podíamos agradecer que ainda assim fomos cuidados de alguma maneira e tínhamos a certeza de que Omolu estivera cuidando da casa e de cada um.

Tentei trazer aqui a fala da *Iyalorixá*, uma pessoa que consegue mobilizar com palavras uma expressão que descreve o modo relacional das religiões de matriz africana, que é “ser com o outro”, para tentar localizar uma possível tradução do que tem sido ser afroreligioso em meio à calamidade provocada pela pandemia da covid-19. Essa tentativa visava procurar caminhos e reflexões sobre as possibilidades de se continuar “sendo com

os outros” perante as orientações sanitárias que desmotivam o contato e a proximidade, aspectos basilares das práticas de convivência e ritualísticas nos terreiros.

A princípio eu tinha dúvidas se retomariamos nossas atividades de algum modo. O que foi mostrado com o passar dos meses foi a presença e atenção dos orixás que se comunicaram através dos búzios para orientar as decisões sobre as atividades da casa, sobre o cuidado que é extensivo às pessoas, lugares, assentamentos, entidades espirituais. Desse modo também a sagacidade de criar composições entre aquilo que se tem com as novas orientações apareceu como o caminho possível, mesmo que tenha o caráter de provisório. Já que as mudanças e dinâmicas no período pandêmico seguem o fluxo de evolução da epidemia das possibilidades que cada etapa permite. As tentativas e composições a partir da Casa de Oya visam articular meios de cuidar das pessoas, já praticados pelos afroreligiosos, juntamente com as orientações dos protocolos.

Ainda que outros possam tentar invalidar essas composições, elas demonstram a preocupação, o cuidado e a disposição das religiões de matriz africana em compor inclusive com outros saberes e registros para assegurar a vida e continuidade dos seus. Não notei na Casa de Oya e naquelas que nos são mais próximas discursos “anti-ciência” e “anti-vacinas” ou radicais, a ponto de dizer que apenas orixá daria a solução. O que se observa é que a sabedoria dos ancestrais auxiliou mais uma vez em situar a necessidade de compreender cada período que se está vivendo e quais as possibilidades de se proteger para cuidar sem abrir mão “daquilo que é do nosso povo”, como afirma a *Iyalorixá* do terreiro.

## Conclusão

O texto pretendeu apresentar uma conjugação de parte do que foi apreendido desde o trabalho de dissertação de mestrado com a situação da pandemia provocada pela covid-19. Se uma das maneiras de descrever o modo relacional das religiões de matriz africana foi apresentada pela *Iyalorixá* através da expressão “ser com o outro”, que nos lança para diferentes relações e práticas, o exercício possível foi o de observar a maneira como o terreiro teve sua rotina alterada e como isso foi elaborado de modo a garantir o cuidado para com as pessoas, orixás, assentamentos e entidades espirituais, sem colocar nenhum em risco.

Apresentei como podemos compreender a expressão “ser com o outro” e suas possibilidades de extensão. Primeiramente foram citados os temas da iniciação e da noção

de pessoa com intuito de situar ainda que de modo breve sobre as diferentes relações que são criadas, reativadas e cuidadas. Sobre os entrelaçamentos que constituem uma pessoa, o terreiro, a família de santo e suas dinâmicas. Outra dimensão vislumbrada a partir de “ser com o outro” foi aquela comentada desde a convivência com a família de santo e com as outras casas de axé. As relações com a vizinhança, com o setor onde a casa está localizada, configuraram outra esfera que termina por anunciar as possibilidades e as diferentes ofertas de um espaço como o terreiro.

A via da internet, muito utilizada por muitos segmentos da sociedade para tentar driblar as dificuldades colocadas pelo isolamento social, não teve muita repercussão para a Casa de Oya. Foi utilizada para adensar o contato, mas não para transpor atividades presenciais para o modo remoto. Deixar de ir ao terreiro foi impactante. Algumas atividades que sempre puderam ser realizadas em casa, como banhos de erva e rezas foram mantidas.

Com o passar do tempo as pessoas que moram no mesmo espaço do terreiro decidiram assumir algumas atividades e no bojo dessa decisão receberam uma carga de trabalho maior do que aquela esperada nas situações fora do período da pandemia. A constante consulta aos orixás sobre como proceder com as atividades da casa, além de colocar possibilidades para seguir com as práticas de cuidado, também deram os sinais de que estamos amparados.

Posteriormente, por meio de algumas descrições sobre o que a Casa de Oya buscou fazer durante o ano de 2020, procurei refletir e colocar algumas percepções que culminaram com o relato sobre o Olubajé, festa dedicada ao orixá Omolu. Ao mesmo tempo em que tivemos o pedido do orixá para que fôssemos ao Olubajé, foi um momento também de certo contraste pois em alguns instantes parecia que éramos pessoas externas, visitantes.

Apesar das dúvidas e estranhamentos, a experiência da Casa de Oya tem sido algo parecido com o que Calvo (2021) acompanhou também a partir do ano de 2020 enfocando as religiões de matriz africana. A autora vislumbrou o que apresentei como “tentativas e composições” que integraram saberes dos afroreligiosos com os protocolos sanitários advindos dos saberes ligados à biomedicina como uma combinação de uma racionalidade não exclusiva. De outro modo, temos a exemplificação de que essa habilidade de compor e criar já foi reconhecida em diferentes momentos, como vemos no trecho retirado do texto de Póvoas (1999, p. 215-6): toma-se também o comprimido passado pelo médico, porém acompanhado do banho de folha, da oferenda ao orixá, da benzedura pela velha

rezadeira preparada. Ou, conforme apresentado neste texto, guiado pelas expressões da Iyalorixá da Casa de Oya, o cotidiano do terreiro em 2020 foi mais uma oportunidade de reconhecer que “cada um luta com o que tem, cada um mexe com o que sabe”.

As experiências de tentar continuar a “ser com o outro” ainda têm sido desafiadoras, já que a pandemia ainda não terminou. É possível sentir que as relações sofreram algum distanciamento mesmo com as tentativas de adequar as possibilidades de se realizar algumas atividades observando protocolos sanitários contra a covid-19. Ainda assim, sem deixar de lado o que nos faz existir, notamos que afroreligiosos continuam criativamente produzindo a vida, cuidando das pessoas e se movimentando para que a ancestralidade seja reverenciada e que a continuidade também seja assegurada. A experiência do Olubajé pode ser percebida como aquela que reforçou, fortaleceu, o axé coletivo da Casa de Oya cuidando de cada um conforme as condições que temos atualmente.

## Referências

ABRANTES, Samuel. “*Atotô Obaluayê Ajuben*”: Um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. 2021. Dissertação (mestrado em História da Arte) – Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/6043>. Acesso em: jun. 2021.

ANJOS, José Carlos dos. *No território da linba cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. 2008. Dissertação (mestrado em Antropologia social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp059848.pdf>. Acesso em: set. 2019.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 1961 [1958].

CALVO, Daniela. Redes de cuidado: enfrentamento da Covid-19 nas religiões afro-brasileiras. *Plura - Revista de Estudos de Religião*, ISSN 2179-0019, vol. 12, n. 1, 2021, p. 121-135. Acesso em: 23 set. 2021.

FLAKSMAN, Clara Mariani. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. 2014. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião & Sociedade* [online]. v. 36, n. 1, 2016. p. 13-33. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap01>. Acesso em: 22 mai. 2020.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana* [online]. 2018, v. 24, n. 3, p. 124-150. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>. Acesso em: 18 set. 2021.

FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Pallas, Rio de Janeiro, 2013.

GERMANO, Pedro. A constituição da pessoa ogã no Xangô Renovado de Pernambuco (modelo Ilê Oba Aganju Okoloya). *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 4, v. 4, n. 2, p. 126-149, 2017. Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230823>. Acesso em: fev. 2021.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan/jun, 2011. Disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/182041>. Acesso em: fev. 2021.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984.

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

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

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, [S. l.], n. 12, 1976. DOI: 10.9771/aa.v0i12.20774. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em: 18 set. 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.

MANDARINO, Ana Cristina de S.; GOMBERG, Estélio; FLORES, Reginaldo D. Olubajé - ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no candomblé. *In: FREITAS, M. C. S.; FONTES, G. A. V.; OLIVEIRA, N. (Orgs). Escritas e narrativas sobre alimentacao e cultura* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 336-353.

MOTA, Emília G. *Ser com o outro, conviver e cuidar – Enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal



de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

NUNES, José Mauro Gonçalves. A Herança Africana do Auto-Cuidado: Saberes e Práticas Tradicionais dos Cuidados ao Corpo. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (org.). *Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes*. Salvador: Editora UFS; EDUFBA, 2009. p. 329-336.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: Imagens em movimento São Paulo- Brasil*. Tradução de Leila de Aguiar da Costa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

POVINELLI, Elizabeth. A. *Geontologies: a requiem to late liberalism*. London: Duke University Press, 2016.

PÓVOAS, Ruy do Carmo: Dentro do Quarto. In: CARDOSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da Tradição Afro Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Pallas Ed. – Rio de Janeiro, 1999. p. 215-216.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixas*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

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

SANSI, Roger. “Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, Lisboa, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFI6fj3Zm36GE2.pdf>. Acesso em: mar. 2021.

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

TEIXEIRA, Maria Lina L. *A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou) cura em terreiros de candomblé*. 1994. Tese (doutorado em antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

Recebido em 31 de julho de 2021

Aceito em 06 de outubro de 2021