

A inserção de terreiros de matriz africana na cidade de São Cristóvão-SE: o papel do lugar na instauração de práticas afro-religiosas.¹

Andréa Rosane Santos Barbosa (Doutoranda PPGCS/UFBA)

Palavras-chave: afro-religiosos, trajetórias, lugares.

As histórias que irei narrar se passam todas em São Cristóvão, Sergipe, ou pelo menos é nesse município que suas trajetórias se encontram. Elas são parte de uma pesquisa de doutorado que a partir do material etnográfico recolhido em pouco mais de dois anos, busca explorar modos de inserção de práticas afro-religiosas na cidade.

Primeira capital do estado, a cidade de quase cinco séculos, ainda guarda ares coloniais. Surpreendem-nos, em algumas ruas, vestígios do chão de pedras que acabaram ilhadas por paralelepípedos nos fazendo lamentar a falta de interesse em restaurá-las, apesar da sua arquitetura tombada pelo Iphan. Apenas as praças, em especial a praça São Francisco, tombada como patrimônio mundial pela UNESCO e um pequeno trecho das ruas em torno, encontram-se bem cuidados. Estamos falando da Cidade Alta, cuja situação de 47 metros acima do mar, permite que suas ruas revelem a paisagem verde e montanhosa que lhe circunda, reforçando a sensação de se estar em outro período histórico, onde o mundo além do burgo, ainda não está povoado.

Podemos falar de três São Cristóvãos: o centro-histórico, compondo a cidade alta e a cidade baixa; sua área rural espalhada em 27 povoados e a grande Rosa Elze, um dos maiores bairros da aglomeração urbana de Aracaju e separada do centro-histórico de São Cristóvão por 17 km da Rodovia João Bebe Água. Do ponto de vista da circulação dos moradores, o Rosa Elze funciona na prática como um bairro de Aracaju, estabelecendo pouco contato com o centro-histórico da cidade. No último censo, a população do município era de 78. 864 habitantes, dos quais 12.199 habitam nas zonas rurais, estando o restante repartidos entre a grande Rosa Elze e o centro histórico (IBGE, 2018).

A Universidade Federal de Sergipe está situada no bairro Rosa Elze e exerceu um papel importante na mudança de configuração do território através da expansão de

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

Aracaju nessa região. São Cristóvão é dona de um território cuja extensão ultrapassa bem mais que duas vezes as dimensões de Aracaju². A história de São Cristóvão é marcada pelos sucessivos avanços da fronteira aracajuana que gradativamente abocanha o território são cristovense. E é em parte nesse movimento de expansão que alguns terreiros de candomblé se encontram com e nessa cidade. Dotado de um amplo espaço verde, o município oferece a possibilidade de aquisição de terras com água em seu subsolo a preços relativamente baixos. Está, além disso, a pouco mais de 20 km da capital permitindo a lideranças e adeptos do candomblé a conjunção de duas situações favoráveis: o privilégio de se ter um terreiro dotado do espaço e condições desejáveis para o culto, e a possibilidade de frequentá-lo mesmo se morando em Aracaju.

Essa é a situação de dois terreiros da região: O Ilé Ase Opo Osogulade e o Ilé Asé Alaroke Bábá Ajagunan. Ambos os terreiros contam com uma área interna suficiente para várias construções: casas de orixás, barracão, cozinha e um amplo espaço verde com árvores e plantas, sagradas ou não. Embora fosse desejável que esses sítios fossem habitados por seus sacerdotes ou filhos da casa, até o presente eles servem unicamente para o culto, não contando com moradores fixos e só em raras situações, frequentado por moradores das redondezas. Tanto os pais de santo quanto a maior parte dos frequentadores dos dois terreiros moram em Aracaju (ou na zona do Rosa Elze, mais ligada à capital) onde vivem e trabalham.

Nem todo terreiro na cidade, no entanto, apresenta essa característica. De forma mais discreta e recusando dar satisfação da sua existência aos poderes municipais, mais de uma centena de terreiros, muitos com características de culto familiar, com pouco ou nenhum filho de santo, cultuam suas entidades e contam com a participação e ajuda dos demais terreiros locais. Além da presença de um terreiro em uma comunidade quilombola, as práticas afro-religiosas locais se enriquecem tanto através dos grupos familiares, já citados, quanto de personagens de origem africana, *os originais*, que permanecem na memória de alguns locais. São práticas de influência nagô, angola, toré, keto, umbanda sob as mais diversas formas de articulação. O keto baiano, pouco a pouco dominando a cena local, é visto uma modernidade forasteira à tradição local.

Considerando situações tão diversas, o desafio desse trabalho é o de pensar a inserção dos terreiros na cidade problematizando uma relação que inicialmente parece se opor: de um lado práticas forasteiras, agenciadas por moradores de Aracaju

² Segundo o IBGE, a área de Aracaju é de 181.857 km², enquanto que a de São Cristóvão é de 438.037 km².

principalmente, e práticas locais, agenciadas principalmente por moradores da região. Embora os próprios adeptos muitas vezes se manifestem desse modo, eu proponho, no entanto, um olhar mais cuidadoso sobre o que poderia se apresentar inicialmente como dois grandes blocos. Para isso, eu proponho que multipliquemos a perspectiva de lugar, revelando a instabilidade dessas fronteiras: a condição forasteira é sempre situada.

O objetivo é o de testar narrativas que deem conta de diferentes esferas de lugar produzidos a partir de processos de diferenciação pelas quais passam as práticas de *candomblé* em seus trajetos: diferenciação, encontros e negociação são algumas das questões que tentaremos iluminar considerando as vidas de terreiro sob diferentes perspectivas. A vida, enquanto existência, aqui é entendida a partir da máxima tardeana³: existir é diferir. E diferenciação exige encontro e relação.

Desse modo, eu procuro narrar modos de inserção de práticas afro-religiosas na cidade de São Cristóvão, Sergipe, tentando ampliar suas conexões a partir de uma perspectiva alternativa da noção de lugar. Auxiliada pela reflexão trazida pela geógrafa Doreen Massey (2008), eu proponho uma noção de lugar que não se defina exclusivamente pela sua topografia. Em vez disso, pensaremos na sua noção enquanto eventualidade: o aqui, seguindo a autora, nada mais é do que o nosso encontro e o que é feito dele (Ibid, p.201). A produção do lugar pensada a partir das negociações que se estabelecem no encontro permite uma narrativa que coloque as diferentes trajetórias dentro de um mesmo plano de visibilidade, em oposição à ideia de ocupação que pressupõe um espaço de chegada liso, vazio, sem contrariedades e contradições. Em outras palavras, esse trabalho parte de um esforço de não conceber um espaço que pressuponha a natureza ou os povos que ali se encontram destituídos de suas trajetórias.

Portanto, ao pensar a inserção de terreiros em São Cristóvão, eu gostaria de escapar da ideia de terreiros que se acomodariam em uma posição no mapa, *ocupando* o lugar. Em vez disso, proponho uma reflexão sobre os modos como trajetórias se articulam e estabilizam na produção de lugares que, como “(...) uma sempre mutante constelação de trajetórias coloca a questão do nosso permanecer juntos” (Ibid., p.215). Está em jogo nessa definição a dimensão política da produção do lugar, dando especial atenção ao seu campo de negociações: de que modo podemos pensar a articulação de diferentes trajetórias na instauração de um terreiro? Como eles se relacionam com o seu entorno? A partir de que práticas de lugar? E de que trajetórias?

³ Referente a Gabriel Tarde.

Trazendo a imagem proposta por Massey de pensar lugares enquanto uma constelação de trajetórias em constante mutação, esse trabalho constitui um esforço de abordar o papel do lugar nas práticas afro-religiosas dando atenção a esferas diversas. Desse modo, num primeiro momento, eu proponho uma reflexão sobre a produção de práticas afro-religiosas a partir de sua dimensão corporal: o corpo enquanto o lugar onde se articulam trajetórias que abrem diferentes possibilidades. Para isso, eu procuro pensar a partir de habilidades adquiridas, trajetórias que se cruzam no Ilé Ase Osogunlade. Terreiro onde me insiro enquanto equede⁴ de Xangô e do qual faço parte há mais de dez anos. A partir de entrevistas e da minha própria experiência, eu procuro traçar a trajetória de Ògún Tóðrikpe⁵, nascido e criado em terreiros, pai de santo fundador do Osogunlade. Procuro dar atenção aos modos como seu corpo agenciou aberturas e fechamentos de caminhos articuladores do Osogunlade. À isso, eu procuro articular o estranhamento corporal sentido pelos filhos de santo que foram incorporados ao terreiro onde mais de 80% possuem nível superior, dos quais cerca de 40% possuem pelo menos mestrado, sem nenhuma história familiar de práticas afro-religiosas.

Num segundo momento, eu proponho uma reflexão sobre os modos como as práticas afro-religiosas respondem aos apelos das entidades. A partir de algumas visitas ao Ilé Asé Alaroke Bábà Ajagunan e uma entrevista com Sagnandji, o pai de santo do terreiro, eu gostaria de pensar como as entidades agenciam lugares transformando as práticas litúrgicas.

Finalmente, a partir de uma entrevista com o presidente de uma instituição articuladora de cerca de cento e vinte terreiros são cristovenses, o Instituto de Meio Ambiente e Preservação à Natureza (IMBA) e uma visita ao terreiro de Dona Bia, seguida de entrevista com a mãe de santo, eu proponho uma reflexão sobre como as palavras são vetores de agenciamento de lugares revirando posições perspectivas de classificação e exclusão.

Modos de habitar o terreiro: *negociações entre o corpo e a prática*

A informação que se imprimiu em mim com mais força e que guiou minha trajetória espiritual na última década é a de que sem a autorização do Ori (a cabeça),

⁴ Posto feminino destinado a mulheres que não recebem entidades, cabendo-lhes cuidar do orixá e das pessoas em possessão.

⁵ Sempre que empregado de forma evidente, eu procurarei privilegiar o nome religioso recebido na iniciação.

nada se realiza. É a cabeça que, após as devidas satisfações a Exu, primeiro saudamos no candomblé. E, no entanto, achei por bem começar a contar essa história a partir dos pés: sem pés no chão o axé não encontra canal para fluir nem a cabeça pode comunicar. E se começo pelos pés é que o Ilé Ase Opo Osogunlade veio à existência pela mediação de um dançarino. Um dançarino cujos pés, muito largos, não se adequaram às sapatilhas, um dançarino de pés negros que por não se enquadrar nos moldes da dança clássica europeia, não encontrou outros meios senão o de dançar descalço como dança o seu próprio orixá.

Os pés, geralmente esquecidos nas narrativas revelam de modo especial, no caso do Osogunlade, o estranhamento do encontro de diferentes trajetórias e a sua agência nas negociações necessárias para a instauração do lugar. A partir desse entendimento, nas linhas a seguir narrarei a história do jovem Reginaldo, antes de se tornar Ògún Tóòrikpe, pai de santo do Ilé Ase Opo Osogunlade. Sua relação com dois terreiros: o primeiro, na Ilha de Itaparica, onde nasceu, fundado por seu avô para o culto de egungun; o segundo, no Ilê Axê Opô Afonjá, em Salvador, onde foi criado por mãe Senhora, a mãe de santo do terreiro na época, desde os 8 anos de idade até a vida adulta quando o menino de terreiro dá lugar ao Conga, um conhecido dançarino de danças afro-brasileiras. Gostaria de dar especial atenção ao encontro do menino do terreiro com a dança e o mundo acadêmico. Foi, aliás, através da inserção no universo acadêmico através da dança que Reginaldo, agora Ògún Tóòrikpe, foi morar em Aracaju enquanto professor de artes, primeiro do estado e depois da Escola Técnica Federal de Sergipe, posteriormente Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Sergipe.

Logo após, proponho uma reflexão sobre o Osogunlade a partir dos meus próprios pés, identificados a outros pés que, como os meus, não foram educados para descalçar. Pretendo falar desse encontro entre pés cujas diferentes trajetórias produzem alguns choques, tornando necessárias, estratégias de reorganização para que a comunidade que daí emerge possa ter habilidade para descalçar e recalcar segundo as exigências da situação.

O menino Reginaldo

Reginaldo Daniel Flores, que viria a se tornar Ògún Tóòrikpe nasceu em 1953 na ilha de Itaparica, segundo as suas palavras, na beira da praia. Sua mãe, Osùn Toki,

foi a última Iyawo⁶ iniciada por mãe Aninha, Ya Oba Biyi, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá. À época de sua feitura com 11 anos de idade, Osùn Toki vivia desde os seus oito anos de idade em companhia de Osùn Muiwà, que viria a se tornar a mãe Senhora, terceira yalorixá⁷ do Opô Afonjá. Havia entre as duas famílias uma estreita relação de apoio e ensinamento mútuos. Osùn Toki pertencia ao clã dos Daniel de Paula, referência na Ilha de Itaparica pela tradição no culto a Egungun⁸.

Aos 27 anos, Osùn Toki, grávida, foi enviada de volta para a ilha. Mas não ficou por muito tempo. Reginaldo ainda era um bebê de oito meses quando sua mãe deixou a ilha para trabalhar em Salvador, deixando seu filho com um irmão. Quando tinha cinco anos, sua mãe veio buscá-lo e ele passou a morar na vizinhança do Ilê Axé Opô Afonjá até oito anos incompletos quando a yalorixá do terreiro, sua vóvó Senhora, o tomou para criar de modo a protegê-lo das surras do seu padrasto:

Eu cheguei no dia 28 de junho e Xangô tinha acabado de comer dois carneiros e ela quando me viu apanhado e chorando, ela me entregou a xangô e mandou meu padrinho (mestre Didi) ir à casa onde eu morava com minha mãe, na verdade uma maloca (...) Foi ele que foi me buscar, foi me buscar com o mando de vovó Senhora e que ela pegasse o que eu tinha lá porque eu não ia mais voltar porque meu padrasto não era meu pai para me bater. E Xangô ia me criar. E eu não voltei mais para a casa da minha mãe (...) e fiquei até quando eu vim morar em Aracaju.

Apesar de não frequentar a escola desde a primeira infância, Reginaldo foi alfabetizado quando ainda morava na ilha através dos familiares. Foi já sob os cuidados de vovó Senhora que Reginaldo aceitou o ensino formal dentro de um regime escolar ainda bastante precário. Só aos 16 anos ele viria a concluir a quinta série.

E passei um longo período transitando em vários universos, estudando, terminei a quinta série numa escola lá do São Gonçalo (...) Até aí eu morava no axé e todo mundo me apoiava: as mães de santo, minha mãe Ondina, que foi a sucessora de vovó Senhora, minha mãe Nidinha (filha de mestre Didi).

Apesar da proteção de todo o terreiro, o falecimento de mãe Senhora foi para o jovem Reginaldo um divisor de águas. Ele tinha por essa época 15 anos e precisou unir forças com mãe Nidinha, cerca de dez anos mais velha, para sobreviver. Os anos seguintes foram anos difíceis para Reginaldo que sobreviveu graças a uma rede de solidariedade encontrada no terreiro. Mãe Ondina, a sucessora de mãe Senhora, teve importante papel nesse sentido:

(...) e ela foi uma pessoa que me ajudou porque quando não tem comida na casa de Nidinha, não tem comida aqui, não tem... vai para onde? Vai para

⁶ Termo iorubá referente aos iniciados no candomblé que são preparados para receber o orixá.

⁷ Termo iorubá para mãe de santo.

⁸ Culto aos ancestrais.

casa de Xangô. E ela era uma pessoa que o que fazia era dar comida ao povo. Mas também, na hora que chamava... então eu estava lá tocando atabaque, cantando, eu tava lá fazendo coisas, tava lá até ajudando a fazer ebó. Não cobrado por ela, mas pela circunstância, estar presente nesse momento.

Ainda aos 15 anos, o menino que adquiria habilidades necessárias ao cotidiano do terreiro, foi matriculado, por influência de mestre Didi, na escola Parque, considerada um marco na educação voltada para população carente em Salvador graças à sua proposta profissionalizante e de ensino integral. Lá, ele conheceu Raimundo Bispo dos Santos, o mestre King, pioneiro na dança afro no Brasil e a sua principal influência no aprendizado da dança e a pessoa que iria estimulá-lo a seguir no ensino superior.

(...) aí eu fiz folclore porque era a cultura que eu dominava e cheguei já arrasando. Fui eu quem ensinou meu mestre King, Olorun Kosi Purê⁹, que morreu agora e ele é quem me leva para o SESC pelo domínio que eu tinha na área. Ensinei várias danças de orixá para ele. (...) Mas aprendi os reisados, a festa de reis e outras coisas que eu aprendi com ele. E de lá ele fez dança e começou a trazer esse aprendizado de técnicas e dança moderna para gente. E ele foi quem pagou o vestibular para eu fazer escola de dança. A primeira vez ele pagou e eu não fiz. Na segunda vez, eu mesmo paguei e fiz e passei.

O Conga, possibilitado pelo olhar de mestre King enquanto ele ainda estava na escola parque, foi para Reginaldo um novo período de transição. O Conga só se tornou possível graças as habilidades do corpo do menino de terreiro:

E por vários anos, enquanto aluno da escola, eu era convidado para ministrar oficinas. Tinha várias oficinas: balé clássico, dança moderna, vários estilos... e como eu tinha já uma notoriedade enquanto negro, baiano, do candomblé, na escola de dança isso fazia uma diferença. E aí os meus professores corroboravam que eu era um ícone nessa oficina de dança. Então eu recebia um pró-labore e dava uma oficina de dança discutindo o que eu entendia sobre o que é a dança afro-baiana.

Paradoxalmente, era o corpo negro do menino do terreiro que dava ao Conga seus limites. Um dançarino respeitado, cujos pés pareciam estar fora de lugar, e cujos pés brigaram para a produção de um novo lugar:

(...) não era uma coisa de fazer de conta que eu sou negro, que eu sou de candomblé... porque quando abria a boca para falar do movimento, da musicalidade, eu me portava a isso. Mesmo que escutasse música clássica, isso e aquilo outro, mas meu corpo e meu jeito de dançar não me reportava a isso, não dizia isso. Então eu fiz aula de balé o tempo inteiro sem sapatilha porque não tinha nenhuma que coubesse no meu pé e levava uma porção de vassourada para poder prender a bunda... risadas... e eu faço o que com meu pé e com minha bunda se no momento que eu quero dançar, eu expresso, eu digo quem sou, eu sou o que sou? Não vou precisar violentar meu corpo por conta de um ideal x ou y.

⁹ Diz-se ao citar os mortos na cultura iorubá pedindo a Deus que os guarde.

O Conga, convidado pelas suas habilidades, foi também várias vezes recusado dos espaços de apresentações por seus traços de homem negro, de pés largo e estatura abaixo da exigida pelas escolas. Na dança da academia, cabia-lhe o papel de ensinar àqueles que poderiam se apresentar. Assim, o Conga é um corpo atravessado pelo cruzamento entre as exigências formais do universo tradicional das academias, que tornam o seu corpo negro inadequado para os padrões europeus que pareciam se impor sem diálogo; e por uma trajetória que permitiu o desenvolvimento de habilidades para uma outra dança, a de terreiro, cujos movimentos e ritmos ganhavam inserção nos espaços formais das escolas e academia, dando ao Conga uma vantagem nesse meio. Assim, dos terreiros, a dança das escolas queria movimentos e gestos, sem o corpo.

Para o menino Reginaldo, no entanto, enriquecido dos gestos possibilitado pelo Conga, novos lugares precisavam ser negociados. Não era simplesmente o corpo do menino de terreiro que expressava sua origem quando se apresentava no balé:

Eu fui para o axexê de mãe Ondina e coincidentemente, como eu era a última pessoa e ela (mãe Stella) é quem abria o cortejo, eu ficava na frente dela. E eu tô dançando e ela me criticando: ô dançarino, bote os pés para frente! Porque essa coisa do balé... gargalhadas...

O dançarino também expressava o seu deslocamento no candomblé, produzindo no terreiro possibilidades abertas pela academia ao mesmo tempo em que abria na academia possibilidades abertas pelo candomblé. Em diálogo com algumas conclusões de Miriam Rabelo (2011) ao pensar a religião de forma corporal, eu gostaria de sustentar que tais possibilidades são abertas pelas desestabilizações provocadas pelo corpo deslocado. Em *Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodo lógicas*, Rabelo chama a atenção para a relação de imbricação mútua entre corpo e lugar:

Há uma sintonia ou reforço mútuo entre corpo e lugar da qual depende a estabilidade da vida social bem como nosso senso de pertença e o relativo ajustamento a ela. A configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com bases em diferenças de classe, gênero, geração, etc); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam (Ibid, p. 20).

E é justamente em termos de ajustamentos que eu proponho uma reflexão a partir de outra perspectiva: a chegada de membros da classe média, muitos dos quais pesquisadores acadêmicos e sem tradição no candomblé, no terreiro de Ògún Tóðrikpe, o Ilé Ase Opo Osogunlade.

Outros pés e trajetos: o encontro

É também pelos pés que entramos no Osogunlade. Não só no sentido mais literal do caminhar, não só porque é assim que um corpo pleno das suas possibilidades entra em qualquer lugar, mas porque os filhos dessa casa, em um oposto simétrico ao pai de santo, têm como primeiro desafio descalçar, porque os pés destes, diferente daquele, estão adaptados demais aos calçados. O descalçar talvez seja o maior foco de desobediência entre os abiãs¹⁰ do axé. Não a desobediência do confronto, mas a da esquiva.

Para quem chega, são muitas as adequações. Se o tornar-se filho da casa exige uma modelagem corporal, os pés são os primeiros a sofrer nesse trabalho de transformação. Para pés que cresceram calçados a simples sensação da poeira fina no azulejo pode ser difícil ou agonizante. Imaginemos agora circular por um sítio cheio de pedras e espinhos. Chegar no axé é doloroso para os pés. Mas é descalço que ele (o pé) aprende a comunicar com o orixá.

Para todos os minimamente borizados há um ritual de chegada. Em geral, adentramos a porteira de carro de onde saudamos Exu Lonan. Descemos já perto da cozinha, com nossas roupas civis e procuramos logo um balde e o porrão de barro onde fica o banho de folhas. Pegamos um pouco dessa água que será diluída com a água do chuveiro e tomamos nosso banho de folhas da cabeça aos pés antes de vestir nossa roupa de ração. Os abiãs e Iyawos¹¹ devem ficar descalços durante toda a estadia no terreiro. Os demais, os mais velhos, só precisam descalçar nos quartos dos orixás. O que quer dizer que praticamente todos os filhos da casa passaram por muitos anos descalços antes de poder calçar.

Certa vez, quando ainda era abiã, eu transitava entre as casas dos orixás pelo mato a uma distância de uns cem metros. Era um daqueles verões sem chuvas e o mato estava seco e cheio de espinhos, mais difícil de pisar que de costume. Vendo-me andar devagar e um tanto cambaleante uma irmã, ainda Iyawo grita: "minha irmã, calce os pés! Eu não entendo essa coisa do candomblé de querer nos fazer reviver a escravidão."

¹⁰ No osogunladê e para a maior parte dos adeptos de cultos afro-religiosos, o termo abiã se refere àqueles que ainda não completaram a sua iniciação. Na maior parte das vezes, o abiã só deu um bori, uma obrigação mais simples e que não fixa as entidades do abiã no terreiro.

¹¹ Após sete anos, o Iyawo passa por uma obrigação, tornando-se um egbomi, um mais velho. Ele passa então a ter mais acesso aos segredos da casa, calça os pés, assume outra vestimenta, tornando-se não apenas um mais velho mas um pai ou mãe que deve zelar pelos mais novos.

A associação entre o percurso do iniciado no candomblé e a escravidão não é nova. São vários os aspectos no Osogunlade, como em outros terreiros, que nos remete ao período colonial. O casarão de Oxalá, todo branco com suas janelas azuis lembrando a casa grande. As roupas de ração, o longo processo de sete anos que leva o adepto a calçar tamancos e, no caso das mulheres, a se vestir como uma sinhá colonial. Tudo no candomblé, inclusive algumas danças de orixá, parece uma história contada através do cenário onde se encaixa o próprio corpo que se adequa a essa memória. No entanto, se os pés descalços deixam pegadas da escravidão, pelo menos no Osogunlade, eles se fundamentam de uma forma bastante atualizada: sem chão não há axé. Através do chão são mobilizadas as relações entre homens, ancestrais e orixás. Sem querer negar o esforço de preservação da memória em alguns rituais, não é como uma forma de ressentir a dor vivida pelos povos escravizados que se justificam os pés descalços. Sem chão não há comunicação com o orixá. É pondo a cabeça no chão que o saudamos. Através do chão, podemos fortalecer e desenvolver o axé. E se tudo começa pelo Ori e não podemos andar de ponta cabeça, o pé é o fio terra do axé. O sentimento de sacrifício vem da adequação ortopédica que se opera. Para os nascidos no axé, como Ògún Tóòrikpe, calçar pode ser muito mais difícil e doloroso que descalçar. Os pés, tanto quanto o corpo inteiro, tornam flagrante o estranhamento produzido pelo encontro e os reajustes necessários para a instauração de um novo lugar.

E hoje eu tô falando lá dentro do terreiro da Yansã walita, da Oxum batedeira não sei das quantas porque no momento em que você deixa de fazer determinados serviços cotidianamente que condiciona seu corpo para isso ou para aquilo, há uma mudança de valores, há uma mudança na expressão. Então o bater do acarajé, o lavar roupa, o pilar são exercícios que possibilitam uma expressão própria do corpo daquele que vive esse contexto. São mulheres largas de ancas largas, homens fortes... até para dar conta desse fazer. Hoje em dia as meninas estão no computador e estão fazendo musculação. (...) e essa discussão que agora eu tô indo muito mais longe porque eu não tinha ainda essa percepção porque não existia ainda uma informatização no cotidiano do sujeito que define o corpo que ele tem. (Ògún Tóòrikpe)

O corpo deslocado opera de modo desajustado, o trabalho de ajuste não consiste em se amoldar passivamente às novas práticas. Em vez disso, novas situações são criadas. Assim, apesar do esforço de prolongamento das práticas do Ilê Axé Opô Afonjá no Osogunlade, o próprio corpo do pai de santo em negociação articulado a outras trajetórias são agentes de transformação.

O apelo das entidades: *o movimento das tradições e a negociação de lugares*

Se falar do Ilé Ase Opo Osogunlade nos remete a um importante terreiro de Salvador, carregando consigo todas as histórias várias vezes narradas sobre o culto keto na tradição Afonjá, a história do Ilé Asé Alarokê Bábà Ajagunan, um terreiro também de tradição keto, nos remete à história do candomblé em Sergipe, onde ainda podemos encontrar reminiscências de certa cisma contra os candomblés vistos como “modernidades” da Bahia. É o que em Sergipe ficou conhecido como candomblé de feitorio, em oposição aos cultos nagôs que vêm da região do vale do Cotinguiba, em especial Laranjeiras. Embora os nagôs sergipanos também se reivindicuem descendentes dos iorubás da Nigéria, há diferenças litúrgicas se comparado com os ketos baianos. Por exemplo, os nagôs sergipanos não põem sangue na cabeça. Daí o candomblé baiano, keto ou angola, ser chamado candomblé de feitorio.

Sem querer adentrar, ou me aproximar, do longo debate que remete à valorização intelectual do culto keto e à sua possível influência na difusão de suas práticas a partir de disputas de poder (DANTAS, 1982), eu proponho uma reflexão tomando outra direção: eu gostaria de propor uma reflexão espacial para pensar os modos como práticas litúrgicas viajam, exigindo reacomodações nas suas passagens, e produzem novos lugares. Para isso, eu proponho partir dos apelos das entidades que negociam as possibilidades abertas pelos lugares.

Darei especial atenção aos apelos do Oxossi de Odé Bamirê, uma das principais influências na expansão do culto keto no contexto sergipano e pai de santo de Saginandji, fundador do Alaroke. Quero mostrar, não apenas como entidades reordenam práticas, como também o alcance da sua agência possibilitado pela inserção de outros personagens, no caso Saginandji e a fundação do Alaroke, que por sua vez agenciam novas configurações de lugar.

O Alarokê foi comprado em 2010, se considerarmos a aquisição do sítio. Os dois primeiros anos, no entanto, foram dedicados à construção do terreiro. O Oxaguiam de Saginandji só seria transferido do Ile Axe Oba Abassa Ode Bamire Oba Fanide, onde foi feito, em 2012. Só após a transferência do seu orixá e o assentamento do Ilé Igbó¹² é que o espaço passou a ser efetivamente ocupado enquanto terreiro: “porque eu vinha dando bori, cuidando das pessoas, tal, mas enquanto eu não tivesse acomodado meu pai de santo eu não começaria nada na verdade...”

¹² Casa onde são assentados os ancestrais.

Saginandji fez seu santo com José Augusto dos Santos, Odé Bamirê, popularmente conhecido como José de Obá Kossô. Nasceu no Bofim em 1929, município de Riachuelo-SE e, após o falecimento da mãe, quando tinha 15 ou 16 anos, foi morar em Aracaju em busca de melhores condições de vida. Sua mãe era uma mulher branca e o pai era nagô, um conhecido rezador na região:

“O pai (de Odé Bamirê) na região era um rezador, curandeiro, fazia beberagem, garrafadas, essas coisas (...). Então meu pai (de santo) já vem com essa carga né? Ele já sabia muitas rezas, muitas coisas. Aí chega em Riachuelo e ele tem contato com o Toré. (...) então, quando vem pra aqui (Aracaju) (...) é iniciado no nagô que é uma iniciação bastante simples, é uma iniciação só com ervas. (...) Os orixás recebem o restante do axê, mas a cabeça não. (...) E aí ele vem pra cá nagô, do nagô ele tem contato com o candomblé. O candomblé do...você conhece a casa da mãe Marizete?¹³ Então, candomblé aqui (Sergipe) era ali, era aquele. Ela foi praticamente a primeira pessoa que trouxe o candomblé¹⁴ para aqui. Existe uma controvérsia na disputa de quem é primeiro, sempre tem... porque Alexandre José da Silva, em Laranjeiras, também fazia candomblé e eles disputavam quem foi que fez candomblé primeiro. Eles disputavam esse posto. Mas eu acredito que minha avó Nanã foi a primeira. E aí meu pai foi iniciado lá, você não tinha outra opção. Se seu Orixá era... se era um inkise, ou se era um vodum, ou se era um Orixá, tinha que ser iniciado ali. Não tinha outro lugar. E quem tem fome quer comer. Não tem muito o que dizer, né? Eu sou João, você pode até me chamar de Francisco, contanto que me dê comida. Você tá entendendo? E daí você vai vendo, meu pai foi feito no que a gente chama de angola com um pouco de ijexá e jêje pelo meio, que a angola de lá é assim. E depois de um período aí emendou com umbanda. Então tem elementos desses três segmentos aí. Mas o orixá do meu pai deu o nome de Odé Bamirê. É um nome tipicamente das casas keto.

Segundo o relato de Saginandji, o Oxossi de Odé Bamirê era, portanto, uma entidade deslocada. Com fome, procurou um modo de se alimentar, mas era preciso ir em busca de uma liturgia mais apropriada para dar comida ao seu Orixá:

E aí, meu pai como bom filho de Oxossi, caçador, ficou inquieto com isso, viaja e tem contato com outras pessoas: você não foi iniciado em angola? Que negócio é esse? Como é isso? E ele foi buscando a raiz de Odé. Lógico que o que Oxossi recebeu lá na casa, ele nunca esqueceu porque é uma espécie de gratidão. Mas meu pai foi tentando atualizar e ajustar o culto. Acho que ele necessitava disso. E quando eu fui iniciado, a casa já não tinha mais prática de angola. Ele lembrava uma vez por ano alguma coisa na festa de Oxossi. Então ele tirava uma noite para rezar todas as coisas que se reza lá na casa onde ele foi iniciado e que só quem respondia eram os filhos que conheceram ele lá na década de quarenta, por aí. Os modernos não sabiam responder àquilo, então eu não aprendi quase nada da angola, sabe?

Embora não haja clareza sobre quem trouxe o culto keto para Aracaju, o que é fato é que Odé Bamirê se tornou um dos mais importantes pais de santo na expansão dessa tradição na cidade.

¹³ Fundada por Mãe Nanã, sua antecessora e a yalorixá mais famosa de Aracaju.

¹⁴ Ele se refere ao chamado candomblé de feitorio. Tudo leva a crer que antes de Mãe Nanã e pai Alexandre não havia feitura nos rituais de iniciação sergipanos.

(...) ele abre a casa assim, sai para buscar essa atualização... então, também é uma briga essa coisa de quem foi primeiro. Mas meu pai é a primeira pessoa a trazer o candomblé tocado de aguidavi para aqui e isso criou um problema sério com Nanã (...) relato do meu pai (de santo), isso é fala dele. Nanã dizia que tocar de pau só em axêxê¹⁵. É que no axêxê obrigatoriamente tocava nas cabaças as varetas e aí quando meu pai levou os ogãs pra tocar no tambor, ela disse assim: você tá fazendo axêxê? Entendeu?

Saginandji narra então uma verdadeira Odisseia onde Mãe Nanã usa sua influência para expulsar Odé Bamirê de Aracaju que, perseguido pela polícia, foge para o Rio de Janeiro onde prospera como pai de santo e chega a ter mais de três mil filhos. Anos depois, no entanto, ele volta para Aracaju abrindo um candomblé no bairro do Eduardo Gomes, na Grande Rosa Elze, aglomeração urbana de Aracaju anexada ao município de São Cristóvão, onde Saguinandjeji é iniciado.

Já nos anos 90, Saguinandji encontrou no terreiro de Odé Bamirê, as condições de cuidado que seu orixá exigia. O percurso até a feitura, no entanto, não foi fluido:

(...) antes do candomblé eu fui católico, como todo mundo, questionei o catolicismo com uns dez, onze anos. (...) É um negócio que você não em como explicar senão pela fé. Porque o orixá leva a gente. Primeiro porque a gente tem tudo para não ser: somos mais brancos, mais claros, nós quatro aqui. E fomos educados como cristãos e o dogma não serviu.

As possibilidades de existência do Alaroke, a força dos apelos dos orixás, o cruzamento de trajetórias nem sempre prováveis de se encontrar, não se resume à trajetória de Odé Bamirê e as práticas que ele instaura na região. Mas ela mostra o alcance de reordenamentos que tais apelos provocam, ampliando as possibilidades materiais nas quais o Oxaguiam de Saginandji pôde lançar outros apelos. A partir de práticas já instaladas e de outras possibilidades materiais, como pai de santo, Saginandji também agencia a instauração de novas práticas:

Inclusive as obrigações que eu tô revendo aqui por conta do esforço. Mas são iguais: o que você faz raspando com um ano repete... só não vai raspar. Mas todos os bichos, com três todos os bichos, com cinco todos os bichos, com sete mais ainda porque o juntó recebe bicho de quatro pés, se tiver necessidade de assentar Exu, o Exu recebe bicho de quatro pés... então é uma coisa muito gorda que meu pai criou. Cabeça de Oxossi né? Exagerados né? (...) Os iyawos são iniciados aqui aos moldes do meu pai, mais o que minha intelectualidade, mais o que minha cabeça trouxe, porque... as coisas não são estanques né? Meu pai não tinha esse território que eu tenho... meu pai no Rio de Janeiro, era grande, mas não era uma roça. Era uma casa. Um negócio muito urbano. Para você vê, no Rio de Janeiro para ele fazer iyawo ele tinha que comprar ervas. Em vez de ir para o mato colher, ele tinha que ir para Madureira encomendar. E a maioria das casas no Rio de Janeiro é desse jeito. Não tem aquela coisa de levanta cedinho em jejum, acende vela pra Ossaim... não! É uma lista aqui e vai e compra porque onde é que você vai tirar?(...) Aqueles mateiros que fornecem as ervas são pessoas que conhecem, que já

¹⁵ Ritual de passagem que desfaz a feitura do iniciado após o seu falecimento.

tem aquele trânsito ali naquela comunidade onde colhe. Rio de Janeiro é muito difícil. É impressionante como o candomblé consegue sobreviver ali.

Com uma posição estável de funcionário do estado que lhe permitiu a compra de um grande sítio na zona rural do município, Saginandji vê no seu trabalho uma continuidade na atualização das práticas litúrgicas começadas por seu pai. Estabilização, no entanto, exige adaptação das condições materiais agora apresentadas: de vocação andarilha, as práticas afro-religiosas se instalam de forma situada.

A articulação das práticas afro-religiosas entre os moradores locais: *os sentidos das palavras no lugar*

Aqui, eu gostaria de pensar as práticas afro-religiosas na cidade do ponto de vista das palavras e de como elas também traçam caminhos que se bifurcam guiando diferentes práticas. É um pouco o que, há mais de 40 anos, Beatriz Góis Dantas encontrou em Laranjeiras, a apenas 33 km de São Cristóvão, ao se deparar com uma outra referência do que seria o culto nagô, distante em muitos aspectos dos nagôs baianos. Nos interessa atentar para os modos como palavras agenciam lugares produzindo outras ordenações.

Foi Mogbase, ogan de Xangô no Osogunlade e único morador de São Cristóvão a frequentar o nosso terreiro, quem me levou até a casa de Dona Bia no Alto do Bernardo, povoado do município. Já fazia dois anos que eu tentava ter acesso a outras casas de culto afro-religioso sem nenhum sucesso. Cerca de um mês antes, tinha sido convidada para uma reunião na Secretaria de Cultura de São Cristóvão e tive a oportunidade de conhecer Mãe Acácia, filha biológica de Odé Bamirê, pai de santo de Saginandji, e coordenadora da pasta de Igualdade Racial do município. Era sua meta de gestão cadastrar os terreiros espalhados nos 33 povoados e bairros do município. Fiquei muito surpresa em saber que, apesar do seu empenho, e mesmo tendo estabelecido uma parceria com o Iphan, ela não tinha logrado êxito e o cadastramento permanecia um desafio. Mesmo com as dificuldades logísticas apresentadas pela secretaria, era curioso a persistência da invisibilidade dessas casas mesmo para uma sacerdotisa reconhecida na região que estava dedicada à questão. A nova abertura possibilitada por Mogbase foi, portanto, um alento.

A moradia e terreiro de Dona Bia se encontram a cerca de 7 km de distância do Osogunlade e a uns 5 km do Alaroke formando um triângulo se situado em relação a

esses terreiros, separados principalmente por pastos, terrenos baldios e mato. A rua, uma estrada de piçarra solitária, não tinha mais que dez casas, relativamente afastadas. Seu terreiro consiste em um barracão de uns 30 m², recém-construído e com o acabamento ainda por fazer, separado da sua casa por uma área de uns 3 metros que levava diretamente ao quintal onde Dona Bia, uma mulher de cerca de setenta anos, fumava sentada numa cadeira embaixo da mangueira. Ao nos avistar, trouxe prontamente duas cadeiras de plástico e nos convidou para entrar no barracão. Pedimos a sua benção e ela pediu licença para ir pegar o seu “baseado”, modo como chamava seu fumo de rolo. Nascida e criada em São Cristóvão, Dona Bia cultua entidades na família há tempos imemoriais. Sua avó

(...) foi pegada de dente de cachorro minha fia (cassada). Minha vó foi pegada nas matas. E minha mãe era do candomblé mesmo... não tinha barracão. Não tinha. Mas brincava. E eu comecei a brincar em casa fazendo vidência.

Á nossa chegada Dona Bia foi logo avisando que se a gente quisesse perguntar dessas coisas modernas de keto, ela não saberia falar muito não. Mas se a gente quisesse saber dos fundamentos, disso ela entendia sim. E apesar disso, após passar por várias casas sem que o feitorio fosse uma questão, acabou fazendo o santo primeiro em uma casa de angola, migrando para uma casa keto, a do seu atual pai de santo, com a qual dialoga sem parecer se empolgar muito com os modos de fazer da *moderna* tradição:

Eu tenho o adeká, mas eu não jogo ifá. Não jogo. Eu vou na vidência. Ifá não... porque ifá você vê... você tá jogando, você sabe o que tá se passando ali? Eu gosto da verdade. E eu que tô aqui fazendo o ifá, você que veio me pagar a mim, o que você disser ali é o que sai. Se você disser que eu vou morrer amanhã, eu tenho que assinar: eu vou morrer amanhã. Vou fazer o trabalho porque eu vou morrer amanhã. E a vidência você vê. Então eu me criei na vidência e na vidência eu morro.

Sua casa, no entanto, não se fecha a nenhuma tradição:

(...) vocês, se vocês quiserem vir assistir na data, vocês me deixem o número para ver como é meu candomblé. Assistir como ele é. Entra Keto, entra angola, entra jeje, entra nagô, tá entendendo meu fio? Porque casa de candomblé é porta aberta, então quem vim tá dentro de casa.

Segundo Dona Bia, ela catulou (feitura) umas dez pessoas. Sua cunhada que estava presente na entrevista também tinha terreiro, mostrou-me sua casa há uns 5 metros da de Dona Bia, mas não tinha filhos de santo. Pouco ou nenhum filho parece ser característico de muitos terreiros da cidade, onde importa mais a casa cheia nos dias de festa. Quando Dona Bia quer brincar, termo usado para a realização das festas para

as entidades, ela convida os seus irmão de santo e outros próximos para encher as suas festas , ao passo que ela também preenche seus dias participando das festas dos terreiros da região. Assim, após algum tempo frequentando terreiros, catulados ou não, vários acabam pais ou mães de santo formando cultos quase que familiar.

O terreiro de D. Bia é um entre os cento e vinte cadastrados no Instituto de Meio Ambiente de Preservação da Natureza (IMBA) presidido por Sr.Valmir, pai pequeno¹⁶ de D.Bia e guardião do monopólio dos cadastros de terreiros de cultos afro-religiosos na cidade. A esse respeito Sr. Valmir esclarece:

Cabia isso à Secretaria de Cultura do Município, juntar esse povo, fazer deles um trabalho bonito para que a cultura não acabasse, não morresse... mas só que o município é aquela história, eles só fazem aqueles eventos da cultura, aqueles eventos de altos níveis que venham bons recursos e quando eles querem fazer bucha, aí eles usam 10% ou 1% desse povo para ir se apresentar para eles fazerem um projeto: - Eu quero um projeto, aí vamos buscar os otários, vamos!

Por essa razão, Sr.Valmir orienta os cadastrados a não fornecerem seus dados à prefeitura, evitando a formação de curral eleitoral. Nas palavras de Sr.Valmir, o IMBA orienta os seus associados ao mesmo tempo que os protege:

Aí o que acontece? Qual é o regimento, qual é o regulamento? É... quando estivessem brincando, é... não aceitassem pessoas nos tambores, é... os combones¹⁷ de camiseta ou sem camisa, de bermuda ou de calção, que tivesse composto e tal. Qual foi a outra? Quando fosse dar as obrigações nas matas, não acendessem velas para não queimar as matas, não colocassem despachos nas margens dos rios, não sacrificassem animais com crueldade porque tá na lei do artigo 32 da lei ambiental: é que a lei diz que matar o animal para saciar a fome não é crime... e aí eles aceitaram essas propostas nossa. É... se numa rua tivesse pessoas idosas (...) que não soltassem fogos, quando fossem brincar avisava ali à vizinhança mais próxima até cem metros que iam brincar, que iam soltar fogos, que a vizinhança não se incomodaria e que quando eles fossem brincar encaminhariam um ofício. Vamos dizer: vamos brincar sábado, eles mandariam um ofício segunda para aqui, dizendo que iam brincar (...) então eles mandam o ofício, dizendo que vai brincar, brincadeira simples, toque simples, aí a gente já sabe: só vai ser o sábado. Se eles vão brincar três dias, o que é que vai dizer? Pirão de nagô, festa de Ogum, saída de Iyawo, aí é três dias, aí no ofício vem dizendo... a gente já dá redigidozinho só para eles assinarem. Aí (...) a gente encaminha um ofício para a delegacia dizendo que o terreiro afro assim, assim está comemorando o seu festejo de tal tal tal para que a polícia tenha ciência, se acontecer alguma coisa dar segurança na hora que for necessário para eles. E como isso foi aumentando, foi crescendo o desenvolvimento... aí veio um programa da secretaria de governo do Estado, esse programa ele veio com a cesta básica. Cada terreiro tem 20 cestas básicas: um é do zelador e 19 para ele escolher filhos de santo ali que são pobres, tal, muitos deles né?

¹⁶ Pai cuidador que auxilia a mãe de santo no processo de feitura e cuida do Iyawo.

¹⁷ Termo geralmente empregado para ogans em Sergipe.

Além das cestas básicas, são várias as parcerias que o IMBA consegue estabelecer de modo a assistir a população de terreiro da cidade. A saber, projetos de alfabetização onde um membro de próprio terreiro ou comunidade capaz de alfabetizar os demais é remunerado para tal através de um projeto do Banco do Brasil, ou disponibilização de carros para que se possa levar gente aos terreiros nos dias de festa e até intermediação de cuidados de saúde, agilizando os procedimentos para cirurgias. O Instituto acaba fazendo às vezes do Estado assumindo a função de controle e proteção que a prefeitura não consegue exercer. Essa dimensão um pouco estatal do IMBA se estende mesmo para o vocabulário empregado para aqueles que se recusam ou que ainda não estão cadastrados pela instituição:

Hoje nós temos o quê? Nós temos o terreiro que aquele menino que foi com você. Ele não é cadastrado com a gente. Ele se acha ele mesmo a associação dele.¹⁸ Nós temos um no Eduardo Gomes, nós temos dois na João Bebe água. Tudo Keto que não são cadastrados. A gente chama clandestino, por que a gente usa essa palavra? Porque não é cadastrado aqui.

Há aqui uma certa inversão perspectiva ao pensar na clandestinidade desses terreiros. Segundo Sr. Valmir, são na maior parte cultos vindo de fora e de tradição Keto que se negam a fazer seus cadastros por se considerarem autônomos, dispensando a articulação dos terreiros locais através do IMBA. A exemplo do Osogunlade, muitos deles são terreiros com nome jurídico e capazes de articular seus próprios projetos. São, no entanto clandestinos quando pensados a partir dessa configuração.

Além de pouco sociáveis, na opinião de Sr. Valmir, a própria tradição keto, trazida por pessoas da região, parece interferir nos cultos locais como uma ameaça:

Aí é nagô legítimo. Só toca nagô. Se for para qualquer canto é nagô. Aí muita gente não gosta porque é uma pancada leve, um toque adormecido, as pessoas gostam de vaaaaaa. Entendeu? Então nós temos Nagô (em São Cristóvão), infelizmente nesses todos nós só temos um Nagô. Umbanda nós tem dois. Angola, nós tem vários. Mas os angolas, eles estão mudando. Nós tinha o que? 80% de Angola. Hoje nós só estamos com 20% de Angola. Tá se acabando. Por que? Os angolas estão pulando para o Keto... porque eu não sei como é, a pessoa a vida inteira... aquela menina do Alto do Bernardo (Dona Bia) era angola legítima! Nasceu, se criou, feitorio, tudo angola. Depois virou a cabeça e foi para Keto. Mas não sabe brincar o Keto. Roda o terreiro com angola. Então ficam assim um pouco perturbados. Então aí a gente vê o quê? O Keto invadindo. E o angola acabando.

¹⁸ O menino em questão é Mogbase que me acompanhou na casa de Dona Bia e articulou a entrevista no IMBA com Sr. Valmir. E o “Ele” que se acha ele mesmo a associação dele, meu pai de santo, Ògún Tódrikpe.

O angola a que o Sr. Valmir se refere, também merece uma atenção especial. Ele acaba se dividindo entre o angola de feitorio, como o da primeira obrigação de D. Bia, mas há também uma outra versão, nas palavras do presidente da Instituição que se mostra mais valorizada, a dos originais que não carecem feitura:

E nós temos a Aldeia, porque ainda existem aqueles abiãs antigos, que vamos dizer, ainda temos alguns terreiros dentro das tocas dos povoados que é aquele estilo pucutuco, pucutuco, pucutuco, eu sou caboclo e pem pem, aqueles pontos antigos, se veste de índio e tal... aí nós temos aldeia, o povoado aldeia, que é um povoado quilombola mesmo, registrado e reconhecido e aí é um povoado que hoje só tem 1% de pessoas estranhas, mas é um povoado que vem de primos sobrinhos, irmãos, mãe, tios, avós, enfrentaram a época da escravidão. E aí é um terreiro todo de pessoas negras e é família...gente fica satisfeito porque existe ainda a originalidade deles à tradição antiga e aí, porque hoje o feitorio modernizou muito.

O termo abiã, no uso são cristovense se refere à pessoa que não passou pelo processo de feitura porque não é necessário, porque se manteve na tradição original. Origem, aliás, é termo também empregado para selecionar um perfil de sacerdotes:

Eu tô fazendo um levantamento bem aprofundando porque eu vou fazer uma cartilha.(...) estamos em busca dos zeladores originais da cidade. Muitos a gente não vai alcançar, só vai ter dizeres, comentários, vamos dizer: a finada boneca Lodê, a cultura, o município não explora. Boneca Lodê e seu Lanhão.. Boneca Lodê era uma senhora que foi escrava e veio de lá para cá (África). Bem pretinha, ela era assim do seu tamanho agora era preta, preta mesmo. E só tinha uma filha que era surda e muda e que morreu em um asilo daqui, Betinha. E aí Boneca Lodê se instalou aqui no Alto de Itabaiana e brincava. Tinha dois tamborezinhos, que elas fizeram de oco de pau e brincava. Então todo mundo ia pro terreiro, as pessoas antigas sabe? Iam pro terreiro. Boneca Lodê vai brincar hoje! E a gente ia para a festa. Então eu quero fazer uma cartilha explorando Boneca Lodê e Seu Lanhão porque foram origem da nossa cidade.

O termo origem dá ainda suas voltas. Se de um lado ele remete aos antigos, muitas vezes africanos, ele remete também à criação:

(...) não, ele nunca foi feito não ele é abiã. Ele é como Dona Núbia, é aquele original. Cria tudo, cantiga e tal. Quando chega esses tempos modernos que vão cantar linguajar de feitorio, não sei de quê, eles não respondem. Aí os terreiros daqui tem que se acostumar porque quando for pro terreiro dele tem que ir lá, porque aí ele: caboclo velho de Aruanda, caboclo velho... quer dizer, esses pros pontos de keto, de feitorio, não existe mais, eles não sabem, nem... quer dizer, eles é originais porque eles tocam no ritmo que eles .. daquelas músicas antigas, criam a... os caboclos descem, criam seus pontos, entendeu?

“Ele”, é Seu Alberto, o pai de santo do quilombo da Aldeia, de descendência *original* tal qual boneca lodê. Mas também são originais pessoas como Dona Núbia, de umbanda. Sua tradição não nasce na cidade, mas é original porque cria seus próprios

pontos. E dona Bia, nascida e criada em São Cristóvão cuja vó foi pega de dente de cachorro nos matos?

Bia é...(...) porque é assim: eles chamam bate cabeça... vamos dizer: eu tô na sua casa, quando eu cismo eu vou para casa de Fulano. Isso se chama bate cabeça, então não tem um pouso certo da origem. Poucos tem a origem. Tem o terreiro? Tem. Mas a origem não tem.

Bia desde que nasceu é do candomblé, mas não é considerada uma original dada a característica andarilha dela e sua família. Como Tódrikpe, Bia é uma criança de axé, mas é uma criança nômade. Ela, no entanto, não é uma clandestina. Seu terreiro está entre os da cidade e como tal, articulado aos demais.

Temos, assim clandestinos regularizados, andarilhos locais, forasteiros sedentários, originais por direito de tempo e originais de criação. Nesse ítem eu procurei mostrar como as palavras orientam a nossa percepção das práticas, revirando localmente seus sentidos. O termo *abiã*, por exemplo, que parece tão bem assentado nos estudos afro-religiosos e que indica geralmente uma posição ainda pouco definida no terreiro, referindo-se muitas vezes aos mais recentemente chegados, ganhou no contexto são cristovense um sentido de antiguidade e resistência contra práticas modernas e forasteiras que chegam ameaçando a sobrevivência dos usos locais. Localidade, no entanto, é uma fronteira móvel quando pensamos no termo original: são originais os primeiros chegados da África e os descendentes que conservaram as práticas ancestrais, tornando essas práticas locais por direito de antiguidade. O sentido dessa conservação, no entanto, negocia com a criação, onde é valorizada a presença de caboclos criativos cujos pontos *originais*, são criados à chegada. Assim, a originalidade negociada vira atributo mesmo daquelas práticas que a princípio, se julgássemos as fronteiras com dureza, não seriam locais, como às do terreiro de umbanda de dona Núbia. E, no entanto, a originalidade, mesmo criativa, exige sedentarização: as práticas de dona Bia não são originais porque são andarilhas, dadas a brincar de terreiro em terreiro.

Conclusão

Esse texto começou com uma pergunta inicial sobre os modos de inserção das práticas afro-religiosas na cidade de São Cristóvão. Assim, busquei explorar maneiras como essas práticas são mobilizadas, instauradas e transformadas. De modo experimental, procurei trazer narrativas que articulassem formas alternativas de perceber lugares, ampliando suas conexões e esferas onde suas práticas são negociadas. Para isso, procurei me guiar pela concepção de Massey de lugar enquanto constelação

de trajetórias e como tal irradiando vetores de produção de novos lugares. A forma constelar nos oferece, além disso, a disposição contingencial das estrelas que, embora nem sempre harmônicas, ligam-se em linha formando figuras ao acaso:

O acaso do espaço pode nos colocar junto ao vizinho inesperado. A multiplicidade e o acaso do espaço aqui, na constituição do lugar, nos fornecem (um elemento de) a inevitável contingência que é a base da necessidade da instituição do social e que, num momento de antagonismo, é revelada fraturas específicas, que colocam a questão do político.” (p.215).

Assim, procurei apresentar a pequena São Cristóvão como a esfera que torna possível essa disposição casuística de trajetórias. Ao experimentar um modo narrativo que partisse de uma perspectiva corporal, procurei chamar a atenção para um modo alternativo de perceber nas habilidades adquiridas, novas orientações nos trajetos das práticas afro-religiosas e os modos como elas inserem lugares.

Num segundo momento, procurei pensar os modos como as práticas litúrgicas se deslocam a partir das possibilidades abertas pela relação entre os humanos e as entidades que lhes acompanham. Sugiro que essa seja uma das pistas possíveis para pensar a diversidade de práticas-religiosas que se avizinham apesar dos conflitos que essas chegadas forasteiras muitas vezes instauram.

Uma cidade, no entanto, comporta muitos lugares. O que vimos a partir do relato de moradores é que mesmo as palavras podem revirar nossas percepções, estabelecendo para as fronteiras outros ordenamentos e modos alternativos de exclusões e inclusões.

Bibliografia

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: uso e abusos da África no Brasil.** Dissertação (antropologia social). Universidade Estadual de Campinas. 1982.

IBGE. Censo Demográfico, 2010. Disponível em:
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/saocristovao/pesquisa/23/27652?detalhes=true> .
Acesso em: out.2018.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

RABELO. Míriam C.M. **Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas.** Caderno CRH, Salvador, V.24, n61, p.15-28 Jan/Abr.2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v24n61/02.pdf>