



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPGEO**

EVANDRO LUIZ ANDRADE MORAIS JUNIOR

**PRE-SENÇA E CARTOGRAFIA EXISTENCIAL CANDOMBLECISTA:
ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ILÊ ASÉ OMO AYRÁ EM ÁGUAS
LINDAS DE GOIÁS-GO**

**GOIÂNIA
2023**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Evandro Luiz Andrade Morais Junior

3. Título do trabalho

PRE-SENÇA E CARTOGRAFIA EXISTENCIAL CANDOMBLECISTA: ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ILÊ ASÉ
OMO AYRÁ EM ÁGUAS LINDAS DE GOIÁS-GO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Evandro Luiz Andrade Moraes Junior, Discente**, em 06/09/2023, às 10:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **CARLOS EDUARDO SANTOS MAIA, Usuário Externo**, em 07/09/2023, às 10:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4024501** e o código CRC **F88EEA99**.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPGEO**

EVANDRO LUIZ ANDRADE MORAIS JUNIOR

**PRE-SENÇA E CARTOGRAFIA EXISTENCIAL CANDOMBLECISTA:
ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ILÊ ASÉ OMO AYRÁ EM ÁGUAS
LINDAS DE GOIÁS-GO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais – IESA da Universidade Federal de Goiás a ser utilizada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Natureza e produção do espaço

Linha de pesquisa: Dinâmica Socioespacial

Orientador: Carlos Eduardo Santos Maia

**GOIÂNIA
2023**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Morais Junior, Evandro Luiz Andrade
Pre-sença e cartografia existencial candomblecista: estudo de caso no terreiro Ilê Asé Omo Ayrá em águas lindas de Goiás-Go [manuscrito] / Evandro Luiz Andrade Moraes Junior. - 2023. CLIX, 159 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais (Iesa), , Goiânia, 2023.

Bibliografia. Apêndice.
Inclui fotografias, símbolos, gráfico.

1. Candomblé. 2. Pre-sença. 3. Espaço. 4. Existência. I. Maia, Carlos Eduardo Santos, orient. II. Título.

CDU 911.3



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SÓCIO-AMBIENTAIS
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **51/2023** da sessão de Defesa de Dissertação de **Evandro Luiz Andrade Moraes Junior**, que confere o título de Mestre em **Geografia**, na área de concentração em **Natureza e Produção do Espaço**.

Aos **trinta e um dias do mês de agosto de dois mil e vinte e três**, a partir das **10 horas**, no **Auditório Maria Geralda de Almeida** do prédio do **Instituto de Estudos Socioambientais**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “**Composição da cartografia existencial candomblecista: estudo de caso num terreiro em Águas Lindas de Goiás - GO**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Carlos Eduardo Santos Maia (PPGEO/IESA/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira (UFT)**, membro titular externo; Professor Doutor **Ronan Eustáquio Borges (IESA/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor **Carlos Eduardo Santos Maia**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata, que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora aos **trinta e um dias do mês de agosto de dois mil e vinte e três**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

PRE-SENÇA E CARTOGRAFIA EXISTENCIAL CANDOMBLECISTA: ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ILÊ ASÉ OMO AYRÁ EM ÁGUAS LINDAS DE GOIÁS-GO



Documento assinado eletronicamente por **Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira, Usuário Externo**, em 31/08/2023, às 17:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 4º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **CARLOS EDUARDO SANTOS MAIA, Usuário Externo**, em 01/09/2023, às 09:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ronan Eustaquio Borges, Professor do Magistério Superior**, em 02/09/2023, às 16:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOAMBIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/PPGEO**

EVANDRO LUIZ ANDRADE MORAIS JUNIOR

**PRE-SENÇA E CARTOGRAFIA EXISTENCIAL CANDOMBLECISTA:
ESTUDO DE CASO NO TERREIRO ILÊ ASÉ OMO AYRÁ EM ÁGUAS
LINDAS DE GOIÁS-GO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Eduardo Santos Maia
Orientador/Presidente da Banca

Prof. Dr. Ronan Eustáquio Borges
Examinador (a) Interna – PPGeo/UFG

Prof (a). Dr (a). Jorgeanny de Fátima Rodrigues Moreira
Examinador (a) externo – Universidade Federal do Tocantins (UFT)

DEDICATÓRIA

*Dedico esta dissertação à todas as vozes negras que foram
silenciadas pelo tempo.
Aos ancestrais que percorrem em minha origem e existência,
Aos guias que dão abertura em meu caminho e me trazem luz,
À minha família que sempre me apoiou neste percurso acadêmico.*

ΕΠÍΓΡΑΦΕ

*Kosi Ewê
Kosi orixá
Ewê ô
Ewê ô orixá*

(Domínio Público)

AGRADECIMENTOS

Laryoê!

Agradeço, primeiramente, à Olodumarê, aquele que rege a vida e permite este acontecimento presente.

Aos Orixás, que sempre estiveram ao meu redor e que traduzem tudo o que sou.

Aos guias Pai Joaquim de Angola e Dona Sete Saias, que deram uma gota de esperança na minha vida e me conduziram para um caminho de luz.

Ao Carlos Eduardo Maia, que me orientou com paciência e maestria; mostrou o que é ser um pesquisador e me deu um norte para esta pesquisa. Agradeço ao Carlos pelo seu trabalho de excelência e competência, sendo uma referência que tenho como objetivo seguir.

Agradeço à casa de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá, que abriu suas portas e me recebeu de braços abertos. A meu amigo Felipe Reiner e a Wilson Oliveira, que me estenderam a mão e me permitiram abertamente pesquisar sobre o Candomblé. Sem eles, nada disto teria acontecido. Meus sinceros agradecimentos a esta casa que semeia amor e respeito pelo próximo.

Aos meus pais, que sempre me deram força para continuar e se sentem alegre neste meu percurso acadêmico. Agradeço pelo o incentivo para não desistir daquilo que mais amo pesquisar; por me mostrarem que sou forte mesmo em tempos difíceis.

À minha irmã, Paula Pombo, que sempre acreditou e segue acreditando no meu potencial, que sempre me ajudou e apoiou em minhas decisões. Nossas vidas estão eternamente conectadas e seguem marcadas pelo tempo. Nossa caminhada segue com brilhantismo pela nossa reciprocidade. Agradeço-te e te amo.

À minha cunhada Brenda Sales que faz parte de mim e me motivou em momentos tempestuosos da dissertação. Sinto-me abraçado e acolhido por você, que me entende e me conhece. Agradeço pela força e pela motivação que me fez seguir em frente nesta caminhada. Sem você e a Paula eu estaria incompleto.

Agradeço ao meu amigo, a quem considero meu irmão de outra vida. Fernando Luciano me mostrou como permanecer calmo em momentos difíceis.

A este filho de Oxóssi devo respeito e amor por todos os momentos felizes que compõem meu dia. Fernando me acolhe e me ensina a viver da melhor forma possível. Faz parte de mim e de minha família. Te amo irmão, axé!

Agradeço ao amor que reencontrei e que segue comigo nesta caminhada. Wallace Monteiro me mostrou que ainda há amor no mundo. Este filho de Oxalá me abraça e me acolhe como nuvens do céu. Ensinou-me e continua a me ensinar sempre sobre o Candomblé que tanto amo. Com ele compartilho meu amor.

Agradeço à FAPEG que financiou este projeto.

Ogunhê!

RESUMO

O presente trabalho propõe discussões e reflexões acerca dos fenômenos de práticas candomblecistas que são estabelecidas no espaço-tempo cotidiano do terreiro, atribuindo uma caminhada de sentido existencial do ser. O principal objeto de estudo se dará pelo terreiro Ile Asè Omo Ayrà, localizado no município de Águas Lindas de Goiás, no qual propõe analisar lidas cotidianas e as compreensões espaciais que emergem em uma rede de interações e representações fundamentais sobre a pre-sença do praticante. Nesse sentido, busca-se estabelecer possíveis conexões fenomênicas acerca de compreensões existenciais mediante o uso e construção da cartografia existencial. A pesquisa baseia-se em métodos qualitativos como recurso para aprofundar a temática abordada. Para isso, utiliza-se um levantamento bibliográfico, documental e fenomenológico, utilizando as obras de Heidegger (2002,2001, 2012,1995), em todas as etapas aplicadas na pesquisa. Além disso, a construção e aplicação de entrevistas semiestruturadas servirão como base para investigar os fenômenos relacionados às práticas no espaço-tempo do terreiro, construindo e percorrendo um caminho sobre analítica existencial. Essas entrevistas analisarão aspectos que permeiam o mundo candomblecista, trazendo sua voz e ótica de compreensão dos fenômenos atribuídos sobre a presença. Serão utilizadas dissertações de autores como Mafessoli, Tuan, Morais, Heidegger, Parés, Bachelard entre outros. Os conceitos fundamentais trabalhados, baseados nas obras citadas são: pre-sença, existência, ser, metaétnica, espaço, agrupamento social e cartografia. Conclui-se que o método fenomenológico constitui um modo de existência sobre a verdade desvelada do praticante, atribuindo-lhe uma interpretação sobre os fenômenos que permeiam sua mundanidade.

Palavra-chave: Existência. Pre-sença. Candomblé. Praticante.

ABSTRACT

The present work proposes discussions and reflections about the phenomena of candomblecist practices that are established in the daily space-time of the terreiro, attributing a path of existential meaning to the being. The main object of study will be the terreiro Ile Asè Omo Ayrà, located in the municipality of Águas Lindas de Goiás, in which it proposes to analyze daily tasks and the spatial understandings that emerge in a network of interactions and fundamental representations about the presence of the practitioner. . In this sense, we seek to establish possible phenomenal connections about existential understandings through the use and construction of existential cartography. The research is based on qualitative methods as a resource to deepen the theme addressed. For this, a bibliographical, documentary and phenomenological survey is used, using the works of Heidegger (2002,2001, 2012,1995), in all stages applied in the research. In addition, the construction and application of semi-structured interviews will serve as a basis for investigating phenomena related to practices in the space-time of the terreiro, building and traversing a path on existential analytics. These interviews will analyze aspects that permeate the candomblecist world, bringing their voice and understanding of the phenomena attributed to presence. Dissertations by authors such as Mafessoli, Tuan, Morais, Heidegger, Parés, Bachelard, among others, will be used. The fundamental concepts worked on, based on the cited works are: presence, existence, being, meta-ethnic, space, social grouping and cartography. It is concluded that the phenomenological method constitutes a mode of existence on the practitioner's unveiled truth, giving him an interpretation on the phenomena that permeate his worldliness.

Keywords: Existence, Pre-sença, Candomblé, Practitioner.

LISTA DE IMAGEM

Imagem 1: Terreiro Ile Asè Omo Ayrá.....	27
Imagem 2: Foto do Altar Maria Padilha das Almas.....	47
Imagem 4: Foto do Ritual de iniciação de Oxum, Iansã e Xangô.....	52
Imagem 5: Ritual Público de iniciação ao Candomblé.....	88
Imagem 6: Festejo público de um ano de iniciação dos laôs.....	93

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa do processo de diáspora africana e tráfico negreiro.....	32
Figura 2 - Croqui Terreiro de Candomblé Ile Asè Omo Ayrá.....	44
Figura 3: Esquema de árvore de tradição ancestral do Terreiro Ile Asé Omo Ayrá.....	79
Figura 4: Croqui do Mapa Existencial	104
Figura 5: Croqui do Mapa Existencial do Babalorixá Ile Asé Omo Ayrá.....	113
Figura 6: Croqui do Mapa Existencial do Ialô do Ile Asé Omo Ayrá.....	117
Figura 7: Croqui do Mapa Existencial da Ekedji do Ile Asé Omo Ayrá.....	120
Figura 8: Croqui Mapa Existencial do Babakekerê do Terreiro Ile Asé Omo Ayrá.....	124

LISTA DE SÍMBOLOS

α	Alpha
ϵ	Epsilon
θ	Theta
η	Eta
ι	Iota
λ	Lambda

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. ESPACIALIDADES E CO-PRESENÇA NO TERREIRO.....	22
1.1. Socialidades e Sociabilidades.....	25
1.2. Práticas e Funções Ritualísticas no Ilê/terreiro (chegada, permanência, partida, festas)	30
1.3. Terreiro Ile Asé Omo Ayrá.....	38
1.4. “Pontes e Fronteiras” - Dos terreiros às práticas ritualísticas na casa.....	53
2. FACTICIDADES E FACTUALIDADES COTIDIANAS.....	57
2.1. Família como forma de construção da pre-sença.....	58
2.2. Nação como elo ancestral da pre-sença.....	64
2.3. O modo de ser da pre-sença sobre a nação e tradição do Terreiro Ilê Asé Omo Ayrá.....	71
3. MAPAS E DEVIRES CARTOGRÁFICOS EXISTENCIAIS.....	81
3.1. Cartografia existencial como forma de pertencimento de ser candomblecista.....	81
3.2. As múltiplas cartografias e seus fenômenos.....	94
3.3. Caminhos interpretativos dos mapas existenciais.....	103
3.4. Mapas existenciais das co-presenças no terreiro Ile Asè Omo Ayrá.....	112
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	130
APÊNDICES.....	140

INTRODUÇÃO

Que elementos são necessários para se refletir sobre vivências de praticantes de religiões de matrizes africanas nos estudos de Geografia?

Não há uma resposta unívoca para tal questionamento. Entretanto, o presente trabalho se debruça na tentativa de descortinar ou propor um norte para esta questão, tratando-se de uma pesquisa cujos estudos estão voltados para uma religião com esta matriz, o Candomblé, de modo relacional à existência dos/das integrantes a partir da co-presença no terreiro. A escolha para esta temática leva em conta a necessidade de debatê-la e ampliar os estudos na Geografia tornados para a prática do Candomblé, religião que, segundo o IBGE (2010), contava com 231 praticantes declarados no Estado de Goiás.

A pesquisa proposta é relevante pois contribui para o conhecimento no campo da geografia cultural, promovendo aproximações transdisciplinares com áreas como antropologia, sociologia, história e filosofia. Ao abordar as práticas do Candomblé em Águas Lindas de Goiás, a pesquisa busca ampliar as contribuições para aqueles que estudam e trabalham com temáticas relacionadas às religiões de matriz africana, oferecendo insights sobre a vivência dos praticantes e os principais enfrentamentos vivenciados por eles.

Um aspecto social importante é que o trabalho pode servir como um veículo para melhor compreensão de uma religião que historicamente tem sido estigmatizada e marginalizada na sociedade brasileira. Ao trazer à tona a cartografia existencial do Candomblé em Águas Lindas de Goiás, a pesquisa contribui para romper com estereótipos e preconceitos, promovendo uma visão mais ampla e investigativa desta religião.

No plano teórico, espera-se que a pesquisa possa "descobrir" novas variáveis que podem ser investigadas por meio das cartografias existenciais, levando a um possível redimensionamento do conceito em si. Isso implica em abrir novas perspectivas de pesquisa e reflexão em novas áreas da Geografia, ampliando os horizontes. Além disso, a pesquisa possui um interesse pessoal para o pesquisador, pois molda-se como uma fonte transformadora e enriquecedora em seu processo de conhecimento de vivências sobre as práticas religiosas do Candomblé. Aproximar-se dos praticantes candomblecistas e

compreender sua realidade auxilia, possivelmente, na quebra de barreiras e paradigmas, contribuindo para a formação de um pensamento crítico e ampliando os horizontes de exploração sobre o tema.

Em resumo, a pesquisa sobre a cartografia existencial do Candomblé em Águas Lindas de Goiás possui relevância social ao promover a compreensão e valorização de uma religião historicamente estigmatizada, além de atribuir para o campo acadêmico a ampliação de conhecimentos ligados ao novo movimento geográfico, favorecer a interdisciplinaridade e abrir novas possibilidades teóricas e metodológicas.

Note-se que o candomblé oferece um sistema de crenças, rituais e práticas que orientam a vida de seus praticantes. Por meio da observação atenta dessas práticas, é possível analisar como os/as candomblecistas atribuem significados e vivenciam sua relação com o campo religioso mediante outros membros do terreiro. Desse modo, a construção desta pesquisa tem como intuito contribuir em mediações, análises e reflexões sobre a temática religiosa, partindo de um campo mais geral, e voltando-se para um campo mais particular de fenômenos no terreiro Ile Asè Omo Ayrá em Águas Lindas de Goiás-GO mediante dinâmicas ritualísticas e cotidianas.

O foco ontológico tem em conta que a compreensão da existência humana e do sentido do ser inquietou e motivou reflexões filosóficas que resvalaram na ciência, inclusive na Geografia. Entre os filósofos que se empenharam em questões relacionadas à ontologia e que proporcionam uma nova interpretação do mundo, destaca-se Martin Heidegger. Em sua obra *Ser e tempo* (2002), Heidegger examina a pre-sença em sua relação com outras co-presenças e os instrumentos, a fim de entender a estrutura fundamental da existência, bem como, o modo de ser e pertencer no espaço-tempo cotidiano. Relacionado a isto, o Candomblé vem ao encontro desses fenômenos existenciais que relacionam pre-sença, co-presença e instrumentos atribuindo ao praticante uma compreensão de mundo e um sentido às práticas sagradas.

A investigação dos fenômenos do Candomblé em Águas Lindas de Goiás, sob a perspectiva heideggeriana, pode desvelar aspectos primordiais do seu fundamento religioso, rompendo barreiras postas no caminho em busca dos modos de ser candomblecista. Através da análise dos rituais, danças, cânticos

e outros elementos do candomblé (Utensílios), percebe-se como essas práticas moldam a percepção dos praticantes em relação ao outro e a si mesmos.

Assim, a problemática da pesquisa perpassa, em sentido lato, as relações entre imanência e existência, trazendo à tona os modos de ser-no-mundo do/da praticante desde a espacialidade do terreiro. Diante disso, propõe-se como problema o seguinte questionamento: como o candomblé se interpõe na cartografia existencial de seus/suas praticantes, instituindo modos de ser-no-mundo expressos nas facticidades ritualísticas e nas factualidades cotidianas espacializadas no terreiro, na casa e na rua em co-presença? Este problema é entornado pelas seguintes indagações: i) Que fenômenos são atribuídos sobre a presença do praticante de Candomblé do terreiro Ile Asé Omo Ayrá? ii) Quais são as trajetórias, as dinâmicas socioespaciais e as práticas ritualísticas estabelecidas a partir do terreiro de Candomblé Ile Asè Omo Ayrá? iii) De que forma os fenômenos no terreiro se estabelecem na vida cotidiana da casa do praticante? iv) Como as existencialidades candomblecistas permeiam as facticidades ritualísticas e factualidades cotidianas nos espaços vividos? v) De que forma se dá o pertencimento do praticante no terreiro mediante aos fenômenos espaciais? vi) De que modo são constituídos os elementos cartográficos existenciais sobre os fenômenos dos praticantes candomblecistas?

Diante de tais questionamentos, utiliza-se a cartografia existencial como suporte para atribuir novos significados e sentido às orientações metodológicas, especificamente como técnica de investigação dos fenômenos existenciais do praticante de Candomblé. Santos (2011) nos transporta para cenários cartográficos que se constituem ao longo do tempo, nos quais os objetos cartográficos são como instrumentos de luta e de articulações de movimentos sociais. Desse modo, a cartografia vai além de análises estritamente territoriais, formas e regras “cartesianas”, sendo, antes de tudo, um ato político de práticas sociais e subjetivas. Partindo disso, a cartografia aqui utilizada tem outros olhares, rompendo com o tradicionalismo e transcendendo o campo da vivência do sujeito no espaço, denominando-se como cartografia existencial.

Segundo Miranda e Chaveiro (2017), a cartografia existencial é a representação do ser e do devir ontológico que tenha essencialmente uma repercussão espacial, pois não se trata de expor medidas, projeções ou técnicas tridimensionais. Sugere-se que o pertencimento de “ser” candomblecista, a

cosmovisão subjacente, a (re) existência pelo campo religioso, o “enraizamento” em determinadas lidas cotidianas e as resistências na cidade fundamentam a composição de mapas pelos/pelas praticantes através de interações co-presenciais nos espaços vividos. O percurso metodológico deste trabalho se dá por uma abordagem qualitativa, buscando-se melhor compor um discurso interpretativo.

Partindo disto, a pesquisa tem como objetivo geral compreender fenomenicamente a constituição das pre-senças em co-presença nas práticas ritualísticas candomblecistas; sua relação com os espaços vividos cotidianamente e como isto implica na composição de uma cartografia existencial. Para alcançar esse objetivo, serão desenvolvidos objetivos específicos que abordam diferentes aspectos das práticas e vivências dos praticantes de Candomblé na região de Goiás, os quais são: i) analisar o fenômenos da pre-sença e co-presenças do praticante no terreiro; ii) identificar as trajetórias e dinâmicas sócio-espaciais do terreiro de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá em Águas Lindas de Goiás/GO; iii) analisar as práticas ritualísticas no terreiro Ile Asé Omo Ayrá e os fenômenos no espaço circundante; iv) investigar as representações fenomenológicas no espaço cotidiano da casa do praticante do terreiro Ile Asé Omo Ayrá; vi) analisar as factuais e facticidades implicadas nas práticas ritualísticas e na cotidianidade dos praticantes de Candomblé em Goiânia/GO; vii) analisar os fenômenos de pertencimento dos praticantes do terreiro Ile Asé Omo Ayrá; viii) traçar mapas de cartografias existenciais e reconstruir processos socioculturais dos praticantes de Candomblé em Goiás.

A pesquisa, como antecipado, tem fundamento qualitativo. Godoy (1995) destaca a importância das pesquisas qualitativas, caracterizando-as como uma estratégia viável para responder questões pertinentes às causas e formas de materialização de fenômenos em sua atualidade com base em determinado contexto que não decorre em uma generalização, mas sim em um aprofundamento do fenômeno de interesse; neste caso, no Candomblé.

Os procedimentos metodológicos, as técnicas e os instrumentos estão voltados para a abordagem do espaço vivido dos participantes em co-presença ritualística e cotidiana, cujos, conforme anunciado, são qualitativos. Todo esforço

possível é feito na busca do tratamento hermenêutico do falado e do escutado, como assinala Heidegger.

Os pensamentos do ser no tempo das realizações são inseparáveis das falas e das línguas das linguagens com o respectivo silêncio. E se dão muitas falas. A fala da técnica, a fala da ciência, a fala da convivência, a fala da fé, a fala da arte. Pois a fala do pensamento é escutar. Escutando o pensamento fala. (HEIDEGGER, 2002, p.15).

Destarte, as relações cotidianas e ritualísticas trabalhadas de modo qualitativo apontam, a nosso ver, para a relação dos/das praticantes com o sagrado em termos de convivências e devoções, saberes e fazeres, falas e silêncios. O olhar se direciona aqui para o desenvolvimento de uma discussão que contempla aspectos do dito e do não-dito; das negociações, (re) existências e resistências; do cuidado e da distração.

Essas compreensões da pre-sença sobre ser-no-mundo consistem em novas formas de percepção vivenciadas, pertencentes ao campo da essência do 'ser'. Desta maneira, a cartografia existencial surge por meio de saberes e experiências cotidianas.

Considera-se que uma análise pela cartografia existencial dos praticantes resulta em rompimento com ideias e barreiras pré-concebidas. De outro modo, adota-se o termo existencial como adjetivo para caracterizar a cartografia através de construção de mapas desejantes. Tal perspectiva se apoia principalmente em autores que se baseiam em um pensamento crítico dentro da construção de identidade subjetiva e social do lugar como Rolnik (2016). A investigação de tais práticas na mundanidade espacial cotidiana traz para o centro analítico o olhar do/da candomblecista co-presente em relação às suas vivências, consumos, acessos sociais, medos, desejos e prazeres.

O presente trabalho é um estudo de caso no Terreiro Ile Asé Omo Ayrá, partindo de uma "lógica que guia as mais sucessivas etapas de recolha, análises e interpretação de informação dos métodos qualitativos, com a particularidade de que o propósito da investigação de um ou poucos casos" (LATORRE *et al.* APUD MEIRINHOS e OSÓRIO, 2010, p. 52). Neste aspecto, o estudo de caso tem sua vantagem e aplicabilidade em situações cotidianas e em contexto singulares, como é no caso do Candomblé. Segundo Dooley (2002, p.343-344),

Investigadores de várias disciplinas usam o método de investigação do estudo de caso para desenvolver teoria, para produzir nova teoria, para contestar ou desafiar teoria, para explicar uma situação, para estabelecer uma base de aplicação de soluções para situações, para explorar, ou para descrever um objecto ou fenómeno.

Partindo disso, o estudo de caso possibilita análises qualitativas nos fenómenos abordados do cotidiano, trazendo aspectos profundos e relevantes para estudos voltados aos praticantes candomblecistas.

Como principais técnicas e instrumentos têm-se: levantamento bibliográfico e documental; levantamento fotográfico; observações assistemáticas; observações sistemáticas; entrevistas semiestruturadas; mapas falados. Sistemáticamente, a metodologia se dará inicialmente por levantamento bibliográfico sobre a temática, sendo um elemento importante para a fundamentação deste projeto. Segundo Galvão (2009, p.1), “ao realizar um levantamento bibliográfico se potencializa intelectualmente com o conhecimento coletivo”. Nesse sentido, entendemos que utilização de autores, serve como base de argumentos para nossas ideias e falas.

Seguindo os instrumentos metodológicos, o levantamento fotográfico é relevante em determinados aspectos, sendo o principal deles a análise de dimensões espaciais sobre interpretações da realidade. “A fotografia torna-se um elemento comunicacional passível de inúmeras representações, mas que, certamente, conforma uma mensagem etnográfica” (PEDROSO, p. 363, 2017).

Paralelamente, as observações são um outro significativo componente metodológico para pesquisa, pois, através destas, somos aproximados, de diversas maneiras, para compreender o praticante e os objetos que serão analisados. As observações têm se dado, primeiramente, na modalidade assistemática, sendo essa “feita de forma livre sem que seja feita qualquer planejamento prévio” (GIL, 1999, p.101) e, em momentos consequentes de maneira sistemática, posto que esta é “utilizada em pesquisas que têm como objetivo a descrição precisa dos fenómenos” (GIL, 1999, p.104).

A entrevista semiestruturada se compõe como forma consolidadora dos fenómenos estudados, sendo combinada com “perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto” (BONI; QUARESMA, 2005, p.75). Foram selecionados para entrevistas praticantes de diferentes cargos e hierarquias no terreiro Ile Asé Omo Ayrá, o intuito era

compreender os mais diversos fenômenos e perspectivas de mundo sobre o campo espacial de interações presentes no cotidiano. Foram respeitados os protocolos de biossegurança, como a utilização de máscara para a eventual entrevista. Seguiu-se um modelo semiestruturado de entrevista com 24 questões abertas que mediavam o percurso da narrativa. Vale ressaltar que, para além da tradicional entrevista, se deu também a coleta de diálogo aberto no terreiro ao qual se constituiu na construção espacial do terreiro.

Por fim, recorrem-se ainda aos mapas falados na qualidade de ferramenta principal para a análise de cartografias existenciais. O mapa falado apresenta a técnica de análise que ganha “tons, intensidade, cores, temperaturas, volume. A cartografia falada cria seu próprio percurso através de: mapas, danças, desenhos” (OLIVEIRA; PARAÍSO, 2012, p.166). Neste sentido, modelar-se-á categorias fenomenológicas partidas da prática e vivência do Praticante de Candomblé do terreiro Ile Asé Omo Ayrá

Além disso, buscadores de informações são essenciais para execução desta pesquisa. Nesse sentido, foram utilizados: Google acadêmico, SciELO e Periódicos da CAPES. Por fim, para uma pesquisa com resultados satisfatórios, foram buscadas fontes de informações essenciais que carregam acervos ricos em discussões referentes na temática das religiões de matriz africana na Região Centro-Oeste.

Sendo assim, o trabalho está dividido e organizado em três capítulos essenciais que, conseqüentemente, estão subdividido em tópicos e itens. No primeiro Capítulo, denominado “Espacialidades e co-presença nos terreiros”, busca-se analisar reflexões sobre os elementos que compõem a presença e seu modo de ser-no-mundo, considerando sua rede de dinâmicas espaciais atribuídas às co-presenças na circunvisão de mundo e seu meio ocupação. Inerente a isto, investigam-se as práticas ritualísticas como instrumento de representações no espaço circundante, dando direcionamento e distanciamento entre os entes co-presentes. Além disto, discute-se a casa como elemento cotidiano de fronteira entre o terreiro e seus principais fenômenos relacionados à prática de Candomblé

No capítulo dois, intitulado “Facticidades e Factualidade cotidiana”, são realizadas reflexões sobre os fenômenos da pre-sença e do ser-com-outro, estabelecendo o cuidado (cura) como elemento fundamental na constituição

existencial. Neste sentido, a família, no Candomblé, é a principal base fundante desta investigação, observando-se a nação como elo originário de factuais nas factuais cotidianas. A tradição segue como o principal meio veiculador de fenômenos que operam no espaço-tempo do terreiro. Para tanto, analisa-se a árvore de tradição ancestral da nação com intuito de compreender noções que compõem o Candomblé no presente.

No último capítulo intitulado como “Cartografia existencial como forma de pertencimento de ser Candomblecista”, aborda-se como se compreende o modo de ser e pertencer candomblecista, bem como, o seu modo de percepção de mundo sobre o cotidiano. Em outro momento começa-se a delinear a cartografia existencial e as categorias fenomênicas do praticante no terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Por fim, encerra-se o capítulo com a construção de diferentes cartografias existenciais de praticantes do terreiro, considerando seu cargo hierárquico no Barracão, aprofundando elementos fenomenológicos heideggerianos para percorrer o caminho ôntico-ontológico do ser.

Projeto financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás –FAPEG.

1. ESPACIALIDADES E CO-PRESENÇA NO TERREIRO

Antes de iniciar as primeiras análises reflexivas sobre as conexões existenciais sobre o ser-no-mundo, mediante o espaço do terreiro e para além dele, deve-se primeiramente entender o processo de constituição da pre-sença¹ e o caminho aqui adotado de investigação fenomênica. Para tanto, a título introdutório, inicia-se o presente estudo com a definição merleau-pontiana de fenomenologia:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua 'facticidade'. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre 'ali', antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1).

Merleau-Ponty (1999) evidencia que o caminho fenomenológico implica numa série de questões filosóficas e factuais da essência humana. Essas afirmações postas por Merleau-Ponty ajudam a criar um norte de proposta científica aqui buscada.

Neste estabelecimento de diálogo entre filosofia e ciência, recupero Martin Heidegger (2002) e seus estudos existenciais sobre a compreensão filosófica do ser². Note-se que Heidegger empreende questionamentos imediatos ao ser como fenômeno, a fim de chegar ao sentido do ser. Destarte, o autor retorna ao próprio princípio questionador da filosofia, "o que é o ser?", a partir do paradigma

¹ Heidegger define *dasein*, pre-sença, ou ser-aí como o ente privilegiado que, sendo, tem como tarefa a escolha de seu modo de ser, o que pode resultar numa existência autêntica, ou inautêntica, como será discutido ao longo do trabalho. Leia-se ainda a nota 2, a seguir.

² Segundo Japiassú e Marcondes (2001), o conceito de Ser (do lat. *sedere*): o conceito de ser se constitui em toda metafísica, em um determinado sentido, através de uma meditação sobre o sentido do verbo ser. Ser é atribuído em diversas referências filosóficas, entretanto, o conceito de ser Heideggeriano é o que se destaca nesta pesquisa. Heidegger define em dois momentos o ser: O primeiro refere-se como ser-no-mundo: uma condição necessária da existência humana do *Dasein* (ser-aí); o segundo confere-se ao ser-em-situação: um fato inerente que depreende de toda e existente história profunda e engajada.

conceitual ôntico-ontológico³, quer dizer do ser que se mostra velado no ente, e não seus repartimentos onto-teo-lógicos⁴ e junções neles empregadas. No seu percurso ôntico-ontológico em busca do ser (na qualidade de “questionado”), tido na tradição filosófica como o conceito mais “universal, indefinível e evidente por si mesmo” (HEIDEGGER, 2002), o autor propõe que o ente deve ser de imediato interrogado, pois este é a via de acesso àquele (o ser) e ao “sentido do ser” (o perguntado).

Heidegger situa pre-sença, ser-aí, *dasein* como ente privilegiado ao interrogatório para desvelar o ser e o sentido do ser, pois neste ente sempre está em jogo o seu próprio ser como possibilidade de encontrar-se, na existência autêntica⁵, ou de perder-se na decadência⁶ do estar lançado, na inautenticidade⁷. Dessa forma, Heidegger igualmente propõe a fenomenologia como método de “retorno às coisas mesmas” sem suspender a facticidade⁸ do ente existente, indo de encontro à proposta de seu mestre Husserl, que a procedeu em sua abordagem fenomenológica transcendental. Desta maneira, o autor destaca que:

A “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão “as coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas” ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima

³ Segundo Jupiassú e Marcondes (2001), Heidegger introduziu o termo Ôntico-ontológico (derivado do grego *on*, *ontos*: o ser, aquilo que é) para se referir ao ser-aí (*Dasein*) em sua existência concreta, diferenciando-o do ontológico, que aborda o ser de maneira geral.

⁴ O termo onto-teo-lógico expressa a crítica heideggeriana à filosofia que, em momentos da sua história, confundiu e identificou o Ser com Deus.

⁵ De acordo com Abbagnano (2007), autêntico expressado por Heidegger em sua obra "*Ser e Tempo*", o verdadeiro eu, representado pelo Ser-aí, é intrinsecamente definido por suas possibilidades. Nesse sentido, esse ser tem a capacidade de escolher e encontrar sua própria essência ou se perder superficialmente. A possibilidade mais significativa do Ser-aí é a morte. Assim, o Ser-aí só se torna genuinamente autêntico quando se encontra em um estado isolado, envolvido em uma decisão implícita e comprometida com a angústia.

⁶ Abbagnano (2007) conceitua decadência como estado de queda da existência humana no nível da banalidade cotidiana, segundo Heidegger.

⁷ Abbagnano (2007), INAUTÊNTICO. V. AUTÊNTICO

⁸ Conforme Abbagnano (2007), Heidegger destaca que a facticidade descreve a condição humana como sendo jogada no mundo, sujeita aos eventos e à influência determinista dos fatos. Enquanto os fatos podem ser simplesmente observados e confirmados através da intuição, a facticidade da existência só pode ser verdadeiramente compreendida por meio de uma conexão emocional e empática. Dessa forma, a facticidade representa um modo de ser específico do ser humano, distinto da factualidade que caracteriza o modo de ser das coisas.

evidente por si mesma e, que ademais, exprime o princípio de todo o conhecimento científico. (HEIDEGGER, 2002, p.57).

Para Heidegger (2002), a configuração do ente e do ser são uníssonas na “analítica existencial”. As noções interpretativas sobre as experiências do ser-no-mundo⁹ se formam sobre um prisma unicamente pre-sencial, ou seja, na facticidade do ente existente como pre-sença.

A fenomenologia heideggeriana oferece pistas para as análises aqui feitas do Candomblé e de seus/suas praticantes, sendo a religiosidade tomada como um modo de compreensão de ser-no-mundo e estes últimos como entes co-presentes¹⁰.

De outro modo, o método fenomenológico de Heidegger é buscado como fundamento para abordar a facticidade das experiências candomblecistas a partir da existência constituída no terreiro, mostrando um horizonte de possíveis respostas compreensivas do “ser-candomblecista” e do que é o Candomblé. Mas, para se chegar ao ser, interrogam-se os entes candomblecistas nas suas lidas cotidianas e ritualísticas intramuros dos terreiros e fora deles. No entanto, será que essas compreensões de mundo são suficientes para a relação de co-pre-sença, o entendimento do ser, ou a sua compreensão de ser como praticante candomblecista? Decerto que a ideia do ser-no-mundo faz parte da ampla composição da relação de co-pre-sença no espaço vivido, porém, as concepções de pre-sença, vão além. A familiaridade com o espaço e relações com os outros co-presentes são modos de ser que conferem uma aproximação religiosa. Assim, o Candomblé como religião institui laços de afetividades sanguíneos e não sanguíneos entre seus/suas praticantes, os/as quais transportam as compreensões do candomblé.

Segundo Heidegger (1995, p.110),

[...] elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos relatar a “configuração” desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um “ofício” pré-fenomenológico que, do ponto de vista

⁹ Segundo Heidegger (2002), ser-no-mundo refere-se a um fenômeno de unidade, manifestando como o ser se mostra onticamente, ou seja, em sua mundanidade.

¹⁰ Abbagnano (2007) evidencia que o termo de co-pre-sença se designa pela presença das coisas ou o ser-com dos outros como eu. A estreita relação da co-pre-sença com a existência faz com que não possa haver compreensão de si sem a compreensão dos outros.

fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes, é ôntica. O que, porém, se procura é o ser. Em sentido fenomenológico determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que mostra enquanto ser e estrutura do ser.

Nessas afirmações, o autor deixa claro que abordar os cenários que configuram “representações” do ser não são propriamente realizar o exercício fenomenológico, posto que tais descrições ônticas eximem o ente interrogado, a pre-sença. As práticas Candomblecistas entre seus praticantes são um fabuloso exemplo de como se pode decair numa descrição meramente ôntica das imagens, vestimentas, cantos, danças, etc. perdendo-se seu fundamento ontológico; ou seja, aquilo aciona o sentido de ser da pre-sença¹¹ em sua mundanidade no terreiro nas relações de socialidade e sociabilidade, como se discute, a seguir.

1.1. Socialidades e Sociabilidades

Nas relações entre pre-sença e religião, estruturam-se aspectos e questões envolvendo níveis de sociabilidade no terreiro de Candomblé que importam na percepção do ‘ser’ praticante. De outro modo, há, no Candomblé, vínculos de sociabilidade fundantes tanto da concepção de ser, quanto das relações entre os entes dados no espaço do terreiro, pois, como afirma Stein, “antes que o *Daisen* teorize ou exponha no discurso o mundo, ele já possui uma compreensão de si, dos utensílios com que lida” (1990, p. 14).

Destarte, compreende-se que o processo de constituição existencial do ‘ser’ praticante sugere influências espaciais dos demais entes co-presentes e até mesmo ligações com o lugar e os utensílios (STEIN, 1990). Criam-se ali princípios existenciais de ser praticante de Candomblé. À medida em que a interação entre pre-sença, co-presença e utensílios é estabelecida, novas possibilidades se abrem ao ser-no-mundo, partindo dele e através dele. Por esta razão, as relações concebidas, tanto afetivas quanto a níveis pessoais e sagradas, refletem a subjeção do sentido de ‘ser’ praticante. Nisto, não se podem descartar as associações externas que constituem o ser.

¹¹ Pre-sença V. Dasein. (ABBAGNANO, 2007, P. 925).

Tuan (1983) considera que os mais variados espaços e lugares indicam experiências comuns entre indivíduos, onde o lugar se caracteriza como uma segurança particular e o espaço é liberdade expansiva, sendo um intrínseco ao outro. É nesse contexto que se comportam experiências contributivas mediante a pre-sença, no qual se contemplam relações de pertencimento, e que práticas e modo de ser e de estar em um espaço como o Candomblé elevam a um novo patamar de compreensão o ser-no-mundo.

Acerca da sociabilidade, cabe recuperar Maffesoli (2016) em *A ordem das coisas: Pensar a pós modernidade*, obra que reflete aspectos do ser ligados ao “ser-um-com-outro” e a intersubjetividade se torna a ética fundamental da sintonia societal. Para dizer em termos triviais, “isso vibra em todos os sentidos e em todos os domínios” (MAFFESOLI, 2016, p.194). Na relação entre ‘ser-com’, na qualidade de sujeitos heterônimos, é que se constrói a base de um real ontológico e de um fenômeno entre as co-presenças.

Sugere-se que no Candomblé a sintonia societal se realiza entre grupos seculares e praticantes que se conectam a saberes e práticas no espaço-tempo, gerando não somente um sentido de ser, mas também o modo de ser catalizador e dispersor do conhecimento que será repassado. É dessa maneira que o ‘ser-com’ é no espaço-tempo dos terreiros propelido por interações comunitárias condicionadas a uma não racionalidade, pois este se alimenta de questões mais afetivas e sensíveis. O que importa aqui é o compartilhamento da crença com as co-presenças. Essa interação favorece o sentido do ser que projeta uma comunicação através de signos¹² não racionalizados, mas postos em movimento em práticas ritualísticas no espaço cotidiano. Nessas tramas de relações se estabelece a sensibilidade do ser-no-mundo e do outro. Segundo o autor,

Naturalmente, devemos estar atentos ao componente relacional da vida social. O homem em relação. Não apenas a relação interindividual, mas também a que me liga a um território, a uma cidade, a um meio ambiente natural que partilho com os outros. Estas são pequenas histórias do dia-a-dia: *tempo que se cristaliza no espaço*. A partir daí a história de um lugar se torna pessoal (MAFFESOLI, 1987, p. 168).

Assim, para Maffesoli é importante destacar as nuances do dia a dia nas interações sociais no âmbito comunitário desde aquelas em escala direta e

¹² Representações e instrumentos imagéticos no espaço do Candomblé.

interpessoais até às manifestas em redes. Desse modo, em *O Tempos das tribos* (1987), o autor remonta à questão de interação de grupos e redes. Para o autor as redes são um entrelaçamento ou agrupamento social em que se tecem relações sobre o espaço-tempo, que é cíclico, entre a proximidade dos sujeitos quando se une ao “lugar” e aos “nós” coletivamente.

Nesse sentido, a realidade rasa do mundo é complexa e, muitas vezes, as redes promovem formas de socialidades efêmeras, como se veem atualmente nas comunidades virtuais, ou mesmo em determinadas práticas festivo-ritualísticas nos terreiros em que se nota a co-presença de visitantes esporádicos, sem engajamento e mesmo envolvimento emocional com o candomblé. Todavia, tanto a sociabilidade como a socialidade são modos de estar-junto. Nessa perspectiva, destaca-se como o modo de relação entre as co-presenças no terreiro estabelece sua rede dinâmica no espaço, atribuindo práticas e meios de representação no tempo. Abaixo, evidencia-se como a interação e representatividade das co-presenças no terreiro Ile Asé se condicionam no espaço experienciado:

Imagem 1: Terreiro Ile Asè Omo Ayrá



Fonte: Ericka Ago Fotografias (2021)

Observa-se como a rede organizacional do terreiro se determina em seu meio de ocupação espacial, constituindo percepções sobre o campo religioso de integração. As representações e signos se atribuem na dimensão do espaço à medida em que as práticas e rituais se estabelecem entre o meio das co-presenças.

Retorno a Tuan (1983) para apreender os aspectos fundamentais do espaço material. Como visto anteriormente, o espaço, para o autor, transpõe níveis de experiências de liberdade e contemplação individual. O espaço para Tuan possui sua espacialidade assim definida:

Espaciosidade está intimamente associada com a sensação de estar livre. Liberdade significa espaço; significa ter poder e espaço suficientes para atuar. Estar livre tem diversos níveis de significados. O fundamental é a capacidade de transcender a condição do presente, e a forma mais simples de transcendência se manifesta é o poder básico de locomover-se. No ato de locomover-se, o espaço e seus atributos são experienciados diretamente (TUAN, 1983, p.59).

Para o autor, a espacialidade se realiza em seu campo espacial por meio de múltiplos simbolismos numa rede presente de temporalidade. Nesta perspectiva, é interessante verificar como espaço é composto na relação do praticante com os terreiros de Candomblé. De maneira basilar, o espaço dos terreiros para os praticantes é um suporte fundável de suas experiências e existências; a espacialidade se compõe a partir de sua forma de livre atuação através da manifestação entre o coletivo.

O espaço, para Tuan (1983, p. 66), “é uma necessidade biológica de todos os animais, é também para os seres humanos uma necessidade psicológica, um requisito social e até mesmo um atributo espiritual”. O espaço e a espacialidade aqui têm como atributo o cunho religioso, sendo que, por intermédio do terreiro, cria-se a esfera de ligação entre os praticantes; além da sua inter-relação representada sobre suas práticas litúrgicas, manifestam-se possibilidades de sociabilidades e socialidades. As múltiplas percepções e experiências sobre o espaço geram sentidos distintos de apreciação da experiência existencial da presença, desde o estar-junto comprometido e engajado pela sociabilidade, ao estar-junto efêmero e alienado na socialidade. Neste ponto,

Pensar o espaço por uma chave fenomenológica, tal como pretende Heidegger, é pensar a experiência do espaço no âmbito da existência de um ente específico. O ser-aí é este que, em seu "aí", não está no espaço, mas descerra um campo ou espaço desde o qual já se vê, desde sempre, lançado e tendo seus comportamentos condicionados pelos limites fáticos de seu mundo. Ao falarmos de mundo estamos nos referindo menos a um conjunto total de entes finitos e mais a um horizonte compreensivo onde o ser-aí, já enquanto ser-em-um-mundo, se projeta compreensivamente e se articula pragmaticamente em inúmeros afazeres com sentidos e significados próprios a este campo vivencial (MORAIS, 2019, p. 91).

Note-se que o espaço, para a autora, é o elemento primordial de constituição na existência de vivências cotidianas e o lugar, área familiar de sentimentos. A relação com o espaço aqui é a prática vivida sobreposta à ótica da manifestação do ser religioso. O espaço material é a forma auxiliadora para chegar ao desvelamento do ser do ente. Considera-se aqui que, além disso, é no terreiro de Candomblé que a pre-sença se situa em possibilidades de abertura às sociabilidades, ou as socialidades. Neste seguimento, Moraes (2019, p.91) afirma que "o espaço é existencial, é experiência vivida do espaço, é experiência existencial de espacialização". Note-se, então, que os modelos pré-concebidos cooperam com os propósitos da pre-sença.

Desta maneira, tudo se conecta na vivência e na prática do Candomblecista. Nesse sentido, as correlações entre os praticantes nos espaços e espacialidades resultam e compõe o sentido de pre-sença sobre 'ser-no-mundo' e sua relação com 'ser-um-com-outro'. Cabe ressaltar que os inúmeros entes co-presentes no espaço contribuem para este resultado singular. No que diz respeito ao estar-junto no modo de ser da sociabilidade como praticante, a particularização da co-presença, através de seu modo de ser no espaço, é algo atribuído e segregado nas superfícies do terreiro através de hierarquias, cargos e obrigações concedidas ao praticante.

À vista disso e de todo o processo de construção dos espaços e sentidos de 'ser' praticante, deve-se agora alcançar a relação de manifestações ritualísticas do terreiro, bem como sua inserção no tempo e os modos de interação e ocupação no espaço. Perceber a atuação da rede comunitária Candomblecista em termos ritualísticos como processo mais abrangente direciona o discurso da pre-sença para a compreensão do Candomblecista e ao seu modo ser.

1.2. Práticas e Funções Ritualísticas no Ilê/terreiro (chegada, permanência, partida, festas)

Entre ritos, danças, nações, sacrifícios e oferendas aos Orixás é que o Candomblé surge e se difunde no século XVIII, durante a colonização no Brasil. Advindo de práticas africanas, o Candomblé traz consigo tradições religiosas dos/das negros/negras escravizados/as, os quais constituem a sua principal base de ensinamentos. O Candomblé é precursor e modelador das religiões de matrizes africanas no país. Para entender tal processo de sementeira do Candomblé no Brasil, deve-se apreender os processos históricos que o antecedem; acerca disso, Carneiro observa (2008, p. 7):

Os primeiros escravos que aportavam no Brasil vinham da região da Guiné portuguesa, então uma zona imprecisa que se estende para o norte, até o Senegal, e para o sul, até a Serra da Leoa – a Costa da Malagueta. As *peças de Guiné*, chegadas a áreas dos canaviais, principalmente Bahia e Pernambuco, eram na maioria fulas e mandingas, tribos alcançadas pela expansão do islã, mas não inteiramente islamizadas.

Ainda sobre o processo de diáspora africana relacionado ao trabalho escravo, o autor complementa:

A Angola foi desde os primeiros do século XVII, a grande raça de escravos no Brasil. Mal se haviam estabelecido no litoral angolense, porém, os portugueses foram dali desalojados pelos holandeses, que, pela força das armas, ocuparam também outros entrepostos comerciais lusitanos das vizinhanças, as ilhas de São Tomé e príncipe e o forte da Mina carreando escravos para nova Holanda. Uma expedição partida do Rio de Janeiro, sob comando de Salvador de Sá, recuperou a Angola. A colônia se estendia mais para o norte do que atualmente, até a embocadura do rio Congo, mas o estabelecimento português na foz do grande rio foi progressivamente reduzido, constituindo, agora, o enclave de Cabinda. De Angola e do Congo vieram para o Brasil negros da língua Banto, conhecidos por nomes geográficos e tribais, caçanjes, benguelas, rebolos, cambindas, muxicongos, utilizados nas culturas de cana-de-açúcar e do tabaco, em toda a faixa litorânea. Da região de Moçambique, outrora chamada a Contra-Costa, chegaram ao Brasil poucos negros: não somente o seu comércio de escravos se dirigia para o oriente, como escravos dali trazidos, embora a viagem fosse mais custosa, não alcançavam boa cotação nos mercados brasileiros. Pequenos contingentes de macuas e angicos se misturaram, assim, a população escrava no século XVIII. A costa da Mina – a linha setentrional do Golfo da Guiné – foi visitada pelos tumbeiros durante todo o século XVIII, e ainda depois, em busca de negros para os trabalhos de mineração: negros do litoral, nagôs, jeje, fantis e axântis, gás, txis (*minas*), e negros do interior do sudão islamizados, hauçás, canúris, tapas, gurunxes e novamente fulas e

mandingas. Desembarcados na Bahia que o monopólio do comércio de escravos com a Costa da Mina, esses negros eram transferidos, pelo interior, para as catas de ouro e de diamantes em Minas Gerais (CANEIRO, 2008, p. 8).

Nesta lógica, o autor considera que o tráfico de escravizados se configura na dinâmica espacial dos navios negreiros, ou tumbeiros, que ocorre na rota comercial transatlântica entre as áreas litorâneas do Brasil e da África. Nessas ligações, percebe-se que a intensa diáspora resultou na distribuição dos mais diversificados grupos étnicos de escravizados no Brasil. “Essas comunidades representam coletivamente “outras” vozes geoespaciais e geopolíticas no imenso coletivo territorial referido como a diáspora africana” (TILLIS, 2009, p. 3, tradução nossa) Relacionado a isto, Parés (2018, p. 23) indica que “a identidade coletiva das sociedades da África Ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico e político)”. Neste sentido, houve-se um modo de resistência e tradição por meio dos/das escravos/as no período colonial. Referente a isso,

O mundo atlântico permitiu alguns africanos saltar de uma língua e conjunto de culturas e entendimentos para os outros. Os africanos mais experientes e mais viajados tomaram medidas cuidadosas em seus ambientes, criando habilmente identidades de grupos que permitiram para sobreviver, resistir e, em alguns casos, prosperar no mundo atlântico. Desta maneira, as exigências sociopolíticas moldaram as maneiras pelas quais os africanos desenvolveram a identidade (SWEET, 2009, p. 284, tradução nossa).

À vista desse contexto, as similaridades eram recorrentes e coletivas, decorrendo de vínculos familiares, nos quais se considerava um senso ancestral comum. Por isso, o movimento religioso ancestral das comunidades se dava por intermédio de expressões comunicativas e identitárias em cada delimitação espacial do continente africano. Essa diversidade coletiva transcorria de uma ordenação geral de classificação de cidades, na qual se subdividia o nome com seus habitantes. Assim, foram denominadas as “nações”.

Cabe ressaltar que o termo “nação”, para Parés (2018, p. 23), nasce como modelo de utilidade, “naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa de mina para designar diversos grupos autóctones”. Atribuído a isso, surgem os

sudaneses e bantus - grupos etnolinguísticos que integram o processo de escravização no Brasil. Segundo Silva (2005, p. 28),

Os sudaneses englobam grupos originários da África Ocidental que viviam em territórios que hoje são denominados de Nigéria, Benin e Togo. São também entre outros iorubás ou nagôs (subdivididos em keto, ijexá egba etc.), ou jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis [...]. Os bantus englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. Desse grupo calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos.

É importante analisar e refletir acerca desses aspectos em comum das identidades coletivas, pois, percebe-se uma rota de sentido único de cada comunidade. Para Silva (2005), as transformações e novas delimitações espaciais desses corpos sociais formam processos que se manifestam no presente. As apropriações de cultos traduzem-se como o evento mais marcante das diásporas. Na Figura 1, percebe-se como era estabelecida a relação do tráfico de escravizados com as delimitações espaciais entre as etnias bantus e sudaneses:

Figura 1: Mapa do processo de diáspora africana e do tráfico negreiro



Fonte: Goconqr.com (2018).

As denominações coletivas entre os grupos étnicos linguísticos africanos se refletem na sociabilidade da comunidade atual negra. Essa plasticidade cultural, por intermédio das relações do espaço-tempo, compõe a familiaridade e o modo de estar-junto comprometido e por engajamento entre seus membros. Partindo desta perspectiva, Maffesoli (1987, p. 269) evidencia que “todos os territórios são de importante compreensão no sentido etológico, os pontos altos, os lugares e espaços de sociabilidade estão repletos de afetos e de emoções comuns, são consolidados pelo cimento cultural ou espiritual”.

Nesse viés, Maffesoli (1987) denota que, com a vinda dos escravizados das mais diversas localidades da África, surgem novas dimensões multiculturais criadas através de relações étnicas externas e internas. Essas conexões acabam se resignificando dentro do Brasil, recriando vertentes culturais tradicionais. Segundo Parés (2008, p. 25),

Para analisar esse tipo de processo, parece útil tentar distinguir entre denominações “internas”, utilizadas pelos membros de um determinado grupo para identificar-se, e denominações “externas”, utilizadas, seja pelos africanos ou pelos escravocratas europeus, para designar uma pluralidade de grupos inicialmente heterogêneos.

As influências externas ajudam a compreender as dinâmicas internas nos espaços para os quais foram trazidos os escravos. Essas ligações e influências criaram uma nova designação chamada de “metaétnica”. É possível afirmar que a pluralidade das mais estimáveis culturas africanas deu origem a identidades múltiplas e diversificadas, que se constituíram por meio do intercâmbio entre suas culturas de origem e outras culturas coletivas. Assim, as denominações “metaétnicas” proposta por Parés (2008, p. 26) “são impostas a grupos relativamente heterogêneos e podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas internas, se apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de autoidentificação”.

Para Parés (2008), o conceito de “metaétnica” ajuda no entendimento do processo de produção de novas identidades coletivas, geradas a partir de recentes inclusões realizadas na época escravista, tendo um caráter abrangente e discreto. Partindo desse preceito, a constituição das nações africanas no Brasil é entendida pelo autor como resultado de um processo conciliábulo e linguístico sobre o forte contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados em

solo brasileiro, Bantus e Sudaneses, sob várias denominações metaétnicas. O autor considera que,

As denominações metaétnicas utilizadas e impostas pela elite escravista, embora na maioria tivessem fortemente associadas a determinados portos ou áreas geográficas de embarque, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de comportamentos culturais e linguísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e as subsequentes configurações de uma identidade coletiva (PARÉS, 2008, p. 29).

O processo estruturado pelas relações de diásporas africanas, nas mais consideráveis espacialidades do território brasileiro, está relacionado às composições nas quais o Candomblé foi criado. Dentro da metaétnica, os povos africanos manifestam novos pontos culturais de agrupamento que passam pela oralidade nas suas relações comunitárias, aspecto que está presente na religião Candomblecista. Morais (2019, p. 100) argumenta que “o espaço de ação do ser-no-mundo estará sempre cercado por seus objetos pessoais e seus utensílios, no que se efetiva sua lida com os entes e se estabelece o fenômeno nomeado como referência”. De acordo com essas captações, o espaço no Candomblé é intencionado por meio da tradição-cultura africana que rompe sua temporalidade por meio de seus objetos sacralizados, de seus ritos milenares e dos eventos que ocorrem em suas manifestações. Nesse sentido, a pre-sença transcende para além de uma dimensão concentrada que se estabelece no espaço, chegando a uma experiência vivida e trazida dentro de sua existência repassada em sua rede de crenças.

Os/as negros/as que foram escravizados/as, em tempos coloniais, buscaram formas de perpetuar suas origens e suas culturas no espaço-tempo. As multiculturas de Bantus e Sudaneses reconfiguram o espaço brasileiro, principalmente em áreas que tiveram mais incidência dessa imigração africana. Assim, trazer sua origem dentro de si foi a única forma de fazer permanecer viva a tradicionalidade do povo africano. É válido ressaltar que essas transformações dos povos originários ressignificaram a espacialidade africana, permitindo a disseminação das culturas negras até os dias de hoje, no Brasil.

A religião africana nasce por meio de resistência e ressignificações no espaço trazendo consigo práticas que são transmitidas pelos seus

antepassados. A religião lorubá é uma das fundamentais influências na formação das religiões afro-atlânticas: “Conhecidos como Nagô’s no Brasil, os africanos escravizados vindos da Yorubaland contribuíram muito para a formação do culto aos Orixás na América Latina” (CAPONE, 2018, p. 1, tradução nossa). Nesse sentido, “a religião lorubá está presente na América Latina desde, pelo menos, o século XVIII. Durante o tráfico de escravos, milhares de “iorubás” foram trazidos para a América Latina, especialmente Cuba e Brasil” (CAPONE, 2018, p. 1, tradução nossa).

Na religião lorubá, o corpo traz consigo o fundamento e o movimentos ritualísticos, que vão para além do espaço-tempo presente. “O corpo é essencial para a realização de rituais religiosos, a apresentação de prática performativa e para a formação de espaços sagrados. Dentro da religião, o corpo nunca é meramente superficial” (MANIGAULT-BRYANT, 2018, p. 185-186, tradução nossa). As expressões corpóreas trazem consigo identidades e culturas provenientes da tradição ancestral.

Neste Contexto é que o Candomblé surge, então, das interações entre os povos originários africanos. A influência sobre o Candomblé é permeada pelas mais diversas nações da cultura africana, sendo proveniente de Bantos e Sudaneses. Essa mistura étnica, linguística e social condicionou as tradições e preceitos estabelecidos na religião Candomblecista.

A tradição oral, conforme mencionado anteriormente, está presente na religião, sendo a principal difusora de ensinamentos e práticas que são passados entre pais/mães e filhos/filhas de santo. Tal movimento de transmissão possibilitou que o Candomblé resistisse no espaço-tempo, trazendo para os seus/suas filhos/filhas o fundamento de sua tradição. “O Candomblé torna-se uma resposta à escravidão, sendo um modo presente e resistente à desumanização do africano escravizado” (PARÉS, 2018, p. 126).

Com cultos à divinação de Orixás (divindades do panteão africano), o Candomblé se debruça sobre diversas práticas ritualísticas, tendo como força motriz a energia singular da natureza: “O Candomblé pode ser compreendido como elemento da natureza de modo relacional ao espaço do praticante que lhe é empregado” (CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018, p. 2). Pode-se afirmar que a natureza é o principal contato do adepto com a energia de seu ancestral, em uma conexão que impulsiona um sentido possível de existência

para o praticante. “O vínculo de proximidade se dá por processo de transe rumo a essas divindades que acomete o corpo do praticante, comunicando-se através da dança corpórea” (CARNEIRO, 2008, p. 16).

A comunicabilidade corpórea transmite um sentido individual e transformador dentro do barracão de Candomblé. O modo de percepção dos sentidos extracorpóreos dá ao praticante uma relação única com sua manifestação religiosa, sendo interligada sobre ele o modo de existência e de pertencimento. A prática ritualística se expressa pela revelação consistente no movimento corporal do consulente. Esta é a origem primária da intercomunicação entre o espaço sagrado e as relações com os praticantes na mundanidade candomblecista. A respeito disso, “conduz-se toda uma cadeia social e única de visão relacionada à essência religiosa”. (CARNEIRO, 2008, p. 16).

Considerando o corpo como instrumento ao sagrado, a religião Candomblecista se fundamenta por meio de objetos e paramentos sacralizados em sua prática. “A estética plástica do Candomblé compõe um complexo de códigos, cujas fontes são diversas, em que tudo se dispõe ao agrado dos orixás” (SOUZA, 2008, p. 1). As indumentárias são caracterizadas a partir de imagens de importância em seus espaços sociais e sagrados. Determinada desta forma, a questão iconográfica se complementa em uma rede composta de signos que impulsionam os sentidos.

Dentro da lógica fenomenológica, as representações dadas ao espaço partem de utensílios que auxiliam no modo de vida cotidiana do ser-no-mundo, sendo estabelecidas relações entre os seres intramundanos e seu espaço ocupado. De acordo com Morais (2019, p. 61), “Os utensílios são marcados pelo ‘seu-para’, nunca estão isolados, são compreendidos pelo contexto de uso que contribui para que o ser-no-mundo lhe faça sentido”. Nesse sentido, os utensílios dão fenomenicamente à presença e à maneira de representações de mundo no Candomblé, partindo de definições sobrepostas no espaço-tempo presente.

Os modelos e reproduções imagéticas se estabelecem no senso comum da religião, sendo determinados em seu sistema litúrgico. Nesta teia altamente complexa, a imagem tem funcionalidade de percepção e de evocação relacionada ao “outro”, em sua lógica pessoal e de conjunto. Dada as atribuições, “a instrumentalidade da imagem oferece o sentido do coletivo através do mundo

do sentimento, da *pasion*, e da estética” (FERNANDES, 2007, p. 2). Segundo Morais (2019), o uso de tais utensílios orienta-se pela compreensão do ser-no-mundo na qual está inserido e dos entes disponíveis. Esta dinâmica prevalece do sentido dado ao espaço na circunvisão da ocupação.

Neste seguimento, os objetos consagrados e simbólicos são apreendidos na percepção espacial do mundo circundante desde sua substância histórica e orgânica. Posto isto,

A significância desses instrumentos apresenta uma dinâmica de (re)atualização de uma memória coletiva e do conhecimento tradicional ancestral, de acordo com a configuração social do grupo, no espaço e no tempo aonde estão inseridos (SOUZA, 2019, p. 30).

Para o autor, a interligação com o espaço concreto, o que inclui suas formas e objetos, condiciona a cadeia religiosa no Candomblé de memórias e liturgias, com o sentido de introduzir seus preceitos entre os praticantes. Aí criam-se o dinamismo e o pertencimento de um “ser” Candomblecista. Neste sentido Morais (2019) determina que, na medida em que o espaço é exposto e ressignificado pela presença em seu campo de possibilidades, os utensílios são lançados sobre o mundo aos quais é atribuída sua função na lida cotidiana.

Partindo disto, o espaço circundante se compõe por meio de possibilidades dadas à circunvisão conferindo ao ser-no-mundo o manuseio tradicional dos utensílios intramundanos. Tal manuseio é estabelecido por cargos e hierarquias entre as co-presenças no terreiro de acordo com os propósitos ritualísticos da religião e também com o seu grau de experiência¹³. De acordo com Prandi (2004, p. 221),

Há um respeito entre classes em escala hierárquicas. A preocupação é que os praticantes aprendam a valorizar o saber religioso, suas mitologias, mitos e segredos que são transmitidos e repassados pelos

¹³ Segundo Carneiro (2008), a estrutura inicial da organização hierárquica do candomblé se dá pela a composição de: Babalorixá ou Yalorixá, Babakekerê ou Iyakekerê (denominado pai ou mãe pequeno de santo), Ebômis (cargo determinado ao praticante depois de sete anos de obrigação no terreiro), Oxogum (exerce a função de sacrificar os animais que são oferecido às divindades dos Orixás), Ogãs (função destinada apenas para os filhos de santo, ficam a cargo do toque dos atabaques e outros instrumentos utilizados nas giras sagradas), Ekede (função destinada apenas para as filhas de santo. São as que auxiliam o Orixá desde a entrada nas práticas ritualísticas até a finalização da gira), os laôs (função iniciática dentro das práticas do Candomblé) e os Abiãs (não sendo ainda pertencente das práticas Candomblecista, são um estágio anterior dos laôs. É importante destacar que, mesmo não obtendo nenhum tipo de função, os Abiãs configuram como parte do grupo familiar do Candomblé).

Babalorixas e Yalorixás (respectivamente, pai e mãe de santo) são os principais responsáveis por disseminar seus saberes entre seus iniciantes.

Não se pode restringir, porém, que a ligação originada seja somente hierárquica, pois é criado um grupo familiar para além de uma relação consanguínea. O respeito predomina para com os mais velhos “no santo”, pois estes detêm um enorme poder de conhecimento transmitido por seus ancestrais. A partir de tais vínculos, surgem as estruturas e o modo operacional da prática no espaço dimensional, designando cargos e atribuições ao praticante do Candomblé. Dessa forma,

As múltiplas dimensões da organização do espaço não nos autorizam a considerá-la como um mosaico irregular, mas como um caleidoscópio no qual é o ângulo que nós a inspecionamos que permite ver um específico arranjo espacial. (CORRÊA, 2011, p. 10).

Cabe destacar que o processo de fundamentação e estruturação do Candomblé, descrito até aqui, é útil para assimilar as relações de pertencimento do praticante, seu engajamento pró sociabilidade, bem como suas atividades e funções compreendidas através de sua cadeia dentro da familiaridade religiosa. O suporte empírico nos introduz em práticas ritualísticas e seus fenômenos, compondo os estudos relacionados a esta linha de pensamento e ao objeto de estudo que será analisado adiante. Contudo, para iniciar a discussão acerca das práticas ritualísticas do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, é necessário, primeiramente, evidenciar aspectos fundamentais de sua formação.

1.3. Terreiro Ile Asé Omo Ayrá

Fundado aos treze de fevereiro de dois mil e dezoito, o terreiro de Ile Asé Omo Ayrá é liderado por Wilson Pereira de Oliveira, e está localizado no setor de Chácaras queda do descoberto, em Águas Lindas de Goiás (GO). O terreiro segue fundamentos e influências do culto à nação nagô e ao orixá maior estabelecido na casa de Xangô Ayrá (Orixá do Babalorixá). Além disso, é

imprescindível ressaltar que Exú catiço¹⁴ também é cultuado no Barracão¹⁵. Entretanto, a principal mentora da casa de santo é Maria Padilha¹⁶. Sobre o surgimento do terreiro, o Babalorixá retrata que,

Então, antigamente eu frequentava a casa do meu pai de santo e existiu uma festa de Oxalufã¹⁷ dentro do barracão e no evento tinha uma senhora de iemanjá que estava vendendo o terreiro. Ela se aproximou de mim e me perguntou se eu gostaria de comprar a casa de axé. No primeiro momento, não aceitei, pois não pensava em montar uma casa de candomblé. Mas o propósito estava ali e assim foi. O barracão surgiu através dela e foi muito mágico e orixá determinou essa história.

Aconteceu algo interessante sobre a descoberta deste barracão. Teve um chá de fralda do meu filho de santo e fui junto com o meu filho de oxalá. A localização que me foi mandada deu na rua deste barracão e até então eu não tinha contato com esse lugar e nem com a senhora da respectiva festa que aconteceria futuramente; meu filho tinha mandado a localização errada. Então no dia da festa essa senhora veio até mim e falou sobre o lugar e me mandou a localização do lugar que deu exatamente onde eu havia chegado por engano. Na época não percebi, junto ao meu filho de oxalá, que era o mesmo lugar que haveríamos parado por engano, mas pouco tempo depois percebemos que ali era que seria instalada o Ile Asé Omo Ayrá. Comprei o barracão e em quatro anos consegui levantar um palácio. Se você me perguntar como isso aconteceu, eu não vou conseguir te responder. Era algo que já estava na minha história e que tinha que acontecer (OLIVEIRA, 2022, Informação verbal)¹⁸

É importante tecer uma breve análise sobre o surgimento e instalação do terreiro e entender as formas de percepção deste lugar, bem como dos sentidos da localização do espaço e da relação transformadora com o campo religioso sobre um aspecto impulsionador de escolha. Nesse espectro, a descoberta do barracão transmite uma conexão da pre-sença do praticante aos demais entes presentes estabelecidos no espaço de relações. A forma como é conduzida essa construção e exploração do lugar (que futuramente se tornará o terreiro Ile Asé Omo Ayrá) remete à caracterização de redes e tramas espaciais que são constituídas dentro e com o plano divino.

No que se refere às características fundamentais, a casa de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá é conduzida por meio de cargos e hierarquias que são

¹⁴ Guia espiritual proveniente da religião Umbanda.

¹⁵ Ressalta-se aqui que esta prática de culto a entidades e guias espirituais é originalmente marcada pela Umbanda.

¹⁶ Guia espiritual e principal mentora do Babalorixá.

¹⁷ Oxalá guerreiro (Jovem).

¹⁸ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

distribuídos entre seus filhos e filhas de santo da casa. O cargo é determinado pelo sagrado através dos búzios¹⁹. Assim, pode-se entender como são aplicados os cargos e hierarquias do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, conforme a Figura 2 abaixo:

Quadro 1: Cargos e hierarquias do Terreiro de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá

CARGO			
Homens		Mulheres	
Babalorixá ²⁰	1	Babakekerê ²¹	1
Ogã ²²	4	Ekedji/Equede ²³	5
Jibonã ²⁴	1	Yawo/laô ²⁵	3
Yawo/laô ²⁶	7	Abian ²⁷	3
Abiã ²⁸	6		

Org.: autor (2022)

Cada cargo possui uma funcionalidade e importância dentro do terreiro, seguindo uma hierarquia, sendo o Babalorixá a hierarquia da mais alta patente. O quadro permite analisar a sequência de poderes e as diferentes ações no espaço, advindas de práticas ritualísticas de acordo com a função do praticante.

¹⁹ A prática do Jogo de Búzios é recorrente no Candomblé, sendo manuseado pelo Babalorixá em que determina cargos e funções no terreiro, além de previsões e obrigações a serem feitas para o orixá.

²⁰ Sacerdote da mais alta patente no Candomblé.

²¹ De acordo com Carneiro (2008), Babakekerê é o substituto imediato do pai, sucessor eventual, o pai-pequeno. Está imediatamente abaixo da escala da hierarquia, como administrador civil e religioso do Candomblé

²² Segundo Carneiro (2008), Ogã são protetores do Candomblé, com função especial e exterior à religião, de emprestar prestígio. Sua função é voltada para orquestra de tambores e instrumentos musicais africanos

²³ Carneiro (2008) define o cargo de Ekedji ou Equede no cuidado das vestimentas e adornos com que se apresentam, nas festas, quando possuído pelos orixás.

²⁴ Conforme Oliveira (2016), Jibonã é aquele que dá caminho ao nascimento. É a mãe/pai que cria e são responsáveis pela reclusão do (a) laô no Roncô.

²⁵ Segundo Carneiro (2008), Ywao ou laô é a categoria que leva apenas em conta o tempo de iniciação do praticante. Ywao/laô é o iniciado na religião.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Para Carneiro (2008), Abiã não pertencente ainda do culto no Candomblé. Estágio anterior a iniciação.

²⁸ *Idem.*

Os meios de ocupações são determinados mediante as tradições emergidas no espaço-tempo cotidiano, no qual estabelecem o modo de circunvisão da pre-sença por meio de sua relação com os devidos entes presentes. Nesse sentido, dispõe a distância como categoria fenomenológica que mediante aos cargos e ocupações no terreiro dá sentido ao modo de ser da pre-sença. Relacionado a isto,

A distância analisada em sentido tradicional, enquanto intervalo, é uma categoria atribuída aos entes destituídos do modo de ser do ser-aí. O distanciamento, compreendido como existencial, permite ao ser-aí, fazer desaparecer o distante, isto é, a “distância de alguma coisa diz proximidade”. (HEIDEGGER, 2013, p.158). Os entes simplesmente dados possuem um intervalo, entre um e outro, que pode ser constatado e medido num distanciar, diferente do ser-aí que traz para si esses entes, aproxima-os em sua lida cotidiana da circunvisão, ou seja, providencia, apronta, os tem à mão (MORAIS, 2019, p. 107).

Nesta perspectiva, a distância permite investigar as relações no espaço vivido e o modo como as co-presenças se articulam no distanciar e as múltiplas compreensões que dão sentido ao espaço; de outro modo, “O ser-aí é um ente que faz todos os outros entes sempre virem à sua proximidade, ou seja, é distanciamento” (MORAIS, 2019, p. 107). Pelo distanciamento, constitui-se a dimensão espacial de presença que estrutura a espacialidade cotidiana e ritualística do terreiro.

Os usos e atribuições de domínios conferidos ao Candomblé do Ile Asé Omo Ayrá caracterizam multidimensões no espaço, trazendo o olhar singular do praticante em relação à sua prática. Em relação ao ambiente interno do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, as formas simbólicas integrantes da organização espacial remetem aos encargos dos praticantes dentro do terreiro de axé. Com diversas faces concretas e simbólicas no terreiro Ile Asé Omo Ayrá se decifra uma rede de sinergia espacial na qual se correlacionam as práticas ritualizadas dos praticantes organizadas neste espaço-tempo.

Na espacialidade composta no terreiro Ile Asé Omo Ayrá, tem-se uma casa comum habitada por um filho de santo que cuida do lugar. O interior da casa é formado por dois quartos, sala, cozinha, banheiro e copa. Um dos quartos é destinado às vestimentas e aos paramentos dos filhos (as) de santo, além das indumentárias dos Orixás.

Nas imediações e próximo à entrada, existe o assentamento de Exú Baraketu Ionan, um orixá guardião que, segundo o Oliveira (2022), “é o que protege a todo o barracão” (informação verbal)²⁹. Logo atrás, no assentamento do portal principal, há o Cafuá³⁰, que é o local em que estão os assentamentos de Exú e Pomba gira dos (as) filhos (as) de santo, tendo como destaque principal o altar de Maria Padilha, juntamente com assentamentos de Lalu Exú (orixá), Legnã Exú (Orixá), Exú Marabô e Exú tranca rua das almas³¹.

Na área aberta da garagem, indo em direção ao salão principal, percebem-se objetos que precisam ser destacados, como o assentamento de Ogum, orixá na porta de entrada do xirê³², seguido do assentamento de Iansã³³, que fica ao lado do banheiro dos visitantes, localizado ao fundo da casa. Cabe salientar que os assentamentos possuem várias simbologias e signos que vão além de simplesmente algo concreto. Cada assentamento tem uma funcionalidade por meio de seus - instrumentos e significados, estabelecendo uma ligação próxima entre os praticantes e os utensílios dispostos no espaço e dando um sentido à esfera afetiva.

Em vista disso, apreende-se que o posicionamento dos objetos sagrados no terreiro atua segundo uma lógica orientada pela tradicionalidade. É nesta espacialidade originária transcendental que emerge o sentido que faz com o que o ‘eu’ vivencie a existência como ser individual e coletivo, imerso em um ambiente de relações subjetivas e alheio a algum significado oriundo de definição científica: “O sujeito, ativo e condicionado a sua relação com o mundo, significa os espaços de sua existência de modo a dar sentido para sua situação geográfica” (SOUZA, 2019, p 8). Dessa forma, são agregados valores ancestrais e sagrados, que se vinculam à existencialidade do praticante Candomblecista.

Dando seguimento às estruturas do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, existe o salão principal, que é o local das práticas ritualísticas e litúrgicas. Este salão de festa possui dois assentamentos³⁴ de orixás centralizados, sendo um

²⁹ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

³⁰ Local no terreiro destinado a assentamento de guardiões e guardiãs (exu).

³¹ Guias espirituais.

³² Salão principal aonde as práticas e manifestações religiosas acontecem.

³³ Orixá feminino proveniente dos raios e tempestades.

³⁴ Marques (2018) assentamento do orixá: um conjunto de materiais que expressa e medeia a relação entre as divindades e seus filhos humanos.

posicionado no alto (cumieira), referente ao orixá Oxumaré³⁵, e outro em um compartimento abaixo do piso, pertencente a um axé plantado para o orixá Omulu³⁶. A inserção dos assentamentos possui um fundamento dentro da nação nagô, na qual a cumieira “é o ponto central do barracão, sendo a base da casa do culto de ancestralidade ao orixá. Funciona como uma espécie de proteção dentro do barracão” (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)³⁷.

Já o assentamento abaixo do piso é definido “como rei da terra que possui uma sintonia com o Orixá Oxumaré” (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)³⁸. Neste mesmo ambiente, existem compartimentos e quartos atrás do salão de festas, sendo constituintes em: o quarto de Xangô³⁹, do Pai de santo (e também de recolhimento de iniciados para os cargos de Ekedji da casa) e o salão de jogo de búzios e o roncó⁴⁰ para feitura do santo. No roncó, é que se estabelece o primeiro contato com o orixá pessoal, nele o praticante “morre em vida e renasce no santo” (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁴¹. Ao lado do salão principal de festas, tem-se a cozinha do orixá; nela, apenas pessoas específicas podem entrar que, no caso, são as que preparam o alimento para o santo. A área livre atrás da cozinha do axé possui um cruzeiro das almas (altar proveniente da religião Umbanda), altar para os pretos velhos⁴² e o espaço de matança, no qual determinados animais são destinados a tornarem-se comida sagrada dos orixás.

Por fim, há os quartos dos laôs, que são os quartos dos filhos de santo iniciados acima de um ano de feitura; lá, estão os preceitos e fundamentos sagrados individuais de cada um. Segue abaixo um croqui do Ile Asè Omo Ayrá:

³⁵ Orixá Masculino que representa ciclos e transformações.

³⁶ Orixá masculino da cura e das doenças.

³⁷ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

³⁸ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

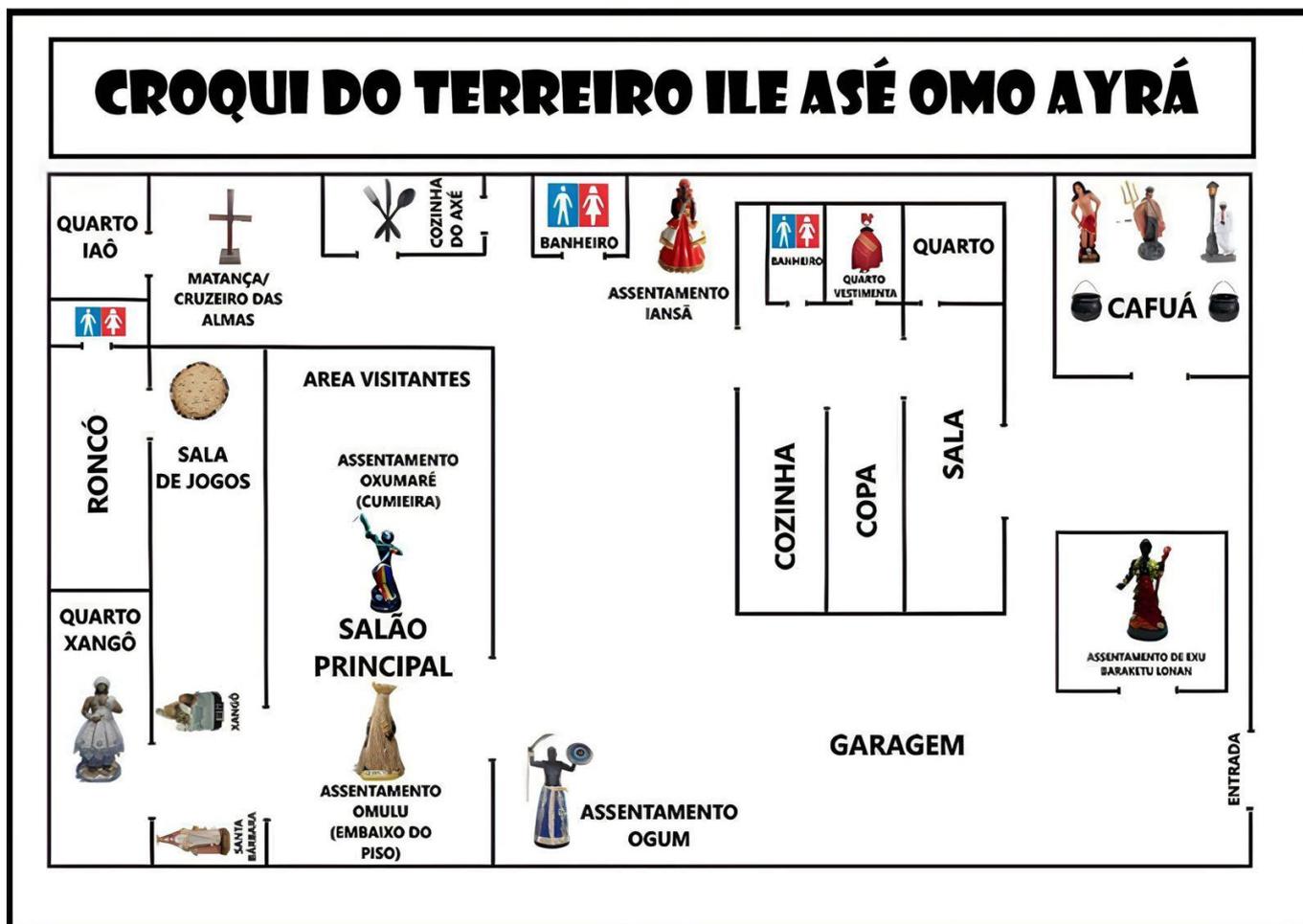
³⁹ Orixá Masculino proveniente das lavas e vulcões.

⁴⁰ Quarto de feitura de santo ou quarto de iniciação.

⁴¹ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

⁴² Guias espirituais ligados à religião Umbanda.

Figura 2: Croqui Terreiro de Candomblé Ile Asè Omo Ayrá



Org.: autor (2022).

Os vínculos históricos e ancestrais dos povos africanos flexionam o espaço-tempo por meio de práticas ritualísticas cujo ápice são as incorporações dos orixás. Diante disto, propõe-se analisar o xirê como principal suporte de interação no espaço.

O pai de santo ou Babalorixá do terreiro Ile Asé Omo Ayrá é a base fundamental da casa, sendo o principal organizador do xirê. Oliveira (2022) traz aspectos importantes sobre sua percepção e coerência no espaço:

O Candomblé tem um calendário. Então vamos começar com a festa que teve que foi a festa de ogum, então a gente tem que se preparar. De manhã todo mundo chega, a maioria dos filhos saem no sábado para ajudar a lavar o barracão, decorar o barracão. Se organizar para esta festa. Essa festa começa por volta das sete horas da noite, até lá tem que tudo estar preparado. As roupas precisam estar prontas e engomadas. Essa preocupação tem que ter né, pano branco, tudo limpo. Precisamos ornamentar o barracão e isso acontece por volta das duas

da tarde. Quando dá umas cinco horas nós despachamos Exú, que é o primeiro orixá que veio a terra e sete horas se inicia. Nesse despacho, o Ogã faz o padê para Exú e põe no entorno da casa e no centro do barracão. A festa não começa se não despachar Exú. Exú vai para a rua e cuida da porta da casa. Começamos com o toque para Exú e depois seguimos com a ordem do orixá como, por exemplo, que se segue o ogum. Mesmo a festa sendo de ogum, nós sempre iniciamos depois de Exú o toque para ogum. No meio desse processo de xirê, eu estou junto com meus filhos de santo e aí sai cada um dos orixás de acordo com suas cantigas e o toque do tambor. Por fim, depois que finaliza, servimos a comida para os visitantes. Existe a mesa do pai de santo e a mesa dos convidados. (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁴³.

As compreensões aqui implicadas estão relacionadas à dinâmica no espaço e nas suas atuações. A função do Babalorixá é de ordem metódica nas práticas de manifestações ritualísticas. O ritual segue um ritmo entre o lugar e o sujeito: “O sagrado imprime uma ordem no espaço” (ROSENDAHL, 2012, p. 73). A saída ordenada dos orixás possui uma coesão inserida no cenário histórico do Candomblé. Sobre o assunto, Corrêa (1997, p. 295) destaca que “os diferentes fluxos que articulam os fios socialmente criados são caracterizados por lógicas que lhes conferem regularidades espaço-temporais que se reportam à organização social [...]”. Percebe-se que tudo está intrinsecamente ligado ao espaço-tempo, onde nada foge da tradição Candomblecista.

No tocante ao sentido dos fenômenos vividos, cabe aqui destacar a analítica existencial relacionada ao espaço de afetos, relativos ao pertencimento do praticante e da sua compressão religiosa mediante ao sentido de interação com o campo de dimensão espacial sagrado. Oliveira (2022) relata:

A minha relação com eles é que são meus mensageiros. Eles trazem a mensagem. E eu tenho uma mentora e o nome dela é Maria Padilha. Minha relação com eles é excelente. Hoje eu não viveria sem Maria Padilha, ela é minha rainha, ela é minha tudo, é minha paixão, ela é humana, ela é minha namorada, ela é minha companheira, é uma mulher muito doida, ela fala o que tem que falar. A minha relação com sagrado é respeito, amor e carinho. Falar da Maria Padilha me emociona, é um ser de luz fantástico. (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁴⁴.

Nota-se que a percepção empregada parte do princípio dos sentidos, dos sentimentos e da experiência de pertencimento dos fenômenos. Conforme Moraes (2019, p. 106), “O ser-aí não pode ser compreendido da mesma forma

⁴³ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

⁴⁴ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

que os entes manuais que estão a mão em um determinado lugar, tampouco, pode estar em algum lugar do espaço cósmico”. Neste seguimento,

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida em que o ser-no-mundo constitutivo do ser-aí já sempre descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. É o “sujeito” entendido ontologicamente, o ser-aí, que é espacial em sentido originário. Porque o ser-aí nesse sentido é espacial, o espaço se apresenta como a priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e se projetaria de si um espaço. A prioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está no mundo circundante (HEIDEGGER, 2002, p.166).

Dessa forma, a relação do praticante com o sagrado só pode ser definida a partir da sua própria percepção, sentimentos e sentidos dentro do ambiente ritualizado. Segundo Rosendahl (2012), o significado de sagrado está além de instrumentos no espaço, pois parte da experiência no campo das emoções, dos sentimentos relacionados ao seu modo de ser no mundo. Neste aspecto, percebe-se que a pre-sença se expõe de modo expressivo às compreensões de suas vivências através de manifestações religiosas.

Imagem 2: Foto do Altar Maria Padilha das Almas



Fonte: MORAIS, E.L.A. (2022).

Outras práticas ritualísticas sobre a percepção da vivência do praticante por meio de sua função empregada é a do cargo Babakekerê (hierarquia abaixo do babalorixá), que contribui para a dinâmica e para a organização do espaço, tendo papel fundamental na abertura de uma gira no terreiro Ile Asé Omo Ayrá:

Minha função é verificar se todas as comidas ou itens utilizados estão corretos, se está faltando algo, providenciar todas as coisas utilizadas. Manter a organização, orientar o que precisa ser feito e o que precisa utilizar, cantar e rezar no momento que precisar. Início sempre verificando todas as coisas que serão usadas, caso precise de alguma coisa saio para comprar ou peço para alguém comprar ou providenciar. Oriento todos o que precisa ser feito, qual comida é a correta, quantidade de cada coisa, digo o que pode ser utilizado no preparo das coisas. Caso precise eu ensino como se faz, geralmente digo o motivo porque tem que ser feito daquela forma. Depois de deixar tudo

preparado, aviso ao Pai de Santo o que foi feito, mostro tudo e pergunto se ele precisa de mais alguma coisa, caso ele precise de mais alguma coisa, providenciamos. Na maioria das vezes preciso que o Pai de Santo dê início a qualquer evento ou pergunto se eu posso dá início sem ele. Quase que 100% das vezes para começar algum evento, começamos com alguma cantiga ou reza, balançamos o Adja (instrumento musical), por algumas vezes, dançamos, mas a reza ou cantiga é primordial para começar algum tipo de “trabalho”. Depois auxilio nos procedimentos do ritual até o final. Geralmente precisa preparar algo para fecharmos, oriento o que precisa ser feito. Sempre deixamos tudo muito limpo, antes de começar, o local utilizado precisa estar limpo e quando termina também precisa estar limpo (SOUZA, 2022, informação verbal)⁴⁵.

Observa-se que a pre-sença do Babakekerê segue de modo funcional as práticas ritualísticas no terreiro Ile Asé Omo ayrá, sendo delegado a constituir relações de ordem entre as co-presenças no espaço-tempo dos fenômenos vivenciados sob o meio de ocupação. As instrumentalizações e representações ordenadas pelo Babakekerê configuram aspectos que vão ao encontro com os entes privilegiados no espaço circundante, que transmite um sentido e compreensão sobre a cotidianidade do terreiro entre os praticantes.

Já na função prática e visão do laô da casa,

Primeiramente eu saldo Exú que tem na porta. Se tem algum irmão de santo no terreiro eu cumprimento de longe, pois como sou iaô eu posso trazer algo negativo da rua. Em seguida espero meu corpo esfriar. Posteriormente tomo meu banho de abô, então eu já aviso ao meu pai santo ou minha mãe ekedii e levo minha roupa branca para o banheiro. No banho de abô chamo o meu pai ou a minha mãe ekedii para jogar na minha cabeça. Cada banho de abô é específico depois que você é feito no orixá. Com a jogada do abô, o orixá se manifesta ali e meu pai conversa brevemente com o orixá pedindo proteção para todos e depois fala uma frase para a desincorporação. Depois de todo esse processo eu peço bença para todas as pessoas do terreiro sendo o meu pai de santo o primeiro, sequencialmente para o pai pequeno, ekedji, ogãs, iaôs e etc [...]. Após esse processo, vou ver o que precisa ser feito no terreiro. Depois da ajuda, pego minhas velas e vou para o quartinho de santo e acendo velas para iansã, depois acendo para minha lebara e posteriormente volto para minhas funções. Quando dá o horário da festa, eu tomo banho normal para tirar o cheiro em excesso do abô. Durante o dia apenas fico com as guias dos meus primeiros orixás e na hora da festa eu coloco os deloguns e o mokan e senzala. Na gira, inicialmente despachamos padê para Exú, cantamos cantigas para Exú orixá e depois de certas cantigas, oferece-se o padê para ele e a água da quartinha. A ekedji ou o pai de santo despacha o padê e a água de quartinha no portão do terreiro, posteriormente sopra-se atim sobre o barracão e joga água para acalmar. Quando começa de fato o xirê, ficamos em uma sala atrás do salão principal e sai o arrebate que é a primeira cantiga. Do arrebate vem em ordem de cargos maiores como o Babalorixá, o Babakekerê, a Ekedji e etc. Os Ogãs já ficam nos

⁴⁵ Informação fornecida pelo Babakekerê Gustavo Richard Lopes de Souza em 23/07/2022.

atabaques, então eles não saem no arrebate. Depois vem as iaôs de acordo com as idades de santo, sendo o mais velho saindo primeiro até, por fim, a saída dos Abiãs. Após a saída do arrebate, fazemos uma saudação para a porta, para o atabaque e para o entorno que é o axé, então começa a ordem do xirê e a apresentação dos orixás. Se dá o rum para cada manifestação de orixá que é a dança. Nos intervalos do xirê, veste-se a paramentas dos orixás principais da festa e depois tem a finalização (RENIER, 2022, informação verbal)⁴⁶.

Nota-se que o processo de compreensão de prática espacial do iaô no terreiro Ile Asé Omo Ayrá se dá forma metódica entre os fenômenos que se estabelecem em sua circunvisão de ocupação. O modo condicionado ao espaço-tempo do terreiro estabelece ao praticante meios e utensílios que auxiliam em seu sentido de ser. Percebe-se que a lógica espacial para o iaô dentro do ritual é o meio de conexão entre a pre-sença e a verdade desvelada.

Sobre a dinâmica funcional e a experiência da Ekedji da casa:

Quando eu chego no barracão na roça, a primeira coisa que temos que fazer é tomar o banho de descarrego, por a roupa branca, colocar os contreguns, o ojá. Tudo isso para poder entrar na função. A função da nossa casa, por exemplo, quando tem iaôs recolhidos existe o período de 21 e toda uma preparação. Nessa preparação, eu fico totalmente dedicada ao orixá e à iaô. Eu crio a iaô, eu alimento, eu dou banho, eu rezo e isso tudo é uma preparação. Eu sempre falo para o meu pai, que eu gero o bebê dele para quando chegar no dia da festa de nascimento do orixá ele faça nascer. No meio do processo, eu vou acompanhando tudo. Então existe a catulagem, existe uma saída interna, existe os ensaios e no final, existe uma grande matança que é as oferendas que a gente faz para todos os orixás, mas antes disso eles passam por um processo de limpeza, aonde vai ebó e tudo que é necessário tirar do filho. Na fase final tem a saída de santo, aonde é apresentado o orixá dentro da roça e na festa também é apresentado que é o xirê. No outro dia, existe a festa do erê que é a quitanda que é feita. Depois de tudo isso, eles ficam resguardado de preceito, de kelê no período de três meses. Antes de tirar o kelê e fechar o ciclo, levo todos os meus filhos a igreja para o padre abençoar. Então toda minha dinâmica na prática ritualística se dá antes e depois do santo feito. (SENA, 2022, informação verbal)⁴⁷

Na perspectiva de função da Ekedji, afere-se que seu cargo determina o movimento fenomenológico sobre as práticas e rituais do terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Seu meio de ocupação se integra diretamente com as co-presenças na dimensão espacial do terreiro, sendo atribuídos utensílios que constituem representações que se relacionam entre si.

⁴⁶ Informação fornecida pelo iaô Felipe Renier em 20/06/2022

⁴⁷ Informação fornecida pela Ekedji Jaqueline Alves Moreira Saraiva sena em 20/06/2022

Segundo Rosendahl (2012), a construção do espaço sagrado se dá como um campo de forças e valores que transporta o sujeito para um meio distinto que transcorre sua existência. Desse modo, percebe-se que os instrumentos ali implicados sobre suas atribuições auxiliam nas formas de distintas interações e noções sobre o lugar e as práticas nele inseridas. O lugar aqui é passível de lógica instrumentalizada entre o sistema de ritos e símbolos. “A experiência é constituída de sentimento e pensamento” (TUAN, 1983, p.11).

Segundo Morais (2019), O habitar do ser-no-mundo é caracterizado por um ambiente singular e em constante movimento, onde a proximidade direcionada estabelece um sentido de orientação. A pre-sença, por sua vez, também possui a qualidade de ser orientado, sendo conduzido previamente como uma forma de existir no mundo por meio das atividades circundantes. Neste aspecto, Heidegger (2002) evidencia que as direções do direcionamento dentro do mundo da qual está inserido está sempre à mão. O direcionamento possui fundamento sobre o ser-no-mundo, tendo utensílios manuais que seguem direções ao passo em que são utilizados. “O direcionamento essencial do ser-aí que, por sua vez, determina-se também essencialmente pelo ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2002, p.164).

O conceito das práticas ritualísticas no Candomblé transpõe a inferência do lugar e suas interações no espaço circundante, bem como os instrumentos auxiliares de funcionalidade do praticante por meio direcionado. Concernente a isto, “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos expressos em múltiplos meios” (PEIRANO, 2002, p. 9). Ressalta-se que o modo e as práticas nele imbricados possuem múltiplos significados no campo ontológico. “A experiência religiosa pessoal pode fornecer bases para uma melhor interpretação da dimensão espacial do sagrado, uma vez que valoriza as percepções e a consciência do espaço” (SOUZA, 2022, p. 5).

Turner (1974), em *O processo do ritual*, considera que os atos ritualísticos das manifestações são povoados por reflexos iconográficos os quais são representados através do praticante, que associa as suas formas cosmológicas com o seu meio cotidiano. É importante ressaltar que este aspecto é fundamental para a definição de ritual apresentada por Turner (1974), pois, sem uma prévia representação simbólica no espaço – por meio de movimentos, máscaras entre

outros objetos, não é (segundo o autor) possível estabelecer uma atmosfera de ritual. Neste sentido, as estruturas de ordem religiosa são indissociáveis das formas de mundanidade já instauradas. Logo, o ritual se concebe sob a ótica do tempo e do espaço dos praticantes, que ressignificam os aspectos estruturantes e fundantes dos formatos assentados. Neste movimento, o espaço circundante no terreiro estabelece a relação através de ocupação da presença mediante a dinâmica das co-presenças estabelecidas. O distanciamento e direcionamento dão ao ser-no-mundo o modo de existência sobre o campo de prática religiosa compreendendo os fenômenos que constituem o espaço.

À vista disto, compreende-se que o ritual advém da prática e da função do praticante, partindo de mundanidade, que é dada às experiências vividas no espaço. Desse modo, o Babakekerê possui uma visão sistematizada sobre o processo de ritos no xirê do Ilê Asé Omo Ayrá, mas outras concepções se constituem dentro do terreiro como parte da esfera do sentimento sobre o lugar. Um exemplo disso é a percepção do laô que se constrói no respeito aos mais velhos de santo, bem como sua relação com os instrumentos sacralizados e a sua imersão no campo sagrado pessoal. Em relação à Ekedji, cabe ressaltar que o seguimento de práticas ritualísticas é diferenciado e comparado metaforicamente a um ambiente “embrionário”, sendo essa função incumbida ao rito de passagem do praticante. “Os rituais religiosos podem apresentar o sentido da metáfora ritual” (ROSENDAHL, 2012, p. 91). O modo de circunvisão da Ekedji é atribuído à essência do iniciado como mostra na fotografia abaixo no ritual público:

Imagem 3: Foto do Ritual de iniciação de Oxum, Iansã e Xangô



Fonte: Ericka Ago Fotografias (2021).

Nesta perspectiva, constitui-se uma rede de organizacional entre as práticas e funções da qual se estabelecem entre as co-presenças no espaço circundante do terreiro Ile Asé Omo Ayá que se integram entre os fenômenos especializados.

As formas e difusões das práticas ritualísticas no espaço-tempo exprimem múltiplas características do praticante enquanto ser-no-mundo. Os instrumentos aplicados consistem em redes de sistemas sobre a ordem das funções e cargos, que auxiliam o praticante em sua cosmovisão intrínseca atrelada a sua essência. O espaço circundante dá sentido à dinâmica direcionada e distanciada entre as práticas no terreiro, estabelecendo o modo de circunvisão da pre-sença e dos entes entrepostos sobre os utensílios manuseados. Esta organização e dinâmica no espaço é externalizada no xirê de modo geral, porém se fragmenta nas diversas perspectivas da experiência vivida do lugar e no modo de compreensão do ser-no-mundo dando sentido a sua existência e ao pertencimento no terreiro.

1.4. “Pontes e Fronteiras” - Dos terreiros às práticas ritualísticas na casa

Para além do terreiro, existe um entrecruzamento da casa na cotidianidade dos praticantes. Bachelard (1993), em seus estudos fenomenológicos, propõe que o nosso ambiente íntimo comum, como a casa, revela o espaço interior de relações pessoais com o ser. A casa é eleita como o principal espaço de comunicação na existência do ser. Segundo Maia (2012, p. 340),

Através da casa, comunicamos aos outros nossa identidade; buscamos segurança e privacidade; gozamos de momentos íntimos; deixamos o “mundo” em suspenso; demarcamos nosso “pedaço”; exibimos nossas prioridades, gostos e desejos. Em seu interior, exercemos o direito à liberdade ou, ao contrário, aprisionamo-nos no mundo que construímos.

Em vista disso, apreende-se que a familiarização com um lugar, como a casa, transcende as formas materiais que são imbuídas dentro do espaço, trazendo assim um pertencimento ao mundo particularizado da pre-sença. Bachelard (1993) atenta para a casa como forma de acolhimento, na qual o indivíduo, amparado em seu interior, é reconfortado por lembranças e cercado de proteção. “A imagem da casa se torna a topografia do nosso ser íntimo” (BACHELARD, 1993, p. 14). Partindo disso,

Para um estudo fenômeno lógico dos valores da intimidade do espaço interior, a casa é, evidentemente, um ser privilegiado, sob a condição, bem entendido, de tomarmos, ao mesmo tempo, a sua unidade e a sua complexidade, tentando integrar todos os seus valores particulares num valor fundamental. A casa nos fornecerá simultaneamente imagens dispersas e um corpo de imagens. Num e noutro caso, provaremos que a imaginação aumenta os valores da realidade. (BACHELARD, 1993, p. 1999)

Na ideia Bachelardiana, a casa remonta aos aspectos e às fragmentações de espaço-tempo do sujeito, portanto, aos valores externos do mundo através da experimentação e vivência de seus sentidos mediante à relação com os entes estabelecidos.

Sugere-se que o espaço circundante familiar traz consigo os sentimentos investidos pela pre-sença e a caracterização que ela faz dentro do espaço de ocupação. A casa, configurada em aspectos simbólicos de constituição da pre-sença sobre seu cotidiano, traz memória e estabelece laços de afetividade com

o lugar. Assim, através da casa pode-se entender a percepção sobre o lugar primário e as noções acerca de sua existência.

A casa reflete representações constitutivas e artísticas que concebem um sentido de signos interligados por palavras, corpo, objeto, movimento e luz. Nessa rede de conexões dos sentidos, o ambiente interior transmite a mensagem passada pelo sujeito que habita o espaço. De acordo com Paulino (2012, p. 119),

A casa é a força de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do passado, do presente e futuro. Sem ela, o homem seria um ser disperso; ela assegura a vida de um ser no risco e na incerteza. É o primeiro espaço que dá continuidade de vida ao homem. É alma gémea de um ser. A casa é um espaço doméstico e, dentro dela estabelecem-se sistemas mediadores e simbólicos que permitem a circulação das atividades sociais mais amplas.

O autor menciona que a casa é ligada à existência da pre-sença e às suas mais diversas possibilidades de ser vivente no mundo, transcorrendo suas temporalidades. A casa, aqui, corresponde a arquétipos estabelecidos pelo ente privilegiado, onde se constroem e determinam a identidade e as práticas culturais no âmbito social, pessoal e familiar. Nesta perspectiva, “o ser-aí tem o espaço como um para-si, se comporta em meio a ele e o toma na abertura descerrada de sua existência em mundo” (MORAIS, 2019, p. 120). A casa é o espaço que possibilita ao indivíduo conectar-se consigo mesmo e com práticas sociais mais amplas.

As variadas experiências íntimas do ser estão conectadas pela casa e por suas relações de afeto. Desse modo, “a ‘casa’, como espaço, é construída segundo os padrões de eficiência que caracterizam a racionalidade produtiva do ser” (PAULINO, 2012, p. 122, grifos do autor), sendo um espaço de construção sobre o prelúdio de vivência.

A casa é constituída por um elo de interpretações da existência da presença e seu modo de ser-no-mundo. Esta premissa relacional ao modo de compreensão da casa permite entender noções acerca do cotidiano e do modo de abertura à existência proveniente de práticas do terreiro. Partindo disso, a casa se torna para o/a candomblecista o elemento substancial de reprodução cultural e manifestação religiosa para além do terreiro, o que se materializa, entre outros aspectos, na figuração de instrumentos imagéticos.

Acerca dos instrumentos imagéticos relacionados ao Candomblé dentro da casa, laô afirma:

Na minha casa eu tenho uma imagem de iansã e uma imagem de Oxóssi⁴⁸ que já passaram um tempo dentro do quarto de santo, foram lavadas com água de abô⁴⁹ para poder estar no local. Ficou por volta de dois a três meses e eu trouxe elas para casa. As imagens ficam na minha sala. Possuo também um quadro de borboleta que remete à iansã e uma foto ampliada da minha iansã incorporada. Fora isso, tenho uma iansã que foi a do topo do meu bolo no ritual de iniciação (RENIER, 2022, informação verbal)⁵⁰.

Percebe-se que os objetos inseridos dentro do lugar habitado remetem à memória e às lembranças dentro de um aspecto religioso. As diferentes imagens se configuram a partir de práticas ritualísticas dentro do terreiro, criando, assim, uma ponte entre o afeto e a experiência vivida do fato. Essas percepções são claras não somente para o espaço cotidiano da pre-sença, mas também para as suas relações intramundanas e interações sociais dentro da casa. Segundo Renier (2022), “Algumas pessoas quando visitam minha casa fazem perguntas ou já identificam. Minha relação é tranquila com as pessoas que frequentam aqui no meu apartamento” (informação verbal)⁵¹. Percebe-se que os elementos dão voz e poder à casa, ressignificando a apreensão do lugar. Os utensílios sobrepostos estabelecem sua significância no espaço circundante de pre-sença durante a visita de outras co-presenças em sua casa.

Para mãe Jaqueline, a sua relação com os instrumentos imagéticos no ambiente familiar parte da mesma premissa, porém com mais descrição da circunvisão que estes orientam:

Na minha casa, eu sou a Jaqueline. Quem me conhece e sabe que eu sou da religião, falo normalmente e explico também. Mesmo aqueles que não me conhecem e perguntam eu também explico. Na minha casa existe uma imagem de logunedé⁵² que é o meu pai e fica no hack da sala. Tenho também uma santa nossa senhora de Fátima e nossa senhora de aparecida e estão todas na sala. Minhas paramentas ficam guardadas dentro do quarto e se alguém tem curiosidade para ver, eu mostro. As pessoas não conseguem identificar que sou da religião,

⁴⁸ Orixá masculino que provém das matas.

⁴⁹ Águas e ervas especiais para purificação.

⁵⁰ Informação fornecida pelo laô Felipe Renier em 20/06/2022.

⁵¹ Informação fornecida pelo laô Felipe Renier em 20/06/2022.

⁵² Orixá Masculino Filho de Oxum e Oxóssi.

minha casa é normal. Eu sou somente mãe Jaqueline somente no terreiro (SENA, 2022, informação verbal)⁵³.

Observa-se aqui que instrumentos imagéticos inseridos na casa são signos da vivência não somente do candomblé, mas referem-se a ícones de outras religiões, como o catolicismo. Nessa percepção, as relações no campo religioso se expandem por meio da devoção também aos santos da Igreja Católica. Isto redimensiona a compreensão do ser-no-mundo sobre a sua existência, pois projetam-se outras possibilidades de abertura ontológica no espaço. Verifica-se que existe uma delimitação entre as práticas ritualísticas do candomblecista e a sua vida cotidiana, criando-se uma fronteira entre o pessoal e o 'ser' praticante. Isso não exime o modo de ser da pre-sença, mas as práticas religiosas são separadas das práticas de rotina da casa. Este distanciamento, à maneira do que já foi dito anteriormente acerca desta categoria heideggeriana, indica a abertura de pre-sença à determinada condição de proximidade ao mundo circundante.

Para o Babalorixá, a relação com o seu espaço de afeto se constitui da mesma base fundamental de sua Ekedji, contudo, com algumas práticas específicas em sua casa. Neste entendimento, a Ekedji relata que:

Elementos que eu tenho aqui na minha casa da religião é o meu jogo de santo né, que eu sempre jogo aqui. Para as pessoas perceberem que eu sou do candomblé, eu tenho uma iansã que fica no hack da sala e tenho um quadro muito grande de um leão que remete a Xangô. Tenho também nossa senhora de Fátima que também sou devoto. Tudo se torna uma coisa só para mim
As coisas do barracão estão no barracão. Na minha casa eu já levo como algo normal. É a minha casa, é meu espaço. Eu não trabalho dentro da minha casa, eu não faço nenhuma prática. Tudo que é feito é dentro do barracão. Dentro da minha casa eu levo a minha vida normal. A única coisa que eu faço aqui em casa que com os meus clientes pois o terreiro está longe, é o jogo de búzios. Eu jogo o jogo, mas não tenho relação nenhuma de está virando ou trabalhando. Eu não aceito e não misturo as coisas, a energia da casa com a energia do barracão. Se caso quer conversa com a Maria Padilha, é somente no barracão (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁵⁴.

Nessas práticas, fica evidente a metáfora do jogo de búzios no espaço de relações sociais. Nota-se que isso não é a pre-sentificação do orixá/entidade ou

⁵³ Informação fornecida pela Ekedji Jaqueline Alves Moreira Saraiva Sena em 20/06/2022.

⁵⁴ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira de Oliveira em 20/06/2022.

implica em incorporação, mas se realiza como uma manualidade ritualística própria da pre-sença na co-presença de uma visita solicitante do jogo.

Os utensílios se dispõem na casa mediante o seu manuseio instrumental, dando sentido à sua função de símbolos imagéticos do candomblé. Todavia, o Babalorixá deixa claro que isto não é uma prática religiosa em si, pois esta considera todo um complexo de rede de liturgias e formas ritualísticas que envolvem unicamente o terreiro. Assim como a Mãe Jaqueline, a casa do Babalorixá possui elementos para além do candomblé, como as imagens do catolicismo, que, para ele, se unificam e constituem seu modo de ser pre-sença. Aqui, há uma percepção da fronteira entre o terreiro e a vida pessoal, na qual ficam evidentes as distintas vivências no espaço. A casa se constitui exclusivamente como lugar afetivo de memória e lembranças vividas, assim como elemento modelador de ser-no-mundo.

Compreende-se, então, que, nas múltiplas visões sobre o espaço entre a casa e o terreiro, é criada uma delimitação entre as esferas da vida cotidiana e da vida religiosa, havendo na casa manifestações identitárias do praticante, sem que os instrumentos e ritualidades aí praticadas se confundam com aquelas do terreiro.

Partindo dessas análises fundamentais, o próximo capítulo discorrerá de aspectos pertinentes as facticidades e factualidades do praticante do terreiro Ile Asé Omo Ayrá e como isto se vincula aos seus fenômenos atribuídos no espaço-tempo cotidiano.

2. FACTICIDADES E FACTUALIDADES COTIDIANAS

No capítulo anterior refletiu-se acerca dos fenômenos da pre-sença em termos de suas práticas e manifestações ritualísticas no Candomblé. Investigou-se a forma como essas práticas são dinamizadas sobre o espaço-tempo levando em consideração a utilização de utensílios e ocupações específicas no terreiro. A compreensão da base fundante de representações e instrumentos dados ao cotidiano no Candomblé foi também analisada, destacando-se sua importância nas práticas ritualísticas. Além disso, foi discutido o papel da casa como um campo simbólico de relações de pertencimento da pre-sença.

As investigações atribuídas nos subcapítulos seguintes buscam analisar a existência da pre-sença e seu modo de ser-no-mundo no campo religioso, que se constitui mediante as relações de co-presenças. Para tanto, será explorado como a constituição familiar no Candomblé, constituída pela compreensão da tradição de certa nação, dá a possibilidade de sentido à existência do(a) praticante através de componentes afetivos.

2.1. Família como forma de construção da pre-sença

Compreender o conceito base de família no Candomblé é tarefa elementar na interpretação analítico existencial da constituição da pre-sença do praticante da busca pelo sentido do ser nesta religião. Partindo desse movimento motriz, as formas de ligações e definições de família contribuem para compor noções e estruturas afetivas do “povo de santo” no Candomblé. Assim, compõe-se as facticidades da pre-sença em seu campo afetivo de ligação no espaço-tempo mediante a elementos cotidianos.

Atualmente as definições que permeiam o conceito de família estão relacionadas a uma rede complexa de significados. Noronha e Parron (2004) notam que a origem da família está diretamente ligada à história da civilização, uma vez que surgiu como um fenômeno natural, fruto da necessidade do ser humano em estabelecer relações afetivas de forma estável. A família é o alicerce de uma sociedade concebida por um sistema de grupos pré-estabelecidos que se inter-relacionam em uma existência em comum.

Trata-se da célula primária, da célula mãe, da primeira comunidade em que o indivíduo naturalmente se integra, tem em vista que o homem não é um ser isolado, precisa conviver e só consegue sua realização através do convívio com os outros (GAGLIANO e PAMPLONA FILHO, 2014, P. 24).

Desta maneira, a família se torna uma condição social e um modelo integrador de conexões e vínculos, não necessariamente engessados em sua composição tradicional. Nesse aspecto, denota-se que o conceito de família se configura de acordo com as transformações sociais.

O padrão clássico juridicamente reconhecido de composição familiar é transportado desde a Antiguidade como forma de estrutura e organização social. Leite (1991) indica que o primeiro indício de formatação familiar vem do período romano, trazendo caráter normativo de princípios e costumes. Assim, a base da família passou a ser o casamento, sendo este o elemento fundamental da constituição parental e de união entre os sujeitos, com consequentes implicações biológicas. Entretanto, essa categoria estruturada se quebra no decorrer do tempo, quando elementos basilares de família são ressignificados.

Neste sentido, Neves que indica novos contornos de definição de família, partindo de pressupostos afetivos:

Família é o grupo formado pelas pessoas que descendem de um tronco ancestral comum e também por aquelas que são ligadas a esses descendentes pelo vínculo do casamento e da afinidade. Em outras palavras, família é, nesse sentido, o grupo de pessoas ligadas pelo parentesco, seja este consanguíneo, civil ou decorrente da afinidade. (NEVES, 2008, p. 1).

De modos similar, Oltramari e Razera (2013) evidenciam que o vínculo biológico, anteriormente indispensável à família patriarcal, continua sendo relevante, não só para o direito, mas também para a compreensão social de família; contudo, novas definições de família se constituem, nas quais as relações de vínculo pelo afeto estabelecem patamares diversos de existência familiar. Desse modo, “a família dita ‘moderna’ é delineada na complexidade das relações afetivas, onde o indivíduo que a compõe pode construir seus afetos, alicerçando-os na liberdade e no desejo” (LÔBO, 2009, p. 458).

Aqui, parte-se do pressuposto de que a pre-sença, como ente existente, parte de algum seio familiar. Este grande vínculo existencial entrega à pre-sença seu primeiro modo de pertencimento e co-participação temporal-espacial. À pre-sença atribui-se o seu modo de ser na existência da família e aí constitui o ser-no-mundo por meio da vivência e troca de experiências cotidianas.

A família é assim a facticidade mais geral na relação de ser-no-mundo. Segundo Heidegger (2002), a facticidade é atribuída como dimensão do passado que não se pode cruzar pelo despercebido ou ser ignorado e até mesmo revertido pelo tempo. O espaço-tempo é o fator principal do fundamento

ontológico da pre-sença na constituição de sua facticidade familiar, possibilitando a aproximação com o mundo e suas formas de pertencimento.

No Candomblé, a noção de família parte princípio elementar de que há um elo ancestral entre as co-presenças em relações de sociabilidade dentro do espaço-tempo do terreiro, o qual é a “casa” da família de “santo”. A família de “santo”, no candomblé, possui um sistema de cargos e hierarquias (já mencionado anteriormente) que orientam as ocupações no terreiro e modo de ser co-presente. Nota-se que o espaço das relações provém de laços com o passado de uma nação em que se constitui a formação familiar do ser-com-outro e as formas de compreensões do mundo circundante. A família então é um existencial complexo que pro-jeta modos de co-existência compartilhada.

Na família do candomblé, as relações não se estabelecem por pressupostos legais-jurídicos e biológicos, mas sim pelo afeto e pela ancestralidade implicados no modo de ser-com. Adverte-se que

O “ser com” determina existencialmente o “ser a” ainda quando de fato nenhum Outro é “diante dos olhos” nem percebido. O “ser a” em geral é, tem a forma de ser do “ser um com outro” como uma característica fundamental do existir humano, como um “existencial” (DELGADO, 2003, p. 46)

Em vista disto, a constituição familiar é dada ao ser-com à maneira de família “de santo”, transformando suas ligações cotidianas.

Ohana (2016) indica que hoje a compreensão de família não está mais vinculada unicamente ao atrelamento do casamento e aos filhos biológicos, mas sim ao ponto principal e inicial de elo que liga a pre-sença nas mais variadas formas: os laços de afeto. Neste trabalho, o afeto é particularmente relevante pois invade a analítica existencial de Heidegger. Segundo Oliveira (2006, P.12, grifos da autora),

No quadro da analítica existencial, os afetos ou emoções (Stimmungen), têm um lugar destacado e devem ser caracterizados em termos relevantemente originais. Nesse sentido, poder-se-ia indicar que os afetos não são meros estados mentais contingentes do homem enquanto sujeito de representações, mas sim são modos de ser fundamentais do Dasein. Os afetos não seriam, então, meras modificações qualitativas da vida mental do homem, mas, antes, modos de abertura originários do Dasein segundo os quais, primariamente, ele “apreende”.

Desse modo, os afetos conferem ao ser-com na família “de santo” aberturas à religiosidade e, paralelamente, aos modos como se apreendem as demais co-presenças, as pre-sen-tificações, o terreiro, a própria casa, e os utensílios imagéticos na própria casa e no terreiro. De outro modo, sugere-se que, no plano ôntico-ontológico, o afeto para o/a candomblecista, não seja apenas operação mental, mas um existencial que fundamenta a ligação do ser-com-outro na composição familiar.

Retornando ao conceito de família trazido por Neves, que determina novos contornos de definição, partindo de pressupostos afetivos como forma modeladora do ser-no-mundo, entende-se que

Família é o grupo formado pelas pessoas que descendem de um tronco ancestral comum e também por aquelas que são ligadas a esses descendentes pelo vínculo do casamento e da afinidade. Em outras palavras, família é, nesse sentido, o grupo de pessoas ligadas pelo parentesco, seja este consangüíneo, civil ou decorrente da afinidade. (NEVES, 2008, p. 1).

O autor consegue captar e apresentar novas compreensões de percepção familiar determinando outras definições que ocorrem por meio de novos formatos e atribuições sobre o espectro afetivo existencial. Nesse segmento, Oltramari e Razera (2013) evidenciam que o vínculo biológico, anteriormente indispensável à família patriarcal, continua sendo de suma importância, não só para o direito, mas também para a família; contudo, novas definições de família se transformam no tempo, no qual as relações de vínculo sobre o afeto estabelecem um novo patamar de existência familiar. Desse modo, “a família dita ‘moderna’ é delineada na complexidade das relações afetivas, onde o indivíduo que a compõe pode construir seus afetos, alicerçando-os na liberdade e no desejo” (LÔBO, 2009, p. 458, grifos do autor).

O afeto, como observa Lôbo (2003), também não é fruto da biologia. As conexões de afetividade e apego são derivadas da experiência existente entre a família previamente definida e não pelo fator sanguíneo. Fica evidente que as diferentes configurações de afetividade que unem uma família e as pessoas que coabitam no cotidiano podem ter então, por princípio, não relações consanguíneas, mas um tronco ancestral comum, ou até mesmo uma correlação de experiência vivida. De modo similar, Barros (2002) compartilha

do mesmo pensamento e segue destacando que o afeto define uma entidade familiar. E como é constituída uma entidade familiar? De modo simples e objetivo, a entidade familiar se constitui pela interpretação da presença em co-presença como possibilidade de laços existenciais e diferentes formas de ligações percebidas no espaço-tempo. No Candomblé isto se torna um modo de ser-no-mundo que parte de um elo ancestral comum em que se projeta determinada estrutura de tradição e permanência no espaço-tempo da presença.

O afeto se integra à essência e à existência do ser-no-mundo, estabelecendo novos sentidos de relações familiares como cuidado e cura. Partindo da visão de Heidegger (2002), o cuidado se constitui por meio do “ser-com-outro” sendo uma determinação da presença, bem como o “também” que se iguala ao ser-no-mundo por meio de sua circunvisão. Assim, “o mundo da presença é um mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros” (HEIDEGGER, 2002, p. 170).

A presença é ser-afetivo-no-mundo. Neste aspecto, nota-se que o ser-com-outro é estabelecido pelo cuidado e pelo afeto que transmuda sua compreensão sobre o ser-no-mundo, trazendo novas perspectivas no campo familiar. Dentro do âmbito do Candomblé, o principal meio veicular de ligação familiar se dá através do afeto e do cuidado entre os filhos/filhas de santo. A matriz familiar recupera o sentido de “nação” e por ele estrutura a relação entre co-presenças no espaço-tempo.

Segundo Delgado (2003, p. 45),

O cuidado é o ser do homem. O homem é “preocupação”; tudo mais, como entendimento, vontade, desejo, paixões etc., provém do cuidado. Também o procurar alimento e roupa, o cuidar do corpo doente é “cuidar de”. Como atividade social efetiva que se organiza em instituições (v.g., hospital, escola) o “cuidar de” baseia-se na estrutura do “ser a” enquanto “ser com”. O “ser um para outro”, “um contra outro”, “um sem outro”, o “passar batido junto a outro”, o “não importar se um com o outro”, são modos possíveis do “cuidar de” ou “tomar a seu cuidado.

De acordo com a análise de Delgado desde a ótica heideggeriana de cuidado, o “ser-com” é parte da constituição do modo de ser-no-mundo inter-relacionado, podendo o cuidado instituir tanto modos de estranhamento como a

não importância com o outro, como também a própria familiaridade; ou seja, a familiaridade é um modo como o cuidado se manifesta, mas não o único. Essa perspectiva se dá por meio da compreensão de que o “ser-com-outro” é a característica fundamental da existência humana, derivando de uma pre-sença entre os entes à sua cotidianidade. “O cuidado é o mais profundo ser do ‘ser a’”. E na medida em que esse cuidado se realiza temporalmente, a temporalidade é também a instância mais profunda do ser-a” (DELGADO, 2003, p. 57).

Heidegger (2002) concerne que a pre-sença é parte constituinte do termo “cuidado” que se atrela ao conceito de “cura”, sendo parte elementar do ser em sua existência sobre o mundo. Nesse sentido, Heidegger (2002) afirma que o princípio do cuidado como cura reside em sua temporalidade, logo, é inerente à sua facticidade. Destarte,

A cura é sempre a ocupação e preocupação, mesmo que de modo privativo. No querer, só se apreende um ente já compreendido, isto é, um ente já projetado em suas possibilidades como ente a ser tratado na ocupação ou a ser cuidado em seu ser na preocupação (HEIDEGGER, 2002, p. 259).

Heidegger então considera que o cuidado (cura) demonstra um ente compreendido e tencionado pelas possibilidades do ato de cuidar, ou levado pelo projeto de querer “cuidar de”. Note-se que, cotidianamente, a de-cadência de estar lançado e as relações inautênticas são os modos de ser-no-mundo mais costumeiramente dados e externalizados por pre-sença e, por isso mesmo, a cura se abre no mundo da ocupação como cuidar-se e dedicar-se, tal qual esclarece Heidegger:

O ser da pre-sença é a cura. Esse ente existe lançado na de-cadência. Entregue ao mundo descoberto em seu pré e dependente de suas ocupações, a pre-sença atende ao seu poder-ser-no-mundo. E isso de maneira a “contar” com e por meio daquilo com que ela estabelece uma conjuntura privilegiada em função desse poder-ser (HEIDEGGER, 2002, p. 223).

Dentro do contexto familiar do Candomblé, o laço afetivo é base essencial da cura, posto que fundamenta o desempenho dedicado no modo de ser-com, de modo que a cura se traduz como ser atrelado à facticidade no espaço-tempo. A existência do ser no campo familiar Candomblecista transforma o modo do ser

alheio à sua cotidianidade. Assim, manifesta-se o cuidado para o ser-com-outro, considerando elementos pertinentes à sua ancestralidade.

Ter noções prévias sobre essas acepções e análises existenciais de laços afetivos no espaço-tempo contribuem para a compreensão do sentido de família dentro da comunidade candomblecista. Nesse cenário, a percepção do praticante se desenvolve e está aos contornos de vínculos coexistentes no espaço de interações dentro de práticas da comunidade fundamentadas na facticidade, no afeto, no cuidado e na cura como existenciais de pre-sença na cotidianidade.

Traçaremos aqui uma investigação em volta da representação familiar do Candomblé, mas especificadamente da nação que provém a rede originária da comunidade Ile Asè Omo Ayrá. Partindo deste princípio, consegue-se a captação de como se deu o processo de evolução de familiar e as suas formas de afetividade e pertencimento do lugar ao qual se configura no seu modo de ser presente.

2.2. Nação como elo ancestral da pre-sença.

A nação desempenha um papel fundamental na construção familiar dentro da comunidade candomblecista; essa noção de nação é transportada por uma multiculturalidade dos povos africanos da África Ocidental. Parés (2018) considera que o fator primordial para o se entender o processo de família dentro do Candomblé é partindo dos aspectos iniciais de nação. Desse modo, “a formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas” (PARÉS, 2018, p. 27).

É importante destacar que a noção de nação nem sempre partiu de um preceito religioso familiar, mas também está relacionada a outras percepções e dos povos africanos da costa Atlântica. Conforme Parés (2018, p. 24), essas dinâmicas podem incluir “alianças matrimoniais, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas, apropriação de cultos religiosos ou relações políticas”. A ideia de nação como uma composição religiosa estritamente familiar parte pós-

colonialismo, com o surgimento do Candomblé. Costa Lima (1977) é o primeiro autor a chamar atenção sobre a dissolução do conceito nação de nação no Candomblé por conotações políticas ou de relações de poder territorial, denotando que a constituição de nação no Brasil parte exclusivamente de ligações teológicas. A nação passou a ser, desse modo, um padrão ideológico e ritualístico familiar dentro do âmbito candomblecista implantado nos primeiros terreiros na Bahia, sendo esta a principal vinculação e conexão entre seus membros.

Segundo Parés (2018),

O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana (2018, P. 102).

À vista disso, entende-se que o pertencimento do praticante está intimamente ligado ao seu processo de iniciação na religião, sendo essa a possibilidade do modo de ser incluído como membro familiar no Candomblé. A imersão no Candomblé parte da factualidade presente de instrumentos e utensílios ao qual é simplesmente dada à pre-sença. Heidegger (2002) considera que a pre-sença distingue o seu modo de ser sobre o momento factual. “Na verdade, a ‘factualidade’ do fato da própria pre-sença é em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatural de uma espécie qualquer de pedras” (HEIDEGGER, 2002, p. 94).

A factualidade é posta sobre a pre-sença cotidiana que, mediante suas representações inerentes sobre a mundanidade, estabelece fenômenos de relações no espaço pelo seu modo de ocupação⁵⁵. Neste aspecto, a iniciação no Candomblé estabelece o modo de ser pre-sença mediante à factualidade dada ao espaço cotidiano e também à facticidade atribuída “ao caráter fatural do fato da pre-sença em que cada pre-sença sempre é” (HEIDEGGER, 2002, p. 93). Nesse aspecto, as estruturas factuais fundantes estão relacionadas à compreensão do ser e da existência no tempo, exigindo um envolvimento prático

⁵⁵ Segundo Heidegger (2002), O termo ocupação tem, de início, um significado pré-científico e pode designar: realizar alguma coisa, cumprir, “levar a cabo”. Mas a expressão ocupar-se de alguma coisa pode significar “arranjar alguma coisa”.

e uma busca constante da verdade velada, superando qualquer movimento de influências que encubram o sentido do ser. A inclusão familiar auxilia na composição do sentido do ser e no caminho da verdade como *alethéia*⁵⁶.

Assim, o parentesco biológico dá lugar ao “parentesco de santo”, que possui uma denominação comum ancestral de prática religiosa. Desta maneira, “O conceito de ‘nação religiosa’ ficou estreitamente relacionado com as diversas linhagens ou genealogias da família de santo, através das quais ‘a norma dos ritos e o corpo doutrinário’ são, de uma forma ou de outra transmitidos” (COSTA LIMA, 1977, P.20, grifos do autor). Nesta categoria, Parés (2018, p. 103, grifos do autor) destaca que “o candomblé, embora associada a uma ‘modalidade de rito’, funciona como um importante fator de identidade coletiva, tanto nas casas tradicionais como naquelas de fundação mais recente” (*sic*). Assim, é constituída a definição de família no Candomblé numa acepção antropológica, mas busca-se aqui defini-la em termos fenomenológicos.

O Candomblé, como dito anteriormente, parte da constituição de nações aonde cada uma estabelece seu elo de práticas religiosas no campo sagrado; logo, a relação familiar se torna presente à medida em que os praticantes se concebem no espaço-tempo. Neste sentido, a família é formada, na maioria das vezes, por laços afetivos que transmitem conhecimento ancestral por meio da de-cisão⁵⁷ de cuidado (cura). Segundo Heidegger (2002), a de-cisão encaminha o si mesmo sobre o ser, que se ocupa no espaço e está na mão do presente que é sempre empurrado a encontro do ser-com sobre o princípio da preocupação e do cuidado.

Neste aspecto, “a pre-sença de-cidida pode ser tornar ‘consciência’ dos outros” (HEIDEGGER, 2002, p. 88, grifos do autor), mediante as possibilidades de modo de ser sobre o mundo circundante dos entes presentes. Desse modo, de-cisão dá abertura ao sentido de ser da pre-sença com o outro, estabelecendo um caminho fenomênico através do afeto e do cuidado (cura). “A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo assim, a totalidade da estrutura de cura” (HEIDEGGER, 2002, p. 123). Assim, a pre-sença familiar no Candomblé constitui-se do ser-com-outro por meio de sua

⁵⁶ A categoria *Alethéia* será apresentada no último capítulo.

⁵⁷ Segundo Heidegger (2002) a de-cisão é um modo privilegiado de abertura da pre-sença.

afetividade e de-cisão de escolha que atribui ao modo de abertura do ser no espaço-tempo.

A cultura e a história oral transmitida na facticidade cotidiana entre as co-presenças fundamentam aberturas⁵⁸ à estrutura familiar, que, através da nação, dispõe os instrumentos nas factuais da lida e o modo como devem ser manuseados por cada membro da família de acordo com o seu cargo. Ressalte-se que “O ser da pre-sença tem seu sentido de temporalidade. Esta, por sua vez, é também a condição de possibilidade da historicidade enquanto modo de ser temporal próprio da pre-sença” (HEIDDEGER, 2002, p. 48).

Nesse aspecto, a ancestralidade é o principal vínculo de união entre os praticantes e é através dela que se compreende o seio familiar do Candomblé. O campo familiar religioso aqui se expressa como uma grande mãe que se conecta com todos os praticantes por meio de sua tradição. “Os orixás têm famílias próprias e fazem parte de famílias humanas, caracterizando-se de maneira a absorver certos traços dessas famílias e ao mesmo tempo emprestar a elas algumas de suas características” (FLAKSMAN, 2018, p. 126).

Segundo Flaksman (2018), a família simbólica seria criada na feitura, tendo como seu principal núcleo o “barco de iaôs”⁵⁹. De cada casa no Candomblé nascem os “irmãos de barco”, que são parte de uma categoria de parentesco oriunda de uma nação africana.

Às vezes, a feitura de santo⁶⁰ (termo para descrever a evolução e desenvolvimento mediúnico) é realizada de forma individual, dependendo de como alguém é iniciado e designado para o cargo. No entanto, isso não afeta a ligação de elo entre a família. Isso ocorre devido ao fato de que os cultos de orixás eram determinados por diversos territórios e localidades da África, e suas práticas variam nos espaços de acordo com sua tradição. Deste modo, Flaksman (2018, p. 129). evidencia que,

⁵⁸ Segundo Heidegger (2002), as aberturas são significâncias de constituição existencial da presença sobre o ser-no-mundo, sendo uma condição ôntica de possibilidade de descobrir uma totalidade conjuntural.

⁵⁹ Praticantes que se iniciaram juntos no candomblé.

⁶⁰ De acordo com Fontes (2015), a feitura de santo, é um ritual secreto, inacessível a não adeptos e, em alguns casos, somente permitido a indivíduos situados em escalas mais altas da hierarquia religiosa da casa - ou seja, em funções sacerdotais auxiliares à do iniciador; somente pessoas que possuem cargos na religião participam. É o rito mais importante da vida candomblecista e sobre ele incide o maior grau de segredo ritual.

Toda a estrutura do que conhecemos como candomblé (inclusive o termo) é brasileira. Na África, cada orixá era cultuado majoritariamente em um determinado lugar, por um sacerdote ou sacerdotisa especializado (a) em seu culto. Em Oyó, cultuava-se Xangô, e lá todas as famílias têm Xangô. Assim, todos os que nasciam em Oyó eram considerados, literalmente, descendentes de Xangô. Os que viviam na margem do rio Osun, de Oxum, e assim por diante.

Nesse sentido, os processos de iniciação seguem preceitos de feitura específicos determinados por cada orixá proveniente do território africano, propriamente distanciados e direcionados. O agrupamento cultural no Brasil abarca e condensa ritos, porém, estabelece seus limites no espaço circundante. Os itãs (mitologia africana) demonstram relações e conflitos entre os deuses do panteão africano, que se refletem na relação entre os filhos de santo, embora não impactem de forma significativa suas conexões. Nesse aspecto, é importante compreender que o modo de ser da pre-sença no Candomblé é condicionado por meio de um sistema de estrutura familiar estabelecido mediante à iniciação de santo sendo determinada pela nação.

Todo o enredo entre os orixás e os praticantes compõe a família de santo. A família de santo parte do princípio particular de uma certa matriz originária, sendo estabelecida e passada entre o espaço-tempo por meio da oralidade. Nesse sentido, a cultura sendo um elemento factual no cotidiano, predefine as relações e determina como devem se dar no espaço das práticas, considerando-se os dis-tanciamentos⁶¹ e direcionamentos⁶².

Em vista deste aspecto, Flaksman (2018, p.127) evidencia que

A utilização do termo enredo pelas pessoas do candomblé de Salvador segue muitos sentidos da palavra; porém, ao invés de significar somente um deles a cada vez, o termo tem múltiplos significados ao mesmo tempo, podendo assim dar conta dessa relação que é, por si, múltipla. Um enredo pode dizer respeito tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações acontecem em planos de existência diversos – o que, no caso dos orixás, tanto tem a ver com os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas (Oxum, Iemanjá etc.) quanto com os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de santo de algum filho ou filha de santo.

⁶¹ Segundo Heidegger (2002), usa-se a expressão dis-tanciamento num significado ativo e transitivo. Indica uma constituição ontológica da pre-sença da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e factual

⁶² Segundo Heidegger (2002), o direcionamento enquanto categoria fenomenológica se caracteriza enquanto constituição do ser-em determinando a espacialidade da pre-sença de estar no espaço intramundano descoberto na circunvisão das ocupações.

A autora discute que as diversas narrativas no campo religioso são atribuídas por intermédio de co-pre-senças, atreladas na espacialidade e direcionadas ao percurso existencial familiar. As múltiplas compreensões existenciais partem da pre-sença que, por meio da feitura do santo⁶³, emerge fenômenos no espaço-tempo partindo de um espectro familiar de nação ancestral no Candomblé. Esses fenômenos são examinados a partir da facticidade que compõe elementos factuais presentes do cotidiano. De acordo com Flaksman (2018, p.127),

No plano geral, as relações entre os orixás perpassam toda a sua mitologia. No plano individual, cada orixá feito (o que se chama de o santo da pessoa) pode ter diversos tipos de relação com outros orixás, com outras pessoas e mesmo com outras entidades não humanas. Um enredo entre dois orixás individuais, por exemplo, pode fazer com que os seus “filhos” sejam feitos no mesmo barco. Nesse caso, a iniciação concretiza uma relação (ou enredo) que, na verdade, já existiria desde antes.

A família no Candomblé tem, assim, um fundamento existencial e ancestral na relação de ser-com-outro, constituindo-se numa organização hierarquizada que perpassa o pertencimento de pre-sença e dos entes co-presentes familiares no espaço das relações cotidianas.

Conforme apresentado no capítulo anterior, o terreiro de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá é composto ao todo por trinta e um componentes que se distribuem em cargos hierárquicos específicos, sendo estes: Babalorixá, Babakekerê, Ekedji, Jibonã, Iaô e Abiã. Todos exercem a função que lhe é atribuída, com exceção do Abiã, que é apenas um membro de ordem iniciática.

A família de santo é dividida em duas vertentes, em que o Babalorixá é designado como alto sacerdote e a Babakekerê e o pai pequeno da casa que possui autoridade enquanto ausência do líder espiritual, enquanto os demais cargos instituídos são estabelecidos como filhos dentro da casa Ile Asé Omo Ayrá. É relevante destacar que “a estrutura hierárquica do candomblé é a base de sua organização social, operando em analogia à família como modelo de

⁶³ Segundo Carneiro (2008) a feitura de santo se dá mediante a confirmação dos búzios que determina a iniciação ao Candomblé. Nesse sentido, há diversos processos ritualísticos para a imersão na religião e estabelecer seu cargo e função de ocupação.

representação” (IENDRICK, 2019, P. 151). Desse modo, “analisar a organização social de um grupo é identificar os quadros que dão institucionalidade à vida social, sendo imprescindíveis à densidade da compreensão das relações sociais” (IENDRICK, 2019, p.151).

Relacionado a isto, a hierarquia entre cargos relacionados a aspectos e funções familiares no Candomblé é determinada pelo nível de conhecimento ao qual será passado entre seus membros. Nesse sentido,

Embora eminentemente religioso e constituído por papéis hierarquizados de homens e mulheres, o candomblé assume sua vocação de reunir e de manter memórias remotas e outras próximas, referenciando culturas, idiomas, códigos éticos e morais, tecnologias, culinária, música, dança entre tantas outras maneiras de manter identidades, de situar e manifestar cada modelo, nação (LODY, 2008, p. 15).

Lody (2008) evidencia que o propósito do Candomblé sempre esteve enviesado em suas práticas e preceitos religiosos, sendo a história oral transmitida entre seus membros, preservando assim a cultura ancestral de cada respectiva nação. Deste modo, são estabelecidas ligações afetivas que se vinculam por meio de relações familiares, fundamentadas em fatores preponderantes de origem da nação, e integradas ao contexto atual do terreiro, resultando em uma união religiosa. Em vista disso, o conhecimento é passado de pai para filho. No barracão Ile Asé Omo Ayrá, o Babalorixá ocupa o cargo de maior importância devido ao seu elevado nível de conhecimento que é repassado e transmitido entre seus filhos. O Babalorixá tem por objetivo propagar e disseminar a prática ancestral do terreiro, a partir de sua própria nação.

Os cargos dentro do Candomblé possuem representações que determinam sua estrutura familiar que constituem um modelo de ocupação no espaço, nesse sentido, constrói-se entre as co-presenças o espaço circundante de relação intramundana sobre a pre-sença. Nesse aspecto, “a pre-sença se entende a partir de seu mundo, e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro mundo” (HEIDGGER, 2002, p. 171).

Cumpra observar que a família no Candomblé direciona o modo de ser da pre-sença através de sua facticidade e factualidade sobrepostas no espaço-tempo, conduzindo-a para possibilidades de abertura ao ser no âmbito religioso. Essas condicionantes conferem sentido à existência e fazendo da crença um fenômeno ôntico-ontológico.

O ser-com-outro e o modo de relação afetiva (cura) reconfiguram o modo de entendimento no mundo circundante, devido à pre-sença que confere significado e representações emergentes aos seus sentidos de existência e pertencimento no espaço, dando a possibilidade de ocupação. Destarte, Moraes (2019) adverte que o mundo, para a pre-sença, é o espaço dimensional que se constitui existencialmente, sobre acordo de orientações e projetos a serem consumados. Desta forma, ao longo do percurso existencial é possível apreender o caráter de possibilidade da pre-sença, à medida que se relaciona com o mundo das co-presenças, construindo elementos primordiais que estabelecem o sentido de ser.

A casa Ile Asé Omo Ayrá pertence a nação Ketu, originária do território africano da Costa de Benin. Nota-se que tudo parte da premissa de nação e é por ela que são transmitidas as liturgias e vínculos familiares sobre o aspecto religioso. Acerca disto, pretende-se analisar as principais redes de ligações afetivas entre os praticantes enquanto constituição familiar e correlacionar à forma de vivência através da pre-sença no espaço de interações.

2.3. O modo de ser da pre-sença sobre a nação e tradição do Terreiro Ilê Asé Omo Ayrá.

Conforme discutido anteriormente, o modo de ser pre-sença ocorre por meio da relação de seres intramundanos e a circunvisão da ocupação cotidiana mediante a estrutura familiar do Candomblé, permeada pela afetividade. Nesse aspecto, a análise se volta para compreender como tradição implica na concepção familiar de nação no Candomblé e como isto se fundamenta sobre o espaço-tempo do presente cotidiano do praticante. Assim, explora-se a origem da nação familiar para melhor compreensão dos fenômenos da pre-sença e sua busca pelo sentido do ser.

Partindo do princípio de feitura de santo do Babalorixá Wilson pereira, pode-se identificar as origens de práticas ritualísticas e ancestralidade africana do terreiro. Desta maneira, ocorre a construção de praticante enquanto existência ancestral, incorporando tanto a facticidade quanto a factualidade cotidiana.

Segundo Renier (2022, informação verbal⁶⁴),

Tudo se inicia com a entrada de meu pai (Babalorixá Wilson) na casa de mãe Judith que vivia em Luziânia (cidade satélite) no distrito Federal. Meu pai foi iniciado na nação de Ketu da qual fazia parte da cultura e ancestralidade de mãe Judith. Pouco tempo depois, Mãe Judith veio a falecer e meu pai teve que seguir novos caminhos com o seu sagrado. Meu pai ainda chegou a fazer obrigação de cinco anos de santo com Mãe Judith. Nesse movimento, meu pai conheceu meu avô de santo Valterlino Borges da casa de axé Ilé Iyá Àsé Iyamasé, e tomou obrigação de sete anos de santo lá.

Neste momento inicial, é importante destacar o início da jornada do sacerdote e sua imersão ao Candomblé da nação de Ketu. A nação Ketu é reconhecida como fonte originária de práticas e liturgias dentro do Barracão, transmitido ao longo do tempo. Continuaremos explorando para chegar à “nascente” do Candomblé da nação Ketu e como ela se difunde no presente cotidiano. Para isso, será analisada a base de construção familiar do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, afim de traçar sua árvore de origem ancestral. Nesse seguimento, chega-se a uma figura importante: Valterlino Borges, que desempenha papel primordial nas práticas do Candomblé da nação Ketu, transmitindo os ensinamentos e tradições ancestrais. Valterlino Borges então se torna o eixo fundamental nessa transmissão de conhecimentos:

Valterlino Borges veio para Brasília a trabalho trazido por sua família sanguínea. Veio com sua tia viúva de um irmão de sua mãe carnal. Foi em busca de um novo futuro, a tão sonhada Brasília. Na época chegou a cidade brasiliense aos 17 anos.

A longo do tempo Valterlino foi tentando desenvolver sua vida profissional, deixando de lado por um tempo suas raízes africanas. Na época era muito rechaçada a nossa religião do Candomblé, mesmo assim, ele sabia que seria inevitável não entrar doutrina. Começou a fazer amizades.

⁶⁴ Informação fornecida pelo laô Felipe Renier em 20/06/2022.

Trabalhando no INCRA, conheceu vários amigos que eram iniciados no Candomblé que tiveram sua feitura no Rio de Janeiro, que ao conhecer sua história lhe aconselhavam a procurar uma casa de matriz africana. Ao ser convidado para jantar em uma casa de amigos de trabalho, Valterlino conheceu Alexandre mais conhecido Lovatine no qual o convidou para conhecer uma pessoa do santo que poderia lhe aconselhar melhor

Valterlino então aceitou o convite e foi conhecer o local um dia de domingo. Lá fora apresentado a Maria de Jesus de Iansã que na época morava na QNG. Maria de Jesus de Iansã aconselhou ele a fazer o santo e logo em seguida o indagou com essa pergunta: será que você vai ser meu primeiro filho? Maria de Jesus teve que primeiro comunicar a seu pai o Babalorixá Luizinho da Oxum, pois no tempo ela tinha acabado de pagar uma obrigação de três anos. Informou ao Valterlino que deveria voltar em um dia na quarta-feira a noite que assim teria uma resposta, e que o mesmo não deixasse de ir.

Valterlino ao sair da casa desta senhora ficou se perguntando se era isto que estava precisando na sua vida. Muito leigo do Candomblé, se indagava. Antes de entrar no Candomblé, Valterlino já era iniciado em Mina Jeje conhecido em São Luiz do Maranhão como Tambor de Mina. Valterlino refletiu sobre o chamado ao Candomblé, pensado em sua família sangue pois sua mãe carnal já era feita nos preceitos em São Luiz ainda criança e a família não aceitava. Valterlino assim, confrontou sua mãe e seu pai indagando sobre o assunto e os mesmos falaram que o mesmo teria que ter grande responsabilidade no Candomblé.

Como todo menino e curioso voltou para falar com Dona Maria de Jesus aonde a mesma lhe apresentou ao Luizinho da Oxum seu pai de santo. Luizinho da Oxum abriu um jogo de Ifá confirmando seu orixá, e que o Valterlino teria que fazer santo com muita urgência. Valterlino indagou sobre suas raízes de Tambor de Mina na qual era iniciado em São Luiz. Com a resposta que teria que fazer tudo de novo pois o mesmo estaria passando para outra nação.

Então ao sair de lá com Maria de Jesus falou: "Valterlino, você serão primeiro Rombono a ser feito em minha casa, nem que eu tenha que construir um barracão (Ilê). Você será meu filho, meu pai e irá me ajudar em tudo isto no mês de fevereiro até o mês de junho".

Foi então de Maria de Jesus foi ensinado as práticas e passando conhecimento sobre sua nação de Ketu, principalmente de onde veio suas raízes que seria do Ase Toriefom do Ase Pantanal proveniente do Rio de Janeiro. Então Valterlino aceitou fazer o santo se iniciar no Candomblé na data de 29 de junho de 1982 se recolhendo nesta data juntamente com seu irmão de barco Carlos de Oxolufã que seria seu dofonitinho escolhido por seu avô Luizinho da Oxum que na época estaria precisando fazer o santo.

Recolhidos na casa (Ilê) da senhora Maria de Jesus, seu avô Luizinho da Oxum lhe perguntou: "maria você tem certeza que irá abrir sua casa com um filho de Logun Edé? "

A mesma lhe respondeu: "Meu pai se apareceu em minha porta e pra ser meu filho! "

Maria de Jesus convidou seu irmão Alvenir de Obaluaê para ser seu pai pequeno, devido ao seu laço afetivo e de sua ligação ao sagrado. Luizinho da Oxum convidou, Gresinbe para ser o pai pequeno de Carlos de Oxolufã. Passando todos os fundamentos e preceitos de Catulagem, chegou o grande dia, a saída dos laôs Valterlino de Logun Edé e Carlos de Oxolufã na data do dia 28 de julho de 1982.

Valterlino tem como seu padrinho para cobrar o nome do santo (urunko) Oromin Deua e como padrinho de Carlos Oxalufân, Joares de Oxalá (RENIER, 2022, informação verbal)⁶⁵.

Nota-se, nesse contexto, a importância de duas figuras fundamentais para a formação dos laços familiares consolidados na formação de Candomblé de Ketu em Brasília: Luizinho da Oxum e Maria de Jesus de Iansã, sendo que Luizinho da Oxum foi iniciado no Rio de Janeiro. Observa-se que as primeiras formações familiares baseadas nas nações do Candomblé são provenientes do litoral brasileiro, sendo Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Maranhão. Parés (2018) aponta que, no século XVII, os povos de Minas Gerais e do Rio de Janeiro redirecionam e influenciam a Bahia, que acabou sendo reconhecida como uma das primeiras nações criadas. A única região que não teve o mesmo seguimento foi parte do Nordeste, como São Luiz no Maranhão. Segundo Parés (2018), no Maranhão, predominaram os minas-achantis, minas-nagôs, minas-cavalos, minas-santé, minas-mahys e os minas jejes. Ressalta-se aqui que a nação Jejes possui ramificações que difundiram em todo território brasileiro.

Luizinho da Oxum e Maria de Jesus se aproximam das tradições dos povos africanos da nação de Ketu. Nas localidades onde estão inseridos, as raízes africanas prevaleceram devido à sua ligação histórica com o processo do tráfico negreiro do período colonial. Desse modo, o vínculo ancestral e práticas se tornam mais próximo da sua origem da África Ocidental.

De acordo com Heidegger, nos seus trajetos, a presença não atravessa uma distância no espaço como uma entidade física simplesmente dada. Ela não "devora quilômetros", pois a aproximação e o afastamento são sempre modos de envolvimento com o que está próximo e distante. Nesse entendimento, o distanciamento do lugar de origem, com suas práticas ancestrais, é o modo como a presença candomblecista se aproxima destes e os torna fundantes na estrutura da família secular do Candomblé da nação de Ketu. É assim que o distanciamento do lugar de origem implica em como a presença se compreende em seu modo de ser-no-mundo candomblecista. Neste percurso, cabe analisar a trajetória de Luizinho da Oxum para aprofundamento de ligação e conexão

⁶⁵ Informação fornecida pelo laô Felipe Renier em 20/06/2022.

ancestral africana, sobretudo, com os laços que foram criados ao longo do tempo e que se direcionam no presente. Segundo Renier (2022),

Luizinho da Oxum é oriundo da nação Ketu-Coisifá⁶⁶ aonde tem por pai Ruy de Oxaguiã, porém anteriormente a isso, Luizinho era do Asé Pantanal tendo como principal mentor espiritual Cristóvão Lopes dos Anjos, sendo o seu terreiro inicialmente localizado na Bahia e pouco tempo depois transportado para o Rio de Janeiro. Luizinho da Oxum fez mudanças das águas⁶⁷ e passou a seguir as práticas da nação de Ketu. (RENIER, 2022, informação verbal).

À vista disso, é importante destacar que Cristóvão Lopes dos Anjos permanecerá como principal base matriz e influência da construção primária de relações familiares no Candomblé. Neste seguimento, a caminhada religiosa de Cristóvão Lopes dos Anjos e sua prática de ritos litúrgicos do Asé Pantanal⁶⁸ modelaram a estrutura familiar do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, direcionando aspectos fenomenológicos da presença do praticante. Considerando isto, compreender a cultura do Asé do pantanal como instrumento representado no espaço constrói a história no espaço-tempo do Candomblé e sua nação originária (Ketu), bem como seu modo de interpretação. Desta maneira,

Há mais de 200 anos, um escravo negro chamado Baba Irfan, que adotou o nome de José Firmino dos Santos (tio Firmo), deixou a Ilha de Efon, localizada na costa africana entre a Nigéria e o antigo Daomé. Acompanhado de sua filha Asika e sua ama seca Iyá Adeboluim, que adotou o nome de Maria Bernarda da Paixão, também conhecida como "Maria Violão", ele atravessou o Atlântico e chegou em Salvador, a capital da Bahia. A importância desse acontecimento não reside apenas na mudança de um africano negro para o Brasil, mas sim na missão crucial que esse ser humano tinha. Essa missão lhe foi imposta por seus ancestrais e pelos orixás que ele cultuava. A missão consistia em estabelecer no Brasil um poderoso Asé, com um ritual distinto dos já existentes. Após a libertação dos escravos, os proprietários da Fazenda do Engenho Velho de Brotas dividiram-na em lotes, e coube ao tio Firmo a responsabilidade pelo lote 12 da Travessa do Oloke. Foi nesse local, em 1901, que foi estabelecido o primeiro Candomblé do Efon, chamado de Ilê Ashe Olorokê, localizado na rua Olorokê nº 12 (hoje rua Antonio Costa nº 12), no bairro de Engenho Velho de Brotas, em Salvador, Bahia. Esse Candomblé foi fundado por Baba Irfan, que enfrentou grandes dificuldades, já que o Candomblé era perseguido pela polícia naquela época, resultando em várias prisões. Os Ibás de assentamento dos Orixás foram trazidos da África e estão preservados até hoje no Ilê D'Olokê, fundado por Baba Irfan e dirigido por ele e sua filha Asika. Após a morte de Baba Irfan, sua filha Asika assumiu o Asé. No entanto, seu mandato foi relativamente breve, e após sua

⁶⁶ Nação de Ketu variante.

⁶⁷ Mudanças das águas refere-se a troca de nação dentro do Candomblé.

⁶⁸ Asé Pantanal proveniente da nação de Efon.

morte, o Asé passou a ser liderado por Ya "Abebolui" Maria Bernarda da Paixão (Maria Violão), que foi sucedida por Ya "Babalu" Matilde Muniz do Nascimento. Após a morte de Ya "Babalu", Cristóvão Lopes dos Anjos assumiu o Asé. Em 1905, Asika faleceu, e tio Firmo passou a compartilhar as funções do Asé com Maria Bernarda da Paixão até o ano de 1929, quando ela também faleceu. Após a morte de tio Firmo, Maria Bernarda da Paixão continuou liderando o Asé até 1940. Durante esse período, vários filhos foram iniciados por ela, incluindo mãe Milu D'Yemonjá, Iyá KeKerre do Asé, Cristóvão Lopes dos Anjos, Asogun, Matilde de Jagun, Celina de Yemonjá (esposa de Cristóvão) e o filho biológico de Mãe Milú, Paulo S. de Oliveira, de Sango. Após a passagem de Cristóvão, sua neta Maria José Lopes dos Anjos, conhecida como Mãe Maria de Sango, assumiu a responsabilidade de liderar o Asé do Efon tanto no Rio de Janeiro quanto em Salvador. Ela deu continuidade às funções exercidas por seu avô, seguindo os ensinamentos transmitidos por gerações anteriores. Mãe Maria de Sango recebeu a iniciação diretamente de Cristóvão aos 6 anos de idade, em 6 de janeiro de 1951. Com apenas 14 anos, foi designada como sua sucessora no Asé, demonstrando sua dedicação e preparação para assumir um papel de liderança na comunidade religiosa. Mantendo a disciplina e os ensinamentos de seu avô, Mãe Maria de Sango herdou a sabedoria ancestral transmitida por Cristóvão e a beleza de sua mãe, Arlinda, também conhecida como Lindinha de Inhasã. Ela se tornou Iyalorisa do Pantanal, liderando a Casa de Candomblé no Rio de Janeiro. No Asé do Efon, cada membro tem um cargo específico e uma confirmação específica. Todos desempenham um papel importante dentro da comunidade, seguindo os moldes estabelecidos por Cristóvão. A continuidade cultural e espiritual é uma prioridade para Mãe Maria de Sango, e seu objetivo principal é preservar e transmitir essa cultura aos membros do Asé, conforme determinado pelos Orixás. Assim como seus antecessores, Mãe Maria de Sango passa seus conhecimentos e sabedoria para as pessoas que são consideradas dignas de receberem esses ensinamentos. Ela se esforça para manter viva a chama da tradição africana e continua a honrar os ancestrais que guiaram o Asé do Efon ao longo dos anos. O legado deixado por Cristóvão Lopes dos Anjos é valorizado e respeitado por Mãe Maria de Sango, que se empenha em manter as raízes e a essência do Candomblé Efon, contribuindo para a preservação dessa importante religião afro-brasileira (AYRÁ, 2018).

Destaca-se aqui uma série de relações no âmbito familiar religioso mediante ao surgimento do primeiro Candomblé da nação Efon na Bahia. Observa-se que, inicialmente, com a chegada de Baba Irfan, ocorre a disseminação da cultura ancestral da ilha de Efon localizada na Nigéria. Os cultos aos Orixás vão além de uma dimensão de cargos e hierarquias, sendo configurados de diferentes maneiras nos terreiros, tendo como premissa difusora os laços afetivos no âmbito religioso.

Note-se que Cristóvão Lopes dos anjos nasceu na nação de Efon e posteriormente constituiu sua estrutura religiosa no Rio de Janeiro: A cultura Asé do pantanal. No Brasil, foram criadas relações metaétnicas dentro de uma

estrutura de cunho religioso de matriz africana, que segue diretrizes de cultos que se assemelham entre si, porém se remodelam com o tempo. A nível de exemplo, o surgimento do Asé pantanal que provém de influência da nação Efon. A cultura é repassada pela história oral e consolidada nas práticas litúrgicas essenciais no Candomblé Ile Asé Omo Ayrá. As facticidades se constroem no espaço sobre suas representações factuais que são estabelecidas e direcionadas pela dis-tância da nação. Após a inserção de Cristóvão Lopes dos Anjos no Rio de Janeiro, com suas práticas de Asé pantanal, provenientes da nação Efon da África Ocidental, Luizinho da Oxum surge como praticante da casa e assume obrigação no terreiro sob orientação de Cristóvão. Nesse contexto, Luizinho da Oxum tem a oportunidade de desvelar seu conhecimento sobre sua tradição africana.

O vínculo afetivo é condicionado através das particularidades afetivas entre o sacerdócio e filhos de santo. A família é constituída e transformada no espaço-tempo pelos entes presentes partindo dos fenômenos de cuidado (cura). Em um determinado momento, Luizinho da Oxum faz troca das águas (mudança de Nação), no terreiro de Ruy de Oxaguiã. Verifica-se que, apesar da mudança de Luizinho entre nações (Efon para Ketu), não há interferências nas práticas da nação Efon, visto que ambas fazem parte do mesmo sistema religioso de culto aos Orixás. A diferença está relacionada à região de origem das nações.

Luizinho da Oxum assume suas obrigações e inaugura um terreiro em Brasília, onde realiza o santo de Maria de Jesus de Iansã, a qual se torna automaticamente filha da casa. Assim, chega-se a Valterlino, pai de santo de Wilson, da casa de candomblé Ile asé Omo ayrá. Desta forma, a rede de tradição ancestral é concebida, transmitida entre os praticantes através do tempo e estruturada de acordo com os padrões de organização social e espacial do terreiro. Atrelado a isto, a pre-sença atribui a si mesmo o senso de pertencimento do lugar, com base em aspecto histórico, conferindo sentido a sua facticidade de origem. Isso ocorreu mediante a vínculos de afeto estabelecido nas interações do espaço-tempo.

A constelação familiar é considerada pela disposição de tradição. Tradição esta que modela uma comunidade que é profundamente influenciada pela co-presença inerente ao espaço-tempo. Determinar a origem consiste em atribuir um sentido do modo de ser da pre-sença e a forma de compreensão

mediante o mundo circundado através de sua rede de interação familiar de afeto. O candomblé parte deste princípio de tradição e cultura milenar que traça uma condicionante sobre sua comunidade.

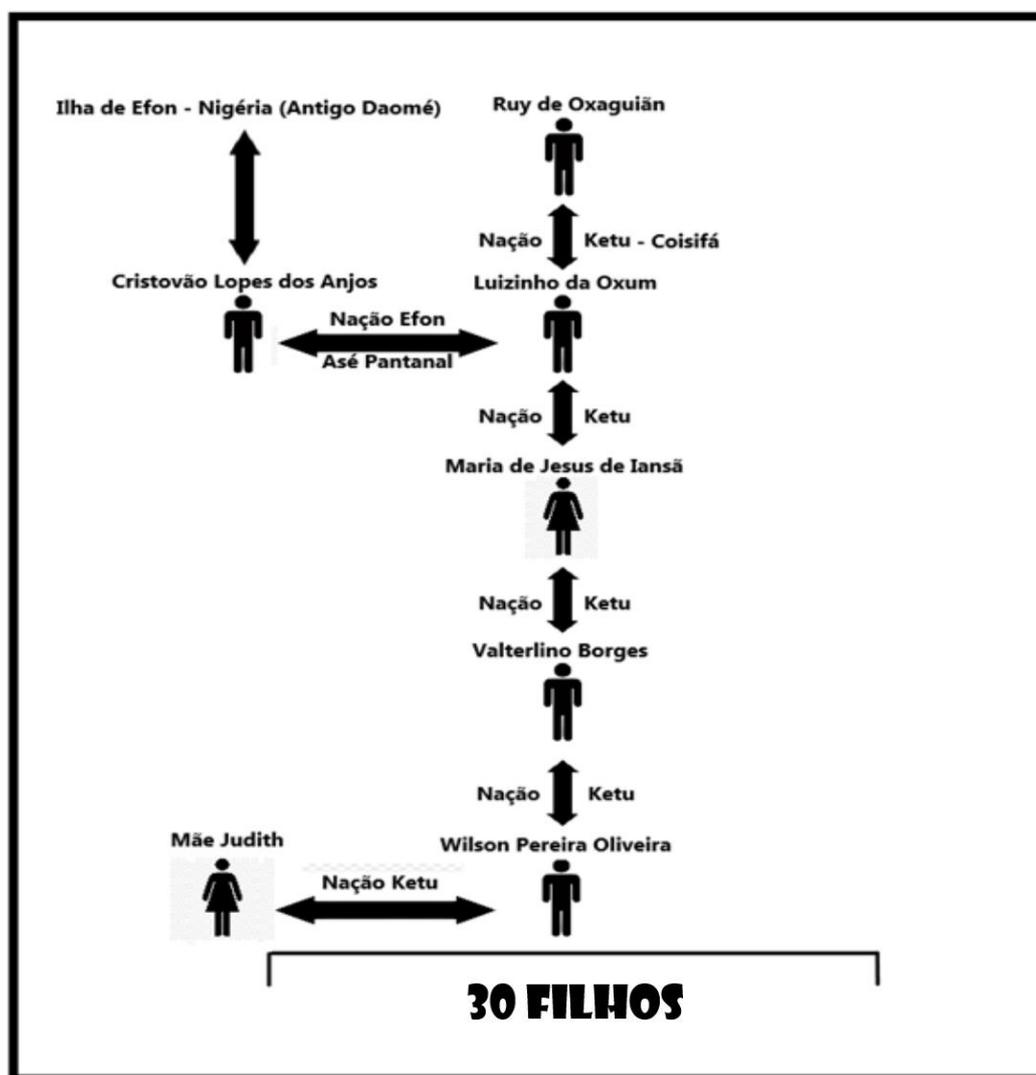
Para Bornheim (1987), o conceito de tradição está atrelado à entrega, um designo de um ato de passar algo entre pessoas ou gerações. Partindo disto, a tradição se instaura através do tempo e se transforma em novas representações. De acordo com Bornheim, nesse movimento de tradição também ocorre a ruptura, que envolve conceitos pertencentes a uma mesma raiz. Para o autor, a tradição é vista como algo constante, buscando ser permanente e eterna, mas ao mesmo tempo, sua falta de constância a condena à morte. Portanto, Bornheim considera a ruptura como forma de dar dinamicidade a tradição.

Partindo desse entendimento, a “tradição e ‘práticas humanas’ estabelecem entre si relações de complementaridade. A tradição regula essas práticas, enquanto estas fornecem razões para a própria tradição. É este o mecanismo que confere “longevidade” à tradição” (MAIA, 2002, p. 19, grifos do autor). Desse modo, a tradição só pode ser compreendida e valorizada na medida em que existe a possibilidade da ruptura, de renovação e de mudança, sob o viés de mundanidade.

No que diz respeito a isto, a tradição e a ruptura, com ênfase na religião Candomblé, são reflexos da dinamicidade no espaço, onde a cultura é valorizada, repassada e adaptada com o tempo. A tradição e a ruptura coexistem e se influenciam, formando uma unidade conflituosa, porém essencial para a preservação e a vitalidade no Candomblé. De acordo com a perspectiva heideggeriana, a tradição reside na compreensão da existência humana como pre-sença autêntica no mundo aberta a possibilidades de ruptura e de transformação. Dessa forma, traçar a origem ancestral da tradição do Candomblé Ile Asé Omo Ayrá é fundamental para conferir um sentido de existência ao ser-no-mundo. O terreiro Ile asé Omo Ayrá é inserido nesses moldes, conectando com o seu ancestral. Segue abaixo uma árvore de tradição ancestral, como forma de atribuição ao praticante e o terreiro:

Figura 3: Esquema de árvore de tradição ancestral do Terreiro Ile Asé Omo Ayrá

ÁRVORE DE TRADIÇÃO ANCESTRAL DO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ



Org.: Autor (2022).

Destaca-se que a formação da árvore ancestral parte de forte influência de Cristóvão Lopes dos Anjos, a quem foi transmitida a prática e a tradição da nação Efon, originária da Costa da África Ocidental. É importante ressaltar o

papel de Cristóvão, pois ele foi o primeiro mentor e feitor de Luizinho da Oxum, que exerceu influência direta em suas práticas religiosas ao longo da vida. Essa conexão tem um impacto significativo nas formas atribuídas ao sistema de cultos de Candomblé do Terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Apesar de Luizinho da Oxum ter feito mudanças de águas para Ketu, ele carrega consigo a tradição da Nação Efon e também a cultura do Asé Pantanal. Isso resulta de uma ruptura na tradição levada, pois as práticas vieram a ser adaptadas ao espaço cotidiano presente. A nação religiosa se conecta e se constitui mediante laços afetivos. Nesse aspecto, independentemente de práticas ligadas a outra tradição, cria-se uma rede de co-presenças no espaço vivenciado. As práticas permanecem entre nações, mas as conexões mudam e se adaptam. Nesse contexto, forma-se uma família de santo dentro um segmento, que é parte da história de cada praticante. O Ile Asé Omo Ayrá é ketu, pertence à nação Ketu, mas possui uma forte ligação com as práticas existenciárias⁶⁹ da nação Efon devido às conexões existenciais⁷⁰ que se sucederam em sua história.

Esta composição implica-se na facticidade da pre-sença que consiste por meio de seu exercício sagrado da ocupação familiar como candomblecista cujo elo ancestral remete à sua espacialidade. A ocupação e o pertencimento relacionados à família no Candomblé são movimentos cíclicos e permanentes na espacialidade dos praticantes como entes co-presentes.

A tradição continua como elemento fundante e transformador na constituição familiar no Candomblé, estabelecendo uma estrutura de cargos ocupantes no espaço que são determinados sobre a facticidade dos entes privilegiados. Isso leva aos fenômenos de circunvisão da ocupação entre os praticantes.

Portanto, o conceito familiar está intrinsecamente ligado ao modo da pre-sença relacionada ao ente co-presente que se compreende como candomblecista, sendo atribuída no campo espacial e de ocupações constantes, valendo-se da experiência que lhe é distribuída e repassada. Assim, as formas de interpretação da pre-sença se aprofundam no aspecto existencial mediante a

⁶⁹ Segundo Abbagnano (2007), existenciário é a compreensão que cada homem tem de sua própria existência ao decidir sobre as possibilidades que a constituem ou escolhê-las.

⁷⁰ De acordo com Abbagnano (2007), significa uma determinação constitutiva da existência, uma característica ou um caráter essencial dela (correspondente à categoria para as coisas), cuja determinação cabe à ontologia.

laços afetivos familiares no terreiro. Por outro lado, a vida do praticante a respeito de aspectos da árvore familiar ancestral africana constitui sua compreensão que acompanha um antecessor por meio da tradição.

3. MAPAS E DEVIRES CARTOGRÁFICOS EXISTENCIAIS

Como mencionado anteriormente, a família dentro do Candomblé desempenha um papel fundamental e preponderante na construção existencial da pre-sença. Notou-se que, por meio da Nação, seguindo as tradições e cultura pelo espaço-tempo, o praticante constrói e remodela seu presente cotidiano, permanecendo as práticas originárias da religião. A relação no campo afetivo com o ser-com-outro estabelece fenômenos existenciais relacionados à presença no seu espaço circundante, atribuindo a esse elemento parte elementar de sua caminhada pela verdade. Dessa forma, compreende-se a caminhada do ser sobre sua existência.

Neste último capítulo, pretende-se abordar as diversas compreensões existenciais de ser e pertencer praticante do terreiro Ile Asé Omo Ayrá. A intenção aqui é trazer as principais experiências e vivências que constituem o ser-no-mundo mediante à interação própria da pre-sença, sendo possível o mapeamento existencial. A construção da cartografia existencial será baseada nos diversos sentimentos e afeições ao sagrado. Verifica-se que os fenômenos candomblecistas partem da imersão da pre-sença sobre o campo divinatório através das práticas e representações imagéticas no espaço.

Inspira-se na visão heideggeriana, partindo-se da existência para uma possível aproximação ao modelo cartográfico dos fenômenos, traçando possíveis características do modo de ser e pertencer como praticante desde a sua cosmovisão. Constata-se que a existência é parte fundante do ser, o qual se mostra onticamente no espaço-tempo. No trajeto dos devires cartográficos no terreiro Ile Asè Omo Ayrá tem por princípio a requalificação do ser-no-mundo co-presente ao interpretar e dar sentido à existência e ao sentido do ser. A ideia de configuração existencial dos mapas demonstra a sua aproximação e pertencimento em relação ao lugar.

3.1. Cartografia existencial como forma de pertencimento de ser candomblecista

Heidegger (2002, p. 266) evidencia que a “compreensão de ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos pre-sença”. Na pre-sença é que se configura a constituição fundamental de ser-no-mundo e, por meio dela, seu modo de interpretação ao qual é designado o seu pertencimento no seu lugar de ocupações. À vista disto,

A interpretação da compreensão mostrou, ao mesmo tempo, que, de imediato e na maioria das vezes, ela já se colocou na compreensão de “mundo”, segundo o modo de ser da decadência. Mesmo onde não se trata de uma experiência ôntica e sim de uma compreensão ontológica, a interpretação do ser orienta-se, de início pelo ser dos entes intramundanos. Com isso, passa-se por cima do ser daquilo que, imediatamente, está a mão, concebendo-se primordialmente o ente como um conjunto de coisas dadas. O ser recebe o sentido da realidade (HEIDEGGER, 2002, p. 267).

Deste modo, o autor considera que o movimento existencial não se trata apenas das representações dadas ao espaço, mas está para além deste elemento que é inerente à realidade. A pre-sença, partindo da analítica existencial heideggeriana, é posta como de-monstração do—ser em sua mundanidade. Os instrumentos no espaço se constituem apenas como elementos interventores no campo das compreensões. Entende-se, portanto, que é nessa complexa dimensão em que a pre-sença se estabelece e que há desvelações cartográficas, que se constituem os fenômenos dentro do terreiro Ile Asè Omo Ayrá em busca dos sentidos da existência do ser e sua ontologia fundamental.

É importante destacar as cartografias existenciais por intermédio da circunvisão do praticante de Candomblé no espaço sobre o mundo e os entes co-presentes que revelam possibilidades de sua existência. Segundo Chaveiro e Vasconcellos (2018), a vida de um sujeito, de um grupo social, de classe ou até mesmo de etnia tomada por constituições cartográficas gera sentidos existenciais. Interpretar os mapas desejanter sobre a pre-sença no espaço-tempo é compreender os caminhos da mundanidade sobre o cotidiano do terreiro

Ile Asè Omo Ayrá. Os diversos arquétipos⁷¹ manifestos nos utensílios auxiliam no percurso do sentido do ser praticante, qualificando seu nível de interligação com o sagrado e abrindo múltiplas possibilidades de pertencer no espaço de relações. Segundo Zenicola (2014), os arquétipos são compreendidos como modelos e representações de seres ou protótipos, partindo da premissa de um inconsciente coletivo sendo organizado previamente sobre a ótica de comportamentos originados de recorrentes repetições de uma mesma experiência advinda de gerações onde o conhecimento estaria guardado. Neste aspecto, o arquétipo no Candomblé parte de instrumentos relacionados no espaço-tempo do terreiro sobre viés de sua tradição e cultura repassada. Relacionado a isto,

Os arquétipos seriam as ideias elementares, a que poderíamos chamar ideias de base e funcionariam como centro autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências, não possuindo, no entanto, formas fixas ou predefinidas, sempre se reelaborando (ZENICOLA, 2014, p. 50).

Nessa perspectiva, os arquétipos se atribuem a ritos permeados no tempo condicionado e modificado no espaço do terreiro que constitui aspectos fundamentais relacionados à sua tradição de nação. As ritualidades no Candomblé seguem como contato intramundano da pre-sença sobre o modo de ser praticante. Os arquétipos vão ao encontro dos Orixás, sendo estes a personificação divinizada de qualidades provenientes de aspectos humanos. Segundo Ligiéro (1998, p. 50),

Os orixás são personalidades arquetípicas que concentram em seus mitos grande quantidade de ensinamentos místicos sobre diversas áreas de existência. O Candomblé como prática religiosa, é um acesso direto a todo esse manancial de sabedoria ancestral.

Partindo disso, os orixás são inerentes ao espaço-tempo da pre-sença, sendo o arquétipo existencial de tradução e representação singular do praticante e seus fenômenos no espaço. “Os arquétipos predeterminaram certos atos fundamentais” (ZENICOLA, 2014, p. 52). Desse modo, os devires cartográficos

⁷¹ Jupiassú e Marcondes (2001) (gr. archétypon: modelo, tipo original). Em Platão, as idéias como protótipos ou modelos ideais das coisas; em Kant, o entendimento divino como modelo eterno das criaturas e como causa da realidade de todas as representações humanas do divino.

decorrem dessas atribuições de arquétipos que redimensionam a compreensão do espaço cotidiano.

Relacionado a isto, “as cartografias existenciais devem abrir as comportas das disposições para que os sujeitos enunciem sua experiência de vida e suas histórias como recursos e meios para mudar a atitude do mundo para com elas” (CHAVEIRO E VASCONCELLOS, 2018, p. 27). Assim, é possível constituir mapas pela via da analítica existencial.

É notável que os mapas falados⁷² são inteiramente construídos sobre o espaço-tempo, sobre as formas de pertencimento e sobre os sentimentos dados. Os instrumentos, por meio do cotidiano, transportam a pre-sença no despertar de mapas existenciais, transformando os sentidos das interpretações dos entes e suas representações. Pertinente a isto, a compreensão de ser-no-mundo se destaca no significado de estar e ser parte da religião candomblecista. A presença reconhece possibilidades frente ao sagrado entre as quais está a de sua verdadeira descoberta. Isto é,

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença. O que possibilita esse descobridor em si mesmo de ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. O fundamento ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade. Descobrir é um modo de ser-no-mundo. A ocupação que se dá na circunvisão ou que se concentra na observação descobre entes intramundanos. São entes o que descobre. São “verdadeiros”, num duplo sentido. Primordialmente verdadeiro, isto é, exercendo a ação de descobrir, é a presença. Num segundo sentido, a verdade não se diz o ser-descobridor (o descobrimento) mas o ser-descoberto (descoberta) (HEIDEGGER, 2002, p. 288).

Os instrumentos que circundam a presença desdobram-se em possibilidades de existência, constituindo assim o que o autor compreende como descoberta ao mundo. Nesse aspecto, a presença não se constitui fora de sua existência, ela interpreta seu ser a partir das possibilidades dos fenômenos em sua cotidianidade. Partindo disto, a presença no terreiro é constituída por ocupações que indicam o percurso de interpretação do ser-no-mundo. É partindo desse momento de revelação de própria existência, através de utensílios, que

⁷² De acordo com Caetano, Fioriotti e Guimarães (2017), o “Mapa Falado” trata de uma metodologia participativa que também pode ser identificada como cartografia social; tem mais incidência no planejamento de ações no meio rural na construção de diagnóstico rápido participativo.

os mapas se estabelecem e oferecem um caminho interpretativo à analítica existencial.

A possibilidade de descoberta por parte do ser praticante no terreiro Ile Asé Omo Ayrá se estabelece inicialmente mediante as co-presenças e seu modo de imersão cosmológico, sendo este um espaço de interações e significados. Isso demonstra que a circunvisão sobre a mundanidade do praticante é dada por ocupações e instrumentos ali dispostos como sagrados. A possibilidade da morte e a decadência ao mundo dão ao praticante a evidente descoberta dos sentidos do ser, constituindo-se um novo modo de pre-sença pertencente.

Nesse aspecto,

A pre-sença pode-se compreender tanto a partir do “mundo” e dos outros entes, quanto a partir do seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: a pre-sença abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal. Esta abertura própria mostra o fenômeno da verdade mais originária no modo propriedade. A verdadeira existência é a abertura mais originária e mais própria que poder-ser da pre-sença que pode alcançar. Ela só poderá receber sua determinação ontológico-existencial no contexto de uma análise da propriedade da pre-sença (HEIDEGGER, 2002, p. 290).

Partindo disto, reconhece-se que a pre-sença é a principal “porta” da analítica existencial ôntico-ontológica no espaço-tempo cotidiano. O trajeto dos praticantes parte desses fenômenos atribuídos nos espaços de relações entre os entes, impulsionando a interpretação do ser. Sem este dinamismo, não há qualquer tipo de possibilidade existencial do ser. O pertencimento aqui se estabelece por meio da constituição de entes co-presentes e dos utensílios postos nos meios de ocupação. Neste seguimento,

Cada utensílio tem o seu “lugar-para” uma utilização específica, esta que ocorre no âmbito de um determinado espaço no qual o ser-no-mundo já se vê “em”. Essa proximidade revela o modo como o ente à mão requer seu uso e manuseio, sem que seja necessária a determinação de distâncias. Esse lugar não abrange uma ordem geométrica, mas, antes, o “para-onde” o ser-no-mundo precisa se direcionar para encontrá-lo. Tal proximidade dá-se no âmbito da circunvisão, esta que fixa o modo como cada ente é cada vez acessível. Os utensílios encontram-se alojados no espaço, instalados, instituídos, dispostos sem ter que ocupar um lugar meramente localizado; diferente deles, o ser-aí habita. Esse espaço não pode ser pensado de maneira independente do ser-aí que o ocupa, havendo uma rede de referencialidade que liga todos os entes existentes, ou seja, ser-aí e demais entes intramundanos (MORAIS, 2019, p. 101)

De acordo com Morais (2019), os utensílios auxiliam na compreensão do ser-no-mundo, determinando alguns aspectos do modo de ser e pertencer. As descobertas dos entes intramundanos desvelam sentidos, sendo postas em referências constitutivas no uso da circunvisão. As instrumentalizações dentro do espaço constituem direcionamentos e aproximações com a pre-sença e as mais variadas formas de interação no espaço-tempo. Os entes instrumentais são dados pré-ocupacionais, mas só se realizam enquanto tais nas referências ôntico-ontológicas atribuídas por pre-sença espacialmente. Concernente a isso,

Nesse sentido, o espaço é descoberto e recriado pelo ser-aí na medida em que existe e se descerra como campo de possibilidade, lançando-se em direção ao mundo, faz uso dos utensílios, se relaciona com outros seres-aí em sua lida cotidiana. É dividido em lugares distribuídos em uma circunvisão configurados de forma ontológica uma vez que o ser-aí também é espacial. A ocupação do espaço dá origem a uma familiaridade com o mundo no qual o ente intramundano vem ao seu encontro e a um novo lugar (MORAIS, 2019, p. 106).

Desta maneira, a cartografia existencial parte do princípio de existência da pre-sença sobre o seu modo de ser no espaço-tempo descobrindo-se a si mesma e aos utensílios primeiramente dados e, a seguir, representados compreensivamente. A pre-sença, por participação dos utensílios e representações, dá entendimento ao seu ser-no-mundo, bem como do modo de ser intramundano destes utensílios próprios, compondo caminhos na existencialidade e para a composição dos mapas vivos no terreiro.

No que tange ao terreiro Ile Asè Omo Ayrá, notam-se aspectos possíveis do sentido de ser e pertencer ao Candomblé, em que se confere através de seus utensílios e instrumentos representativos no espaço que fazem parte do modo de existência da religião e nação⁷³ pertencentes. A pre-sença ali integrada dá a compreensão de ser-no-mundo sobre sua interação com o lugar das relações (terreiro). De acordo com a laô⁷⁴,

⁷³ De acordo com Carneiro (2008), a terminologia de Nação no Candomblé se dá por um sistema organizado a partir de referências etnolinguísticas e demais componentes sociais e culturais dos povos que experimentam seus legados no forçado processo de escravagismo no Brasil.

⁷⁴ Carneiro (2008) menciona que no processo de fazer o santo, a filha (o) tem o nome de laô (Yawô), que em nagô significa esposa (o). Como laô, a filha (o) deve obediência a todas as filhas (os) mais velhas (os) de casa (sempre em relação ao tempo de iniciação), exceto às suas companheiras (os) de barco ou àqueles que se iniciarem depois, a quem, aliás, tratará de irmãos (os)

O candomblé deu um propósito na minha vida e no meu ser. Sinto amor pelo meu barracão e da forma como adentrei, deu sentido a mim e um novo sentido ao mundo que vivo. Me sinto pertencente deste lugar e principalmente do meu orixá. O meu contato com o sagrado é como uma centelha divina, um toque a minha existência enquanto ser vivente. A feitura e raspagem do meu santo foi o que ocasionou esse meu alcance espiritual. Boa parte da minha vida não enxergava um palmo na minha frente, esse véu foi rasgado com a minha iniciação. A vida teve outro sentido, minha compreensão do mundo também. O orixá me trouxe uma outra vida que sequer imaginava, entende? A impressão que tive é que morri em vida material e renasci em vida espiritual (RENIER, 2022, informação verbal).

Destaca-se na presente narrativa da laô que o sentido de ser e pertencer, sob a ótica heideggeriana, são por meio da pre-sença, que é construída no espaço-tempo cotidiano. Os seres intramundanos dão auxílio ao modo de existência do praticante sobre os utensílios determinados no terreiro. Percebe-se que a feitura de santo⁷⁵ é a primeira possibilidade existencial do iniciado e com ele se desvela a verdade sobre o mundo em que é vivente. Desta maneira,

O ser-aí descobre os traços fundamentais de sua existência, se faz aí, assume um lugar, conforma novos lugares e os “espacializa”, se abre como possibilidade, permite o despertar dos sentidos de pertencimento e também de permanência em lugares não homogêneos compartilhado por outros entes (MORAIS, 2019, p. 115).

Captura-se na fala da autora que a compreensão fenomenológica-existencial é despertada sobre a narrativa de um desvelamento à vida fática do praticante, estabelecendo como ponto ontológico e construtivo da pre-sença os instrumentos que foram introduzidos à sua iniciação (feitura do santo). Heidegger (2002) compreende que o espaço em que é instituída a pre-sença estabelece a autocompreensão da existência sobre suas possibilidades de compreensões no mundo. A feitura de santo se estabelece, portanto, como um pertencimento fenomenológico da pre-sença do laô e nele constituem-se novas interpretações do mundo cotidiano sobre sua circunvisto e ocupação no terreiro Ilê Asé Omo Ayrá. A configuração existencial e ontológica em prospecção da pre-sença vai ao encontro do modo próprio de ser e seu estado de disposição. A pre-sença do

⁷⁵ Segundo Carneiro (2008), a feitura de santo se dá mediante a confirmação dos búzios que determina a iniciação ao Candomblé. Nesse sentido, há diversos processos ritualísticos para a imersão na religião e estabelecer seu cargo e função de ocupação.

praticante encontra-se ressoando ao estado de ânimo do ser, sendo manifestado por intermédio dos fenômenos presentes no sagrado e em seus utensílios.

O preceito⁷⁶ na nação Ketu foi muito significativo na minha vida⁷⁷. Os diversos rituais da qual eu passei e que foram atribuídos a mim e ao meu orixá me trouxeram um outro olhar para a vida. A única coisa que consigo transmitir para você é que minha vida iniciou do zero. Como se tudo que tivesse vivido no passado não fizesse mais sentido para mim e que reaprendesse a fazer tudo. É literalmente uma morte de um corpo presente que se transformou para uma nova vida. O orixá nasceu em mim e me trouxe sentimentos e novos significados que jamais compreenderia na minha vida passada (RENIER, 2022, informação verbal)⁷⁸.

Observa-se que a “morte” na vida intramundana estabelece novas compreensões de ser-no-mundo no espaço circundante do cotidiano. O iaô, lmerso em práticas e preceitos no terreiro de Candomblé, dá um novo sentido de pertencimento ao ser e à sua existência. Destaca-se a imagem abaixo no momento fenomênico em que surge o "nascimento" da iaô dentro da religião, com ênfase nos instrumentos e nas representações ritualísticas que permeiam o espaço-tempo do terreiro.

Imagem 4: Ritual Público de iniciação ao Candomblé

⁷⁶ Iniciação no Candomblé.

⁷⁷ Destaca-se aqui que não foram possíveis relatos sobre os processos ritualísticos e litúrgicos de iniciação ao Candomblé. A iniciação ao Candomblé da nação Ketu é estritamente fechada para os iniciados e os praticantes que possuem cargos de hierarquia. Portanto, há não há indícios de como é sua dinâmica no espaço. Entretanto, pelas análises coletadas, é possível uma compreensão mesmo que distante dos fenômenos que impactam diretamente o praticante candomblecista.

⁷⁸ Informação fornecida pelo iaô Felipe Renier em 20/06/2022.



Fonte: Ericka Ago Fotografias (2022).

Neste momento de saída é que o modo de ser da pre-sença se determina mediante aos elementos fundantes de práticas espaciais no terreiro, dando direcionamento e distanciamento entre o praticante e os Orixás que fazem parte do espectro de compreensão de existência no Candomblé. A compreensão do ser parte da ontologia fundamental que se desdobra na existencialidade do praticante. Nela, existem diferentes entes que apenas se dirigem na pre-sença do espaço-tempo presente. As possibilidades dos sentidos de ser e pertencer constituem-se no campo das interpretações de espaço do ser. O devido entendimento-do-ser parte do momento de imersão à religião e de como ela reconfigura os modos de interação com o mundo e com seus utensílios sobrepostos como auxílio ao ser-no-mundo.

Destaco aqui outras narrativas que trazem a mesma premissa de possibilidades de pertencimento ao candomblé e à sua construção inicial da cartografia existencial. Nessa perspectiva, o Babalorixá⁷⁹ do terreiro Ilê Asé Omo Ayrá relata,

⁷⁹Michaelis (2023) Sacerdote de alta patente, líder espiritual e administrador de um candomblé, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto; é o mediador por excelência entre os homens e os orixás; alufá, pai de santo, pai de terreiro.

Eu sempre tive interesse no candomblé e achei mágico que contempla o orixá. Eu defino a minha relação pessoal com o candomblé com algo necessário eu estar dentro. Eu não fui porque eu quis, fui por conta de doença. Me sinto muito feliz dentro da minha religião (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁸⁰.

Complementa ainda,

Eu tive um relacionamento de vinte e dois anos e aconteceu um incidente com a pessoa na qual eu era casado e infelizmente ele veio a falecer. Foi nesse momento que eu me agarrei ao candomblé. Eu não tinha casa espírita e também, na época, não tinha barracão e nem toda esta estrutura de hoje. O propósito de fato veio desse momento de luto e do modo em que lidei com isso. A perda me mostrou que precisava continuar trilhando meu caminho na base espiritual e do meu cuidado sobre as pessoas.

O momento de cuidar do outro e entender que se iniciava uma nova fase no meu ser veio com a chegada do meu primeiro filho de santo, que era um rapaz de Oxalufã. Eu tive que recolher ele e fazer as práticas ritualísticas de iniciação da religião. A feitura foi feita às pressas logo após 15 dias de luto, pois Oxalufã não deixou para um outro momento este processo. Então foi nesse momento que percebi que tinha que um propósito de ajudar as pessoas dentro da religião (OLIVEIRA, 2022, informação verbal)⁸¹.

Entende-se pela fala do líder espiritual que a imersão no Candomblé se deu por outras vias existenciárias de pertencimento. A pre-sença vem em conjunto de ser-com, dando o possível sentido que se segue ao percorrer do desdobramento da morte. A metáfora da morte é muito presente na narrativa do praticante. A morte revela a consciência dos sentidos de ser e sua verdade originária. A morte se destaca mediante ao ser-com-outro afetivo e à sua compreensão de ser-no-mundo corrente. Partindo disso, a pre-sença surge no meio da possibilidade de fuga ao luto, a qual a afetividade foi a principal fundamentação da existência do ser. Nesta lógica,

Formalmente, a dimensão afetiva da existência humana é interpretada por Heidegger como possuindo um caráter bidimensional: por um lado, por meio dela é demarcado o traço estrutural da existência humana que diz respeito ao seu caráter de ter sido jogada no mundo, de ter de ser em meio a contextos históricos, sociais e culturais já parcialmente previamente definidos, por outro lado, este traço existencial sempre se apresenta ou se fenomenaliza por meio de humores que justamente vinculam o existente humano com a sua situacionalidade.. Estas duas dimensões correspondem a uma distinção fundamental para

⁸⁰ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022

⁸¹ Informação fornecida pelo Babalorixá Wilson Pereira Oliveira em 20/06/2022.

Heidegger, a do âmbito ontológico, que diz respeito ao ser e as estruturas de ser, e a do âmbito ôntico, que diz respeito ao ente (DIETRICH, 2020, p. 56-57).

Neste seguimento, os afetos são como uma chave primordial para a entrada da dimensão ontológica da existência do ser. A afetividade é um dos aspectos que possibilitam a caminhada entre a esfera do ôntico e percorrimo pelo ontológico. É notável que o desvelamento é desenvolvido pela compreensão de afeto e pelo sentido que dá ao propósito da pre-sença do Babalorixá. O luto, para o entrevistado anteriormente mencionado, foi um fator motriz para a compreensão do ser no Candomblé sobre o viés situacional da vida cotidiana.

Para Heidegger (2002), diferentes momentos existenciais são afetados pela morte, dado que pre-sença, em seu ser, é temporal, ou seja, um ser-para-a-morte. A morte dos outros compreende a experiência do fenômeno existenciário que impulsiona a pre-sença a se decidir sobre possibilidades que se apresentam diante de si, inclusive, entre elas, a de não tomar decisões.

De um modo geral, a vivência da morte se torna um chamamento ao ser para refletir sobre aspectos e fatos de submissões cotidianas, podendo libertá-lo do velamento. Nesse aspecto, “o morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado” (HEIDEGGER, 2002, p. 20). Desse modo, entende-se o modo de relação da morte como uma possibilidade existencial de pertencimento do Babalorixá e de princípio às suas atividades religiosas, dando a ele um propósito para abrir o barracão desde a sua relação de luto.

Paralelamente, a morte confere sentido também à co-presença do Babakekerê⁸² da casa, como este expressa em suas palavras:

Antigamente eu era da Umbanda, entretanto, foi o Candomblé que me fez olhar o mundo de forma diferente. Conheci meu Pai Wilson dentro do terreiro do meu avô de santo. Na época meu pai não tinha ainda o barracão da qual nós frequentamos hoje, então lá mesmo, eu fui raspado e feito no santo. Foi uma época difícil para meu pai, pois estava em momento de luto e com a feitura do meu orixá Oxalufã, deu um novo sentido a mim e a ele próprio que percebeu que deveria abrir

⁸²Carneiro (2008) menciona que o Babakekerê ou lakekerê é substituto (a) imediato (a) do chefe espiritual denomina-se também como pai ou mãe pequena no terreiro, onde atua como administrador (a) civil e religioso no terreiro.

uma Casa de Candomblé para auxiliar as pessoas nesse âmbito espiritual. Eu, do mesmo modo, aceitei este propósito (SOUZA, 2022, informação verbal)⁸³.

Verifica-se que os fenômenos existenciais através da possibilidade de pertencimento e também do desvelamento ontológico sobrepõem-se no espaço-tempo da pre-sença dos fenômenos estabelecidos dos entes intramundanos. Essas compreensões estabelecem um propósito de existência que é entrelaçada à factualidade da co-pre-sença como ser-para-a-morte. O sentido do ser remonta o momento de ser-com-outro dentro de sua circunvisão que estabelece possibilidades de ser-no-mundo em meio à sua facticidade. Observa-se que, a cartografia existencial do Babakekerê desenha-se a partir do auxílio e da afetividade do ser-com-outro. O cuidado (cura) é compreendido pelo meio ontológico do praticante e seu modo situacional atual.

Dentro das compreensões heideggerianas, o ser-com é uma determinação existencial da pre-sença, isso mostra que as relações entre co-pre-senças dão a possibilidade de modo de ser-no-mundo em sua ocupação no espaço dos entes intramundanos. Segundo Heidegger (2002) o ser-aí é a construção ontológica do ser-com-outro, não sendo de caráter de instrumento, mas sim um meio de ligação de existência. O encontro entre esses fenômenos de existência dá um propósito de caráter existenciário ao ser praticante e uma compreensão de ser-no-mundo no âmbito cosmológico.

Fechando o circuito analítico existencial de princípios cartográficos juntamente ao início de compreensão desses mapas vivos, tem-se a narrativa da Ekedji⁸⁴ do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, que estabelece um diferente caminho percorrido na sua disposição como pre-sença:

Bom, como eu fui a escolhida para o cargo. No candomblé nós somos escolhidos pelo orixá para o cargo. Então a minha função dentro da casa, significa criar os iaôs, dar atenção aos orixás porque abaixo do Babalorixá existem os cargos, no caso a Ekedji, o Ogã e assim sucessivamente. Nós somos os olhos do pai de santo enquanto ele está manifestado com o orixá. Minha relação é de dedicação, é de amor e é de fé. Sou feliz, sou grata pelo orixá ter me escolhido, por eu fazer parte dessa família e me dedico de corpo e alma. Minha relação íntima com o candomblé é eu ser feliz por eu ser uma mãe que foi

⁸³ Informação fornecida pelo Babakekerê Gustavo Richard Lopes de Souza em 23/07/2022

⁸⁴ Maiarte (2022) destaca que Ekedji é aquela que cuida do orixá enquanto ele está incorporado; é aquela que toma conta, que dirige tudo, que toma direção de tudo, sendo uma pessoa de extrema confiança.

escolhida pelo orixá, por ser cargo indicado por ele. Orixá é vida, orixá é o ar que a gente respira, o orixá é a natureza e tudo em que permeia a gente. Então eu sou grata por todos os acontecimentos da vida. O propósito que eu vejo é sempre fazer o bem e a caridade, pois temos que ter isso. Fazer o bem a nós mesmo e ao próximo (SENA, 2022, informação verbal)⁸⁵.

Neste aspecto, constata-se que o modo de ser e pertencer dentro do terreiro Ile Asé Omo Ayrá exposta pela Ekedji parte de um possível plano existenciário, que orienta, por intermédio de utensílios sua funcionalidade do terreiro, dando sentido de caráter existencial. A compreensão do desvelamento incide entre os entes presentes projetada a partir de sua circunvisão e modo de ocupação no espaço do terreiro. Destaca-se que a função por meio de utensílios é um modo de auxílio para o percurso fenomenológico existencial da pre-sença e busca pela verdade originária. O Orixá, manifesto por entes e utensílios, pré-define a pre-sença do ser por intermédio de seus utensílios postos no espaço do terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Segundo Heidegger (2002), o utensílio é considerado um todo instrumento que sempre pertence a seu ser. “Em sua essência, todo instrumento é ‘algo para...’ Os diversos modos de ‘ser para’ como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio, constituem uma totalidade instrumental” (HEIDEGGER, 2002, p. 110, grifos do autor).

Deste modo, a pre-sença aplica-se à possibilidade de direcionamento e de aproximação pela ocupação com os utensílios intramundanos no espaço-tempo como modo efetivo de direcionamento e distanciamento com os orixás. Como mostra a figura abaixo, os utensílios representados no espaço circundante da Ekedji dão poder de pertencimento a ela no terreiro, estabelecendo relações de co-pre-sença sobre suas práticas ritualísticas.

⁸⁵ Informação fornecida pela Ekedji Jaqueline Alves Moreira Saraiva Sena em 20/06/2022.

Imagem 5: Festejo público de um ano de iniciação dos laôs



Fonte: Ericka Ago Fotografias (2022).

A Ekedji, desempenhando o papel de cuidadora e zeladora dos Orixás, exerce uma função fundamental no contexto religioso ao oferecer direcionamento e orientação por meio de suas práticas ritualísticas e da maneira como ocupa o espaço sagrado do terreiro. Sua atuação transcende o simples cumprimento de rituais, pois ela assume a responsabilidade de estabelecer conexões e estabelecer relações entre os elementos presentes no ambiente ritualístico. A pre-sença da Ekedji no terreiro representa a manifestação da prática religiosa no terreiro mediante o seu cargo de ocupação. Seu cuidado e zelo pelos Orixás, através da manipulação correta dos instrumentos e objetos sagrados, contribuem para estabelecer uma conexão fenomenológica de pertencimento entre os seres intramundanos.

Assim, é constituído o princípio das existências sobre a interpretação de mapas e devires cartográficos compreendidos sobre pre-sença e seu sentido ontológico. As abordagens existenciais são entendidas através da pre-sença e sua cotidianidade. A circunvisão, por meio dos utensílios, compõe a pre-sença que configura apreensões no espaço sagrado de pertencimento. “A pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da

compreensão, é um pode-ser que repercute sobre a pre-sença as possibilidades enquanto abertura” (HEIDEGGER, 2002, p. 204).

As principais abordagens existenciárias partem da possibilidade de existências que se influem de aspectos instrumentalizados na intramundandade dos entes que compõem sua existência. A abertura sobre o desvelamento dos praticantes surge desse momento existencial da pre-sença entre sua relação com o sagrado e o modo de revelação do ser. A verdade se transmuda no momento imersivo no Candomblé, que orienta o modo de relação da pre-sença. “Em toda compreensão de mundo, a existência está compreendida” (HEIDEGGER, 2002, p. 209).

A cartografia existencial pré-define possibilidades no presente constituída da pre-sença, que diferem em aspectos interpretativos sobre a existência do praticante. Nesse processo cartográfico de mapa falados e vivenciados no espaço, cada narrativa transpôs o seu sentido ontológico, partindo também de uma abordagem existenciária (ôntica) que desvela seu pertencimento ao terreiro. Nisso, vão se construindo moldes de possíveis nuances do ser e de sua ligação com o presente sagrado.

3.2. As múltiplas cartografias e seus fenômenos

Como visto em páginas anteriores, as diversas formas de existências do modo do ser praticante se dão por diferentes possibilidades relacionadas à pre-sença que se torna sagrada no Candomblé e seus fenômenos. Neste subtópico, serão tratados os meios pelos quais a cartografia existencial é manifestada pelo candomblecista, tendo em vista o seu modo de ser de pre-sença e suas compreensões de mundo.

Os mapas cartográficos serão utilizados como meio instrumental de interpretação do ser-no-mundo e suas manifestações na espacialidade do terreiro. Dentro do viés de base heideggeriana, o uso e o auxílio da cartografia possibilitarão entender os diversos percursos existenciais no espaço-tempo cotidiano. Neste aspecto, serão investigadas as possíveis nuances fenomenológicas e as possibilidades de existência dentro do terreiro Ile Asé Omo Ayrá.

A cartografia, por muito tempo, foi um meio de composição de mapas geográficos sobre uma determinada área dentro da superfície terrestre. O modo de construção cartográfico tem se diferenciado ao longo dos anos, como suas novas vertentes de representação, funcionalidade e leitura. Rolnik (1989) traz um novo sentido sobre a possibilidade de uso da cartografia através do sentimento. Em seu livro *Cartografia Sentimental*, Rolnik traz o uso da sensibilidade do olhar no decorrer dos fenômenos. Sua compreensão parte para além de forças que se constituem no visível. Deste modo, a autora estabelece o corpo vibrátil como análise cartográfica do campo de sentido experienciado. Desta maneira,

Segundo pesquisas recentes, cada um de nossos órgãos dos sentidos é portador de uma dupla capacidade, uma cortical e outra subcortical. A primeira corresponde à percepção, a qual nos permite apreender o mundo em suas formas para, em seguida, projetar sobre elas as representações de que dispomos, de modo a lhes atribuir sentido. Essa capacidade, que nos é mais familiar, é, pois, associada ao tempo, à história do sujeito e à linguagem. Com ela, erguem-se as figuras de sujeito e objeto, as quais estabelecem entre si uma relação de exterioridade, o que cria as condições para que nos situemos no mapa de representações vigentes e nele possamos nos mover. Já a segunda, que por conta de sua repressão nos é mais desconhecida, nos permite apreender a alteridade em sua condição de campo de forças vivas que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações. O exercício desta capacidade está desvinculado da história do sujeito e da linguagem. Com ela, o outro é uma presença que se integra à nossa textura sensível, tomando-se, assim, parte de nós mesmos (ROLNIK, 1989, p. 12).

Rolnik (1989) estabelece a relação do ser e suas representações sobre o mundo, partindo do sentido das representações. Nota-se que neste início de novas interpretações de mapas se começa a delinear um modo de existência sobre a pre-sença. Partindo da ótica heideggeriana, os fenômenos mapeáveis se apresentam por instrumentos no espaço que dão sentido ao ser-no-mundo e seu modo de ocupação cotidiana. Desta maneira Rolnik (1989) começa a traçar possíveis interpretações através dos sentidos e sentimentos.

Percebe-se também que uma junção entre o ente e o ser determina o fenômeno do corpo vibrátil em que a pre-sença, mediante aos utensílios posto na dimensão espacial cotidiana, se tenciona entre as co-presença no terreiro por meio da expressão. Segundo Rolnik (1989), a vibrabitibilidade impulsiona a potência da criação dos sentidos, criando formas de expressão e sensações. O

corpo vibrátil perpassa por mistura de afetos que tencionam o movimento de desejos e sentimentos. Apesar de sua investigação estar voltada para a micropolítica, este é certamente um dos primeiros indicadores que preestabelecem a cartografia existencial.

Nesse espectro, Deleuze e Guattari (1997) fazem um delineamento acerca de novos sentidos sobre análises cartográficas. Em seu livro “Mil Platôs”, no capítulo “Acerca do ritornelo”, os filósofos tomam para si o conceito de território, sendo este não apenas de processos utilitários e funcionais, mas evidenciando a importância dos sentidos e dos modos de expressões no espaço. Partindo de uma investigação etológica, os autores determinam e criticam o território como algo condicionado a um espaço físico e com respostas motoras dando maior importância à expressividade do meio de constituição existencial, que se relacionam para além da esfera territorial de desencadeamento material. Desta maneira,

Há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 121).

À vista disso, o meio de compreensão se expressa como forma de pertencimento rítmico de alguma existência prévia que consiste em signos (representações) dados ao espaço. Conforme Deleuze e Guattari (1997), os entes que estão imersos no território são diferentes sobre aspectos de derives e afetos, que devem ser compreendidos para além das ideias de concretude e funcionalidade. A ideia de derives perpassa as noções substanciais e considera os corpos como uma particularidade de processos imperceptíveis e impessoais do ser sob a ótica do território. Apesar de Deleuze e Guattari (1997) trazerem suas investigações sobre o prisma etológico (comportamento animal), seus estudos ajudam na linha interpretativa fenomenológica sobre relações e dinâmica espaciais da cotidianidade e seus meios de expressão e sentimentos da pre-sença. Partindo de investigações voltadas no âmbito do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, estes movimentos sobre o espaço-tempo consistem na relação da co-presença dada em ocupação conferida nas possibilidades inerentes entre a funcionalidade e cargos ocupado.

Neste seguimento, Seemann (2013) considera que os mapas são como leituras biográficas que dão o conjunto de coordenadas para devires da memória. “O mapa se torna uma autobiografia gráfica, um memorial espacial de uma pessoa, porque ele recupera o tempo no espaço e o espaço no tempo, reconstituindo a memória do passado” (SEEMANN, 2013, p. 106). Afere-se que as principais narrativas são como meio da construção cartográfica do ser, estabelecendo nuances no campo das experiências. Desse modo,

O uso da linguagem que não apenas expressa fatos, mas também emoções, visões e atitudes. Como metáfora, o mapa se aproxima do cotidiano, do corpo humano e do nosso ódio e amores, convidando-nos a traçar nossas próprias cartografias (SEEMANN, 2013, p. 108).

O autor ainda completa que,

Vemos nossa existência como seres humanos como se fosse um mapa, mas os mapas testemunham nossa existência. De certa forma, o mapa é um paradoxo, porque, fisicamente, são meras marcas em uma folha de papel, mas visualmente traz à mente um mundo multidimensional que contém objetos e até emoções que não são diretamente perceptíveis no papel (SEEMANN, 2013, p. 108).

Nota-se que Seemann (2013) ratifica a narrativa como instrumento principal de modelamento de existência, evidenciando que os mapas geram tonalidades para além da rede concreta de significados. Seemann (2013) evidencia que mapas têm histórias que sustentam nossa memória e indicam a existência no espaço. Nessa lógica,

O mapa é como um poema. Ele trata de escalas diferentes da existência humana, apresenta projeções de vidas e mundos e codifica o espaço e o tempo através de palavras carregadas de simbolismo que expressão paixão, angústia, tristeza ou alegria (SEEMANN, 2013, p. 111).

A construção do mapa vem percorrendo esse movimento de memórias e existência, indicando que o tempo é o principal meio veiculador dos fenômenos cartográficos e fazendo uso dele se chega a sensações e a emoções experienciadas no espaço. Seemann (2013) pondera que os mapas vão para além de um modelo cartesiano de representações; eles constroem visões de

mundos de uma realidade próxima sobre aspectos das ideias, emoções, medos e etc...

Nesta perspectiva, os mapas deixam marcas sobre o espaço-tempo cotidiano e sobre as lembranças do lugar. O autor evidencia que este caminho que as carto-crônicas percorrem são uma fonte rica de história pessoal, consistindo em um modelo transcrito de nós mesmos sobre o espaço de vivência. Partindo da ótica fenomenológica os mapas traduzem a forma de pertencimento da pre-sença e seus principais fenômenos acerca da cotidianidade intramundana. É por intermédio de co-presenças existentes no espaço que se configuram as principais ocupações do ser-no-mundo, conduzindo, assim, trajetos de compreensões existenciais.

No que se refere aos processos de construção de mapas cartográficos do terreiro de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá, atribuem-se narrativas e memórias compostas de fenômenos que transcorrem dimensões espaciais presentes sobre suas compreensões existenciais de pertencimento. É nesse sentido que as nuances cartográficas existenciais surgem entre os praticantes no terreiro, traçando um caminho em busca de sua verdade situacional.

Assim, as investigações cartográficas vão além de um simples mapa retratado no espaço e na sua realidade, mas também incluem aspectos de compreensões que dão sentido à existência do ser que trazem memórias, vibrações e ritmos sobre o tempo. A cartografia existencial nasce deste pertencimento de transmutação dos fenômenos experienciados, de devires mundanos que fazem o despertar ontológico.

Na obra *Uma ponte ao mundo* (2018), organizada por Chaveiro e Vasconcellos, o novo movimento de leitura cartográfica sobre a ótica da existência humana é apresentado de forma clara. No capítulo “Cartografias existenciais: Premissas de uma leitura”, evidencia-se que pessoas são museus e nelas se compreendem os fenômenos. Deste modo,

Pessoas com suas características existenciais singulares são acervos de cartas e mapas acumulados que traduzem as coisas do mundo – suas carícias e suas ofensas – as suas marcas. Pessoas são museus humanos das marcas do mundo. Cartografias existenciais são formas de visitá-las. E descobrir coisas.

Descobrir que Pessoas são uma instituição permanente que, ao passarem pelo mundo, doam seus acervos pessoais aos outros museus humanos – amores, filhos, amigos, inimigos, companheiros,

vizinhos, transeuntes – que lhes sucedem, para fazerem jus ao que receberam dos que lhes antecederam (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 28).

Logo no início das reflexões cartográficas existenciais, percebe-se que os autores destacam os fenômenos através das narrativas e trocas intramundanas entres os seres; sobre esse momento, criam-se interpretações sobre seu cotidiano no decorrer do tempo. Os autores advertem que mapas existenciais são como obras nos museus vivos devido a sua forma de expressão dentro de seu espaço de relações e de seu modo de ligação com o lugar.

Considerando-se a perspectiva heideggeriana da relação do ser-com-outro e da pre-sença, e desta metáfora de museus humanos e suas obras que dão sentido à existência sobre as análises cartográficas existenciais do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, partem deste momento fenomênico da pre-sença e sua interação com a mundanidade cotidiana trazendo e remontando aspectos por meio de sua leitura com o espaço de memórias e afetos.

Chaveiro e Vasconcellos (2018) afirmam que pessoas são abertas ao público, mas que, para se ter uma visitação intimamente ligada ao ser, é preciso ter cautela, tanto para manusear como para se ter uma compreensão particular. Nesse aspecto,

Cartografias existenciais muitas vezes guardam mapas desbotados, cartas rasgadas, teias de aranha, um pouco de mofo, pedaços dobrados, rasuras, descuidos, manchas... Amor, ternura, tolerância, alteridade são senhas de chegada para a visita (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 28).

As memórias traçam trajetos dos mapas falados e nela são conduzidos afetos ao longo das relações; nesse aspecto, a cartografia existencial vai se moldando e constituindo o seu sentido de mundo que está intimamente ligado à pre-sença. “Há em cada museu humano um pouco de cada um em si que compôs, compõe e continuará compondo a sinfonia da vida” (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 29). A cartografia existencial considera o instante de compartilhamento entre a pre-sença e entes conscientes, sendo centelha elementar do caminho em busca do sentido fenomenológico do ser.

O afeto é presente nas investigações do mapa existencial que modela o ser sobre sua ótica da pre-sença. Heidegger, como já dito anteriormente,

evidencia que o campo afetivo consiste na relação do ser-com-outro e nesse movimento de cura (cuidado) preestabelece o desvelamento ontológico fundamental. Já Chaveiro e Vasconcelos (2018, p. 29) salientam que “Uma representação cartográfica existencial é uma representação cartográfica do cuidado”. As possibilidades do modo de ser-no-mundo prevalecem sobre o espaço-tempo, sobre aspectos de presentes eventos de sua existencialidade.

Neste caso, observa-se que uma das características da cartografia existencial ocorre pela interação de entes que se pro-jetam afetivamente no espaço intramundano. Nota-se que a afetividade é um dos fenômenos que transmudam compreensões da pre-sença e auxiliam no caminho da busca do sentido do ser. Relacionado a isto, afere-se que um dos elementos basilares no Candomblé provém de sua ancestralidade e nação. Nesse sentido, o afeto no Candomblé constitui-se por meio da “família” preestabelecida entre pais/mães e filhas/filhos de santo. No terreiro Ile Asé Omo Ayrá a relação familiar é um dos elos fundantes entre os praticantes e as relações entre co-presenças e suas dimensões espaciais cotidianas; assim, a cartografia existencial surge no ser-com-outro e seu verdadeiro caminho para sua existência.

Os campos existenciais redimensionam o espaço cotidiano e suas representatividades; nele, correspondem-se fenômenos que são analisados pela sua interpretação. Nessa direção, as “cartografias existenciais não é um novo ramo da ciência, tampouco obra de ficção. É apenas uma forma singela de visita aos museus humanos das marcas do mundo” (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 29). As marcas são compreendidas por acontecimentos ligados ao ser e a sua ontologia.

Chaveiro e Vasconcellos (2018) entendem a cartografia existencial como processos de mundo que interagem no espaço das representações, sendo esses abertos à transmutação no espaço-tempo de eventos que criam possíveis existências do ser sobre as cartas cartográficas. Nesse aspecto,

Cartas são escritos para alguém, são registros para alguém, são pedidos para alguém, são oferendas para alguém. Cartografias existenciais são sempre trocas entre alguéns. Pessoas são processos de trocas. Pessoas são processos de pertencimento a sítios simbólicos, com seu saber-fazer, em suas caixas de ferramentas, com suas identidades comuns. (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p 30)

É interessante analisar como a cartografia existencial se interliga diretamente aos pensamentos de Heidegger e à sua compressão de ser-no-mundo mediante a pre-sença. Nota-se que nesse processo nasce a ontologia do ser e seu modo de pertencimento de ser-no-mundo que interage diretamente com o ente presente. Nessas atribuições, o ser se faz na pre-sença por meio de sua ocupação.

Ainda sobre a formulação da cartografia existencial, Chaveiro e Vasconcellos (2018) tratam de pessoas-paisagem e trajetórias como elemento final da construção deste conceito. Desta maneira,

O corpo das pessoas com sua trajetória, processo de vida, caminhada existencial, encontro com a terra, com a cultura e consigo mesmo, é uma das expressões que subsidiam o entendimento do que sejam cartografias existenciais (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 32).

Para os autores, cada corpo é um mapa que tem a sua paisagem visível e invisível de se cartografar. Sobre o viés do pensamento de Heidegger, esta concepção vai para além do corpo físico; ele apenas é compreendido como algo limitante dentro do fenômeno da pre-sença. “O si-mesmo não pode ser concebido nem como substância e nem como sujeito, estando fundado na existência, a análise do si-mesmo impróprio, isto é, do impessoal, foi totalmente abandonada ao fluxo de interpretação da pre-sença” (HEIDEGGER, 2002, p. 127). Pessoas são universos que a cartografia tende a desbravar e neste sentido se integram à lógica heideggeriana de existência do olhar invisível, constituindo assim, a analítica existencial. Nesta prospecção,

Ao se propor cartografias existenciais, pretende-se representar as trajetórias de vida, constituídas a partir da existência do sujeito em um dado espaço e tempo. São influenciadas pela sociedade, pelo Estado, pelo modo de produção, pela afetividade ao lugar, pelas diversas redes que atravessam as trajetórias dos sujeitos. (CHAVEIRO; VASCONCELLOS, 2018, p. 32)

Da ideia de mapas existenciais deriva a de utensílios, os quais são um meio auxiliar da dimensão no espaço-tempo, que é compreendido por trajetórias de existências através da cotidianidade. Relações como esta são inseridas no pensamento heideggeriano pelo modo de ser e pelo seu desvelamento. A abertura da pre-sença se dá por esses fenômenos no espaço de pertencimento

como pro-jetos. De maneira próxima, Chaveiro e Vasconcellos (2018, p. 32) comentam que as “trajetórias formam fluxos, linhas imaginárias que revelam as marcas deixadas a partir da experiência do sujeito com o espaço”. Percebe-se que os utensílios, ou instrumentos postos dentro da dimensão espacial da presença, transformam a compreensão de ser-no-mundo, é por isto que o modo de circunvisão de ocupação no terreiro permeia entre funções e cargos que emergem sobre utensílios no espaço-tempo existencial. Os processos ritualísticos demonstram que sua funcionalidade e seus utensílios, traduzidos no campo das representações, direcionam o caminho da presença percorrendo os fenômenos do ser.

A presença, como pro-jeto, traça linhas e devires existenciais que redimensionam o campo existencial, dando sentido aos fenômenos captados. As trajetórias compreendem as possibilidades de presença sobre o espaço-tempo trazendo uma dimensão para além do mundo pertencente. Os mapas se criam por esses fenômenos da mundanidade e cotidianidade até o seu sentido de ser.

Diante disso, utilizaremos a cartografia existencial como meio auxiliador para traçar mapas que façam leitura sobre os fenômenos da presença e suas principais experiências no espaço em que são atribuídas ao mundo. As análises investigativas dos devires cartográficos se darão por inspiração na base heideggeriana e seu conceito da analítica existencial.

3.3. Caminhos interpretativos dos mapas existenciais

Sabe-se que a cartografia existencial tem por norte narrativas e memórias sobre a existência de si-mesmo em suas relações com entes. Deste modo, caminha-se em direção ao modo de ser e aos seus sentidos, partindo do devir ontológico e das possibilidades no espaço-tempo presente. O mapa existencial não predefine conceitos, pelo contrário, intenciona fenômenos no decorrer da trajetória do ser-no-mundo.

O mapa cartográfico existencial aqui elaborado desenvolve-se através de um movimento em espiral devido ao seu modo interpretativo do caminho ôntico-ontológico respaldado no método heideggeriano de analítica existencial. Nesse redirecionamento, a cartografia existencial parte da presença como ente que,

na cotidianidade, é movido por utensílios, possibilidades de circunvisão no campo das ocupações e afetividade. Nesse entrelaçamento, chega-se ao desvelamento do ser e ao sentido do ser.

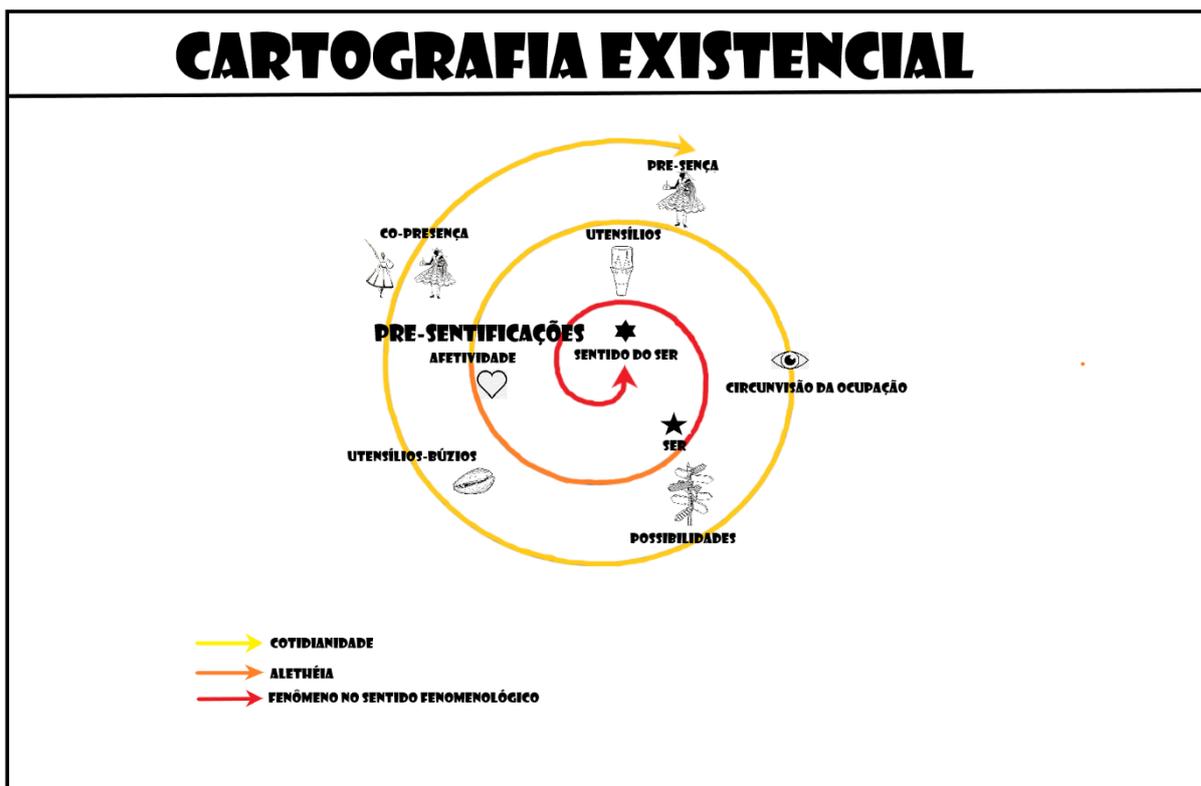
Como mencionado anteriormente a pre-sença é o ente privilegiado que Heidegger evidencia como elemento primordial de realização fenomenológica que está relacionada com outras co-presenças no espaço-tempo. Deste modo, a abertura do sentido do ser se dá pelas possibilidades que por ela são compreendidas. A pre-sença como ente existente e presente dentro de sua mundanidade entrega nuances ontológicas de modo de ser e pertencer no seu espaço de relações.

O método espiralado heideggeriano busca, em última instância, a compreensão do sentido do ser, mas este é alcançado a partir do desvelamento constituído por pre-sença na facticidade cotidiana. À medida em que a pre-sença adentra os fenômenos existenciais, a verdade sobressai em nível existencial de sua circunvisão de mundo. Nota-se que a imersão do circuito em espiral tende a retomar fenômenos anteriormente apresentados na trajetória do ser, criando um espectro multidimensional no espaço-tempo e atribuindo arquétipos⁸⁶ que possibilitam a descoberta do sentido do ser (antes velada em sua mundanidade). A ontologia fundamental heideggeriana desconstrói e reconstrói o ser nas situações de sua existência, visto que o ente constantemente se perde em seu modo de ser pre-sença, cotidianamente, entre outras co-presenças, na publicidade, na curiosidade e na ambiguidade (HEIDEGGER, 2002). A construção do mapa existencial em formato espiralado permite demonstrar a realidade como campo de possibilidade, descristalizando os saberes condicionados no mundo e, em suma, permitindo que os fenômenos ônticos em sua trajetória possibilitem adentrar no real significado do ser e do sentido do ser.

Na figura 4, será mostrado como o método em espiral heideggeriano é aplicado:

Figura 4: Croqui do mapa existencial

⁸⁶ Representações e utensílios imagéticos no terreiro.



Como pode-se observar, a pre-sença é o primado do trajeto fenomenológico, no qual se tem o primeiro contato de compreensão de existência. A pre-sença é composta por noções prévias condicionadas à sua cotidianidade e às possibilidades manifestas. “A pre-sença se aplica, em si e para si mesma, de forma explícita ou não, como ente que está em jogo do seu ser” (HEIDEGGER, 2002, p. 128). Desse modo, a pre-sença se configura no mapa existencial como o ente interrogado do mundo circundante.

A cartografia existencial parte do ôntico, através do ente interrogado, pre-sença, para poder chegar ao ontológico, ou seja, ao ser como questionado para atingir o perguntado: o sentido do ser. Na análise do terreiro Ilê Asé Omo Ayrá, a pre-sença candomblecista surge como ente privilegiado para se adentrar na mundanidade da religião e no sentido de pertencer ao Candomblé, entre outras possibilidades. Nesse caminho, a pre-sença se mostra e se constitui como tal desde a co-pre-sença estabelecida nos direcionamentos e posicionamentos interpostos na casa de candomblé.

A co-pre-sença é constituída dentro do mapa cartográfico existencial como uma parte substancial dos fenômenos; nela é que se tem a ligação com os demais entes intramundanos. “A co-presença se comprova como modo de

ser próprio dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo. Na medida em que a pre-sença é, ela possui o modo de ser da convivência” (HEIDEGGER, 2002, p. 178). Nesse sentido, a co-pre-sença se desenha no espaço-tempo compartilhado entre os entes no mundo cotidiano e nela constituem-se suas possibilidades religiosas.

Na interpretação aqui proposta, a co-presença primordial, dentro do terreiro de Candomblé Ilê Asé Omo Ayrá, é configurada no Babalorixá, o qual determina as relações cotidianas dos outros entes co-presentes (praticantes), que assumem sua funcionalidade no terreiro. Desta maneira, o percurso do modo de ser candomblecista, iniciado tocante à co-presença do Babalorixá, estabelece possibilidades dentro do terreiro através de utensílios em que se designa o meio de ocupação fenomenológica dos/das participantes no espaço circundante das práticas ritualísticas.

No que diz respeito a aspectos fundamentais deste percurso cartográfico de fenômenos ligados ao ser, atribuímos aos Orixás, como elo central de possibilidade de caminhos, a existência e o modo de ser da pre-sença do praticante. Partindo de uma definição clássica traduzida por Verger (1986), os Orixás são, em princípio de origem, um ancestral divinizado que estabelece vínculos relacionados às forças da natureza. Neste contexto, os Orixás exercem poder dentro do espaço divinizado, direcionando-se aos elementos que compõem parte do cotidiano da pre-sença, atribuindo diferenciações e particularidades de cada ancestral. Relacionado a isto,

A definição de Orisa é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isto não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações do homem com o desconhecido. Outra cadeia constituiu-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra [...] (VERGER, 2000, p.37-38).

Nota-se que, os Orixás se estabelecem entre as pre-senças e co-pre-senças por meio do desconhecido, por componentes concedidos ao espaço circundante divinizado no terreiro, ao qual estão intrinsecamente relacionados à cotidianidade. A religião Candomblecista constitui-se sobre a transcendência sensível do praticante, condicionadas à sua mundanidade, na qual são estabelecidas denominações consagradas ligadas ao Orixás. “O candomblé

abole as pontes, trazendo para o mundo físico suas entidades e divindades, que podem ser observadas pelos indivíduos presentes no ritual, possibilitando uma interação” (HORTA; CAMPOS; MOUTINHO, 2019, p. 5). Nesse sentido, os Orixás permeiam a dimensão do espaço-tempo, constituídos por instrumentos relevados na circunvisão da ocupação do praticante. No entanto, os Orixás não se predefinem como representações dentro do terreiro de Candomblé, mas sim como uma pre-sentificação no espaço. Neste aspecto,

A religião presentifica o sobrenatural e, ao trazer para o espaço mundano figuras de um tempo mítico, torna inadequado o emprego do termo “representação” uma vez que, do ponto de vista dos candomblecistas, a incorporação de um mito não só representa o ser invisível que não está ali presente, mas este ser invisível está diante dele (HORA; CAMPOS e MOUTINHO, 2019, p. 5, grifo dos autores).

Observa-se que os Orixás vão além de meras figuras míticas que se definem no espaço-tempo do terreiro; eles estabelecem sentidos que configuram a dimensão espacial no campo religioso, composta por práticas, rituais, instrumentos que são fenômenos ligados à existência do praticante. As pre-sentificações dão sentido à pre-sença do ser, que se atribui ao vínculo de existência do candomblecista intrínseco às formas presentes e às singulares de sua compreensão de ser-no-mundo. “O envolvimento pessoal íntimo do devoto e do orixá é mútuo. O Orixá ‘possui’ o devoto, mas o devoto também, em sentido diferente, ‘possui’ o Orixá” (BARBER, 1981, p 734, grifos da autora, tradução nossa). Segundo Barber (1981), este vínculo se dá no sentido de que o Orixá é guardião da própria versão do praticante e, a medida em que se entrelaça entre sua individualidade e caráter, desenvolve um movimento próprio de manifestação. Neste sentido,

Os deuses iorubás são ao mesmo tempo fragmentados e fundidos. Eles são fragmentados por causa da intensa natureza pessoal do relacionamento Orixá-devoto, o que faz com que cada devoto deseje sua própria versão do orixá impressa com sua própria personalidade e identidade (BARBER, 1981, p. 736, tradução nossa).

Nestes aspectos, os orixás se pre-sentificam entre composições atribuídas ao espaço e aos fenômenos experienciados pelo praticante, sendo forma constituinte do modo de ser pre-sença no cotidiano e na existência. Os

orixás são transversais, caminhando entre os momentos de cotidianidade, Alethéia e o sentido do ser. Possuem elementos ôntico-ontológicos inter-relacionados e compreendidos pela pre-sença e pelo seu modo de circunvisão e ocupação no espaço circundante do barracão. Os utensílios sobrepostos e representados no campo espacial do terreiro evidenciam esse movimento que transita entre conexões ligadas à pre-sença do praticante que auxilia na interpretação e ontologia do ser e sua existência.

Os utensílios dados à cartografia existencial analisados, numa inspiração baseada no método heideggeriano, partem, em primeiro momento, do jogo de búzios⁸⁷. Esta prática se torna eixo fundamental de designação da ocupação no terreiro, além da função religiosa que é determinada por ele. É por intermédio dos búzios que pre-sença e os demais entes co-presentes constituem sua compreensão da espacialidade no terreiro. “O ser-aí irradia a atividade do ‘para-que’ e ‘para-onde’ dos utensílios que lhe circundam” (MORAIS, 2019, p. 99, grifos do autor). Desse modo, os utensílios, em seu modo de ser intramundano, possuem sentidos próprios compreendidos pela religião candomblecista em sua instância fenomênica e implicam nos sentidos dos demais fenômenos cartografados neste mapa, inclusive da co-presença, dos demais entes co-presentes e das pre-sentificações. Partindo da premissa de que o jogo de búzios fundamenta as possibilidades no espaço, a pre-sença é atribuída da função que lhe é dada na leitura de búzios. Desta Maneira,

O ser-aí descobre os traços fundamentais de sua existência, se faz aí, assume um lugar, conforma novos lugares e os “espacializa”, se abre como possibilidade, permite o despertar dos sentidos de pertencimento e também de permanência em lugares não homogêneos compartilhado por outros entes. (MORAIS, 2019, p. 114)

As pre-sentificações se estabelecem como instrumentos empregados aos utensílios atribuídos ao jogo de Búzios como oráculo divinatório. A leitura de Búzios é a comunicação entre as praticantes e os orixás. Segundo Baptista (2005, p. 74), “o jogo de búzios é o sistema divinatório adotado pelo Candomblé cujas origens se encontram no sacerdócio dos babalawos, que cultuam a entidade responsável pela adivinhação, Orumilá (Ifá)”. Neste aspecto, a pre-

⁸⁷ A prática do Jogo de Búzios é recorrente no Candomblé, sendo manuseado pelo Babalorixá o qual determina cargos e funções no terreiro, além de previsões e obrigações a serem feitas para o orixá.

sentificação dá a possibilidade da pre-sença no espaço mediante aos utensílios que determinam tal ocupação.

Morais (2019), baseando-se na analítica existencial heideggeriana, evidencia que os fenômenos tomados pela possibilidade do modo de ser ultrapassam as barreiras da espacialidade, dando a abertura da pre-sença inserida em suas relações, vínculos afetivos, domínios, técnicas e imagens constituídas a partir de suas experiências. O “ser-aí existe, experimenta fenomenalmente o espaço, vivencia a possibilidade de poder-ser, abre-se para múltiplas possibilidades e ao existir” (MORAIS, 2019, p. 114). As possibilidades presentes são dadas na circunvisão da ocupação do praticante de Candomblé, propiciando uma compreensão do ser através de sua função. Assim, a partir da leitura que o Babalorixá faz dos Búzios, indicar-se-á a relação, a função e a ocupação de pre-sença com os outros entes e co-presentes e os demais instrumentos dispostos no espaço-tempo, com os quais lidará cotidianamente e também nas práticas ritualísticas.

A partir dessas possibilidades indicadas pela leitura dos búzios, tem-se diferentes meios de ocupações e diferentes modos de lida da pre-sença no terreiro. A circunvisão direciona o conjunto de ocupações no espaço; entretanto, a pre-sença ocupará aquela que se estabelece para além da leitura de búzios que é o utensílio utilizado pelo Babalorixá. Nesta perspectiva, a “ocupação é um conceito ontológico que já conta com o mundo como um espaço de jogo do ser-no-mundo, o que significa pressupor algo da espacialidade constitutiva do ser-no-mundo, desde sempre lançado” (MORAIS, 2019, p. 49). Nesse aspecto, a circunvisão da ocupação dentro da cartografia existencial dispõe lidas da pre-sença relacionadas com as demais co-pre-senças atribuídas a cargos e a funções que são determinados pela leitura de búzios, sendo possível assim manipulá-las de modo particularizado no espaço.

Ainda sobre o percurso cartográfico da analítica existencial, tem-se por fenômeno a afetividade. A afetividade, como mencionado no capítulo anterior, é o cuidado com o ser-com-outro que constitui a existência da pre-sença. As relações de cuidado (cura) pelo afeto no espaço do Candomblé são o fenômeno que estabelece o modo de ser dentro da compreensão cosmológica de pertencimento. Heidegger (2002) destaca que o componente afetivo possui um caráter revelador, sendo um fio condutor cotidiano da abertura do ser. A nação

considerada como matriz familiar no *candoblé* atribui ao ser-aí ligações e vínculos que perduram no espaço-tempo, introduzindo sobre a pre-sença sua ontologia fundamental do ser.

Nesta perspectiva, denomina-se o primeiro momento fenomenológico cartográfico existencial como o cotidiano. Este trajeto do mapa cartográfico incide sobre os fenômenos das experiências imediatas dadas à facticidade de pre-sença e à factualidade dos entes intramundanos, norteando possibilidades de existência no terreiro de *Candoblé*. Neste percurso, designam-se categorias fenomênicas para se chegar ao ser e ao sentido do ser. A afetividade ligada intimamente ao ser conduz para um evento de desvelamento ontológico denominado *Alethéia* ou verdade originária sobre o ponto de vista heideggeriano.

Alethéia fora inicialmente mencionada pelo filósofo Heráclito de Éfeso, *Hó Sktoteinós* (o obscuro), dando inspiração para determinadas investigações referentes à verdade filosófica. Segundo Heidegger (1973), o sentido literal da palavra denominada *Alethéia* (ἀλήθεια) é “des-cobrimento”. Nesse sentido,

Descobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (α) que compõe a palavra grega *Alethéia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma nenhuma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente (HEIDEGGER, 1973, p. 229).

Segundo Heidegger (1973), este é o eixo fundamental para a construção da ontologia existencial, sendo a verdade uma força substancial e soberana da *Alethéia* que o deixa-ser⁸⁸ é ser-descoberto. Para Heidegger, o modo de ser é relativo a suas inúmeras possibilidades sobre a verdade ocultada. Em vista disto,

O encobrimento determina aqui o modo em que o homem deve vigorar entre os homens. Pela forma de seu dizer, a língua grega anuncia que o encobrir e, perspectivamente, o manter-se desencoberto possui uma posição privilegiada frente aos demais modos em que vigora algo vigente. O traço fundamental da vigência com tal consiste em manter-se encoberto e manter-se desencoberto. Não é necessário fazer primeiro uma etimologia aparentemente insustentada da palavra ἀλήθεια para se experienciar que, por toda parte, a vigência do que é vigente só vem à linguagem no brilho, no anúncio, no pro-por-se, no surgir, o pro-duzir no aspecto (HEIDEGGER, 1973, p. 232).

⁸⁸ Heidegger (1973) volta-se para a busca da verdade originária onde deixa-ser percorre o caminho do desencobrimento, o desocultamento, *Alethéia*.

Para Heidegger, as origens de concepções sobre *Alethéia*, vindas de Heráclito de Éfeso, são limitadas em vista aos seus estudos do ser, porém, utiliza-se como base a *Alethéia* para se possa compor a ontologia fundamental do ser desvelado. Uma das principais problemáticas que Heidegger traz em seus fundamentos sobre o desvelamento da verdade é o “esquecimento do ser”. Desta maneira,

O que significa esquecer? Na sua tendência incontrolável de esquecer o mais rápido possível, o homem deveria saber o que é esquecer. Mas ele não sabe. O homem moderno esqueceu o que é esquecer... Só muito sutilmente observa-se que a palavra grega correspondente a esquecer também alude a um manter-se encoberto (HEIDEGGER, 1973, p. 233).

Nessa observância, percebe-se que Heidegger questiona sobre como a tradição esqueceu do descobrimento em seus pensamentos filosóficos, sendo este o modo primordial da ontologia existência da verdade do ser. Tal problemática do esquecimento é remetida ao ente que leva à abertura do ser e também ao seu “ocultamento”. Deve-se levar em consideração este ponto de vista, pois sem ela se torna impossível fazer análises sobre a verdade do ser.

A pergunta de Heráclito não pensa antecipadamente o encobrimento e o desencobrimento numa relação com o homem, que de acordo com nossos hábitos modernos de representação é entendido como o suporte e mesmo como o autor de todo desencobrimento. Falando-se em termos modernos, a pergunta de Heráclito pensa o contrário. Ela considera a relação do homem com o que nunca declina e pensa o homem a partir dessa relação (HEIDEGGER, 1973, p. 235).

Nota-se aqui a crítica relevante sobre o modo de velamento e desvelamento do ser, em que Heidegger aponta que não somente é a partir da pre-sença e da sua relação com o ente que se tem o des-cobrimento da verdade, mas para além do limite dos corpos físicos. Na visão de Heidegger, o primeiro pensamento sobre a *Alethéia* é que a verdade somente circula no campo do ente puro e simplificado, sem qualquer instrumento que possa desviar o movimento originário. Para Heidegger, existem possibilidades dentro de campo sobre o âmbito originário da verdade do ser, e nesse sentido o seu fundamento. Heidegger investiga o modo originário da verdade e assim interpreta sua

originalidade. A verdade como posta não é descoberta pelo homem, mas sim por meio do ser. “Em relação à dinâmica própria da revelação do ser, o homem não desempenha a função de sujeito transcendental que tem o poder das chaves para abrir o verdadeiro e o não verdadeiro” (NUNES, 1999, p.80).

Nesse movimento em busca da verdade do ser é que se transfigura o percurso existencial cartográfico, no qual há um des-cobrimto da verdade do ser pelo campo da afetividade candomblecista; entretanto, não se pode afirmar que o fenômeno possa ser desvelado no seu trajeto; há outras possibilidades de caminho na abertura do ser. Discuta como os orixás, sendo pre-sentificações, estão ou mesmo são esta clareira, ou abertura, à maneira de *alethéia*.

Neste circuito fenomenológico que fora feito através do cotidiano e da *Alethéia* como base da ontológica existencial, tem-se o acesso ao fenômeno em sentido fenomenológico: o sentido do ser. Heidegger expressa que o sentido do ser se encontra na condição da possibilidade do ser-aí. O ser é um fenômeno velado no ente, embora seja, na maioria das vezes, previamente compreendido, ainda que de modo impreciso, ou equivocado.

Heidegger (2002) expõe que não se atinge o sentido do ser, fenômeno próprio da fenomenologia, sem que se tenha tematizado e desvelado o ser do ente; daí a necessidade de se investigar a pre-sença como ente privilegiado no qual o seu próprio ser está em jogo. Destarte, a busca pelo sentido do ser só é possível pelo movimento da ontologia fundamental da pre-sença. Cada momento em que a pre-sença toma “consciência” de si mesma e de sua finitude, mais próximo se chega ao sentido do ser; entretanto, o caminho ao sentido do ser nem sempre é des-coberto em sua trajetória, ou talvez nem seja tomada sua verdadeira “consciência” existencial. As pre-sentificações caminham pela *Alethéia* no sentido da pre-sença em experiência existencial, sendo parte indissociável do praticante, sobre a verdade desvelada dando a possibilidade presente de compreensão de ser-no-mundo. Os orixás são parte existencial da verdade originária da pre-sença do candomblecista.

Sugere-se que a perspectiva de traçar os mapas existenciais partindo de uma visão fenomenológica heideggeriana possibilitará análises elementares sobre a ótica do praticante do candomblé, tomando-se as narrativas sobre o cotidiano e sobre sua dimensão espacial. No tópico seguinte, cartografam-se e analisam-se os mapas existenciais de quatro praticantes de Candomblé do

terreiro Ilê Asé Omo Ayrá interpretando-se suas relações cotidianas por meio de práticas na religião, além de sua compreensão de ser-no-mundo.

3.4. Mapas existenciais das co-presenças no terreiro Ile Asè Omo Ayrá

Caminha-se para o último subcapítulo, tendo como ponto de vista a exposição de mapas existenciais no viés fenomenológico. Neste momento, as cartografias existenciais serão tratadas a partir das principais narrativas dos/das praticantes em suas diferentes funções e cargos estabelecidos no terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Destaca-se a importância de cargos e hierarquias no Candomblé, pois sua atuação no terreiro é precedida pelo modo de ocupação do praticante, bem como os utensílios e relações de co-presenças no espaço. Nesse sentido, as definições de cargo no Candomblé de Ketu estão “dispostas de acordo com as responsabilidades e funções definidas, por sacerdotes e sacerdotisas chamados respectivamente de Babalorixá ou Iyalorixá” (SANTOS, 2015, p. 142). Os cargos dispostos e direcionados no espaço do terreiro exercem o poder de interação e relação sobre os fenômenos da pre-sença.

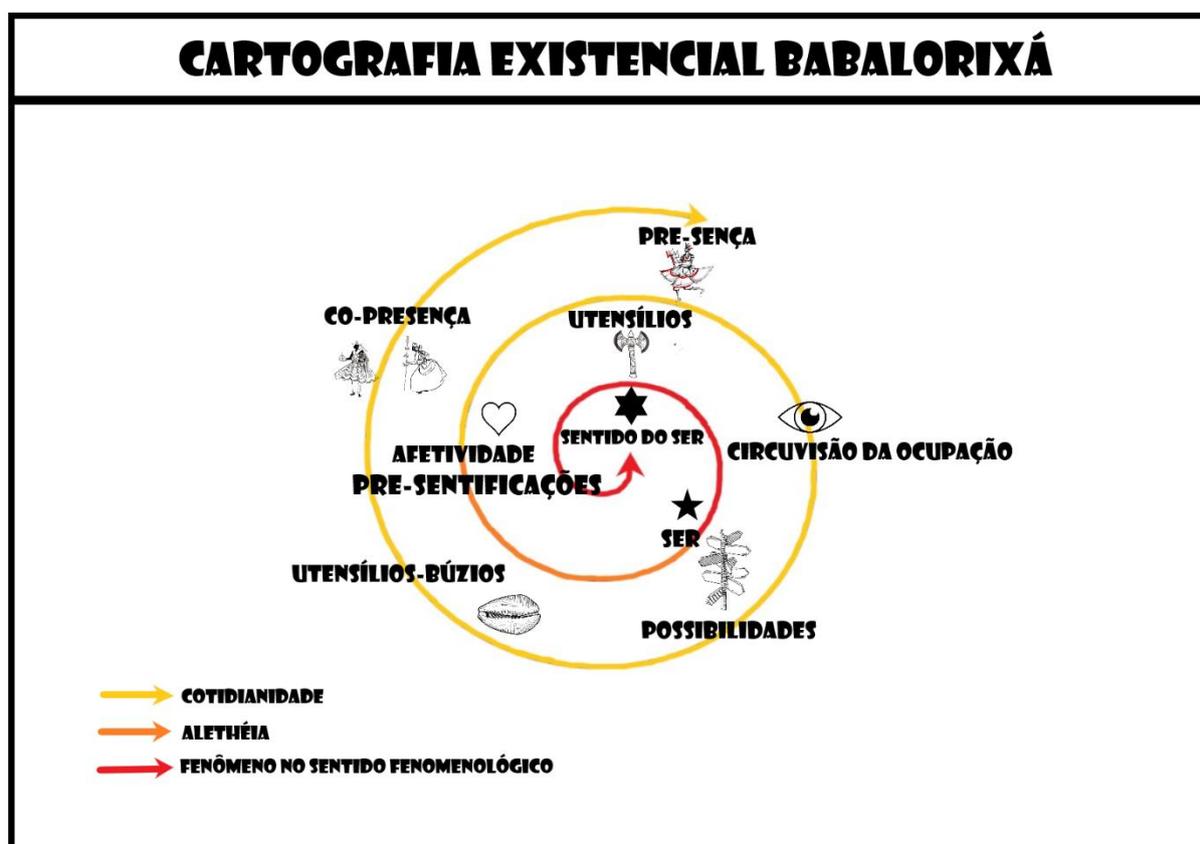
A primeira produção de mapa existencial é do Babalorixá da casa, que possui a função e o cargo mais importante de um terreiro, tendo em vista o seu nível de conhecimento dentro da religião. Segundo Santos (2015), os Babalorixás são os principais líderes dentro do Candomblé, os quais possuem um maior conhecimento, por conta do tempo de experiência religiosa, e possuem uma responsabilidade de cuidado e ensinamento dentro da religião. É pelo Babalorixá, juntamente com a leitura de búzios, que se determinam a funcionalidade e cargo do praticante. Inicialmente é importante destacar que o babalorixá no Candomblé possui seu grau de hierarquia seguindo fundamentos dados em anos de obrigação⁸⁹ e de práticas ritualísticas, que consolidam o seu posto dentro da casa. Quanto mais tempo um praticante possui de feitura, maior o cargo que ele atinge, podendo assumir a posição de Babalorixá. Assim, o sacerdote (cargo de alta hierarquia) possui anos de convenções ritualísticas e

⁸⁹ Dentro do candomblé a obrigação é um processo ritualístico que consagra o praticante para um cargo ou função elevada.

isto dá a ele o poder de constituição e pertencimento de sua pre-sença no Candomblé.

Tem-se, a seguir, na figura 5, o croqui do mapa existencial do Babalorixá Wilson Pereira Oliveira:

Figura 5: Croqui do mapa existencial do Babalorixá Ile Asé Omo Ayrá



Como visto anteriormente, Wilson Pereira Oliveira adentrou na religião devido a problemas relacionados à saúde e ao seu processo de luto. O Babalorixá do Ile Asé Omo Ayrá inicia-se então no Candomblé, da nação de Ketu, tendo como principal líder espiritual a Mãe Judith, ficando durante cinco anos em sua casa; entretanto, a mesma faleceu e ele seguiu em diáspora⁹⁰, em

⁹⁰Para Safran (1991), hoje, a "diáspora" e, mais especificamente, a "comunidade da diáspora", é um termo que parece, cada vez mais, para ser usado como designação metafórica para várias categorias de pessoas—expatriados, expulsos, refugiados políticos, residentes estrangeiros, imigrantes e minorias étnicas e raciais simplesmente - da mesma forma que "gueto" passou a designar todos os tipos de ambientes urbanos lotados, restritos e desprivilegiados. Neste sentido, a metáfora de diáspora segue como uma busca de pertencimento religioso de um espaço de acolhimento e de origem que remete ao Babalorixá.

busca de uma nova casa. Em sua trajetória religiosa vinculado à nação Ketu, o praticante Wilson chega ao barracão de Valterlino Borges, que veio a ser seu Babalorixá até os dias atuais.

A nação Ketu, entre os Candomblés, se configura como uma das principais vertentes de práticas ritualísticas; isto se dá devido ao seu fundamento de origem. O termo da nação de “Ketu surgiu, não como uma alusão as origens étnicas, mas como um contexto cultural heterogêneo” (CASTILHO, 2021, p. 237). Desse modo, como mencionado anteriormente por Parés (2018), o Candomblé segue como um sistema de “metaétnicas” composto por nações denominadas no período colonialista. O modelo religioso de Ketu é definido pela relação de tradições através co-presenças que coexistem entre si. Segundo Tall (2002), Ketu não se refere a uma origem “étnico-territorial”, mas a uma ou mais origens simbólicas compartilhadas por praticantes de uma mesma comunidade/nação religiosa. Isto demonstra que a nação Ketu provém de elementos que derivam de diferentes representações e práticas no Candomblé, estabelecendo seu próprio modelo de culto aos Orixás.

Os orixás, provenientes de diferentes territórios da África, interligam-se às práticas da nação de Ketu, no Candomblé, a qual fundamenta seus preceitos através da oralidade e tradição. Dessa forma, o culto aos Orixás se condensou por meio da religião e nesta co-relação se estabelece por meio da presença do praticante do Babalorixá.

Percebe-se como a presença emerge no cotidiano do praticante, trazendo consigo trajetórias e projetos que se relacionam com outras co-presenças e, por meio delas, na religião. Evidencia-se que Mãe Judith, através do utensílio da leitura jogo de búzios, estabelece possibilidades sobre sua funcionalidade de praticante na casa. Ressalta-se que esses fenômenos na cotidianidade traçam um percurso mediante à narrativa do praticante em busca pela verdade originária. O caminho pelo sentido de ser dá impulso ao praticante como projeto na circunvisão candomblecista de mundo na possibilidade de existência no espaço-tempo do terreiro em sua mundanidade.

Partindo disto, Wilson é iniciado como laô na nação de Ketu e estabelece sua circunvisão de ocupação dentro do barracão pelas práticas ritualísticas. A profundidade de conhecimento, com o passar dos anos, dentro do terreiro de Mãe Judith e Valterlino Borges, dá a ele seu cargo relacionado aos seus

direcionamentos e posicionamentos relativos aos utensílios determinados no espaço no Candomblé, assim constituindo um grau de elevação de presença cotidiana sobre o seu ser religioso. O cargo e função de Babalorixá vêm de sua ocupação sobre o tempo e com ele sua compreensão dos sentidos sobre a verdade desvelada.

Wilson iniciado e feito na nação de Ketu foi designado como filho de Xangô Ayrá, sendo o principal e importante Orixá que fundamenta a casa Ile Asé Omo Ayrá. O orixá, sendo constituinte e parte da existência do Babalorixá, exerce sua função mediante a habitação no corpo, práticas ritualísticas da casa e arquétipos representados no espaço. No tocante ao terreiro, a pre-sentificação é atribuída aos ritos religiosos sendo Xangô Ayrá, o principal difusor de relação e construção do terreiro. O espaço-tempo do terreiro gira em torno desta pre-sentificação de Xangô Ayrá que, mediante a outras co-presentificações, interage em movimentos e possibilidades existenciais de acordo com seu modo de ocupação e atuação no espaço circundante. O corpo é o templo das pre-sentificações que compõe fenômenos rumo ao sentido de existência do Babalorixá.

Segundo Laranjeiras e Rios (2018), o corpo é visto como templo do espírito que habita o ser e atrela significados ligados aos indivíduos e a sua própria religiosidade, em que a matéria reconhece sua natureza de possibilidades e manifestações do que é divino ao mesmo tempo, de si-mesmo. Nesse sentido, a presença é inerente e intrínseca ao movimento da pre-sentificação e seu modo de interação no espaço-tempo do terreiro, sendo este dimensionado entre arquétipos do cotidiano. Desse modo, “o corpo é uma via de experiências autênticas do si mesmo, onde a fé e a razão purificam-se, aprofundam-se e realizam-se mutuamente, num encontro de imensidades” (MIRANDA, 2000, p. 18).

No que confere à incorporação, o corpo segue como força motriz da pre-sentificação que dá ao Babalorixá entendimento dos fenômenos atribuídos à dimensão espacial do terreiro, relacionando-se com as co-presenças presentificadas no espaço, mediante a instrumentos e a representações imagéticas. Neste aspecto, Laranjeiras e Rios (2018) evidencia que o si-mesmo é a imagem arquetípica de Deus, sendo capaz de estabelecer uma comunicação e construção do homem bilateral, sendo parte animal e parte espiritual, que é

levado ao campo divino e estabelece sua comunicabilidade em sua concretude de polo material. Nessa perspectiva, “o transe situa-se como um dos momentos que articulam a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade” (AUGURAS, 1986, p. 194).

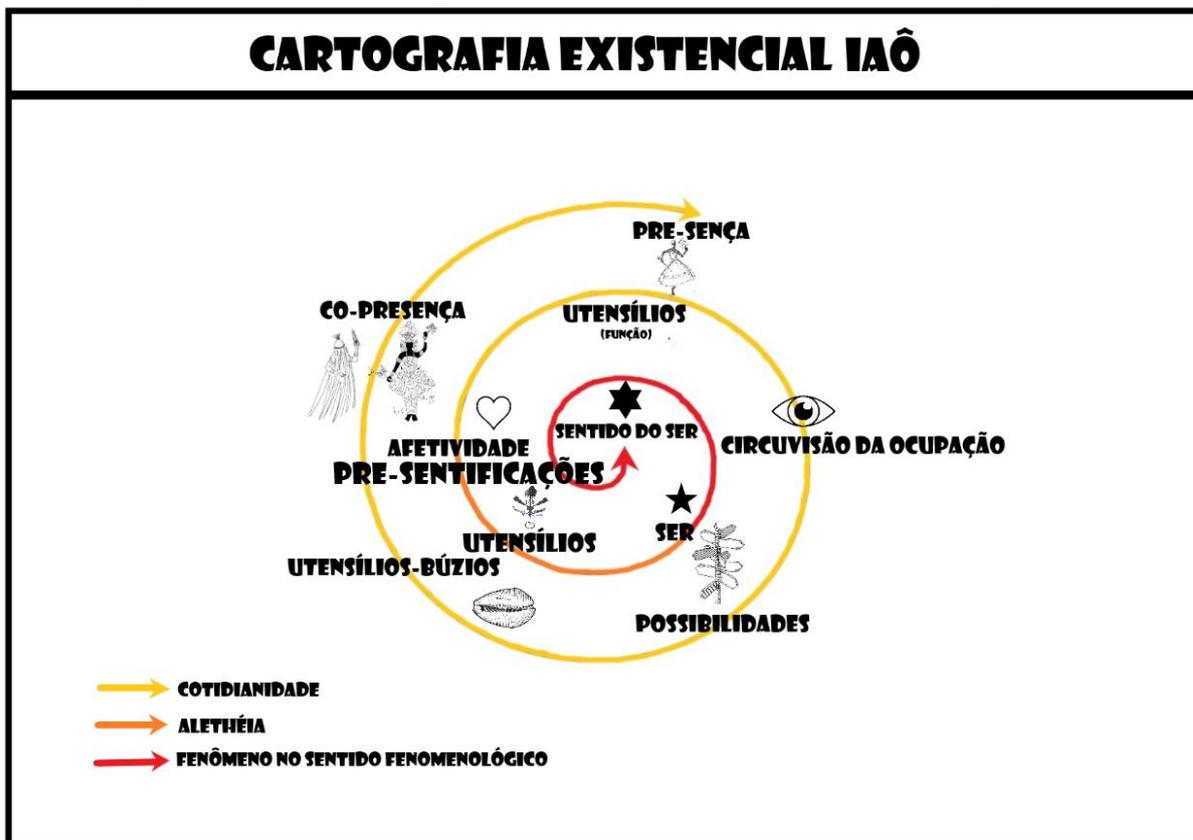
Neste movimento, a pre-sentificação Xangô Ayrá rege e influencia o terreiro dando abertura aos filhos de santo no sentido de caminhos e possibilidades de existências através da iniciação na casa; sendo essa pre-sentificação o eixo central do Ile Asé Omo Ayrá, o Babalorixá condiciona entre os iniciados por este Orixá elementos construtivos no percurso fenomênico das co-presença. Isto se dá devido ao movimento de imersão no terreiro Ile Asé Omo Ayá onde todos os iniciados provêm desta única pre-sentificação representada como força originária de rede familiar.

Neste percurso, Wilson Pereira Oliveira funda seu terreiro a partir de co-presenças circundantes, interferindo nisto o fenômeno da afetividade. Retoma-se aqui que o processo de luto foi também uma das principais causas de o líder espiritual se tornar candomblecista, buscando na morte do ser-com-outra um sentido de ser. Percebe-se que o processo de luto e sua manifestação afetiva dão ao sacerdote o cuidado com o ente presente. A busca pelo des-ocultamento da verdade originária principiada no luto vem como cura, que demonstra ao Babalorixá o seu sentido de ser existente dando-se aí, então, a *Alethéia*.

A próxima trajetória existencial partirá do modo de compreensão do laô. O laô é uma das bases fundamentais dentro do Candomblé, sendo essa de primeira ordem funcional dentro da religião. A pre-sença como laô inicia-se intimamente ligada às co-presenças no espaço e seus utensílios postos por leitura de búzios, que estabelecem possibilidades de direcionamentos e posicionamentos do praticante dentro do Candomblé, particularmente no terreiro. De acordo com análises de dados obtidos dentro do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, destaca-se o percurso existencial de Felipe Renier, tendo como base sua função de laô na casa. Ao longo de todo o trabalho de investigação no terreiro, notaram-se eventos fenomênicos do laô, desde sua de feitura até a sua obrigação de santo nesta função.

Abaixo, segue o esboço existencial do laô do terreiro de Candomblé Ile Asé Omo Ayrá:

Figura 6: Croqui do mapa existencial do laô do Ile Asé Omo Ayrá



Org.: O autor (2023)

O trajeto inicial, como dito anteriormente, é constituído por pre-sença e nela se funda a compreensão de ser-no-mundo sobre a mundanidade. A existência aqui parte em busca de um propósito do praticante Felipe Renier de ser e pertencer ao Candomblé, juntamente com a interpretação dos sentidos desvelados. Mas este movimento próprio de busca é orientado pelo Babalorixá que segue os apontamentos dos búzios, utensílios de leitura realizada pelo Babalorixá que demonstra as possibilidades de ocupação no terreiro, ou seja, dão o sentido e a função ao Felipe Renier como laô, estabelecendo, por tabela, um mundo circundante no espaço.

Afere-se que, durante o percurso da feitura de santo, o fenômeno da morte interfere sua mundanidade daquela situação por ele tida como decadência da cotidianidade de mundo presente antes da escolha religiosa. A morte da existência cotidiana pré-candomblecista se estabeleceu como momento de compreensão da existência religiosa e dimensionou possibilidades no espaço das leituras existenciais. O mapa se constrói nessas nuances em busca do desvelamento da verdade sobre a compreensão cosmológica.

Partindo disto, o laô encontra a sua circunvisão de ocupação dentro do espaço-tempo experienciado, dando sentido ao seu pertencimento no terreiro Ile Asé Omo Ayrá. Sendo iniciado, o laô Felipe Renier ainda não possui cargos devido ao recente adentramento na religião, porém, possui funcionalidade em práticas ritualísticas no espaço de interações de co-presenças atribuídas ao terreiro. O laô é estabelecido como ser rodante em sua função no terreiro e é por ele que se tem a performance dos corpos vibracionais nas ritualidades do terreiro. “O Yaô tem como dever principal de zelar pelo santo, que é dono de sua cabeça, cuidando do assentamento, cumprindo todas as obrigações” (VAZ, 2009, p. 30). Assim, transcorrem os fenômenos de cotidianidade do laô e sua compreensão e sentido do ser, agora na vida religiosa.

Felipe Renier foi iniciado e escolhido pelo jogo de búzios de Ifá para lansã Balé que constitui sua existência e identidade no cotidiano do barracão. A presentificação do Orixá se dá através de seu momento de decadência do mundo e compreensão do modo de ser e pertencer da pre-sença sobre seu fenômeno iniciático que constitui sua identidade e personalidade. De acordo com Vaz (2009), A iniciação constitui-se de processos e ensinamentos sobre a doutrina religiosa mediante a rituais que correspondem a etapas a serem seguidas como: sessão divinatória, conhecimento da divindade e acessórios que compõe uma dedicação e reverência ao Orixá. Segundo Auguras (1986), os ritos iniciáticos permitem a "fixação" de cada orixá no lugar que lhe é remetido. O enredo estrutura-se de acordo com um modelo hierárquico, configurado pelo orixá principal, *olórí*, este mesmo que se vai manifestar na cabeça de seu filho, e dançar no meio do xirê. Como averiguado anteriormente os iniciáticos possuem “irmão de barcos” ao qual compartilham da mesma experiência no espaço-tempo de imersão ao terreiro. Neste aspecto a pre-sença do laô relaciona-se com a co-presença de seus irmãos mediante as experiências divinizadas e presentificadas pelos orixás.

No que se refere ao movimento de transe e incorporação, a presentificação se estabelece entre o espaço circundante mediante aos utensílios remetidos ao espaço-tempo do terreiro que se comunicam entre as co-presenças sobre sua vibratibilidade dimensionada no cotidiano em forma de comunicação através do corpo habitado. As co-presentificações se inter-relacionam pelo espaço sobre seus arquétipos de existência mediante às formas atribuídas aos

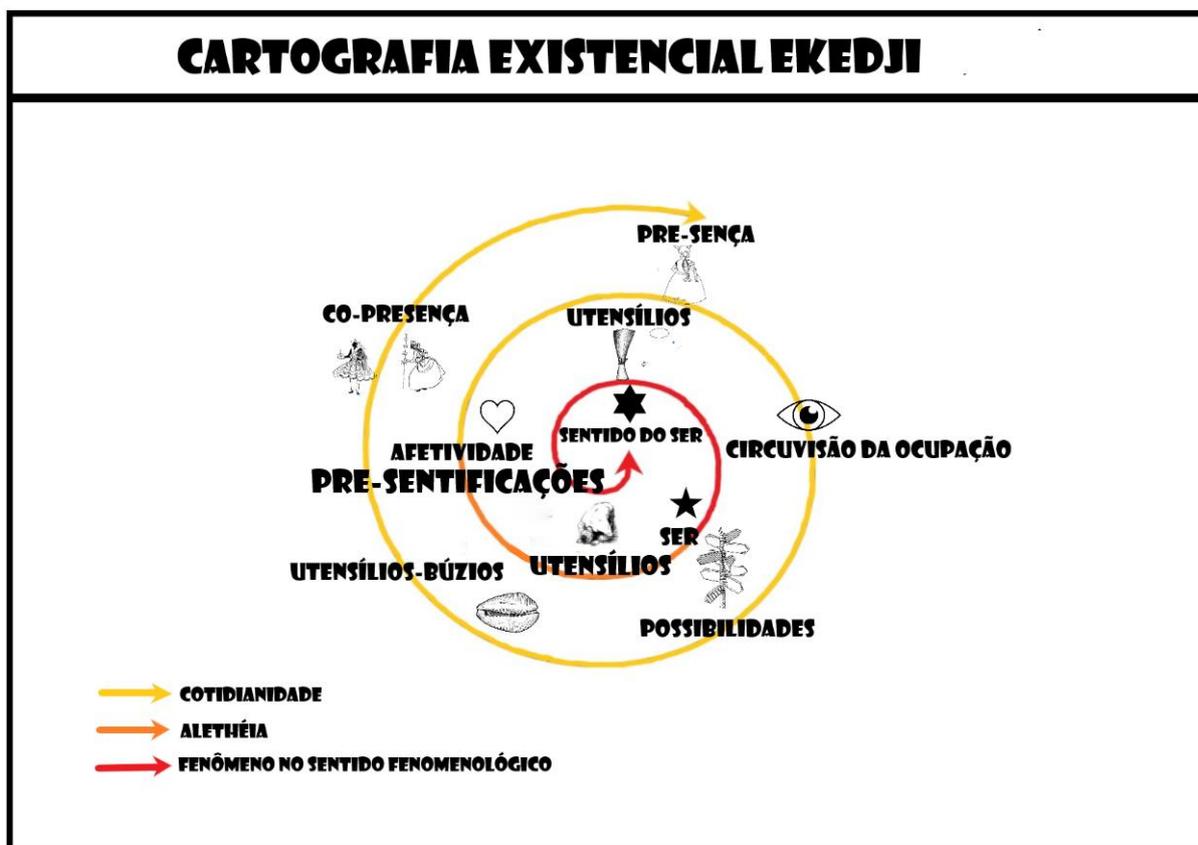
Orixás presentes. Segundo Auguras (1986), o modo de possessão advinda de manifestação pelo orixá¹ é vivenciado em nível de comunidade religiosa e tudo só pode acontecer internamente, para e pela comunidade, como fenômeno essencialmente interativo, onde os aspectos gestuais e não-verbais são, de longe, a premissa fundamental, que acompanha intenso envolvimento emocional. A pre-sentificação então dá abertura e desvelamento à *iaô* no sentido conferidos as práticas, representações, instrumentos permeados no espaço e para além disso, o sentido de existência através dos fenômenos que resultam do Orixá sobre o espaço vivenciado.

De modo mais aprofundado, chegamos ao campo da *Alethéia* e a clareira da verdade que pretende ser desvelada na pre-sença do *laô*. Afere-se que, para além das dimensões afetivas entre as co-presenças no terreiro *Ile Asé Omo Ayrá*, a clareira do des-cobrimto da ontologia fundamental do *laô* Felipe Renier se dá de imediato na relação existencial com utensílios postos no espaço. O cuidado por intermédio dos utensílios (considerados sagrados) se preestabelece como forma de acesso sentido do ser. Assim, os utensílios se integram a componentes sagrados (assentamento) no espaço, dando acesso ao sentido do ser que se refere ao seu renascimento como *laô* na vida religiosa-candomblecista.

Dando prosseguimento aos mapas existenciais, a principal narrativa a ser construída sobre os fenômenos a seguir constitui como um dos principais cargos fundamentais na casa de Candomblé, a *Ekedji*. Mãe Jaqueline, sendo assim chamada no *Ile Asé Omo Ayrá*, é considerada a pessoa que exerce a força elementar, a partir de seu cargo, para os processos ritualísticos dentro do terreiro. A *Ekedji*, cargo apenas designado a mulheres, possui a missão de “zeladora dos orixás” que auxilia no processo de surgimento do praticante em tempo de funções ou obrigações no terreiro. É a principal guardiã dos filhos de santo da casa em que cuida desde a feitura de santo até mesmo no processo de transe e vestimenta do praticante.

Segue na figura 7 a cartografia existencial de Mãe Jaqueline *Ekedji*:

Figura 7: Croqui do Mapa Existencial da Ekedji do Ile Asé Omo Ayrá



O percurso de Mãe Jaqueline dentro do terreiro Ile Asé Omo Ayrá inicia através da sua pre-sença em relação às demais co-presenças. Designada para o cargo pela leitura de búzios, tem suas principais possibilidades de ocupação e atuação no barracão comunicadas por estes utensílios intramundanos. “A Ekedji é um cargo feminino paralelo ao do Ogã. Como não incorpora, é a pessoa responsável pelos objetos e pelas pessoas que entram em transe” (VAZ, 2009, p. 25). Nesse aspecto, os fenômenos existenciais candomblecistas de cargo e função são dados nas relações entre co-presenças com estes utensílios dispostos espacialmente, implicando em um direcionamento e distanciamento mediante ao seu meio de ocupação. O percurso a ser trilhado em seu espaço circundante apresenta fenômenos provenientes de suas práticas e representação no terreiro.

A Ekedji, como detentora de um cargo específico dentro do terreiro, carrega consigo instrumentos que desempenham um papel fundamental na orientação dos fenômenos que ocorrem no espaço-tempo do terreiro. Esses

instrumentos são utilizados para direcionar e estabelecer uma relação de co-presença mediante as práticas ritualísticas. Observa-se que, por meio dos ritos e liturgias, são proporcionadas possibilidades de ser pre-sença da Ekedji no espaço, por meio da rede de interação no cotidiano, atribuindo ao seu cargo e hierarquia no terreiro. O cargo estabelecido por meio de utensílios-buzios dá à Ekedji um senso de pertencimento em sua circunvisão de ocupação, dando sentido ao seu ser-no-mundo. Esses utensílios desempenham um papel significativo nesse processo, sendo instrumentos simbólicos que auxiliam na compreensão existencial do ser. Por meio de sua função e posição no terreiro, esses instrumentos e representações proporcionam acesso aos fenômenos do ser. Esse primeiro momento fenomenológico corresponde ao seu espaço cotidiano de interação por meio de sua prática religiosa.

Mãe Jaqueline, confirmada para Logun Edé, realiza suas práticas de cuidado e zelo com o Orixá ao qual pertence, bem como as demais pre-sentificações atribuídas no espaço do terreiro. No que tange a aspectos de pre-sentificações do Orixá, a Ekedji, por não ser rodante, desempenha seu papel por intermédio dos utensílios e de ocupação postos no espaço. A existência da Ekedji se dá por meio da co-pre-sentificação integrada, que desencadeia elementos do modo de ser da pre-sença sobre o cuidado. “A dinâmica de sua integração recíproca, desencadeada e mantida pelos rituais, ao mesmo tempo afirma a multiplicidade das formas do sagrado e a unidade do corpo” (AUGURAS, 1986, p. 197). Nesta caminhada a pre-sentificação coexiste em si-mesmo e ao cuidado (cura) da co-presenças no espaço-tempo do terreiro. Esses elementos que permeiam os fenômenos das pre-sentificações se dão através da disposição que a Ekedji dá sobre os direcionamentos e distanciamentos de rituais iniciáticos no terreiro. As múltiplas experiências advindas das pre-sentificações constroem seu percurso rumo ao caminho da abertura do ser e seu desvelamento pela verdade originária.

Dentro da sua caminhada existencial, o principal fenômeno atribuído à pre-sença da Ekedji é a afetividade. A relação afetiva entre as co-presenças, inerentes no espaço-tempo do terreiro, dão sentido ao modo de ser e pertencer no terreiro Ile Asé Omo Ayrá pelo cuidado (cura). O ser-com-outro não somente transmite uma relação espacial, mas também um sentido de existência através da Ekedji. Desse modo, através dos entes privilegiados é que se compõe o des-

cobrimento da verdade. Na feitura de santo é que surge a *Alethéia*, mediante a partilha de experiência das co-presenças no espaço circundante da Ekedji Mãe Jaqueline. A relação afetiva entre as diversas pre-senças que coexistem no espaço-tempo do terreiro é o que dá sentido ao modo de ser e de pertencer nesse ambiente, onde o cuidado e a cura desempenham papéis centrais.

A feitura, como mencionado anteriormente, compõe o sentido de existência do praticante no âmbito de seu “nascimento” dentro da religião. Nessa experiência fenomenológica, a Ekedji é designada a zelar pelos preceitos religiosos dessa formação embrionária. É nesse movimento que o sentido de ser e existência da Ekedji é compartilhado entre os fenômenos das co-presenças. Nesse aspecto, a clareira da verdade dá-se através de uma rede de experiência sobre as co-presenças, e através dela compreende-se sua ontologia fundamental diante do cuidado do ser-com-outro, estabelecendo os fenômenos no espaço. O ser-com-outro transcende a mera relação espacial, pois envolve também um sentido mais profundo de existência, mediado pela pre-sença da Ekedji. Através dos entes privilegiados, ocorre o desvelamento da verdade, ou seja, o processo de des-cobrimento da verdade.

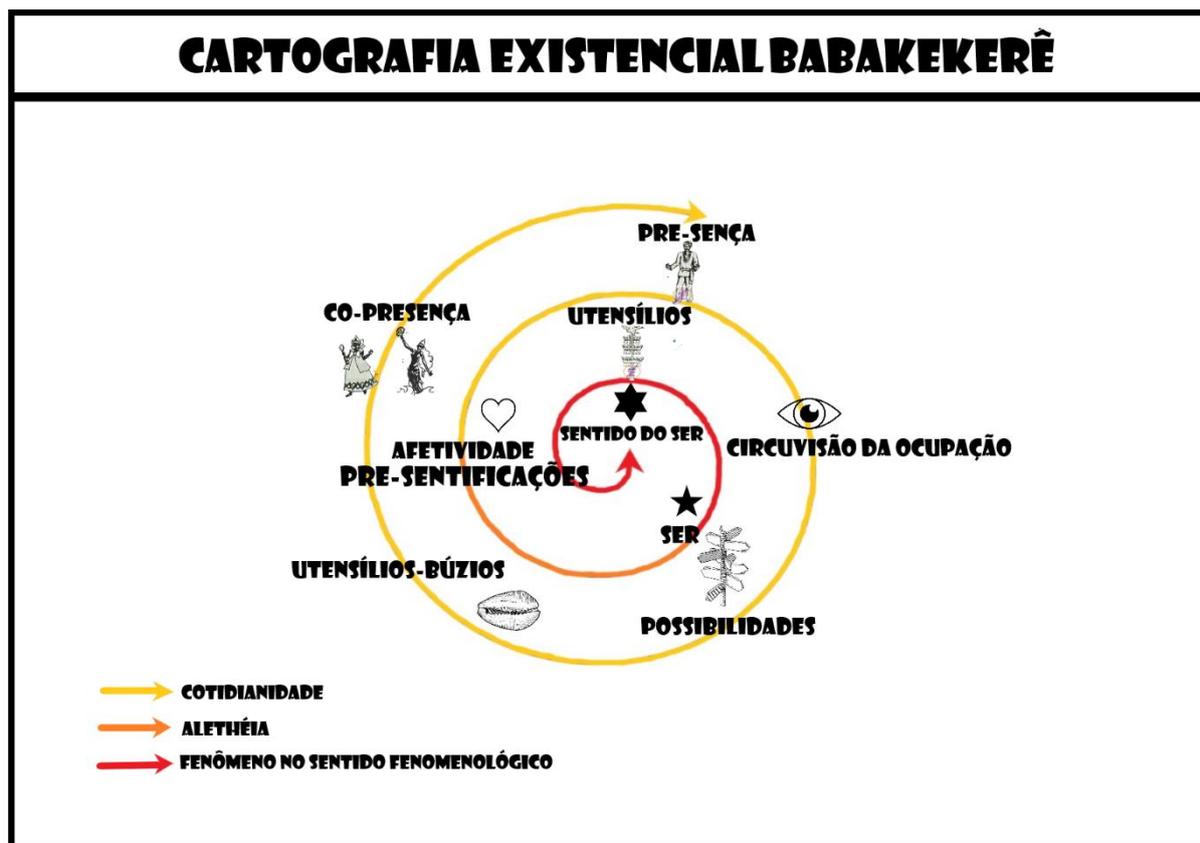
Os utensílios presentes no espaço-tempo auxiliam neste des-cobrimento, trazendo consigo possibilidades de acesso à compreensão existencial do ser por meio de sua função e cargo no terreiro, além das múltiplas experiências fenomenológicas compartilhadas entre as co-presenças. Percebe-se que o auxílio dos utensílios dimensionados no espaço são a possibilidade de acesso aos fenômenos do ser. A experiência religiosa da Ekedji, especialmente baseada em rituais de iniciação e cuidado com o outro, dá possibilidade de existência e desvelamento de sua ontologia fundamental. A afetividade e o uso dos utensílios representados no espaço são elementos-chave nesse processo de busca pelo entendimento profundo do ser. Nesta jornada, alcança-se o sentido do ser, possibilitando compreensão existencial mediante o ser-com-outro, que estabelece os fenômenos do ser-no-mundo.

Por fim, fecha-se a última análise da cartográfica existencial e seu percurso fenomenológico sobre a procura do sentido do ser. Chega-se ao Babakekerê da casa Ile Asé Omo Ayrá. Gustavo Richard Lopes de Souza é o primeiro e, até o presente momento, único Babakekerê do barracão, este tem uma incumbência abaixo do Babalorixá que participa de todo processo

ritualístico de obrigação e feitura de santo. Possui uma função importante dentro do terreiro, pois na ausência do Babalorixá quem assume o comando do terreiro é o Babakekerê. Tendo um cargo de tamanha importância, o Pai pequeno possui domínio sobre as práticas dentro do espaço do terreiro, tendo anos de função e obrigação no Candomblé. Há alguns casos excepcionais dentro da tradição Ketu que, logo após iniciado, um praticante se torna Babakekerê dentro da linhagem desta nação. Esse movimento se dá pela necessidade e pela leitura que os búzios indicam e determinam nesta possibilidade de pertencimento. Sua função foi definida mediante ao oráculo que designou o praticante para o cargo de investidura. Segundo Santos (2015), ser Babakekerê é uma grande responsabilidade, pois, além de auxiliar os Babalorixás na funcionalidade da casa, o substitui durante sua ausência. Sobre a trajetória introdutória de Gustavo, houve a excepcionalidade de mudança rápida de cargo devido à abertura do Ile Asé Omo Ayrá.

Segue abaixo, na figura 8, a cartografia existencial do Babakekerê:

Figura 8: Croqui Mapa existencial do Babakekerê do Terreiro Ile Asé Omo Ayrá



Org.: O autor (2023)

É possível notar, através da narrativa e das análises existenciais do Babakekerê, que há uma pre-sença íntima e ligada à co-presença do Babalorixá mediante a eventos que se sucederam ao surgimento do terreiro, dando início à sua compreensão existencial do ser. Sendo o primeiro filho feito pelo Babalorixá, a relação de co-pre-sença e pertença no terreiro tornam mais claras as possibilidades de ser-no-mundo cotidiano. O percurso do pai pequeno se torna interessante pelas interpretações de búzios que atribui a ele um cargo fundamental na casa. Os utensílios já predeterminam a função mediante à leitura e nela sua ocupação sobre a espacialidade. A circunvisão de ocupação do Babakekerê perpassa os mais variados campos existenciais de outras co-presenças no terreiro, configurando outros aspectos no espaço experienciado na cotidianidade.

Gustavo sendo filho de Oxalá compõe sua existência mediante suas práticas funcionais dentro do barracão juntamente do ser-com-outro. A pre-sentificação caminha entre os fenômenos do Babakekerê sobre aspectos de transe, incorporação e auxílio entre as co-presenças conferidas a ele no espaço-

tempo cotidiano, além de sua própria identidade vinculada ao Orixá. A presentificação, por meio do transe do praticante, dá sentido e movimento de comunicação entre as co-presenças do terreiro. Nota-se que, “no momento do transe, não se trata apenas de processos intrapsíquicos, individualmente experimentados. Pois a indução ritual do transe sempre se opera em meio à comunidade” (AUGURAS, 1986, p. 196). Percebe-se que entre as possibilidades das co-presentificações presentes atrela-se o movimento de pre-sença do Babakekerê, determinando a ele um sentido de existência. De acordo com Auguras (1986, p. 195), “o momento da possessão cristaliza todas essas vivências aparentemente antagônicas. Viagem longe de si e dentro de si, que constitui o cerne da experiência mística”. As formas e representações no espaço presentificado dão sentido a elementos funcionais de desdobramentos sobre a verdade do praticante através de seu elo originário com o Orixá.

O propósito em busca do sentido do ser pelo Babakekerê Ile Asé Omo Ayrá é motivado pela sua busca existencial da verdade e pelo ser-com-outro. Destaca-se que o pai pequeno antes de se tornar membro e parte da família Ile Asé Omo Ayrá já era de outra religião e buscava o propósito de origem em sua caminhada. Neste movimento de se integrar ao Candomblé, ele chegou a sua ontologia fundamental.

Dessa forma, o fenômeno da *Alethéia* se manifesta pela afetividade do ser-com-outro, constituindo o cuidado (cura) entre a pre-sença, a co-presença dos praticantes e a pre-sentificação dos orixás. O sentido do ser prevalece do fenômeno de pertença com os entes presentes sobre a sua dimensão espacial de conhecimento e funcionalidade do cargo, revelando a verdade oculta em sua mundanidade. A interpretação de cosmológica de Gustavo foi um dos fatores fenomenológicos que contribuíram para o desvelamento da verdade originária. A procura pelo conhecimento de existência des-oculta em seu ser, o sentido ontológico de pertencimento no espaço-tempo através da pre-sença no terreiro Ile Asé Omo Ayrá, assim chegando ao movimento do sentido do ser fenomênico.

Os diversos mapas cartográficos apresentam uma orientação para as principais formas de existência dentro do terreiro Ile Asé Omo Ayrá, fornecendo caminhos sobre os fenômenos da cotidianidade, a busca pela verdade e o seu sentido do ser. Trazer as principais narrativas de compreensões de ser-no-mundo sobre o viés de utensílios (cargo, funções, paramentas, etc.) abre ao

praticante sua rota de ocupação, estabelecendo a pre-sença mais próxima do des-cobrimento. Destaca-se que o sentimento de pertença se constitui entre as co-presenças guiadas pela pre-sentificação dos orixás e nelas se estabelece a afetividade que se transmuda na existência autêntica, na qual são assumidas certas escolhas pela “consciência” da finitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considera-se que a presente dissertação teve como objetivo compreender os diversos fenômenos atribuídos ao espaço-tempo do praticante, tanto em aspectos cotidianos quanto ritualísticos. Compreender as possibilidades de existência da pre-sença sobre a mundanidade estabelece caminhos para sua ontologia fundamental. Observa-se que o percurso entre práticas no terreiro de Candomblé transforma o modo de ser e de pertencer no espaço presente, composto por suas estruturas de instrumentos e representações. Nesse sentido, a trilha fenomênica se constrói a partir dos elementos atribuídos à pre-sença e seu modo de ser-no-mundo.

O modo de interação entre as co-presenças é um fator fundamental para entender o des-velamento da pre-sença sobre a verdade originária. O Candomblé baseia-se em princípios comunitários, presentes em seus ritos e liturgias, nos quais são utilizados utensílios para determinar possíveis fenômenos dentro do campo das relações. Nota-se que no terreiro Ile Asé Omo Ayrá, as práticas decorrem no espaço circundante do praticante, por meio de ocupações que estabelecem direcionamento e distanciamentos entre as co-presenças atuante no espaço. Dessa maneira, a pre-sença compõe uma rede de tradição de dimensão espacial no Candomblé Ile Asé Omo Ayrá, que proporciona possibilidades do ser mediante aos utensílios postos entre os entes privilegiados.

A partir desses aspectos, novas fronteiras se abrem para o cotidiano do praticante, como o espaço circundante da casa. A casa segue como elemento particular da pre-sença, que compõe a existência sobre o mundo candomblecista. Os Elementos de representações espaciais ressignificam o ambiente familiar, evidenciando fenômenos atribuídos ao Candomblé. As interações sobre os signos pertencentes condicionam o modo de ser da pre-sença sobre a experiência no Candomblé Ile Asé Omo Ayrá. As interações sobre esse campo de origem dão ao praticante novos sentidos em sua mundanidade cotidiana, compreendendo uma nova rede de instrumentos singulares em seu ambiente íntimo.

Decorrendo dessas interpretações sobre o mundo presente, o Candomblé Ile Asé Omo Ayrá volta-se para sua cultura e tradição, a fim de compreender aspectos essenciais de suas práticas. Nota-se que o Candomblé nasce como uma grande composição familiar, advindo de sua nação. As análises sobre a árvore de tradição ancestral do Ile Asé Omo Ayrá se dão por meio de facticidade, estabelecendo factualidades no terreiro, utilizando instrumentos no espaço-tempo. Considera-se que o afeto é o fenômeno pertencente à presença candomblecista, dando sentido ao cuidado (cura) do ser-com-outro e sua jornada existencial. Os laços afetivos entre os entes privilegiados auxiliam no acesso fenomenológico do des-velamento, contribuindo para seu modo de ser existencial.

À vista disso, a cartografia existencial surge como modeladora de possíveis fenômenos relacionados à presença candomblecista e sua interação cotidiana. As múltiplas cartografias revelam diferentes compreensões existenciais de ser-no-mundo, guiando caminhos na busca pela verdade originária e pelo sentido de pertencimento no espaço. Os principais mapas falados e suas derivações evidenciam composições fenomênicas dos praticantes em sua busca ontológica. Entender as principais narrativas e diferentes perspectivas sobre os espaços circundantes de ocupações ilumina caminhos em direção ao sentido do ser.

A cartografia existencial constatou que, por meio das categorias de co-presença, utensílios, possibilidades e circunvisão das ocupações do praticante, ocorre um percurso fenomenológico dividido em três momentos na experiência do praticante: Cotidianidade, *Alethéia* e fenômeno em sentido fenomenológico. Neste caminho, verifica-se que o método espiralado construído no mapa cartográfico existencial se baseia na retomada de categorias heideggerianas na trilha fenomênica do praticante. Afere-se que diferentes compreensões da presença em determinadas ocupações são necessárias para alcançar o sentido do ser, exigindo o resgate de utensílios e das co-presenças no espaço. Isso ocorre através do modo de ser praticante, conforme seu cargo e hierarquia no espaço-tempo, determinando possibilidade de acesso à sua ontologia fundamental.

Assim, o estudo dos fenômenos evidenciou e provou tal relevância sobre compreensões espaciais mediante a possibilidades de existência do praticante de Candomblé do Ile Asé Omo Ayrá. Entender diferentes interpretações de

mundo sob um viés religioso estabeleceu um novo olhar cartográfico de fenômenos em sentido existencial, o qual constitui-se a presença e seu modo de ser-no-mundo Candomblecista.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bossi – 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto (org.); SOUZA, Patrícia Ricardo . A estética do candomblé: fazendo axós, tecendo axé. In: X Simpósio da Associação Brasileira a História das Religiões, 2008, Assis. Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões - *Migrações e Imigrações das Religiões*, 2008.

AYRÁ, Ogan Sandro. Histórico Asé Pantanal. *Amino*. 20 Ago de 2018. Disponível em: https://aminoapps.com/c/candomble-ensino-e-pesquisa/page/item/cristovao-lopes-dos-anjos-ogun-anauegi/z6Bw_kNMSwIDe2Pg1EdpoQVPMKXZXxJZlm1. Acessado em: 18/12/2022.

AUGURAS, Monique. Transe e Construção de identidade no Candomblé. *Psicol., Teori., Pesqui., Brasília*, V. 2 N.º 3 p. 191-200 - Set.-Dez. 1986. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapt/article/download/16999/15484/28743>. Acessado em: 30/06/2023.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. “No Candomblé nada é de graça...”: Um estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas do contexto religioso do Candomblé. *Revista de estudos da religião*. Nº1, 1995. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/t_baptista.htm. Acessado em: 30/06/2023.

BARBARAS, Renaud. O pertencimento para uma ontologia geográfica. *Revista filosófica de Coimbra*. Nº 54, p. 313-222. 2018. Disponível em: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:k8VGPwWtnxAJ:https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/download/0872-0851_54_7/6331&cd=10&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acessado em: 12/06/2023.

BARBER, Karin. How Man Makes God in West África: Yoruba Attitudes Towards the Orisa. *África*, n 51, v 3, 1981. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/africa/article/abs/how-man-makes-god-in-west-africa-yoruba-attitudes-towards-the-orisa/AB2C604A49D9A4D1712082F22E2C52BA>. Acessado em: 30/06/2023.

BONI, Valdete; QUARESMA J. S. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. *Revista eletrônica dos pós-graduandos em sociologia política da UFSC*. Vol. 2, p. 68-80. 2005. Disponível em: <https://antigo.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/18027>. Acessado em: 12/06/2022.

BORNHEIM, Gerd A. *Cultura brasileira: tradição contradição: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: J. Zahar: FUNARTE, 1987.

CAETANO, M; FIORIOTTI, M; GUIMARÃES, D. T. G. *Território e intersectorialidade: Uma experiência a partir do "mapa falado"*. III Seminário internacional de Políticas Públicas, 2017.

CAMARGO, A. F. G., SCORSOLINI-COMIN, F., & SANTOS, M. A. (2018). A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no Candomblé. *Psicologia e sociedade*, v 30, n 1, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/yv6f6CVNJSYmxnXDBsLcQ7G/?format=pdf>. Acessado em: 11/07/2023

CAPONE, Stefania. Yorubá Religion. Encyclopedia of Latin American Religions, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-3-319-08956-0_561-1. Acessado em: 11/07/2023.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CASTILHO, Lisa Earl. The "Ketu Nation" of Brazilian Candomblé in Historical. *History in Africa*, Volume 48, 2021, p. 237-277. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/history-in-africa/article/ketu-nation-of-brazilian-candomble-in-historical-context/7F1806E20B09B25813B85D54B3B3C654>. Acessado em: 30/06/2023.

CASTRO, de Cardoso Joao; CASTRO, Cardoso Murilo. Ser humano qua modos de des-velamento. *Revista natureza Humana*, São Paulo, v. 23, n.1, pp. 83-97, 2021. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1517-24302021000100004. Acessado em: 30/06/2023.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. *Uma ponte ao mundo. - Cartografias existenciais da pessoa com deficiência e o trabalho*. - Eguimar Felício Chaveiro, Luiz Carlos Fadel de Vasconcellos (organizadores). - 1ª Edição, Goiânia: / Kelps, 2018.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Organização do espaço: Dimensões, processos, formas e significados*. Geografia v. 36, número especial, p. 7-16. Rio claro. 2011.

COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família de Santo nos Candomblés Jejes-nagôs da Bahia*. Corrupio. Belém, 2003.

DELEUZE, GILLES. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. vol. 4 / Gilles Deleuze, Felix Guattari; tradução de Suely Rolnik. - São Paulo: Ed. 54, 1997 176 p. (Coleção TRANS).

DELGADO, Josefa Aida. *Aproximação à compreensão ontológica da família baseada no pensamento de Heidegger*. Dissertação (Mestrado em enfermagem) – Centro de ciências da saúde, curso de pós-graduação em enfermagem, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

DIAS, Maria Berenice. *Manual de direito das famílias*. 10ª. Ed. Rev., atual. E ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

DIETRICH, Henrique Gabriel. A dimensão afetiva da existência humana à luz da fenomenologia hermenêutica: o caráter revelador das emoções em Ser e Tempo. *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 20, núm. 1, pp. 51-60, 202. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1449>. Acessado em: 30/06/2023.

DOOLEY, L. M. Case Study Research and Theory Building. *Advances in Developing Human Resources* (4), 335-354, 2002.

FERNANDES, C. S. Co(rpo)comunicabilidade e socialbilidade: a imagem e a estética como vetores de comunicação-comunhão. *Avesso do Avesso* (Araçatuba), v. 5, p. 8-30, 2007. Disponível em: https://feata.edu.br/downloads/revistas/avessodoavesso/v5_artigo01_comunicabilidade.pdf. Acessado em: 05/06/2023.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor de Heidegger. *Revista abordagem gestáltica – XVII* (2): 158-171, jul-dez, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a07.pdf>. Acessado em: 05/06/2023.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *MANA*, n. 24, v. 3, p. 124-150, 2018. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/167849442018v24_n3p124. Acessado em: 10/11/2022.

FONTES, Larissa Yelena Carvalho. Feitura de santo: uma narrativa artística e foto étnica de uma iniciação no Candomblé. *Novos debates*, Vol. 2, n.1. 2015. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/etienne_samain_unicamp/wp-content/uploads/2020/02/2015_O_segredo_e_o_sagrado_Etienne_Samain.pdf. Acessado em: 10/11/2022.

GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

GAGLIANO, Pablo Stolze; FILHO, Rodolfo Pamplona. Novo Curso de Direito Civil, volume 6: Direito de Família – As famílias em perspectiva constitucional. – 4ª ed. rev. atual. E ampl. São Paulo: Saraiva, 2014. Disponível em: <https://www.fadivale.com.br/portal/wp-content/uploads/2017/02/DIREITO-DE-FAM%C3%8DLIA.pdf>. Acessado em: 10/07/2022.

GALVÃO, Maria Cristiane Barborsa. O levantamento bibliográfico e a pesquisa científica. *Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto (ERRP)*. p. 1-13. São Paulo, 2009. Disponível em: http://www2.eerp.usp.br/Nepien/DisponibilizarArquivos/Levantamento_bibliografico_CristianeGalv.pdf. Acessado em: 18/02/2023.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6ª edição. São Paulo: Atlas, 2008.

GODOY, Arilda Schmidt. *Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades*. RAE - Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/wf9CgwXVjpLFFVgpwNkCgnc/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em: 18/02/2023.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Petrópolis: Vozes, 2012. (Coleção textos filosóficos).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002. [Sein und Zeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977].

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2ª. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER. *Ensaio e Conferências, Alétheia*. Heráclito, fragmento 16, pg 229 Ed: Abril Cultural, São Paulo, 1973.

HORTA, A; CAMPOS, S. C; MOUTINHO, P. Sobre Crença e afeto: diálogos de um Candomblé na Cidade. *Revista de Antropologia urbana da USP*, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1548#text>. Acessado em: 18/02/2023.

IENDRIK, Diogo Coutinho. *A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade*. Sacrilogens, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 148-161, jan-jun/2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/index.php/sacrilogens/article/view/28830/19711>. Acessado em: 18/02/2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo amostra – religião: Resultados preliminares*. Goiânia. Goiás, 2022. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>. Acessado em: 06/10/2022.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. [Edição eletrônica] - terceira edição revista e ampliada. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2001.

LARANJEIRAS, C. G.; RIOS, G. M. A. Incorporação: Quando o corpo é templo. *Caminhos*, V. 17, p. 109-122, 2019. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6807>. Acessado em: 30/06/2023

LEITE, Eduardo de Oliveira. *Tratado de direito de família: origem e evolução do casamento*. Curitiba: Juruá, 1991, p. 57.

LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação ao Candomblé*. 9. Ed. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 2006.

LÔBO, Paulo Luiz Netto. *Socioafetividade no direito de família: a persistente trajetória de um conceito fundamental*. In: DIAS, Maria Berenice; BASTOS, Eliane Ferreira; MORAES, Naime Márcio Martins. Afeto e estruturas familiares. IBDFam. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

LÔBO, Paulo. *Direito civil: famílias*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

LODY, Raul. Agô. In: CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

MAFFESOLI, Michel. *A ordem das coisas: pensar a pós-modernidade*/Michel Maffesoli; tradução Abner Chiquieri; revisão técnica Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

MAFFESOLI, MICHEL. *O Tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MAIA, Carlos Eduardo Santos. *Enlaces Geográficos de um Mundo Festivo – Pirenópolis: a tradição cavalheiresca e sua rede organizacional*. Rio de Janeiro: PPGG/UFRJ, 2002. 300 f. (Doutorado em Geografia).

MAIA, Rosemere Santos. Entre portas, paredes e afetos: descortinando o significado da casa para os segmentos populares urbanos. In: Red PUC/Red Sinuosidades. (Org.). *Encuentro Inter Redes Rio BR. Red PUC/Red Sinuosidades*. 1ed.Santa Fé - Argentina: Ediciones UNL, 2012, v. 1, p. 53-58.

MANIGAULT-BRYANT, LeRhonda S. African and African Diaspora Traditions: *Religious Syncretism, Erotic Encounter, and Sacred Transformation*. Macmillan Interdisciplinary Handbooks, 2018.

MAIARTE, Marisa. Mulheres de luta. *Lascene produções*. 2022. Disponível em <https://www.mulheresdeluta.com.br/o-que-e-uma-ekedi-no-candomble/>. Acessado em: 22/05/2023.

MARQUES, Lucas. Fazendo Orixás: Sobre o modo de existência das coisas no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n 38, v 2, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/hghGxf7Tqn9cRhhDJ9849kz/abstract/?lang=pt>. Acessado em: 22/05/2023.

MENEZES, Aluísio Pereira de. *Para pensar o afeto*. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., X, 2, 231-254, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpfa/hFG74msPJWjCVTNqffWYQFF/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 22/05/2023.

MEIRINHOS, M; OSÓRIO, A. O estudo de caso como estratégia de investigação em educação. *EDUSER: revista de educação*, n 2, v2, 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/153405689.pdf>. Acessado em: 11/07/2023.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MICHAELIS. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Editora melhoramento. 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=qMw8>. Acessado em: 22/05/2023.

MIRANDA, Marielly de Sousa; CHAVEIRO, E. F. A vida como mapa: Narrativas sobre Cartografias Existenciais – uma experiência de pesquisa de pessoas com deficiência. In: SIGEOLITERART, *III Simpósio Internacional / IV Simpósio Nacional de Geografia, literatura e arte*, 2017, Dourados-MS. Anais, 2017. p. 98-109. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:5LZufZeig6J:https://www.revistaedugeo.com.br/revistaedugeo/article/download/485/227/1559&cd=10&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em 10/08/2022.

MORAIS, Maria Lucivane de Oliveira *Do Espaço: uma interpretação fenomenológico-existencial a partir de 'Ser e Tempo', de Heidegger* [recurso eletrônico] / Maria Lucivane de Oliveira Moraes -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

NEVES, Murilo Sechieri Costa. *Direito Civil 5: Direito de Família*. 3ª ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2008.

NORONHA, Maressa Maelly Soares; PARRON, Stênio Ferreira. *A evolução do conceito de família*. Uniesp, 2004.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

OHANA, Bruna. Família e afetividade: a evolução legislativa da família e o vínculo afetivo nas relações familiares. Disponível em: <https://brunaohanasb.jusbrasil.com.br/artigos/381641216/familia-e-afetividade-a-evolucao-legislativa-da-familia-e-o-vinculo-afetivo-nas-relacoes-familiares>. Acesso em: 13/04/2021.

OLIVEIRA, Beatriz Acampora e Silva de. *Tonalidade afetiva e compreensão de si segundo a analítica existencial de martin heidegger*. 118f. 2006. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro- UENF. Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, 2006.

OLIVEIRA, Ingrid Patrícia Barbosa de. *O que as tramas simbólicas e estéticas da cultura do Candomblé nos revelam para se pensar o corpo na educação física* 251f. 2016. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação Física, Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

OLIVEIRA, T. R. M. de; Paraíso, M. A. *Mapas, danças desenhos: a cartografia como método de pesquisa em educação*. Pro-Posições. v23, nº3. P. 159-178. 2012. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8642843>.
Acessado em 12/10/2022.

OLTRAMARI; F. RAZERA, B. O afeto e o cuidado nas relações familiares: construindo os alicerces de uma nova casa. *Perspectiva*, Erechim. v.37, n.138, p.57-68, junho/2013. Disponível em: https://www.uricer.edu.br/site/pdfs/perspectiva/138_347.pdf. Acessado em 12/10/2022.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* – 3 eds. rev. e ampliada – Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.

PAULINO, Vicente. 2012. *A casa como espaço familiar e espaço social: um estudo semiótico do espaço*. In Negro, Francesca (org.), Público privado: o deslizar de uma fronteira, Ribeirão: Húmus, pp.119-134.

PEDROSO, Luciano Fernandes. *Aportes metodológicos sobre o estudo do cotidiano dos espaços urbanos metropolitanos*. In: PESSÔA, Vera Lúcia Salazar; RÜCKERT, Aldomar Arnaldo; RAMIRES, Julio Cesar de Lima (Org.). *Pesquisa qualitativa: aplicações em Geografia*. – Porto Alegre: Imprensa Livre, 2017, p. 356-372.

PEIRANO, Mariza. *Rituais, ontem e hoje*. Zahar, 2002.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 2a edição. Porto Alegre: Sulina; Editora UFRGS, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial. In: ASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 43-72, 2012.

SAFRAN, William. *Diáspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. History in África*, vl. 48, pp. 237-277. Cambridge University Press. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/443574/pdf>. Acessado em: 29/06/2023.

SANTOS, Amanda Mendes Cavalcante dos. *A Temática da Facticidade em Heidegger*. 2016. 36p. Monografia de conclusão de curso. Departamento de Filosofia. Universidade Federal Fluminense, 2016.

SANTOS, Emerson Renado dos. *Ativismo Cartográficos: Notas sobre formas e uso representação espacial e jogos de poder*. Costa Rica, *Egal*, p.1-17, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2299/2195>. Acesso em 28 de Outubro de 2021.

SANTOS, Silvia Maria Vieira dos. *Jovem que velho respeita: experiências e saberes da juventude Candomblecista*. 245f. 2015. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

SEEMANN, Jörn. *CartoCrônicas: uma viagem pelo mundo da cartografia*. Gurupi: Veloso, 2013.

SWEET, James H. Mistaken Identities? Olaudah Equiano, Domingos Álvares, and the Methodological Challenges of Studying the African Diaspora. *American Historical Review*, 2009. Disponível em: <https://academic.oup.com/ahr/article/114/2/279/41097>. Acessado em: 11/07/2023

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo negro, 2005.

SOUZA JÚNIOR, C. R. B. Por uma geografia do habitar: ensaio sobre lares e lugares. *Boletim Goiano de Geografia*, v. 39, p. 1-19, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/bgg/article/view/55094>. Acessado em: 11/07/2023.

SOUZA, Luciano Lima. *Os colares sagrados da memória: tradição, axé e identidade no candomblé de matriz africana iorubá*. 2019. 234f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019.

SOUZA. O Espaço Sagrado. *GEOFRONTER*, v. 8, p. 1-14, 2022. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/GEOF/issue/view/291>. Acessado em: 11/07/2023.

STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*, Petrópolis: Vozes, 1990.

TALL, Emanuelle Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse: L'exemple des nations du candomblé de Bahia. *Cahiers d'études africaines*. *Varia*, 2002. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/151>. Acessado em: 29/06/2023.

TILLIS, Antonio D. Latin America and African Diaspora Studies. *Black Diaspora, Review* 1, Summer, 2009. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=0CAIQw7AJahcKEwio2IX-4eAAxUAAAAHQAAAAQAg&url=https%3A%2F%2Fscholarworks.iu.edu%2Fjournals%2Findex.php%2Fbdr%2Farticle%2Fdownload%2F1188%2F1247%2F5120&psig=AOvVaw143lim9BGXfva4IPF25PsY&ust=1689210030988318&opi=89978449>. Acessado em: 11/07/2023.

TUAN, Yi-fu. *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência* / Yi-fu Tuan: tradução de lívia de oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VAZ, Maria da penha de Carvalho. *Lideranças afro-religiosas: Um estudo sobre liderança em terreiros do Recife*, 2009.

VERGER, Pierre "Fatumbi": *Orixás*. São Paulo: Ed. Círculo do Livro/ Corrupio, 1986.

VERGER, Pierre "Fatumbi". *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EDUSP, 2000.

ZENICOLA, Denise Mancebo, 1954 - *Performance e Ritual: a dança das labás no Xirê* / Denise Mancebo Zenicola. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014.

APÊNDICE A - ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Entrevistado (nome):

Idade:

Profissão:

Cargo:

Lugar de origem:

Nome do Terreiro:

Localização:

1) Como é a sua relação pessoal e espiritual com o Candomblé?

R:

2) Qual seu grau de importância no Candomblé e como você se vê dentro do terreiro?

R:

3) Como o Candomblé transformou a sua vida pessoal perante o seu espaço de relações?

R:

4) Qual propósito que você vê no Candomblé?

R:

5) Como surgiu o terreiro da qual você frequenta? Você fez parte desse processo de constituição da casa?

R:

6) Como você vê o Candomblé dentro da sociedade e que vive?

R:

7) Como é a sua relação afetiva com seus irmãos de santo?

R:

8) Como que é a sua interação com outros terreiros de candomblé em Goiânia e região metropolitana?

R:

9) Quais dificuldades que você vê dentro da sociedade enquanto você se auto afirma praticante Candomblecista?

R:

10) Qual a sua relação com o sagrado?

R:

11) Como você vê as práticas do Candomblé no terreiro e como elas empregam na sua vida?

R:

12) Você se sente livre para manifestar suas práticas ritualísticas dentro do seu cotidiano?

R:

13) Você enfrenta dificuldades para cumprir com suas obrigações no terreiro de Candomblé?

R:

14) O terreiro da qual frequenta é de fácil localização para você?

R:

15) Na casa de Candomblé da qual frequenta, já houve algum tipo de repressão ou intolerância religiosa vinda de fora?

R:

16) O que te motivou a entrar no Candomblé?

R:

17) Porque você decidiu entrar nesta vertente do Candomble?

R:

18) Quando você se auto declarou praticante Candomblecista foi excluído de alguns espaços em que frequentava antigamente?

R:

19) Qual o sentimento que você tem pela sua devoção aos orixás e ao seu orixá pessoal?

R:

20) Qual o ensinamento que o Candomblé traz para você e na sua vida de um modo geral?

R:

21) Como se dá a sua atuação dentro de uma gira no terreiro de candomblé?

R:

22) Qual sua relação com o sagrado para além do terreiro na sua casa e cotidiano?

R:

23) Quais são as reações das pessoas que adentram a SUA casa e percebem que você é da religião?

R:

24) Quais elementos que são identificados dentro da casa?

R:

**APÊNDICE B - RITUAL DE INICIAÇÃO DO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ
– ERICKA AGÔ FOTOGRAFIAS (2021/2022)**

**1- PERFORMANCE PÚBLICA DE XANGÔ AYRÁ NO TERREIRO ILE ASÉ
OMO AYRÁ**



2- PERFORMANCE PÚBLICA DE OXUM NO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ



3 – PERFORMANCE PUBLICA DE IANSÃ BALÉ NO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ



**4- FESTEJO PÚBLICO DE INICIAÇÃO DE FEITURA PARA O ORIXÁ DE
XANGO AYRÁ, OXUM E IANSÁ BALÉ NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ**



**5- FESTEJO PÚBLICO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ**



**6- FESTEJO PÚBLICO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ**



**7- FESTEJO PÚBLICO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ-
XANGÔ AYRÁ (BABALORIXÁ E EKEDJI)**



**8- FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ
- IANSÁ BALÉ**



**9- FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO AYRÁ
- IEMANJÁ**



**10- FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ – XANGÔ AYRÁ**



**11- FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ - OGUM**



**12- FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ – IANSÁ BALÉ**



**13 - FESTEJO DE 1 ANO DE INICIAÇÃO NO TERREIRO ILE ASÉ OMO
AYRÁ – WILSON PEREIRA OLIVEIRA**

