

## **ESTRANHAMENTOS E ENTRANHAMENTOS NAS ENCRUZILHADAS DA VIDA SOCIAL ORGANIZADA DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ**

**JÚLIO MARCIO ALVES GOMES**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)

**LUIZ ALEX SILVA SARAIVA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)

Agradecimento à órgão de fomento:

Os autores agradecem ao apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelos recursos que permitiram a viabilização da dissertação de mestrado que possibilitou a elaboração deste artigo.

## **ESTRANHAMENTOS E ENTRANHAMENTOS NAS ENCRUZILHADAS DA VIDA SOCIAL ORGANIZADA DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ**

### **Resumo**

Neste trabalho buscamos contribuir para a compreensão de organizações não convencionais considerando um Terreiro de Candomblé, uma organização lastreada na cultura de matriz africana e, portanto, atravessada por elementos como a ancestralidade, a religiosidade e a racialidade, para ficar em alguns exemplos. Considerar formas de organizar alternativas à organização hegemônica implica diferentes formas de pensar, existir e organizar, para o que adotamos o conceito de vida social organizada, um caminho fértil e anda pouco percorrido nos Estudos Organizacionais. Dos inúmeros dados produzidos pela etnografia colaborativa que originou este texto, concentramo-nos em três momentos: a chegada ao *Ilê*, a apresentação à Família de Santo e a imprevisibilidade como componentes da vida social organizada desta organização, e que revelam simultaneamente nuances complexas de estranhamento a uma forma de existir distinta da perspectiva ocidental com que fomos socializados e de entranhamento de uma forma de organizar, uma vez que a continuidade na pesquisa alterou nossa perspectiva, possibilitando-nos uma compreensão ampliada de um Terreiro de Candomblé sob uma ótica organizacional.

**Palavras-chave:** Encruzilhada; Terreiro de Candomblé; Organizações não convencionais; Estudos Organizacionais.

### **Introdução**

Neste trabalho buscamos contribuir para a compreensão de organizações não convencionais considerando um Terreiro de Candomblé, uma organização lastreada na cultura de matriz africana e, portanto, atravessada por elementos como a ancestralidade, a religiosidade e a racialidade, para ficar em alguns exemplos. Nossa jornada para produzir este texto percorreu os caminhos de uma etnografia colaborativa, abordagem “que enfatiza deliberada e explicitamente a colaboração em todos os pontos do processo etnográfico, sem a ocultar – desde a conceituação do projeto, ao trabalho de campo e, especialmente, através do processo de escrita” (Lassiter, 2005, p. 16). Ela é ao mesmo tempo coletiva no que se refere aos aspectos de concepção, discussão e análise do material, mas com momentos de atuação individual na produção de dados junto ao Terreiro de Candomblé etnografado, o que registra as assimetrias no processo, nos termos de Clerke e Hopwood (2014).

Este deslizamento permitiu a elaboração de um texto que oscila da redação na terceira pessoa do plural, com partes do texto redigidas conjuntamente pelo orientado e pelo orientador, como nos denominaremos, no espírito da etnografia colaborativa, à redação na primeira pessoa do singular, nas partes do texto em que o diário de campo assume o protagonismo do orientado, autor que esteve em contato direto com o Povo de Santo. Sobre isso é necessário um esclarecimento metodológico: esta escolha é deliberada, e longe de caracterizar qualquer espécie de confusão quanto à autoria, registra, de forma ética, momentos distintos da mesma investigação. Não nos parece aceitável que momentos em que um “eu” registra uma experiência individual, íntima nos termos de Wolcott (2007), sejam redigidos como se um fictício “nós” estivesse presente no momento da captação da experiência.

Este artigo não sugere que este tipo de investigação feita em grupo, de maneira colaborativa, “sirva para qualquer contexto nem que ela represente um caminho melhor do

que a da investigação conduzida de maneira individual para a realização de pesquisas etnográficas” (Spyer, 2020, p. 1058). A etnografia colaborativa tem particularidades que permite abraçar momentos distintos dentro da pluralidade do fazer etnográfico, ao mesmo tempo em que é adequada para uma discussão e produção de conhecimento em organizações não convencionais. Entendemos que mesmo estando diante da necessidade de um fazer científico, que ciência é um termo multifacetado, e permite muitas possibilidades de concepção, apropriação e execução pelos sujeitos pesquisadores.

Essa assunção nos permite não apenas considerar outras perspectivas de organizar, como outros percursos para compreender como “os distintos grupos sociais põem em prática a organização de suas múltiplas formas de existência em sociedade” (Saraiva, 2020, p. 13). Este conceito de vida social organizada, em consolidação, considera a dinâmica plural das práticas e das construções de sentido para um determinado grupo, considerando “as pessoas envolvidas, suas dimensões subjetivas, suas diferenças, seus propósitos, o próprio processo e suas variáveis, bem como aspectos institucionais” (Saraiva, 2020, p. 13).

É importante ressaltar que a noção “organizada” referente à vida social não se aproxima da noção hegemônica do que é tomado por organização nos Estudos Organizacionais. Na perspectiva de Saraiva (2023), organização se refere a algo praticado e vivenciado, implica aquilo que é perpetrado, de fato, pelas pessoas no seu contexto cotidiano de existência (Carrieri, 2014). Trata-se de como a vida cotidiana organiza a ação de forma coletiva no nível microssocial, mesmo que pareça “desorganizado”, incoerente, improdutivo, irracional aos olhos de administradores (Saraiva, 2023). Isso amplia as formas pelas quais pode se caracterizar o organizacional, uma vez que organizar passa a ser um verbo que atesta a forma como grupos distintos se organizam. Longe dos cânones da universidade, isso desafia os pesquisadores dos Estudos Organizacionais a pensarem de outra forma, abandonando seus conceitos que pré-enquadram fenômenos, adjetivando-lhes como organizacionais ou não, rumo à compreensão da organização como propriedade dinâmica dos que vivem em sociedade.

## **Sobre a etnografia**

O caminho da produção etnográfica passa por um processo de “interpretar” o que se vivencia no processo de imersão na cultura nativa. Entretanto, quando se trata de grupos religiosos, este processo nos coloca em uma posição de correr o risco de cometer o que Segato (1992) chama de relativizar aquilo que é vivido como absoluto pelos crentes. Nesse sentido, é necessário romper com estas perspectivas baseadas na visão e transgredi-las no sentido de utilização de metodologias mais inclusivas que permitam contemplar outros sentidos além da visão na pesquisa de urbes que podem privilegiar outros sentidos como é o caso da “cosmopercepção” dos povos iorubá (Oyěwùmí, 2005).

A produção etnográfica precisa ser transparente e reflexiva, no sentido de explicitar as condições de produção a que está submetido o pesquisador, assim como as posições de onde fala o investigador e sua interlocução, tendo em vista um processo onde ambos deixam-se afetar mutuamente (Camurça, 2009). Segundo Camurça (2009), deixar-se afetar, pressupõe que os interlocutores e interlocutoras do grupo social a ser pesquisado tenham algo a nos ensinar, não apenas sobre eles, mas sobre nós, pesquisadores. Neste sentido, o trabalho de campo na pesquisa etnográfica se configura como uma encruzilhada, onde os saberes se cruzam.

Este trabalho é resultante de uma dissertação de mestrado defendida em um programa de pós-graduação em Administração no ano de 2022. É produzido a quatro mãos, fruto do relacionamento sócio-intelectual de dois homens cisgêneros, com formação em Administração na graduação e na pós-graduação, e envolvidos com o ensino, a pesquisa e

extensão em contextos urbanos, mas a partir de referenciais distintos. Enquanto um de nós é um homem negro, com experiência profissional empresarial e, posteriormente, na área cultural, a partir do reconhecimento de sua negritude como ponto de partida da sua compreensão de mundo, o outro é um homem branco, com a maior parte da experiência profissional em universidades, nas quais sempre foi sensível a outras possibilidades de lidar com o organizacional. Ambos se aproximaram do Terreiro de Candomblé etnografado por conta de atividades integradas de ensino, pesquisa e extensão e ligações anteriores com membros deste coletivo, que facilitaram a aproximação e as demais aspectos associados à investigação.

A prática do fazer etnográfico responsável, ético e reflexivo se apresenta como um caminho viável para se evitar distorções que podemos cometer no processo de “interpretar” que marca o fazer etnográfico. Este processo assume, por exemplo, um “distanciamento social” entre o pesquisador e o grupo social pesquisado. Neste sentido DaMatta (1974, p. 28) afirma que,

...vestir a capa de etnólogo é aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico. E, em ambos os casos, é necessária a presença dos dois termos (que representam dois universos de significação) e, mais basicamente, uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los.

Os aspectos mencionados reafirmam a necessidade de responsabilidade e ética na produção científica, pois, do contrário, pode-se contribuir para que esta posição de segregação e marginalidade seja reforçada. Dessa maneira a primeira transformação proposta por DaMatta (1974, p. 28) – do exótico em familiar – corresponde ao movimento de “busca deliberada dos enigmas sociais situados em universos de significação sabidamente incompreendidos pelos meios sociais do seu tempo”. Portanto, é necessário despir-se dos preconceitos, na direção de embrenhar-se no exótico a ponto de torná-lo, na medida do possível, familiar. A segunda transformação – do familiar em exótico – implica voltar-se para a própria sociedade num movimento que Roberto DaMatta compara a um autoexorcismo e que aqui associamos, no espírito das religiões de matriz africana, ao movimento de “despachar um ébo”, ritual que consiste em uma espécie de oferenda para se livrar de algo negativo.

O problema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder – como etnógrafo – estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando perguntam os “porquês”) o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação (DaMatta, 1974, p. 28).

No processo de construção desta pesquisa, o movimento de tornar o familiar em exótico talvez tenha sido o mais difícil. Foram várias as vezes que o orientado, em diferentes momentos na interação com a banca durante a qualificação, e em conversas com o orientador, ouviu a frase: “Seu olhar ainda está muito branco para entender isso”. Mas como se livrar da forma racional de perceber as coisas, na qual ele estava acostumado a perceber o mundo? Como perceber o fenômeno ao qual ele estava se dedicando com outra perspectiva, que não aquela que para ele era “normal”?

### **As religiões de matriz africana e as encruzilhadas**

Em pesquisas qualitativas, em geral se gasta pouco tempo no planejamento e muito tempo na execução. Isso ocorre pelas particularidades de uma perspectiva que, uma vez não regida por configurações rígidas quanto ao que é ciência e como deve ser a prática científica, é preciso compreender a particularidades da investigação, e isso leva um tempo considerável. De certa forma, toda pesquisa qualitativa assume um estranhamento do pesquisador quanto a um contexto “exótico” do qual se aproxima ao longo do processo de produzir dados. A esse respeito, DaMatta (1974, p. 28) sustenta que:

o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica estar só e tudo desemboca – para comutar rapidamente essa longa cadeia – na liminaridade e no estranhamento.

Quando falamos de religiões de matriz africana, o estranhamento se dá em vários níveis. De acordo com Góis (2013, p. 325), as divindades recebem diferentes nomes em cada nação. Cada nação se constitui a partir de “diferentes linguagens e seus respectivos sistemas simbólicos de fundamentação e nomeação do seu sagrado”. Portanto, ao adotar uma linguagem ou sistema simbólico em seus rituais, um Terreiro se inclui em uma determinada nação (Góis, 2013). Apesar de as nações se influenciarem mutuamente no contexto diaspórico brasileiro, um Candomblé de nação *Ketu* adota, de forma majoritária, símbolos, práticas, rituais e linguagens próprios dessa nação. Um exemplo disso é que cada Terreiro de Candomblé nomeia suas divindades de acordo com sua nação de pertencimento. *Orixá* para os *Ketus*, *Inquices* para os *Angolas* e *Vodum* para os *Jejes*. Como sujeitos pertencentes

a uma realidade cotidiana historicamente imposta, os praticantes de ritos religiosos que, diretamente ou não possuem influência dos cultos praticados na África e diretamente reproduzidos em outros locais em consequência do processo diaspórico colonial escravista, habitam um espaço que tanto possuem características africanas (ou africanizadas) quanto características européias (ou europeizadas) (Silva, 2010, p. 113).

O “princípio do corte” neste contexto qual os africanos da diáspora se encontravam, de ter que (sobre)viver entre dois mundos, nos remete a um terceiro mundo, o da encruzilhada, onde as culturas se cruzam de maneira caótica, dinâmica e inacabada, e em que novas culturas emergem. Neste sentido, Homi K. Bhabha (1998, p. 19) afirma que compreender os aspectos culturais destes grupos implica “a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”, ou seja, nas encruzilhadas. Tais “entre-lugares” muito se assemelham ao que Rufino (2017) trata como encruzilhada.

Diante da violência e opressão, os africanos da diáspora buscam recriar os espaços originais de África sob a forma das comunidades quilombolas, de Terreiros de Candomblé entre outras formações que se configuram como estratégia de resistência, de modo a preservar suas concepções de mundo e hábitos cotidianos (Reis, 2012). Para o autor, o que estava em jogo era preservar suas memórias e demais referências culturais: a constituição do Terreiro é uma luta pela sobrevivência de seus modos de existir e de ver o mundo. Os Terreiros simbolizam uma recriação da África no Brasil, em que reinvenção e resistência cultural formam um par inabalável no processo de constituição dos Terreiros de Candomblé no país (Reis, 2012). Aos poucos, a dinâmica social fez com que o Candomblé deixasse de ser “um culto eminentemente étnico se tornando um espaço de multiplicidades étnico-culturais, no qual convergem atores de diferentes etnias e classes sociais” (Silva, 2010), uma encruzilhada, em essência.

O Candomblé se organiza a partir do culto às divindades africanas, *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*, mas, em muitos casos, também adiciona em sua encruzilhada entidades do universo mítico-religioso brasileiro, tais como Caboclos, Marujos, entre outros, considerados, por alguns, espíritos de antepassados e geralmente subordinados àquelas outras divindades supracitadas (Góis, 2013). A presença e atuação dos *Orixás* vai além da comunidade religiosa, manifestando-se também na vida particular de cada adepto. Verifica-se tal presença e atuação, tanto na organização das atividades no espaço do terreiro, de forma coletiva, quanto na organização vida social de cada adepto de maneira particular. Neste sentido, o cotidiano dos participantes do Candomblé revela que as festividades e as obrigações se desvelam como forma de fortalecimento, proteção e energização para os iniciados, para que esses possam trilhar os caminhos de sua realização pessoal na terra (Góis, 2013). Deste modo, a devoção aos *Orixás* é elemento fundamental na constituição do sentido e, portanto, das práticas na vida cotidiana dos “povos-de-santo”, como são comumente chamados os iniciados no Candomblé.

Compreender as práticas que constituem o Candomblé implica assimilar os princípios que orientam seus ritos. Nos Terreiros é a mitologia que fundamenta os rituais e orienta a conduta dos adeptos submetidos a tal sistema religioso. Portanto, compreender os rituais, danças, musicalidades, comidas e festividades implica compreender a mitologia por trás dos ritos (Góis, 2013). O Terreiro constitui um espaço multiterritorial e carregado de símbolos sagrados. Nesse sentido, cada parte do seu território implica uma dimensão material sacralizada, como, por exemplo, o local dos atabaques (Silva, 2010):

os assentamentos dos *Orixás*, os jardins, a vegetação, o barracão que abriga o altar (Peji), as camarinhas (ou quartos de santos), o rundeme (local em que o candidato à iniciação permanece até o dia de sua Saída), a cozinha (onde são preparados os alimentos que serão oferecidos aos *Orixás*) (Silva & Morato, 2011, p. 4).

O Terreiro é um espaço de experiências diárias inerentes à sua manutenção e organização, que vão muito além do culto religioso (Silva, 2010). É importante salientar que não temos pretensões de fazer afirmações com propósito universalizante. Conforme as contribuições de Rufino (2017) acerca das potências associadas a Exu, entendemos o Candomblé para além das diferentes etnias africanas que carregam os aspectos tradicionais que constituem o Candomblé, são muitas as possibilidades a partir dos cruzos que constituem cada *Ilê*<sup>1</sup>. O contexto de violência, interação com culturas indígenas, as imposições cristãs, a região onde se estabelece, contexto socioeconômico, todos são aspectos que, em movimento de cruzo, dará origem a terreiros com características que dificilmente são passíveis de generalização.

Tozi e Santos (2018), em seu trabalho sobre o processo de tombamento de Terreiros pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), destacam para o risco da criação de um estereótipo do Terreiro de Candomblé, que produzem referência de “verdade” a partir das etnografias produzidas sobre os candomblés da Bahia. Os autores observam que,

...os discursos etnográficos que subsidiam os argumentos dos processos de tombamento de terreiros de candomblé têm edificado uma noção de candomblé idealizada, calcada sobre categorias de pureza, matricialidade e antiguidade, que tem por si dificultado a execução de outros processos de tombamento de terreiros, uma vez que os “antigos” candomblés etnografados na primeira metade do século XX criaram um modelo com o qual o Iphan não consegue enquadrar terreiros de outros estados e perfis (Tozi & Santos, 2018, p. 188).

Reconhecemos aqui a pluralidade destas organizações mediante o movimento de encruzilhada que constitui estas organizações. De nada adianta buscarmos nos afastar do

eurocentrismo na produção do conhecimento sobre as Famílias de Santo e caminharmos na direção, também opressora, do que Tozi e Santos (2018) chama por “nagocentrismo”. Este estudo foi conduzido em um terreiro de tradição *Ketu-Nagô*, tratando de uma organização fora dos grandes centros de produção sobre as religiões afro-brasileiras, como na Bahia, local de maior referência desde o início do Século XX por meio de pesquisadores como Nina Rodrigues, Roger Bastide, Pierre Verger, Ruth Landes e outros. E, mais recentemente no Rio de Janeiro e São Paulo, com pesquisadores como Yvonne Maggie, Reginaldo Prandi etc. Na contramão destes estados, há de se destacar a pouca produção acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras em Minas Gerais, “mesmo tendo assistido ao desenvolvimento de terreiros de Umbanda e Candomblé em diversas regiões do estado e também da capital mineira” (Castanha, 2018, p. 27).

Minas Gerais se apresenta como um campo fértil aos estudos sobre religiões afro-brasileiras, pois diferente do que ocorreu em Salvador na Bahia, o Candomblé foi precedido pela Umbanda nas alterosas mineiras, e, a partir desta influência, passou a ganhar espaço no cenário belo-horizontino (Morais, 2006; 2010). Segundo Morais (2010, p. 11),

Na capital Mineira, o Candomblé chegou na década de 1960, quando outra religião, que também é dos rituais de origem africana, já tinha se estabelecido: a Umbanda. A partir de elementos das culturas afro-brasileiras e indígena do catolicismo e do kardecismo formou-se a umbanda organizada institucionalmente no Rio de Janeiro e praticada em Belo Horizonte desde os anos 1930 mantendo em alguns terreiros uma estreita relação com o Congado.

### **As encruzilhadas do nosso processo**

Procuramos neste trabalho não reforçar um modelo fictício da organização Terreiro. Por conta disso, reconhecemos aqui a pluralidade das encruzilhadas da qual emergem as organizações terreiro e a impossibilidade de generalizações a seu respeito. No entanto, é importante ressaltar a possibilidade do deslocamento de elementos conceituais, entre os diferentes *Ilês*. Reconhecemos também o tensionamento entre uma OU outra coisa, típica de uma forma de pensamento cartesiana e excludente, própria perspectiva ocidental, e os múltiplos cruzamentos e coexistências próprios da matriz africana de conhecimento. Isso é relevante para considerarmos que qualquer perspectiva está inserida nas encruzilhadas em movimento e estão intimamente relacionadas, de modo que serão, sempre, assim como Exu, um movimento inacabado e, portanto, nunca serão perfeitas, estando, pois, ambas sujeitas a uma série de resíduos.

Para DaMatta (1974, p. 29), “o exótico nunca pode passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa de ser exótico”, sendo necessário um movimento de “desnormalizar” de forma crítica a perspectiva ocidental racional que nos impregna. Apesar de estar colocado aqui de maneira fragmentada para fins didáticos, o movimento contrário de tornar o exótico em familiar acontece de maneira encruzilhada e simultânea. O movimento de entranhamento e estranhamento está relacionado a esta encruzilhada.

A noção de encruzilhada é constituída por afetos, conflitos, tensões, atravessamentos, negociações e jogo. A potência da encruzilhada encarnada nesse arranjo moderno a dinamiza como um campo de possibilidades, tornando-se ela o símbolo máximo do sentido de transformação, inacabamento, ambivalência, imprevisibilidade (Rufino, 2017). Portanto, colocar-se na encruzilhada implica entranhamento/estranhamento assumindo as posições no movimento circular de transformação do familiar em exótico e o exótico em familiar. De acordo com Rufino (2017, p. 11),

Exu é o princípio que cria e interage a partir do caos. Segundo as sabedorias versadas nos terreiros, os efeitos de ordem e desordem e as instabilidades provocadas na interação dessas duas instâncias são reflexos das proezas desse Orixá. Assim, a noção de equilíbrio não estaria necessariamente circunscrita nos limites da manutenção de determinada ordem, mas sim nas tensões, conflitos e ambivalências praticadas na interação entre ordem/desordem.

Os ritos iniciais dedicados a Exu não visam à disciplinarização do caos pulsado por ele, mas buscam uma interseção entre os dois polos para que os efeitos produzidos nos sejam benéficos. Mirando o mundo a partir da potência desse signo, compreende-se que toda mobilidade é fundamentada na interação de duas instâncias opostas que, como efeito, gera uma ação terceira. Tal dinâmica não é uma dialética, e, portanto, não pode ser confundida com ela, pois é a rigor um efeito exusíaco. Exu está contido nas duas primeiras instâncias e é também o efeito gerado a partir do choque entre elas. É por isso que é conhecido como o “3” ou o “+1”, pois sempre está a explorar o entre, dinamizando-se como um princípio inacabado.

O “princípio do corte” anteriormente descrito permite aproximações com a encruzilhada de Rufino (2017), em que os cruzos entre tais polos nos levam a um terceiro caminho. Neste sentido, as encruzilhadas, enquanto categoria analítica proposta a partir das potências de Exu e deslocadas para o contexto organizacional, se apresentam como conceitos potentes para caracterizar a formação dos Candomblés no Brasil, embora, como já dissemos, isso não possa assumir uma perspectiva generalizante: falamos, assim, de encruzilhadas.

### **Nas encruzilhadas da produção de dados**

As visitas de campo ao *Ilê* a todo o tempo colocavam em xeque aquilo que entendíamos como organizar. A experiência do orientado, em particular, como administrador e ex-consultor em gestão, estava relacionada à perspectiva ocidental de gestão do tempo, controles, planejamento. A cada visita estes princípios pareciam não fazer sentido naquele contexto, que parecia mais com uma “desorganização”. Os movimentos de estranhamento (do que encontrávamos) e de entranhamento (à medida que assimilávamos a pesquisa) nos fizeram questionar a racionalidade instrumental enquanto um princípio basilar da organização, ao passo que outros princípios emergiram. Este movimento não se limitou à pesquisa, e nos fez refletir sobre as práticas que constituem nosso cotidiano.

Os dados foram produzidos ao longo de seis meses, entre setembro de 2021 e fevereiro de 2022. Foram cinco visitas onde o orientado acompanhou presencialmente toda a rotina de trabalho desenvolvida no *Ilê*. Diante do cenário pandêmico, o terreiro ficou boa parte do ano fechado devido às condições sanitárias e, por orientação das próprias entidades do *Ilê*, o que impossibilitou que mais visitas fossem realizadas. Outro fator dificultador foi o falecimento da *Yalorixá*<sup>ii</sup> que iniciou o *Babalorixá*<sup>iii</sup> do *Ilê* pesquisado. Diante do falecimento da Mãe de Santo do *Babalorixá*, o terreiro entrou em luto, permanecendo um ano sem festas públicas, além de realizar uma cerimônia específica para a falecida, o *Axexê*<sup>iv</sup>. No período que compreende esta pesquisa não houve festas públicas no terreiro.

O Quilombo Mangueiras, no qual se localiza o Terreiro de Candomblé estudado, fica localizado no quilômetro 13,5 da MG-20, rodovia que liga Belo Horizonte a Santa Luzia, entre o bairro Novo Aarão Reis e Ribeiro de Abreu, na zona norte da capital mineira. A entrada do quilombo nas margens da rodovia é marcada por um portão e uma pequena placa. O cenário nos arredores é de uma urbanização em desenvolvimento em um contraste entre vegetação e construções com tijolos aparentes além de um conjunto habitacional em frente à entrada, na margem oposta da rodovia, o Conjunto habitacional Ribeiro de Abreu. Ao passar pela rodovia é possível ver que uma densa vegetação cerca o quilombo. O território do quilombola fica em área de preservação ambiental, com nascentes, vegetação nativa, fauna e



flora. Apesar de ser considerada uma comunidade urbana, os moradores mantêm características rurais, como o “cuidar” em práticas agrícolas como plantio de hortaliças, plantas medicinais e a criação de animais.

### *A chegada ao Ilê*

Pai Lodé<sup>v</sup> pede para que eu aguarde um pouco enquanto conversa com outra pessoa. Enquanto aguardo, as diferenças entre eu e meus interlocutores contrastavam e ficava evidente que o incômodo que eu sentia pela posição de estranho naquele contexto também afligia meus interlocutores, que naquele momento tinham suas atividades observadas por um estranho. Minha sensação era de que eu parecia um fiscal, que nada sabia para ocupar tal posição. Poucos minutos depois o Pai de Santo me conduz pelo *Ilê*, com intuito de me apresentar à estrutura física. A seu convite, seguimos pelo caminho estreito nos fundos do barracão. Aos poucos, caminhando pelo terreiro e conversando com o *Babalorixá*, meu incômodo por ser o estranho foi diminuindo. Há de se destacar que apesar dos desconfortos que se fez perceber nas entrelinhas fui muito bem recebido por todos.

Seguindo o caminho pela esquerda, cerca de 15 metros, já na parte frontal da casa havia um cômodo onde se guardavam alguns artefatos sagrados. Pai Lodé me explica que o acesso a este cômodo é restrito apenas ao povo de santo e que, portanto, eu não poderia entrar. Contornamos a casa e voltamos por um caminho entre a casa dos vizinhos de Amara, que naquele momento eu descobrira ser seu filho e sua família, que deu novamente ao caminho nos fundos do barracão.

– É isso meu filho, Candomblé é isso. A gente fica aqui cuidando da natureza, resumindo Candomblé é isso, é cuidar da natureza.

As sociedades Iorubás que mantiveram seus costumes não se veem como uma parte da natureza, mas como a natureza em si. Acreditam que a materialidade do homem é o resultado da somatória de todos os elementos que compõem a natureza. Esses povos creem que as diferenças existentes entre eles não são suficientes para colocá-los em mundos distintos, ao contrário da sociedade ocidental que estabelece limites entre o real e o imaginário, de um lado, o mundo natural, de outro, o social, cada um com sua particularidade. As carências, os desejos, as decepções, as paixões, as iras, a gratidão, entre outros sentimentos e atitudes humanas serão reconhecidas como manifestações simbólicas desta natureza. O termo religião advém da ideia de re-atar e re-ligar o homem a seu Deus. No Candomblé não existe a adoção desta função, porque eles não se separam das suas divindades. O sentido de religião, dentro do Candomblé, é o da “confraternização geral”, isto é, do homem com as divindades e destas com ele, não tendo o ser humano medo de se relacionar com seus criadores.

Alguns minutos depois, Pai Lodé me convidou para uma caminhada em direção ao riacho que corre ao fundo do barracão. Ao chegarmos à margem do riacho, havia três baldes de água. Pai Lodé explica que naquele trecho o riacho não era confiável quanto à qualidade da água, especialmente no período da seca onde o fluxo do riacho reduz consideravelmente. Em minha primeira visita, cerca de 10 meses atrás,

o esgoto de alguns vizinhos que passaram a ocupar áreas do território do quilombo estava sendo jogado no riacho. O problema com o esgoto dos vizinhos foi resolvido, porém ainda seria necessária a instalação de uma espécie de contenção de resíduos para completar a obra. A água daqueles baldes havia sido recolhida por meio de um cano improvisado que canalizava a água diretamente de uma nascente mais acima do Ilê.

Além dos baldes, um homem de vestes brancas que aparentava ser filho do Ilê, se apresentou como Damian. Um dos baldes a margem do riacho estava destinado a mim. Pai Lodé solicita que eu tire as roupas. Num primeiro momento me sinto um pouco desconfortável por conta da nudez, e enquanto me despia ainda hesitante, pergunto novamente se era necessário me despir completamente, inclusive da cueca. Apesar de ficar evidente que não havia nenhuma conotação sexual em seu pedido, o Pai de Santo, talvez percebendo meu desconforto, gentilmente explica que a nudez era apenas para não precisar molhar minhas roupas.

A situação, que apenas para mim tomava contornos embaraçosos, evidenciava mais um estranhamento, o pudor, característica da/na cultura ocidental e em mim, por consequência, não parecia fazer parte da cosmo percepção compartilhada pelo grupo. Diante da clara não importância de minha nudez estampada na face de meus interlocutores, disfarço meu incômodo fingindo naturalidade.

Após eu já estar completamente desnudo, Damian, oferecendo-me ajuda com mão esticada em minha direção, orienta que eu salte para outra margem do riacho. Já na outra margem Pai Lodé solicita que eu me agache na margem e começa a despejar uma água com folhas, a água apresentava alguns pedaços de folhas e um odor refrescante. Pai Lodé me conduz através de uma gentil orientação a imaginar que todos os sentimentos e emoções que eu julgasse que não me fizesse bem fossem lavados e levados pelas águas. O Pai de Santo então começa molhando primeiramente os pulsos, depois a cabeça, nuca e ombros. Enquanto despejava a água sobre mim, Pai Lodé cantava uma canção em Iorubá que pude identificar ser para Xangô. Confesso ser difícil de explicar em forma de texto as sensações proporcionadas por esta experiência multissensorial. Principalmente a partir da forma fragmentada, dualista, racional ao qual fui condicionado.

Enquanto estava abaixado procurei me entregar completamente à experiência, e de olhos fechados ouvia a cantiga proferida por Pai Lodé. O odor refrescante das folhas presente na água que era despejada sobre mim era extremamente agradável. A música, em Iorubá, era acompanhada pelo som da mata que nos rodeava e contrastava com o som das águas que corriam mansamente no pequeno riacho sob meus pés. Ao mesmo tempo, sentia o corpo arrepiar ao toque da água fria em contato com o vento fresco. Por entre a estranha sonoridade do idioma Iorubano eu podia identificar

em alguns momentos um sonoro Kabecilê, qual me era familiar. A expressão era uma saudação ao Orixá Xangô, qual eu já ouvira anteriormente em outras músicas, principalmente no contexto do maracatu. Como uma boa cria da perspectiva ocidental, eu tentava racionalizar aquela experiência, mas sem sucesso. Minha sensação era de conexão. Uma conexão com algo no qual eu já fazia parte, uma espécie de reencontro.

Após o banho, me levantei e fui auxiliado novamente por Damian para saltar para outra margem. Pai Lodé me orientou a vestir minhas roupas ainda molhado para que o banho de folhas tivesse um melhor efeito. A esta altura, o pudor e o incômodo devido à nudez nem passavam mais por meus pensamentos. Vesti minhas roupas novamente e nos colocamos todos em direção ao estreito caminho entre a vegetação que seguia em direção aos assentamentos. Enquanto subíamos em fila pelo estreito caminho, Pai Lodé, que puxava a fila, seguido por mim e Damian, logo atrás, confessava que anteriormente estava convicto de que seria um *Ogã*<sup>vi</sup>, mas que naquele momento se colocava em dúvida, pois havia sentido uma forte presença de Xangô no momento do banho e que em circunstância apropriada haveria uma chance de eu “virar no santo”, expressão utilizada para se referir à incorporação. Mas que para ter certeza, somente através do Jogo dos Búzios...

No caminho, Pai Lodé me explica que ao chegar no terreiro é bom aguardar alguns minutos para diminuir o que ele chamou de “calor rua”, e que este calor muitas vezes incomoda os *Orixás*, justificando os minutos que tinha me pedido para aguardar.

Ainda com a presença de alguns fragmentos de folhas presos em meus cabelos e corpo, me sentei na mureta que circunda o barracão circular em um lugar mais próximo da porta de entrada. Sentia uma sensação de limpeza e frescor, acompanhado do ainda persistente, porém menos intenso, suave odor refrescante das folhas. Após poucos minutos, Pai Lodé convoca toda a família de Santo para uma reunião.

### *Conhecendo a família de Santo*

A “família de santo”, expressão utilizada para se referir ao grupo social que constitui a organização *Ilê Asè*, se configura como uma expressão de difícil definição. Uma vez que tem seu significado intimamente relacionado ao conceito de família tradicional, as famílias de santo podem apresentar variações, o que dificulta uma definição generalista sobre esta expressão (Lima, 2003). A estrutura da família de santo pode variar conforme a nação do *Ilê*, mas também pode apresentar variações mesmo quando comparamos diferentes *Ilês* de uma mesma nação. Apresentaremos, assim, aspectos próprios do *Ilê* foco desta pesquisa.

Atendendo ao chamado do *Babalorixá*, ao convocar a reunião, toda a família de santo se apresenta. Pai Lodé inicia a reunião afirmando que aquela era uma boa oportunidade para falar sobre os próximos eventos, uma vez que seu “conselho” estava presente. O conselho ao qual o Pai de Santo se referia era composto pelos filhos de santo de

confiança do *Babalorixá*, sendo estes mais presentes nas atividades do Ilê, além de indicar uma maior proximidade para com o Pai de Santo.

O “conselho”, qual Pai Lodé se referia era formado por: um *Babakekerê*<sup>vii</sup>, uma *Equede*<sup>viii</sup>, cinco *Iaôs*<sup>ix</sup> e dois *Ogãs*. O fato de alguns dos filhos serem mais presentes nas atividades do Ilê, ou terem uma relação de maior proximidade com o Pai de santo, sugere que possa ocorrer disputas na família de santo, no sentido de pertencer a este “conselho”, que ao que tudo indica possui maior participação na tomada das decisões do Ilê, apesar de em última instância o *Babalorixá* quem decide. Pertencer a este conselho, tal qual Pai Lodé se refere, indica ser uma posição de poder em relação aos demais filhos do Ilê.

O líder do Ilê, no caso do foco deste trabalho, o *Babalorixá*, exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, dos quais recebe obediência e respeito absoluto. É também notória a confiança dos filhos no Pai de Santo, que além da tarefa funcional de líder político e administrador do grupo, ocupa uma posição afetiva de conselheiro, aquele que cuida dos filhos em seus momentos difíceis, seja com palavras de conforto, orientações ou rituais específicos de acordo com os problemas dos filhos de santo, como ebós, banhos etc. A figura do Pai de Santo se aproxima da figura paterna e materna nos grupos familiares tradicionais, reforçando o “cuidar”, ou zelar, enquanto um princípio organizativo deste grupo social. Em muitos Ilês na Bahia esta figura é chamada de zelador.

Todos interrompem suas atividades e prontamente se apresentam, mediante a convocação do Pai de Santo. Alguns se sentam no chão outros se sentavam ao longo da mureta que circundava o barracão. Pai Lodé me apresentou como pesquisador..., explicou que eu passaria a frequentar o Ilê para fins da pesquisa... Em contraponto, sentia que a presença de um pesquisador não era algo confortável para alguns. Esta percepção fez com que eu tomasse a decisão de nas próximas visitas não tomar nota de nada enquanto estivesse na presença do grupo, no intuito de mitigar o constrangimento por se sentirem observados.

Os encaminhamentos na reunião eram realizados com a participação de praticamente todos os filhos, numa dinâmica onde o Pai de Santo pontuava as demandas a serem cumpridas e a agenda era decidida de acordo com a disponibilidade e opinião dos filhos. Segundo Lima (2003, p. 60), “a estrutura do candomblé repousa em duas categorias de afiliados, perfeitamente distintas: os que são iniciados como filhos de santo até o estágio da ‘feitura do santo’ e os vários titulares de posições executivas e honorárias no terreiro”. Além do *Abiã*<sup>x</sup>, que não entra nestas categorias, que faz parte da família de santo, mas não participa das decisões.

Após eu me apresentar Pai Lodé direcionou a reunião para as pautas do terreiro, os próximos compromissos, festa para Benji (Erês – Cosme e Damião), o Padê para Exu. Pai Lodé afirma ainda não estar pronto para conduzir festividades em especial uma festa para Benji, pois ainda se encontrava em luto pelo falecimento de sua Mãe de Santo, Mãe Míriam, que tinha apreço especial por tal festa.

Encaminhando para o fim da reunião, Pai Lodé, em acordo com seu “conselho”, sugere que os próximos encontros sejam feitos durante a semana devido à facilidade de disponibilidade de alguns, diferente daquele dia, um sábado à tarde. E suspende um encontro em função de uma viagem à praia para descansar. Fica evidente a flexibilidade no planejamento das atividades de acordo com a disponibilidade da família de santo. Esta prática indica que, apesar da presença de um calendário que orienta as obrigações a serem cumpridas ao longo do ano, sua data de realização era flexível de acordo com as condições da família de santo.

Na saída, agradei, mais uma vez a Pai Lodé pela oportunidade e pela gentileza de abrir as portas de seu *Ilê*. Ele responde ao agradecimento me convidando a me tornar um *Abiã* de seu *Ilê*, a partir daquele dia, uma posição de pré-iniciação. O Pai de Santo explica que caso aceitasse o convite, passaria por um treinamento, uma preparação para a iniciação. Prontamente aceito seu convite e nos despedimos.

Várias eram as motivações que me fizeram aceitar o convite. Do ponto de vista da pesquisa, aceitar o convite, significava um caminho que facilitaria o acesso ao grupo, o que seria de muita valia para este trabalho. Entretanto, para além da pesquisa, aceitar o convite de Pai Lodé era de certa forma um convite para um encontro com minha ancestralidade afrobrasileira. Neste sentido, minhas motivações iam além das razões acadêmicas, contemplava também meus anseios de conhecer minha ancestralidade negra, autoconhecimento e dissolução dos preconceitos.

### *O imprevisível no Ilê*

O *Ilê* não apresenta um calendário prevendo as datas dos encontros e as tarefas a serem realizadas. Os encontros são realizados de acordo com as condições para que estes aconteçam: se houver condições tem Candomblé; se não, não há. Quando nos referimos a condições, tratamos de diversas possibilidades dentro da encruzilhada *Ilê*, como a disponibilidade do Pai de Santo ou qualquer outro membro que seja fundamental na tarefa, condições meteorológicas, e no caso do *Ile Asè*, até mesmo a agenda do quilombo onde se situa o Terreiro<sup>xi</sup>. No Candomblé não há um compromisso, apesar de alguma influência, dos pressupostos administrativos tidos como normais no mundo no qual sempre estivemos imersos: há uma lógica de organização própria.

Minhas dificuldades evidenciaram um choque cultural, do ponto de vista organizacional, pelo qual eu não recordava haver passado. É possível que estas dificuldades tenham me ocorrido em decorrência do formato em que os cursos de pós-graduação são estruturados, com prazos e cronogramas rigorosos. Tais estranhamentos acontecem em decorrência da encruzilhada em que esta pesquisa se configura, em que vivencio, ao mesmo tempo, lógicas organizativas diferentes e talvez conflituosas, as da universidade e do *Ilê*. Talvez se meu compromisso no *Ilê* não tivesse vinculado ao meu compromisso na

academia, estes problemas não existiriam, mas esta é apenas uma suposição.

Em minhas visitas, com exceção das atividades de rotina, tais como os banhos e tomar a benção nos assentamentos ao chegar e ao sair, eram sempre uma incógnita as atividades que aconteceriam no dia. Alguns minutos depois vejo que esta surpresa e a dúvida, devido à imprevisibilidade das atividades, não era exclusividade minha. Em uma conversa descontraída no barracão, enquanto algumas das mulheres continuavam a cozinhar os alimentos que seriam utilizados em algum ritual que eu desconhecia até então, o Pai de Santo dizia pensar não haver muito o que fazer naquele dia, mas que no dia muitas tarefas importantes haviam se revelado e que havia muito a ser feito.

O *Babalorixá* confirma sua surpresa em relação às atividades, dizendo “Eu nunca sei o que temos que fazer aqui, todo dia chegam demandas inesperadas”. Percebo que ele se referia a um casal que chegara há pouco, que pelo comportamento e vestes era notório que se tratava de visitantes que estavam ali em busca de alguma ajuda.

As palavras de Pai Lodé indicam para um planejamento flexível, em que atividades pré-estabelecidas operam em cruzo com demandas inesperadas, a exemplo da busca por ajuda do casal de visitantes. Tal contexto indicava uma organização que não tinha o compromisso com algo muito comum nas organizações modernas, a previsibilidade. No *Ilê*, isso não aparentava ser tão importante, ou mesmo ser possível, como em outras organizações. Ali, grande parte das atividades a serem desenvolvidas eram listadas e planejadas no próprio dia. O Pai de Santo explicava que muitas demandas dependiam das necessidades dos filhos de santo e dos visitantes que buscavam por ajuda, por isso era difícil prever as tarefas do dia.

Pai Lodé afirmava que em dia de Candomblé não se recomendava agendar nenhum outro compromisso, pois não era possível prever a hora do fim das atividades, tampouco se a pessoa sairia com algum preceito, um comando que exigisse alguma restrição de comportamento, como não ingerir bebidas alcoólicas, comer certos tipos de alimentos, ter relações sexuais, entre outros. Tal afirmação reforça a impressão de outra perspectiva de previsibilidade acerca das atividades desenvolvidas no *Ilê*. Esta imprevisibilidade, que não me parecia ser problema para a família de santo, se tornou uma grande dificuldade para o orientado, uma vez que, ao longo de toda sua formação foi grandemente influenciado pela perspectiva moderna no que refere à previsibilidade e controle.

Experienciar este outro modo de organizar e operar me causava estranhamento, pois dificultava o planejamento da pesquisa. Entretanto, ao mesmo tempo, me fazia questionar a normatividade ocidental que estrutura a administração moderna. Fico pensando no tempo em que eu trabalhava com consultoria em gestão, aos olhos do “eu consultor” de anos atrás, possivelmente este modo de organizar seria considerado uma “desorganização”. Estas reflexões mostravam as discriminações enraizadas em mim quanto às formas diferentes de organização das tidas como “correta” na sociedade moderna.

Tais movimentos de estranhamento e de entranhamento se configuram como processos contínuos, que não estamos certos que terão fim algum dia, reforçando o princípio da

encruzilhada proposto por Rufino (2017) no sentido da transformação contínua, inacabada, dinâmica e imprevisível, própria de organizações não convencionais.

### **Considerações mais encruzilhadas do que finais**

Neste trabalho buscamos contribuir para a compreensão de organizações não-convencionais considerando um Terreiro de Candomblé, uma organização lastreada na cultura de matriz africana e, portanto, atravessada por elementos como a ancestralidade, a religiosidade e a racialidade, para ficar em alguns exemplos. Para tanto, levamos a cabo a difícil tarefa de apresentar, no espaço deste texto, fragmentos de percurso teórico, metodológico e analítico de uma etnografia colaborativa. A tarefa é complexa não apenas por correr o risco de mutilar um empreendimento etnográfico, que faz sentido tomado como um todo como um projeto político de imersão e de registro de um fenômeno social, como por fazer isso no âmbito de um evento científico de administração, área pouco afeita a inovações teórico-metodológicas, notadamente as não comprometidas com a contribuição para a acumulação do capital.

Ao eleger um Terreiro de Candomblé como foco da investigação, nós não o fizemos buscando o que há de “exótico” nesta organização; esta foi uma escolha política de problematizar formas de existência marginalizadas a partir da questão racial na sociedade brasileira, o que tem implicado processos quase que automáticos de apagamento, estereotipagem e violência do que quer que tenha origem na cultura de matriz africana. Essa opção adquire relevância extra quando considerada a forma pela qual a Administração tem sido construída enquanto ciência social aplicada, com muito de aplicação e pouco de sociedade, frequentemente se restringindo a aplicação de técnicas descontextualizadas voltadas à maximização do capital em detrimento da compreensão das formas pelas quais a sociedade de fato se organiza. Nesse sentido, a adoção do conceito de vida social organizada se mostrou pertinente pelas possibilidades de abraçar as diferenças entre os grupos sociais e a identificação da forma pelas quais eles praticam suas formas de organização.

No caso da etnografia colaborativa realizada, apresentamos três momentos da relação com o Terreiro de Candomblé estudado. No primeiro deles, a chegada, registramos os momentos de iniciais do pesquisador no Terreiro, e seus diversos desajustes como a inadequação das roupas, o banho nu como parte do início das atividades, a espera “para o corpo esfriar”. No segundo momento, em que se conhece a Família de Santo, o orientado se depara com uma organização social que opera como uma família apesar de não ser consanguínea, em uma dinâmica onde o *Babalorixá*, a partir da sua autoridade, apresentava demandas a serem cumpridas em uma agenda era decidida de acordo com a opinião e disponibilidade dos filhos, além de ter permitido a presença do pesquisador, ainda o convida a fazer parte da família. No terceiro momento selecionado, a imprevisibilidade se apresenta ratificando que não são os parâmetros modernos que regem as atividades do Terreiro de Candomblé etnografado. Que há atividades a serem executadas, mas em um prazo flexível conforme o que se apresenta para o momento, o que leva a que se aja sem hora para acabar, ou sem clareza sobre desdobramentos, uma vez que as encruzilhadas se apresentam a todo instante.

Em conjunto, tais elementos revelam algumas das formas pelas quais o grupo se organiza. A partir de uma cultura de matriz africana, diferenças mais ou menos evidentes se mostram, em parte por conta de uma perspectiva familiar que se atém a laços afetivo-espirituais como marcadores da aderência a uma dinâmica do imprevisível. O que eventualmente parece uma “desorganização” aos olhos do que é hegemônico na Administração se revela apenas como outra forma de pensar e levar a cabo o organizacional, um processo que pesquisadores dos Estudos Organizacionais há pouco tempo começaram a

perceber que tem muito a lhes ensinar sobre a sociedade, suas necessidades e dinâmicas (Saraiva, 2023).

O que coletivamente estranhamos, no fundo, são formas cristalizadas de socialização que terminam por prescrever formas de existência – e de organização. Os aspectos que em nós se entranharam com a pesquisa, por outro lado, mostraram que pesquisar não se trata de escolher temas e técnicas de investigação como se estivéssemos em um supermercado de possibilidades. É preciso envolvimento e afeto no processo, tanto no sentido de ser afetado (Favret-Saada, 2005), quanto no sentido de permitir-se envolver com pessoas e temas, e com isso alterar o próprio percurso ao incorporar outras possibilidades de existir (Moriceau, 2020). Nesse quadro de complexidade propiciado pelas muitas encruzilhadas, precisamos pontuar eventuais limitações por conta da ambiguidade de papéis no processo etnográfico, tal como problematizado por Hopwood (2007), como no caso do pesquisador que é convidado a fazer parte da Família de Santo por ele pesquisada. Mas entendemos que, em se tratando de um referencial distinto do da grande empresa capitalista industrial, que ter fronteiras borradas pode ser um ganho para a pesquisa como um todo, possibilitando-nos uma compreensão ampliada de um Terreiro de Candomblé sob uma ótica organizacional.

## Referências

- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Camurça, M. (2009). Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. *Tomo*, 14, 55-66.
- Carrieri, A. P. (2014). As gestões e as sociedades. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 1(1), 21-64.
- Castanha, T. D. (2018). *Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana: conflitos, violências e legitimação*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Clerke, T. & Hopwood, N. (2014). *Doing ethnography in teams: a case study of asymmetries in collaborative research*. Cham: Springer.
- DaMatta, R. (1974). Apresentação. In A. Van Gennep (Ed.). *Os ritos de passagem* (pp. 7-22). Petrópolis: Vozes.
- Favret-Saada, J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161.
- Góis, A. J. (2013). As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 11(29), 321-352.
- Hopwood, N. (2007). Researcher roles in a school-based ethnography. In G. Walford (Ed.). *Methodological developments in ethnography* (pp. 51-68). Oxford: Elsevier.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lima, V. C. (2003). *Família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos*. Salvador: Corrupio.
- Morais, M. R. (2010). *Nas teias do sagrado – registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Espaço Ampliar.
- Morais, M. R. (2006). *O Candomblé na metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Moriceau, J. L. (2020). *Afetos na pesquisa acadêmica*. Belo Horizonte. PPGCOM/UFMG.
- Oyèwùmí, O. (2002). Visualizing the body: Western theories and African subjects In O. Oyèwùmí (Ed.). *African gender studies: a reader* (pp. 3-21). New York: Routledge.



- Reis, M. R. F. (2012). Terreiros. In G. Bessoni, R. Ramassote, & M. Reis (Coord.). *África e Brasil: aspectos históricos e culturais da religiosidade afrodescendente no Planalto Central* (pp. 30). Brasília: IPHAN.
- Rufino, L. R. J. (2017). *Exu e a pedagogia das encruzilhadas*. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Saraiva, L. A. S. (2023). Dinâmicas da vida social organizada de homens gays em aplicativos de relacionamento. *Organizações & Sociedade*, 30(105), 246-269.
- Saraiva, L. A. S. (2020). Diferenças e territorialidades na cidade como ponto de partida. In L. A. S. Saraiva (Org.). *Diferenças e territorialidades na cidade* (pp. 11-29). Ituiutaba: Barlavento.
- Segato, R. L. (1992). Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Religião e Sociedade*, 16(1-2), 31-46.
- Silva, M. A. V. (2010). Candomblés e as ressignificações no espaço diásporico: Xirê e suas representações culturais, conhecimentos transversais para o ensino de culturas africanas. *Anais do Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade*, São Cristóvão, SE, Brasil, IV.
- Silva, M. A. V. & Morato, H. C. C. (2011). Depois do trabalho a festa: o xirê como expressão de socialização no Candomblé. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 3(9), 1-10.
- Spyer, J. (2020). As escolhas metodológicas para produzir pesquisas colaborativas e comparativas: o caso do “por que postamos”. *Sociologia & Antropologia*, 10(3), 1057-1070.
- Tozi, D. & Santos, A. L. N. (2018). História de um legado: as etnografias de religiões de matrizes africanas no discurso patrimonial. *Outros Tempos*, 15(26), 187-208.
- Wolcott, H. F. (2007). The question of intimacy in ethnography. In G. Walford (Ed.). *Methodological developments in ethnography* (pp. 27-33). Oxford: Elsevier.

---

## Notas

<sup>i</sup> Casa de Candomblé ou Terreiro de Candomblé.

<sup>ii</sup> Mãe de santo ou Yalorixá é a sacerdotisa de um terreiro, chefe espiritual e administradora da casa, responsável pelo culto aos orixás; candomblezeira do sexo feminino.

<sup>iii</sup> Também conhecido como Pai de Santo, Pai de Terreiro, ou Babá, é o sacerdote, chefe espiritual e administrador da casa, responsável pelo culto aos orixás; candomblezeiro do sexo masculino.

<sup>iv</sup> Cerimônia realizada após o ritual fúnebre de uma pessoa iniciada no Candomblé.

<sup>v</sup> Nome fictício do Babalorixá que nos acolheu nesta pesquisa.

<sup>vi</sup> Nome genérico para diversas funções de autoridades masculinas, de posto hierárquico abaixo do sacerdote/sacerdotisa, e seus auxiliares diretos.

<sup>vii</sup> Também conhecido como Pai Pequeno, é a segunda pessoa na hierarquia da casa de candomblé, de gênero masculino, substituto eventual do Babalorixá.

<sup>viii</sup> “Zeladora dos orixás”. É o equivalente feminino dos ogãs, sendo escolhida e confirmada pelo Orixá do Terreiro de Candomblé. Não entram em transe.

<sup>ix</sup> Filhos de santo que já passaram pela iniciação.

<sup>x</sup> Neófito ainda não iniciado.

<sup>xi</sup> Algumas semanas antes deste registro, por exemplo, o encontro foi cancelado pois haveria uma festa no quilombo, relacionada ao 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, e alguns integrantes do Ilê estavam envolvidos nas atividades. Em outra ocasião, foi cancelado devido a uma viagem de folga do Pai de Santo; em outro momento, o cancelamento se deu para que a família de santo pudesse ter um descanso devido a um feriado prolongado. As alterações das datas, cancelamentos ou confirmações dos encontros, geralmente são realizadas na mesma semana, poucos dias antes da sua realização, sem muita antecedência.