



ANAIS

**X Seminário Internacional Práticas Religiosas no Mundo
Contemporâneo**

IX Colóquio Nacional Cultura e Poder

**VIII Seminário de Pesquisas do Laboratório de Estudos
sobre Religiões e Religiosidades**

V Simpósio Regional da ABHR/Sul

**Laboratório de
Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR)**

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

2023

**GT - 11 Religiões afro-brasileiras e suas reconfigurações (on-
line)**

“Mas ela é loura dos olhos azuis, Maria Padilha filha de seu Omolu”: a branquitude no terreiro e as possibilidades de sua corrosão pelo agenciamento simbólico presente no candomblé

Gabriel Pereira Garcia (PPGAS/UFMS) (PG)¹
Prof. Dr. Francesco Romizi (PPGAS/FACH/UFMS) (PQ)²

Resumo: O presente trabalho destina-se a uma reflexão sobre como os elementos simbólicos que integram a cosmologia do candomblé interagem com seres brancos que ingressam nesse universo. A partir da experiência etnográfica em trabalho de campo realizado em um terreiro de candomblé de Campo Grande – MS, o Axé Nascente, pudemos observar que a forma ritual de culto à pombagira Maria Padilha aproxima-se daquela costumeiramente destinada aos orixás do panteão iorubano, subvertendo uma lógica pautada na pureza e tradição tão requisitadas nos discursos dos afro-religiosos. Ao habitar um terreiro e convivendo com os orixás, mais que embranquecer essa experiência, Maria Padilha é empretecida nesse ambiente, o que nos permite analisar como o universo simbólico e ritualístico podem proporcionar um ambiente de possível corrosão da branquitude. Afinal, se “ela é loura dos olhos azuis”, também é “filha de seu Omolu”; seu ponto cantado revela que é branca e filha de preto – o orixá Omolu. Por isso, a partir dos dados colhidos durante o trabalho de campo e com o suporte teórico clássico e contemporâneo da antropologia das religiões de matrizes africanas, propõe-se essa reflexão a respeito da corrosão da branquitude agenciada pela cosmologia do candomblé.

Palavras-Chaves: Branquitude. Pretitude. Candomblé. Cosmologia.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem sua gênese a partir das reflexões proporcionadas pela pesquisa de campo realizada no terreiro de candomblé Axé Nascente em Campo Grande – MS, cujo objetivo era analisar como as questões relacionadas à branquitude perpassa por uma religiosidade preta. Fatalmente nos deparamos com um cenário diferente, agenciado pela cosmologia do terreiro.

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Ciência Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/FACH/UFMS), bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FADIR/UFMS). E-mail de contato: pgarciagabriel@hotmail.com

2 Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. E-mail de contato: francesco_romizi@ufms.br

Se de início possuíamos a branquitude como objeto privilegiado de nossa análise, ao longo da pesquisa de campo e pela observação aos rituais realizadas evidenciou-nos um contraponto: pela cosmologia afrodiaspórica presente no terreiro e, especificamente, na prática ritual, evidencia-se o terreiro como potencialmente corrosivo à branquitude.

Tudo isso foi-nos apresentado a partir do modo pelo qual a entidade Maria Padilha, uma pombogira, é conduzida e tratada dentro do terreiro, seja pelos seus membros internos ou por sacerdotes de casas matrizes, assim consideradas aquelas que são terreiros de candomblés situados em Salvador e que a fundação é centenária. A partir da descrição etnográfica que integra esse trabalho compreenderemos que essa entidade, cujo arquetípico e fenótipo mítico são brancos – canta-se em um de seus pontos que ela é loura dos olhos azuis – ocupa um lugar de protagonismo dentro do terreiro, mas recebe tratamento preto, afro.

Nesse ínterim, em outra parte do mesmo ponto cantado, o que a revela como branca, ouve-se que ela é filha de Omolu, o orixá do panteão iorubano. Portanto, esses são elementos que integram a cosmologia do terreiro e que, simbolicamente nos dão informações de como as questões relacionadas às características étnico-raciais são tratadas. Para essa análise, a partir da etnografia realizada e teorias do pensamento antropológico, poderemos perceber o terreiro como um espaço de pedagogia afrodiaspórica em que há uma ontologia corrosiva à branquitude.

MARIA PADILHA E O TERREIRO

Chama a atenção a relevância e influência que esse festejo tem no/para o terreiro. Apesar de não ser a primeira cerimônia constitutiva – segundo nos contou o pai de santo, a primeira foi a festa de Erê (*Ibejada*) –, ela representa um momento fortemente aguardado por toda a comunidade, que nos permite identificar e analisar várias nuances da vida religiosa e, como se é proposto, as relações entre elas e a presença de uma branquitude no terreiro, bem como sua corrosão.

O calendário litúrgico do terreiro se inicia com a festa em homenagem a ela, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, a quem chamaremos por vezes de Maria Padilha ou pombagira/pombogira. A sua festa é sempre a primeira a ser realizada; o ano e as atividades do terreiro se iniciam com essa festividade, que ocorre geralmente entre a segunda quinzena de janeiro e o mês de fevereiro.

Embora o terreiro seja de candomblé, e, portanto, dedicado ao culto dos orixás, a figura/presença de outras entidades também integra esse universo. Se o termo exu é utilizado para designar as divindades do panteão iorubano, também é usado para nomear entidades mais relacionadas ao culto umbandista; pelo caráter ou natureza de suas ações e manifestações, elas também recebem esse nome por vezes adicionando a alcunha de “catiço”. Quanto às pombagiras, também são

consideradas, ou pelo menos cultuadas, de forma similar a essas entidades.

Os exus orixás são considerados divindades e por isso gozam de culto específico e são considerados mais poderosos que os exus entidades, os quais por sua vez, seriam espíritos desencarnados que se manifestam pela possessão e, uma vez manifestados, interagem com o público através de aconselhamentos, conversas ou por suas “mandigas” (feitiços). Já os exus orixás, por outro lado, realizam a mesma performance que os outros orixás: quando manifestados, realizam danças ritualísticas, com suas indumentárias, sem que haja interação por meio de consultas e falas com o público³.

Esse é um ponto importante que merece destaque: a grande busca do público por consultas com as entidades – características dos “rituais de superação” (Romizi, submetido para publicação) – se deve justamente à oportunidade de uma interação com elas; algo que Maria Padilha parece subverter devido ao fato de que ela não se manifesta mais pela possessão, já que era entidade que “rodava na cabeça”⁴ da finada mãe biológica do pai de santo.

Apesar de não ser a entidade que motivou a primeira festa do terreiro, o prestígio de Maria Padilha parece se originar pela fama que adquiriu nos tempos em que se manifestava pela possessão na finada mãe do pai de santo, assim como por esse vínculo de parentesco. Nesse sentido, parece ser o movimento do reencontro familiar, proporcionado pela espiritualidade, o que motiva a existência desse culto e da relativa festa no terreiro; quer dizer: se as famílias se reencontram em um terreiro por desígnios divinos, é no terreiro que elas nutrirão e manterão seus vínculos no plano material:

Certa vez um amigo de Salvador me disse que “a gente sempre acaba na Casa da nossa família. Se você roda, roda e acaba numa casa jeje, é porque a sua família, lá nos primórdios, vem do Daomé. A gente sabe que o ser humano veio da África. Então todo mundo só está achando o caminho de volta pra casa”. Achar o caminho de volta pra casa significa, em última instância, reconhecer o parentesco que há entre a pessoa e o orixá. Sendo o orixá um ancestral divinizado, como me explicaram inúmeras vezes, intrinsecamente ligado à terra onde viveu enquanto humano, a volta pra casa, representada aqui como uma Casa de candomblé da nação à qual pertence o local, simboliza esse reencontro, essa reconstrução dos laços de parentesco há muito desfeitos (Flaksman, 2018, p. 128).

Com o falecimento da mãe do pai de santo, Maria Padilha se recusou a sair do terreiro, a ser “despachada”, ou seja, a retornar à natureza, mantendo seu vínculo e existência com/na casa. Mesmo sem se manifestar, ela é objeto de devoção da comunidade e, talvez mais ainda dos amigos e clientes. Afinal, no terreiro, podemos frequentemente ouvir: “*ah isso é coisa que só a Padilha pode resolver*”.

Desafiando essa lógica de afeições e níveis de poderes e, inclusive, a da busca por consultas, quem chega no terreiro imediatamente se depara com o protagonismo de Maria Padilha do Cruzeiro

³ Nesse sentido, a presença de filhos de santo feitos/iniciado para o orixá Exu, é bastante rara e quando dançam no barracão (salão principal), realizam atos que reproduzem as suas histórias míticas. Em relação à fala/conversas, os orixás, conforme seu tempo de feito, balbuciam palavras, não em público e somente para a(s) pessoa(s) que possuem hierarquia para isso.

⁴ A expressão “rodar na cabeça” é utilizada pelos candomblecistas e umbandistas para significar que determinada entidade/orixá se manifestou em determinada pessoa.

das Almas. Ao se passar pelo portão azul turquesa que limita o terreiro e a calçada da rua, quem olha para o lado esquerdo verá três *atinsás* – árvores sagradas em que divindades habitam – e logo em seguida o quarto de Exu (?)⁵ e ao seu lado direito, o quarto destinado aos “orixás da frente” como Ogum e Oxóssi, por exemplo.

Se o quarto é de Exu, sejam os orixás ou os “catiços”, quem ocupa a posição central é ela: Maria Padilha do Cruzeiro das Almas. Apresentando-se através de um vaso circular de barro, com cerca de 40 cm de altura e também uns 40 cm de diâmetro; preenchida com os elementos de origem mineral, animal, vegetal que lhes são pertinentes e atribuídos, juntamente com argila; de seu centro emerge uma estrutura em ferro que assume a forma de um garfo de dentes arredondados, do lado direito de quem está de frente a ela, uma lua, e do lado esquerdo uma estrela. No centro dessa estrutura, resplandece um coração, onde está a sua pedra sagrada - *otá*. Tudo isso, somado às argolas metálicas que estão encravadas na massa de argila e circundam toda a borda interior do vaso, denuncia a “área de atuação” ou “especialidade” de Maria Padilha.

Dessa maneira, a existência dessa pombagira a partir da forma assumida e dos objetos que a compõem evoca a percepção do Márcio Goldman (2005) sobre o conceito de axé e sua imanência:

As próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de axé. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – “pertencem” a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do axé, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente (Goldman, 2005, p. 109).

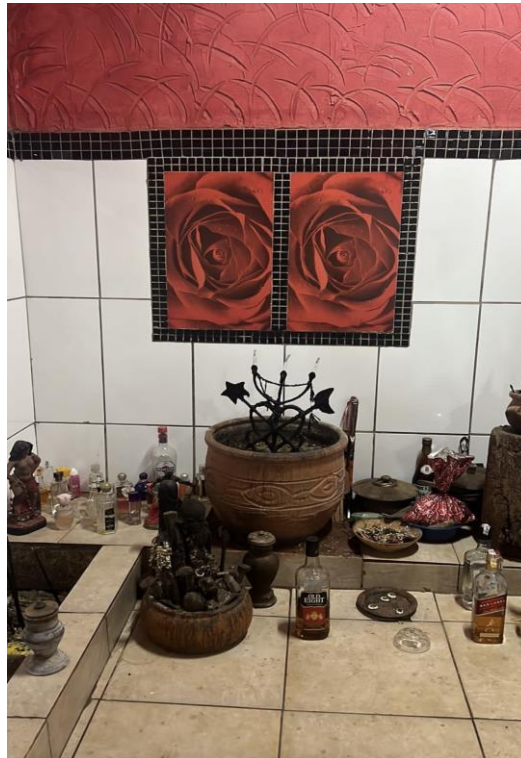
Não bastasse assumir a posição central, na parede principal do quarto, seu vaso, que está em contato direto com a terra, indica uma maneira de se a cultuar muito similar à que se verifica com os três exus orixás que estão ao seu lado esquerdo – de quem olha para ela. Se esse chão aparentemente indica uma simplicidade – o que não é, trata-se de disposição ritualística – a decoração do quarto como um todo revela o prestígio e poder de Maria Padilha.

Nesse cenário, quem está de frente para o assentamento⁶ de Maria Padilha verá que a parede azulejada em branco é interrompida por dois outros azulejos, que levam estampada a figura de uma rosa em cada e que fazem o plano de fundo para o sacro-vaso dela. Essas decorações mais relacionadas com o aspecto feminino da pombagira, refletem a preponderância de Maria Padilha com relação aos exus orixás (divindades) e aos exus catiços (entidades). Afinal, essa construção e decoração são feitas com os recursos/doações/presentes/pagamentos das pessoas que foram agraciadas por ela e que alcançaram seus objetivos pelos artifícios dela.

⁵ Essa interrogação é feita porque o quarto é destinado à Exu, mas conforme se verá no decorrer de nossa descrição, esse quarto é predominantemente marcado e influenciado por Maria Padilha.

⁶ O assentamento é o receptáculo, lugar que corresponde a determinada entidade/divindade e onde são realizados os atos referentes a ela; é ali a habitação ou mesmo o próprio corpo físico dessa entidade/divindade.

Figura 2 – Vista frontal do quarto de Exu



Fonte: acervo pessoal.

Figura 3 – Quarto de Exu visto da varanda



Fonte: acervo pessoal.

Assim, se a presença e culto de entidades como Maria Padilha no mesmo espaço que as divindades, os orixás, é motivo de tensão⁷ e, constantemente abafado e escondido nos terreiros de

⁷ Comumente, relacionam-se as entidades ao desvirtuamento da religiosidade pura e tradicional, vinculando In: Seminário Internacional de Práticas Religiosas No Mundo Contemporâneo (LERR/UDEL), 4, 2023, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2023.

candomblé ditos tradicionais, no terreiro que pesquisamos, a presença marcante da pombagira é um ponto relevante para nossa análise. Nesse sentido, observou Wagner Gonçalves da Silva:

O antropólogo Jocélio Teles dos Santos, ao elaborar um projeto de pesquisa sobre o caboclo (entidade espiritual) no candomblé de Salvador (Santos, J., 1995) descartou a possibilidade de observar os terreiros tidos como tradicionais, não por eles não terem alguma forma de culto a essa entidade (que muitos cultuam reservadamente), mas por já saber que esses terreiros dificilmente falariam sobre o assunto, visto que colocariam em risco o prestígio que desfrutavam justamente por se apresentarem como praticantes de uma tradição “pura”, sem sincretismos com divindades não-africanas, tai como o caboclo (Silva, 2015, p.37)

Corroborando essa conduta, a de que há supressão de entidades em detrimento da manutenção de uma “pureza e tradição”, Hofbauer (2012) evidencia o seguinte:

Algumas casas promovem “toques de despedida”, em que os caboclos, até então cultuados, são “expulsos”, uma vez que se entende que os caboclos, enquanto espíritos ancestrais indígenas, constituem um elemento estranho à “verdadeira tradição africana” (cf. Prandi; Silva, 1989, p. 238). [...] Existem situações em que um ou outro filho de santo continua sendo devoto de um determinado santo ou caboclo sem que o líder religioso tome conhecimento disso (Hofbauer, 2012, p. 104-105).

E na mesma esteira, continua:

Em alguns terreiros, começou-se a retificar as letras das cantigas dos orixás e há vários registros de mães e pais-de-santo que expulsaram o caboclo por considerá-lo uma entidade incompatível com a – redescoberta – “africanidade” dos rituais (Hofbauer, 2001, p. 256).

Sobre esse aspecto, é a partir da força de resistência insculpida na natureza *trickster* de Exú, que Georges Lapassade (1972) reflete acerca da capacidade contraventora e a forma positiva em que a figura dos exus e pombagiras operam na vida dos adeptos e clientes da quimbanda. Denota-se, portanto, que o simbolismo contido nas entidades, que em maior ou menor grau se aproximam das características arquetípicas do orixá iorubano Exú, produz efeitos práticos e concretos, extrapolando a metafísica (Lapassade, 1972, p. XIX).

Por outro lado, há a utilização de argumentos do universo simbólico para demonstrar a impossibilidade da coexistência de seres espirituais de classe e natureza diferente – por um lado, os orixás de origem preta/afro e, por outro, entidades de origem branco/europeia – é pela divisão espacial que se busca organizar e hierarquizar essas relações:

O terreiro Filhos de Obá, por exemplo, construiu uma casa para acolher os objetos sagrados e o ritual dos caboclos em separado dos orixás, operando, através dessa separação espacial, uma purificação do seu lado africano, que ganha, assim, maior visibilidade (Dantas, 1988, p. 57).

Ao que parece, essa pedagogia prática pela ritualística é mesmo a forma pela qual se ensina e

essas práticas aos interesses escusos dos sacerdotes, que se aproveitariam “da superstição popular para enriquecer. Não negamos que o caso não possa se produzir em certos terreiros bantos ou *candomblés de caboclo* (...)” (Bastide, 2001, p.64).

se aprende em um terreiro de candomblé:

Tendo vivido a experiência da filha-de-santo, que deve aprender sem parecer estar aprendendo, e a da etnógrafa, que, ao menos neste caso, só pode aprender deixando claro que está apenas aprendendo, Cossard sabe bem do que está falando quando conclui que, no candomblé, “o ensino nunca é dado de forma sistemática. ‘Isso vem com o tempo...’, dizem as mais antigas. Mas desse modo, por meio de hábitos lentamente adquiridos, o saber da iniciada entranha-se no mais profundo do seu ser” (Goldman, 2005, p.6).

Em relação às divindades, ou seja, os exus orixás, há as que são componentes da própria estrutura do terreiro, de forma que é de responsabilidade de todos dar ofertas a elas. Por outro lado, em relação às entidades – exus catiços e outras pombogiras – muitos lhes fazem ofertas por um apego ou afeição natural; e em outras vezes, porque consideram que estejam abandonadas por aqueles que se desligaram e/ou afastaram do terreiro e não mais lhes prestam homenagens e ofertas.

É na sexta-feira que algumas das comidas que compõem a mesa de *orô* (cerimônia de imolação) começam a ser preparadas, dividindo a cozinha com preparo do *ebô* (milho branco cozido) de Oxalá (sobre o qual falaremos mais adiante), que é a cerimônia realizada todas as sextas-feiras no terreiro. Folhas de bananeira são queimadas, o feijão fradinho quebrado e colocado de molho (para no outro dia, após inchar pela hidratação, ser triturado e utilizado no preparo dos acarajés e abarás). Como é na sexta-feira que se cultua Oxalá, o orixá do branco e da pureza, pouco mais é possível ser feito, já que não se pode utilizar dendê e outros elementos muito necessários/essenciais ao culto de exu. Embora, algumas vezes, após o ato de arriar o *ebô*⁸ considera-se encerrado o dia/ciclo de Oxalá e, portanto, retorna-se à “normalidade” em que, por vezes, se prossegue no preparo das comidas votivas.

Essas comidas exigem dedicação e um tempo de preparo bastante considerável; por vezes inicia-se na sexta-feira e só se conclui no sábado, não porque feita durante ato contínuo – embora haja casos de longa permanência na cozinha, conforme falaremos quando apresentar a cerimônia de Oxalá. Elas fazem parte e compõem a “mesa” que é montada “aos pés de exu” (no caso, a pombagira) após a prática da imolação e os seguintes preparos oriundos dela. As comidas que geralmente são ofertadas são: grãos torrados feijão preto, feijão fradinho e milho de galinha), farofas (farinha de mandioca preparada com água, outra com mel e outra com dendê), acarajés (massa de feijão fradinho, temperada com sal e cebola e frita em imersão no azeite de dendê), abarás (massa de feijão fradinho com dendê, temperada com variadas combinações de tempero, envoltas em folha de bananeira e cozidas no vapor), acaçás (massa feita de milho branco cozida até o ponto de pudim, envoltas em folha de bananeira), acaçás vermelhos (o mesmo anterior mas com adição dendê à massa), diversas frutas (maçãs, uvas, mamão e etc.) e ornamentadas por flores (preferencialmente as rosas vermelhas). As comidas e frutas são servidas em pratos de barro e colocadas no chão em volta dos assentamentos presentes no quarto de exu e, durante a realização dos festejos, todos podem (e é desejável) comer, porque são esses

⁸ O ato de arriar o *ebô* consiste em levar até o quarto de Oxalá, à frente de seu assentamento (*ibgá*) o milho branco cozido e acondicionado em louça branca.

alimentados portadores do axé das divindades/entidades.

A cozinha do terreiro é sempre o cenário principal, o coração da casa, em qualquer cerimônia, seja de entidades ou dos orixás, ela desenvolve papel proeminente. Afinal, todos os rituais requerem o preparo de uma gama de alimentos, que são feitos de acordo com as predileções da entidade/divindade. É nesse dia em que também se realizam os *orôs* (abatimento litúrgico dos animais, nesse caso aves, ofertados às entidades e também às divindades, exus orixás).

Entre as 14 e 16 horas do sábado, os assentamentos das entidades são organizados e, alguns retirados do quarto e colocados na varanda devido ao pouco espaço disponível, preparados para o ritual de oblação. Os galináceos que já “esfriaram seus corpos da rua”, são retirados dos galinheiros e passam pelo *osé* – momento ritualístico em que se dá banho nos bichos, lavando seus pés, asas, rabos e cabeças.

É chegado o momento do *orô* e a ordem estabelecida, ou seja, quem será a primeira entidade/divindade a comer é ditada pelo seguinte critério: inicialmente, são os exus orixás que recebem suas ofertas; posteriormente, Maria Padilha – e, a partir daí, as entidades pertencentes aos membros da comunidade, que respeitará a ordem hierárquica – idade iniciática.

Tudo pronto, a cerimônia se inicia com a divindade da rua, que fica assentada na terra que divide a calçada da rua e o muro branco do terreiro, com árvores em volta, é Exú Onã quem come primeiro. Posteriormente, os demais exus orixás a quem serão ofertadas as aves passam a comer. Após, Maria Padilha do Cruzeiro das Almas é quem come e assim segue a ordem que fora mencionada anteriormente. A cada entidade que é alimentada, quando o *ejé* (sangue) escorre no assentamento dessa divindade ela se manifesta pela possessão em seu cavalo⁹.

Os galináceos abatidos estão no chão. O sangue sacrificial está nos assentamentos. Neles também são depositados os outros elementos que compõem o ritual. Cânticos são entoados – os primeiros para os exus orixás, os últimos seguem a sequência/ordem da imolação realizada, com Maria Padilha inaugurando. A varanda fica com as marcas do que se realizou. É momento de dar continuidade: duas ou três pessoas se encarregam de limpar a varanda e retornar os assentamentos, revividos e besuntados pelas secreções vitais, retornam para o quarto de exu, que também é limpo juntamente com a varanda.

Quanto aos animais, são recolhidos do chão e colocados novamente no balaio de vime e suas partes (cabeças, asas, pés, rabo), que em ato ritual foram separadas do corpo, serão preparadas, juntamente com as partes internas e vitais, os axés¹⁰, que por sua vez serão retirados do corpo em outro momento. Todos esses axés serão preparados ao talante da entidade ao qual foram dedicados: alguns

⁹ Cavalo é o termo utilizado para designar a pessoa na qual a entidade/divindade se manifesta; em quem se monta. Parece estar em desuso esse termo, que tem sido menos ouvido nos terreiros, talvez pelo tom/cunho pejorativo.

¹⁰ Nesse contexto, o termo axé é utilizado para significar as partes vitais dos animais e que recebem preparo/cozimento específico.

recebem cozimento longo, outros apenas um pequeno tempo fritando no dendê e assim por diante. Seguindo a forma de predileção de cada entidade/divindade, é comum o uso de dendê, cebola e camarão seco como tempero e cozimento.

Prontas todas as comidas, é hora de compor a mesa de exu. Cada filho de santo, organizados pela ordem hierárquica, pega um ou mais dos alimentos preparados e acondicionados nos pratos de barro e segue em procissão até o quarto de exu, onde uma pessoa está presente e recebe das mãos de cada um deles esses pratos, que são organizados em forma circular, circundando os assentamentos das entidades. Diz-se que a festa é mesmo o momento em que o *orô* e os preparos ocorrem. É assim que Roger Bastide (2001) descreve essa dimensão servidora do ritual em *O Candomblé da Bahia*:

Veremos que na realidade, a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público [...] (Bastide, 2001, p. 31).

CONCLUSÃO

Consideramos que a partir da análise etnográfica da ritualística do terreiro em relação ao tratamento dado à pombagira Maria Padilha do Cruzeiro das Almas, revelam como a cosmologia presente no terreiro de candomblé se relaciona com questões étnico-raciais. E isso, denota que o terreiro é um espaço de exercício de uma pedagogia afrodiáspórica que se impõe ante a branquitude, mesmo de uma entidade com traços fenotípicos europeus: loira de olhos azuis.

Assim compreendemos porque o tratamento ritualístico dado a essa entidade coloca-a em um lugar e modo de ser e existir observados como culturalmente pertencentes a um *ethos* preto, africano. Vê-se que Maria Padilha recebe ofertas à mesma maneira que se realiza as oblações aos orixás. As comidas votivas, modos de preparo e a forma pela qual se dispõe tais elementos são paradigmáticos aos orixás.

Ainda quando relacionamos a existência de pombagira à dos orixás, além do tratamento ritual similar, mesmo a atuação dela no terreiro também se identifica com a forma pela qual os orixás atuam: não dão consultas e não interagem comunicando-se com presentes, subvertendo a principal característica dessas entidades, os exus, de quem se espera interação e comunicabilidade.

E, aqui, ainda quanto a forma de existir, outro elemento salta aos olhos: ela se materializa por meio de um assentamento, cuja composição também é bastante similar à forma de corporificação dos exus orixás. Elementos da natureza que são componentes do assentamento de Maria Padilha, assim como dos exus orixás; assim como o vaso de barro, os

aparatos de ferro e demais elementos.

Se ela é loura dos olhos azuis, também é filha de seu Omolu, ou seja, é uma branca filha de um preto. Nesse viés simbólico transmitido pelo ponto cantado, revela-nos como no terreiro há uma espécie de diluição étnica agenciada por uma relação de parentesco mítica, evidente ponto de inversão da potência, no terreiro, os valores e hegemonia são afrodiaspóricos. As relações são orientadas a partir desses valores. Ademais, ainda que essa negociação étnica seja prismada ou sofismada, da análise a partir da condução ritualística, a figura branca, representada por Maria Padilha, é condicionada a um modo de existir afro.

Portanto, dos elementos simbólicos operados no terreiro, podemos vislumbrá-lo como espaço de corrosão de branquitudes a partir de uma potência ontológica agenciada pela epistemologia afrodiaspórica.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FLAKSMAN, Clara. "DE SANGUE" E "DE SANTO": O PARENTESCO NO CANDOMBLÉ. MANA, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p124>.
- GOLDMAN, Marcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago. 1985.
- GOLDMAN, Marcio. *Formas do Saber e Modos do Ser. Observações sobre Multiplicidade Ontologia no Candomblé*. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- HOFBAUER, Andreas. *Mitologia dos Orixás*. Revista de Antropologia. Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo - FFLCH/USP, v. 44, n. 2, p. 251-258, 2001.
- HOFBAUER, Andreas. *Pureza nagô, (re)afrikanização, dessincretização Nago Purity, (re)afrikanization and anti-syncretism*. Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 40, p. 103-120, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/33>
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2a. Edição, 1977.
- ROMIZI, Francesco. *Os dois sentidos da vida ritual: rituais de superação e de geração de crises no catolicismo popular dos Andes equatorianos*. Submetido para publicação.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*. 1. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

* * * * *