

Dono Katendê de Aruanda é – reflexões sobre as práticas de cura na história entre Ana de Katendê e o caboclo Katendê em Itaparica (BA)

*Dono Katendê de Aruanda – reflections on healing
practices in the story between Ana de Katendê and
the caboclo Katendê in Itaparica (BA)*

Ana Lúcia Galvão de Castro¹

Doutora honoris Causa pela Faculdade Febraíca

Ananda Sandes²

Mestra em História Social/PPGH, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Marcelo Ricardo dos Santos³

Mestre em Estudos Étnicos e Africanos/Pós Afro, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

¹Iyálorixá do terreiro de nação Ketu Ilê Oyá Axé Alakayê, localizado na Av. Areal Lot. Jardim Gameleira, nº 264, CEP: 44460-000, Vera Cruz- Bahia. Doutora Honoris Causa pela Faculdade Febraíca e a Ordem dos Capelães do Brasil (OCB). E-mail: asmigameleira@gmail.com.

²Bacharel e Licenciada em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia; Mestra em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFBA); e Gamo de Oxaguian do Ilê Oyá Axé Alakayê. Email: ansandes@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6576-5747>

³Comunicólogo com habilitação em Jornalismo pela Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia; Bacharel em Humanidades pelo Instituto Milton Santos (IHAC-UFBA); Mestre em Estudos Étnicos e Africanos Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA); Doutorando pelo IHAC-UFBA; e Dofono de Xangô do Ilê Oyá Axé Alakayê. E-mail: marceloricards@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3730-7918>

Resumo

Este artigo analisa a relação entre candomblé, caboclos e práticas de cura, com foco no caboclo Katendê, presente na ilha de Itaparica (BA). Através de uma entrevista com Ana Lúcia Galvão Castro (Oyádarê), Iyálorixá do Ilê Oyá Axé Alakayê, explora-se como a presença de Katendê nas práticas de cura comunitária envolve discussões sobre as dimensões de cura, que relaciona a estrutura religiosa do candomblé com a liderança de mulheres negras e sua relação com o contexto histórico-social. Sendo a ilha de Itaparica marcada por expressões religiosas - Candomblé, culto de Babá Egum e convívio com entidades - que também garantem ordem social, política e religiosa para as comunidades, o artigo também destaca que a intersecção entre cura, cultura e organização sociopolítica funcionam de maneira integrada aos saberes comunitários de maneira endógenas, enaltecedo novas abordagens de estudos capazes de transformar heranças coloniais e resistir à necropolíticas e epistemicídios.

Palavras-chave: Práticas de cura; Caboclo; Itaparica (BA); Katendê

Abstract

This article analyzes the relationship between Candomble, Caboclos and healing practices, focusing on the caboclo Katendê, present on the island of Itaparica (BA). Through an interview with Ana Lúcia Galvão de Castro (Oyádarê), Iyálorixá of Ilê Oyá Axé Alakayê, it explores how the presence of Katendê in community healing practices involves discussions about the dimensions of healing, which relate the religious structure of Candomblé to the leadership of Black women and their relationship with the historical-social context. Since the island of Itaparica is marked by religious expressions - Candomblé, the Babá Egum cult, and interaction with entities - that also ensure social, political, and religious order for the communities, the article also highlights that the intersection of healing, culture, and sociopolitical organization functions in an integrated manner with community knowledge in endogenous ways, emphasizing new approaches to studies capable of transforming colonial legacies and resisting necropolitics and epistemicides.

Palavras-chave: Práticas de cura; Caboclo; Itaparica (BA); Katendê

Introdução

O presente artigo objetiva apresentar a relação entre candomblé, caboclos e práticas de cura através dos agenciamentos da entidade Katendê, conhecido na ilha de Itaparica (BA) por sua incorporação na Iyálorixá do Ilê Oyá Axé Alakayê (nação Ketu), Ana Lúcia Galvão Castro (Oyádaré). A partir da transmissão oral de nossa sacerdotisa, que aqui usamos como método da história de vida deste ancestral, nos aprofundamos na presença do caboclo e suas práticas de cura comunitária, que abrangem as discussões acerca das dimensões de cura disposta na estrutura religiosa, assim

como sua relação com o contexto histórico-social e religioso da região. Desta forma, serão atenuadas as especificidades que unem as práticas de curas com a história do candomblé na região, os agenciamentos das mulheres negras mãe de santo, suas entidades que promovem uma organização social, familiar e comunitária através da religiosidade.

Religiosidade porque, justamente neste território insular, tem grande popularidade entre as comunidades o culto de *Bàbá Egungun*, do qual Mãe Ana é *Oyadelé*, cargo vitalício instituído pelos *ancestrais* para os cuidados litúrgicos votivos à orixá Oyá dentro dessa tradição. Fato é que a religião também forma os aspectos sociais, culturais e dos costumes para as comunidades da região, mais precisamente localizada no bairro da Gameleira, município de Vera Cruz e Ponta de Areia, município de Itaparica. Sobre Katendê, sua influência e reconhecimento é conhecida por pessoas de todo o território insular. E não há como falar desse reconhecimento sem atribuir a importância devida à manutenção das memórias e tradições através da oralidade e liderança das mulheres negras, fator que remonta a história do candomblé desde o fim do século XIX.

A presença do caboclo nos candomblés revela a ressignificação de diferentes elementos culturais, que nesse caso, ocupa um papel central nos rituais e cosmologia enquanto protetores e guias espirituais. O caboclo katendê, teria grandes casos de sucesso, tendo sido considerado como participantes de diversas famílias do entorno como “padrinho”, “pai” e considerado por batizar muitas crianças, que hoje, em sua maioridade, ainda o chamam de “avô”. O intuito deste artigo, a partir do registro oral da *ìyálorixá* Ana de Katendê reafirma o lugar de importância ocupado por entidades e mulheres negras na História do Candomblé, que para além da cura, enuncia contextos sociopolíticos, econômicos e culturais nos territórios de morada.

Percebemos através da história do caboclo Katendê que o espaço que existe no interior dos terreiros e o espaço público que o circundam são entendidos enquanto campo de forças autoatribuídas. Logo, buscamos compreender o candomblé, as práticas de cura do caboclo Katendê e a sociedade vivida pela população negra no território insular enquanto domínios relacionais de fluxos de interações de território, familiares e religiosas. Embora o *Ilê Oyá Axé Alakayê* seja um dos pontos fixos de Katendê para consultas à comunidade, suas festas, seus aparecimentos rápidos por motivações ligadas a saúde, amplia a noção de territorialidade e de acesso ao axé de cura, primordial energia que mantém a vida em equilíbrio e fortunada.

Ao relacionar candomblé e práticas de cura, as simbologias presentes entre a doença e a cura também se encontram numa flexível fronteira de influências que partem dos circuitos internos dos terreiros, sem, no entanto, deixar de ser transformado pelo espaço público onde se encontram (TAVARES e CAROSO, 2015). Ou seja, assim como nos agenciamentos de Katendê, o candomblé não pode se resumir a influências e símbolos estáticos, já que contam com as práticas dos seus adeptos, em suas mediações religiosas frente as suas relações sociais

Os agenciamentos de Katendê em relação à saúde comunitária também promovem uma importante discussão sobre os sentidos de cura atribuídos por via de entidades e da própria organização religiosa do candomblé. Com isso, é importante considerar que em território brasileiro, uma mistura de referenciais culturais durante, permeados pelo regime escravocrata nos indica que a predominância nagô/ketu, influente nas áreas de Salvador e Recôncavo Baiano, nem sempre foram efetivas, já que a heterogeneidade étnico-racial dos candomblés sugere, a priori, a existência de um paralelo processo de heterogeneidade ritual com uma progressiva interpenetração de práticas e valores religiosos das matrizes Fon, Nagô e Angola (PARÉS, 2007, pp.147-149).

Portanto, podemos também afirmar que, em território brasileiro, o candomblé nasce como uma possibilidade de manutenção de uma identidade coletiva e, os terreiros, como um espaço possível de resistência cultural e étnica dos negros ora escravizados, se configurando com constituições de redes solidárias que o regime escravocrata não conseguiu destruir, mesmo com a marginalização social da população negra no pós-abolição (CARNEIRO e CURY, 2009). Da relação entre o candomblé e as mulheres negras transcendem contra a submissão colonial, propondo um novo terreno epistemológico para o pensar histórico a respeito de fenômenos sociais dessas comunidades religiosas. Afinal, o conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado (COLLINS, 2000, p.11)

Os terreiros de Candomblés também se revelam como um lugar de materialização da memória coletiva dos africanos e dos seus descendentes, porque para os africanos a coletividade é o fundamento da vida, pertencer a um grupo é pertencer à sua memória. Todos esses elementos tradicionais se revelam no cotidiano das pessoas, no tratamento de uns para com os outros, na confiança e na disposição para ouvir. [...] a palavra em algumas regiões da África se empossava de um valor moral e divino, porque a palavra revela o sentimento mais íntimo e profundo da pessoa, manipulando as cordas vocais com uma força sobrenatural, dizer é,

portanto segundo este autor a revelação dos pensamentos e sentimentos, é expor-se de maneira visceral oralidade é o elemento primordial, quer seja na transmissão dos conhecimentos, ou nas palavras de encantamento, de benzedura, ou nos cantos, o dizer atrai o encantado porque revela o desejo, as palavras movem forças mágicas, porque desperta energias, e traz presente guias e caboclo (BOTELHO, 2010, p.5).

O caráter social dos processos terapêuticos ligados aos conhecimentos do Candomblé, assim como a influência dos caboclos nesses processos, atende o indivíduo doente por questões de sofrimento também psicológico e emocional. Os modelos de socialização e práticas coletivas de cura – já que o processo ritualístico também perpassa pelo empenho (e axé) dos integrantes do terreiro- não tem como causa ou consequência as questões apenas fisiológicas do doente. O ato de limpar o corpo significa, em suma, um processo completo de ressocialização do indivíduo (RODRIGUES e CARDOSO, 1998, p.142-145). As práticas de cura que atuam no corpo são aliadas da natureza (terrás, alimentos, folhas, minerais, água), e da palavra, guiadas pelas representações materiais e religiosas do Babá ou Iyalorixá, que por sua vez possibilitam ao paciente uma terapêutica que lhe direciona à cura do corpo físico e sua reintegração social.

Partindo das redes de terreiro ligados ao Ilê Oyá Axé Alakayê e da sua sacerdotisa Ana de Katendê, é possível considerar, entre a realidade social e a tradição, possam unir o jogo de dois tipos de memórias que permeiam a vida sacerdotal: a mortal e a divinizada. Ambas, principais vetores constituem a História de Katendê e de Ana enquanto Iyálorixá. A pessoa que pesquisa candomblé tem que ser observadora e participante, que através dos relatos da história oral de vida, pode constituir um outro universo de pesquisa com alguns critérios de inclusão: o ser mulheres negras e, no nosso caso, adepta a essa expressão religiosa (BERNARDO, 2003, p. 20-24).

Escrevemos juntos

Em entrevista à revista *Le Monde Diplomatique Brasil*⁴, os autores do livro *Sobcomun: Planejamento Fugitivo e Estudo Negro*, Fred Moten e Stefano Harney afirmam “não há nada de errado conosco, vamos planejar algo juntas”. Ao serem questionado pelo entrevistador Paulo Maia, antropólogo e professor associado a Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sobre as indagações

⁴ Disponível em: <https://diplomatique.org.br/nao-ha-nada-de-errado-conosco-vamos-planejar-algo-juntas/> Acesso em 22 Jul 2024, 03h37.

com relação a um trabalho colaborativo que desloca o individualismo que cerca à escrita literária e acadêmica, eles respondem:

Hoje, provavelmente diríamos que essa qualidade inquietante era uma intuição sobre a importância de ajudar um ao outro a permanecer incompleto, como diria Cedric Robinson, inacabado no sentido de Paulo Freire, não de estar a caminho de ser concluído, mas de permanecer na humildade do inacabado. Algo que compartilhávamos nos impedia de reivindicar nossa propriedade individual. Todavia, ao mesmo tempo, também nos impedia da brutalidade de imaginar que éramos iguais. A prática da escrita é uma extensão dessa condição.

A partir das considerações dos autores, podemos tomar alguns apontamentos para construção deste artigo. Tínhamos o interesse de colaborar com nossa Ialorixá com o amor pela escrita, que tinha se perdido na dinâmica vida mundana. Escrever, a partir de intenções e formas diferentes, nos colocou em margens distintas que coadunam, desde a oralidade, como uma prática de cura efetiva, que sutura, por meio do que narramos os casos de nosso pai Katendê, ao fazer de uma *matripotência* de nossa mãe, que, com ternura, des-escreve sua vivência.

Fanon diz que “falar é existir para o outro”, nesse sentido, ele descreve que falar é empregar determinada sintaxe, se apossar da morfologia de uma língua, e, acima de tudo, assumir a cultura suportando o peso desta civilização. A análise do psicanalista, põe em debate como a imposição do regime da língua do colonizador impôs aos negros uma incorporação estratégica para se por diante a condição de Ser, e ademais, possuir a linguagem para, “por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela” (FANON, 2020). Neste sentido, sentar no *apere*, para ouvir nossa mãe, é também se *iniciar* numa outra ordem de mundo, no qual a imaginação é, radicalmente, a base da crença desta vida, e por meio desta, outras oportunidades de curas são avistadas. Não apenas pela maestria da memória na redação de uma receita de ebó, mas, sempre já, pela circunscrição e vastidão da memória que aqui, rapidamente se atira a tantos significados, e se desfaz em som, e antes que se deforme, dá forma e feitura.

Ayo’Omíndirê (2020) em *Yorubainidade: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas*, analisa profundamente a relação de povos não-europeus, a exemplo dos yorubás, um dos que mais usam a literatura oral, vista como uma literatura por vezes primária, noutras marginal. No entanto, o autor aponta como os yorubás eram povos que possuíam a escrita anteriores à escravização, visto que na prática oracular dos yorubanos, os textos de Ifá eram

inscritos sobre a bandeja. Esses textos eram decodificados por *bàbáláwo*, para descobrir a preocupação de seus consulentes (2020:160)

Ainda, o autor avança por confirmar que a junção da oralidade e da escrita pelos yorubás resolve a desqualificação improcedente atribuída a uma superioridade das ciências bibliográficas, assim sendo, o autor apresenta o conceito de *oralitura*, compreendida por ele como um conceito germinal e intrínseco a gêneros específicos da vasta literatura yorubá-africana, que conseguem anexar boa parte das técnicas da escrita em sua configuração e formatação, a fim de garantir eficácia discursiva.

No entanto, e profusamente, o conceito também é trabalhado por Martins (1997) que o indica enquanto o processo de cruzamento que, ao longo da história, engendrou jogos ritualísticos de linguagem e performance culturais, modulações semióticas que fundam estratégias de verificação e traduzindo numa operação sínica plural e plurivalente, que restaura e institui significados (1997:26), como descreve:

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formação e modus constitutivos, evidenciam o cruzamento de tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontam. E é pela via dessas encruzilhadas que também tece a identidade afro-brasileira, num processo móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e utilizam-se, comumente, em novos e diferenciados rituais da linguagem e de expressão, coreografando a singularidade de alteridades negras. (MARTINS, 1997, p. 26)

Ressaltando, como aponta a autora, que “cultura negra é cultura de encruzilhadas”, caracterizamos como abordagem metodológica a escrita que seja vista também pela maneira que nos interligamos. Conjuntamente, escrevemos uma *lalorixá*, um *lyawó* e uma *Abyian*, que ainda podem ser vistos por outras áreas de atuação, que inevitavelmente, fica também resíduos na confluência desta escrita, que reforçamos aqui, que *escrevemos juntos*. Entretanto, queremos evidenciar e consagrar o registro *oralitura* ofertada por nossa mãe que tentamos imprimir nesta modalidade textual, abraçando sua característica de modo indelével. Mantemos então sua enunciação enquanto o permanente uso da primeira pessoa, de modo que, compreendedos este uso como uma disputa narrativa também a condição de “Eu” não ser imaginada a uma pessoa negra, mas sim, a condição do “outro”, estabelecida desde o iluminismo e nas tradições filosóficas que defrenestaram os negros como merecedores de uma insensibilidade nata.

Na *oralitura* de nossa mãe um modo reticente que nos convence a embarcar no seu silêncio, não como fim, mas sempre como abertura profusa, que por vezes,

nos convida por invaginações absorventes e noutras, se mantém como estufa, panelas fervilhantes não totalmente tampadas, e um, ainda um modo de alinhavar consistentemente, seu movimento de pés, preciso e bailado, ao entrar e sair de um modo de construir frases e orações, por meio de uma gramática que se observada precisamente, evidencia uma segura e estabelecida de sua autoridade.

Mediante ao pensamento nagô, Sodré (2017) afirma que a experiência é a “alegria na condição da possibilidade do conhecimento auferido da vida prática”, assim, a experiência requer uma narratividade. Para ele, narratividade provém das ações cotidianas, nas quais são reveladas como constituintes ou originárias. Dessa maneira, é algo pertencente a um coletivo, decorrente da imanência originária do grupo ao indivíduo, e vice-versa, pela qual, numa cultura do Arkhé, como descrito por ele, “nada realmente se determina, mas tudo se narra ou conta” (p.226).

Nesse movimento, a força com que opera quem narra é centrípeta, em que a atração ou convergência da pluralidade direciona para uma figura específica, um símbolo de centralidade, que relata mitos fundacionais, lendas, sagas, que são formas de transmissão assumidas pela experiência humana (SODRÉ, 2017).

As formas simbólicas, expressões sensíveis e polissêmicas da organização social do real, apontadas por Sodré afirmam que o sensível é mais vivido que entendido, também sendo investimentos de significados múltiplos, inesgotáveis, e suscetíveis, de contínua ressignificação pela diversidade temporal e espacial dos intérpretes. Ainda assim, a forma simbólica não é uma força estática, mas sim, potencialmente uma ação em grupo de maneira que implica tanto a origem (como constituído no grupo) e a virtualidade para que se destina (:227). Como expõe:

A originalidade, radicalmente ética, confere a alguém, mais velho, mais “iniciado”, na vida, a autoridade, que serve de fundamento à experiência. Por isto, o sujeito da autoridade, aquele que faz da experiência incorporada à memória a matéria-prima de uma fala, pode constituir-se como narrador, isto é, como agente de uma ação discursiva que organiza os seus conteúdos verbais numa forma linear, centrada e conexa. Não se trata de uma mera técnica organizativa: esse agente simboliza toda uma ordem social que integra na experiência o singular e o grupal. Sustentada por uma instância enunciativa consistente a narrativa em questão é propriamente simbólica (SODRÉ, 2017, 227).

A partir da análise dessas relações, reforçamos a importância da tradição oral enquanto sempre rememorar as mulheres negras e as entidades que as acompanham.

Mas não somente. É também evidenciar o fato de que a herança por via da oralidade, vivida em terras brasileiras, instiga o desenvolvimento de formas novas de produção de aptidões do poder feminino ressignificados para o âmbito religioso, nesse caso ligados a cura, sempre fundamentadas pela força da cultura. É dessa forma que em primeira pessoa, podemos conhecer o percurso oral onde a mora a história a memória coletiva que preserva a História do caboclo Katendê através de sua estimada filha.

Aqui nessa casa não tem ninguém que faça consulta?

Sim, meus filhos.. Eu tenho uma história com um ancestral, né? O meu caboclo Katendê, que na verdade, aqui na ilha, eu não sou conhecida como Ana de Oyá, eu sou conhecida como Ana de Katendê. Eu fiz obrigação da minha iniciação em 12 de fevereiro de 1977, e com um ano e dois meses ele apareceu pra mim. Eu morava na época em Ponta de Areia (12km de Gameleira), aí todas as terças e quintas, dois dia da semana, me aparecia um senhor, não era... não parecia com indígena... assim, ele era meio estranho.

Ele sempre chegava na minha porta, sempre era entre 8h da manhã até as 10h ele chegava. Não sei se ele saltava... porque eu morava próximo a pista e na época tinha muita Kombi, que é perua, né? Eu não via ele saltar, nunca tive o interesse de ficar olhando. Ele chegava lá na porta, me pedia um copo de água, me pedia um pão e perguntava se tinha alguém para atender ele. Aí eu dizia que não. Aí eu ensinava ele pra ele ir... Ele: "Aqui nessa casa não tem ninguém que faça consulta?" Eu dizia "não, quem faz consulta é lá na frente, seu Domingos". Ele ia embora, me agradecia e ia embora. Isso rolou, assim... umas três semanas, terças e quintas ele chegava lá.

Depois mudou, quem chegava eram as pessoas, só batia lá na porta pra fazer consulta. E foi o tempo passando, eu fui *tirando de tempo* o pessoal porque realmente não tinha como. Lá, numa terça feira, chegou um casal. Esse casal hoje a senhora é falecida, mas o marido dela continua vivo. Bateu na porta, aí falou assim: "Ô de casa?"; aí eu fui, atendi: "Ô de fora!". Aí quando eu chego na porta ele diz "Eu vim aqui que eu vim fazer a consulta"; Aí eu: "Não é aqui não"; "É sim senhora...! não é aqui!? Hein, menina? Não é aqui? Então deixa eu falar aí com a dona da casa...". Quando eu quis dizer "Sim, sou eu!" aí ele me pegou e daí já começou a fazer consulta, terças e quintas, terças e quintas.

Daí pra cá ele começou a fazer consulta para a comunidade lá em Ponta de Areia, pessoal aqui de Gameleira e nisso ficamos o que na realidade é até hoje. E o mais

interessante era que ele, o que eu tinha dentro da minha casa, a comida, um pouquinho... quem chegasse com fome ele mandava dar comida, e quando acabava... tirava minhas coisas, mandava dar para as pessoas. Eu sei que as pessoas comiam lá e ainda levava pra casa. Sempre foi assim... e ele ali.

E aí a situação foi aumentando e eu chorava, que eu não queria ter essa função. Eu relutei de uma forma que ele me tirou... eu não acertava nem assinar meu nome, e dizia "Não é isso que eu quero", minha mãe, ave maria, ficava muito preocupada, minha família, né? chorava... "Eu não quero essa vida não, é muito complicada". Eu *praticava*... um terror! Não queria mesmo. Aí ele pediu que era para o pai dos meus filhos mandar chamar a irmã dele: Domingas, ela é de Oxum. E quando ela chegou lá em casa, aí ele pegou ela e levou no lugar da pessoa que ele pegava né, que era uma mãe de santo, era uma parteira. Quando teve o carrego dela (energia condensada, material e espiritual da pessoa que morre), aí deixou... naquela época assentava para representar, era um altar imenso, né? E tinha outras coisas que inclusive estava lá, de ferro, o *Ossain* era bem pequenininho... Aí ela foi com ele, estava debaixo de uma pitangueira. É essa que está aqui em casa. É esse aí!

Aí depois as coisas foram se alastrando que tinha dias que eu dizia "Meu deus do céu, isso não vai dar certo!". Aí fui conversar com meu pai de santo, ele disse que ia ser um dos fatores que eu tinha que abrir uma casa de candomblé, por causa desse caboclo também, independente de... entendeu? Se não tem jeito, porque ele já estava ali e a comunidade precisava dessa entidade. Eu sempre trabalhei, não queria essa responsabilidade. Mas ele tinha que atender o povo dele, que ele tinha missão aqui na terra. E daí eu não tive como não aceitar. Eu levei uma época que eu fiquei muito doente porquê as pessoas chegavam na porta eu dizia assim "Não, hoje não vai ter não", ele esperava a primeira sair, a segunda... na terceira pessoa, ele me pegava!

Então a coisa foi se evoluindo, foi se evoluindo muito. Quando nesse mesmo ano, a minha irmã que também mora lá em Ponta de Areia, ela teve barriga de gêmeos, duas barrigas seguidas. Então o meu cunhado que não era só cunhado, era meu pai também, Crispim Daniel de Paula, conhecido como Cosme, ele fez o caruru dos meninos. No outro dia fez uma festa para Katendê. Foi aí que a coisa foi acontecendo, acontecendo, aí ele suspendeu as *Ekedi* pra casa da minha irmã. Crianças, ele suspendeu vários que hoje já são adultos e que foi suspenso por ele. E daí tem a primeira *Ekedi* dele, Raidalva... Obá Xangô, mas ele suspendeu ela pra ser *Ekedi* de *Orixá*. E daí vim aqui para Gameleira, quando vim para aqui foi já pra começar meu ritual, minha nova etapa e aqui.

Consultas e Curas

Olhe, aqui na Ilha, se você procurar mãe Ana de Oyá não vai achar, mas se for Ana de Katendê, todo mundo sabe. Muito conhecido! As festas dele começa na quinta e termina com 8 dias, as festas grandes dele. O espaço aqui fica pequeno, é muita gente, é muita gente, é muita gente mesmo. Quando eu vim aqui pra Gameleira foi em 2000. Mas ele me pega desde 1978, foi, que eu fiz santo em 1977... em 1978! Assim que eu fiz um ano e dois meses ele... tanto que o aniversário dele é celebrado em 23 de abril. E é isso. Ele vem como caboclo, mas ele é Ossaim, entendeu? É porque ele é feito... ele vem pela parte Angola. É ele que é o rei das folhas! Ossaim, né?! É quem faz cada um de nós. Porque ele já veio né... tem uma história de Itaparica, foi aí que nós descobrimos que ele era já fez parto com uma pessoa, quer dizer, pelo menos essa pessoa quando viu ele em mim manifestado, disse que foi uma crise de choro! A história dele foi com uma dessas pessoas também que ele pegou. Eu tive que aprender a rezar, porque ele foi quem ensinou, porque eu não sabia rezar as pessoas. Ele faz várias rezas.

Todas as pessoas que estavam enfermos que ele cuidou, todo mundo até hoje é "padrinho!" é "meu pai!". São as pessoas que se adotam, mas ele faz muito batizado. Rita (*lyakekerê do Ilê Oyá Asé Alakayê*) mesmo é madrinha de Ná, uma Ekedi velha aqui, é madrinha também de crianças que ele batiza aqui, porque as mães vinham grávidas, aí ele: "tem uma..." (gesto que indica gravidez), perguntava, "você quer professor ou quer jogador?". Ele tem um filho que é jogador profissional, estava no Vitória, agora foi para o sul. Hoje ela é evangélica e tem o maior respeito. É Elsa, o nome dela. A menina apareceu grávida, né?! Aí veio aqui em consulta, ele disse "sua professoriinha...". Olhe, ele ainda batiza com o nome que ele... ele ainda dá o nome! A criança nasce, as crianças na barriga...oxente!

Nessa última festa mesmo, dia 2 de julho⁵, eu não sei se vocês viram... inclusive ela é prima minha, Dina. Ela deu AVC, foi internada, mas ele mandou uma folha, no instante ela... Ela tava aqui! entendeu?! Tem vários processos assim que ele já tirou muita gente da cama. Tem uma pessoa, que ela não tem filhos, ela tinha uma sobrinha que tinha problema renal crônico, né? Ela veio pedir ajuda pra essa sobrinha dela. No dia que ela veio quem estava foi ele aqui, aí ele disse a ela que ela podia

⁵ A festa aconteceu em homenagem aos caboclos da Bahia, comemorados no dia 2 de julho, dia que celebra a Independência da Bahia

mandar a irmã da menina ir fazer, doar os rins dela que ele ia estar lá, que ele ia acompanhar a cirurgia. E ela diz a qualquer pessoa que ela viu ele lá.

Assim, olhe, eu tá aqui, estamos aqui conversando, aí daqui a pouco eu olhei assim pra você e "Você tem que fazer isso, bota essa folha aqui ó." Entendeu? Isso aqui eu sei que é coisa dele, vem dele. Olhe, ele tem a festa dele, ou em qualquer lugar... Ele é assim, tem a festa dele, ele é muito de dar tudo, muito, muito. Ele me pega, por exemplo, na festa dele, ele fica a noite inteira e quando é de manhã ele já deixa o recado que é pra o pessoal me "manda ela tomar um banho e tal e descansar". Ele geralmente me pega dormindo, no horário dele ele tá aí. De novo, pra atender o povo dele, que é muita gente. Agora quando ele vai embora ele deixa uma grade de cerveja fechadinha que é minha, separa. Aqui mesmo, nessa mesa de fruta, Jonh (*ogà de Oyá*), depois foi que ele me entregou, ele deixou um monte de coisa separado... Rita disse que não viu, ninguém viu...deixou lá e mandou que ele me entregasse. Tava até naquele saco ali ó (aponta), sempre muito cuidadoso.

Ele é conhecido... ave maria, Mar Grande... Esses lugarejos todos, essas ilhas todas aí. Aqui mesmo teve um casal que é do Paraguai, disse que chegou cheio de frutas com mais uma pessoa. Ave Maria, tá endeusado! Já querem fazer festa pra ele lá! Sim, que eles têm terreiro lá, ela é daqui, mas tem terreiro lá. Chego a sentir falta se ele demorar de vir quando tá em missão. Que ele também tem as missões dele, né? Aí quando ele não vem... ave maria! Quando ele está em missão, não pode demorar, passa o que tem que passar, chegou uma pessoa passando mal, se ele tiver ele vem e ajuda e determina o que vai ser feito e diz que vai embora, e vai mesmo.

Entre a Cura, o que diz a História e o que se diz da História

Traçando o percurso histórico da história religiosa de Mãe Ana, é possível perceber heranças próprias de sua trajetória, assim como heranças de formação familiar religiosa enquanto líder sacerdotal, mas também comunitária. A origem do Ilê Oyá Axé Alakayê divide com Katendê sua ascendência do Ilê Axé Opô Afonjá⁶, através do seu pai

⁶ Célebre mãe de santo do fim do século XIX e durante o XX, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, mãe Aninha era também uma grande líder comunitária em Salvador. Ligada aos últimos e principais babalaôs do período da capital, como Martiniano Eliseu do Bonfim, Joaquim Vieira, Rodolfo Manoel Martins de Andrade (Bamboxê), Mãe Aninha vendia artigos religiosos no Mercado Modelo, eram integradas as Irmandades Religiosas Negras, como a Rosário dos Pretos no Pelourinho e detinha grande respaldo social, religioso e intelectual em meio aos estudiosos de candomblé no período. Foi promotora de políticas de resistência contra preconceito e intolerância religiosa, negociando e reafirmando a identidade cultural das religiões afro-brasileiras com instituições e políticos de grande poder do período.



Figura 1- Ana de Katendê no Ilê Oyá Axé Alakayê | Fonte: Acervo Pessoal

de santo Moacyr Barreto Nobre (1934 - 2001), conhecido como Moacir de Ogum⁷ ou *Oguntòsi*, natural da Ilha de Itaparica, filho pela célebre mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá. A relação deste com o candomblé, no entanto, foi mediada pela indicação de *Bàbá Agboulá*⁸ a Mãe Senhora, por ela iniciado em 23 de abril de 1961 (SANTOS, p.27).

⁷ Pai Moacyr, por conta conhecimento religioso, detinha os postos de Balogun do Ilê Ogum do Ilê Axé Opô Afonjá, e do Ilê Agboulá na Ilha de Itaparica. Era muito conhecido, respeitado e acolhido nas Casas Tradicionais de Candomblé Ketu em Salvador, como o Terreiro do Gantois, Casa Branca do Engenho Velho, Pilão de Prata. Assim como os terreiros de Babá Egum, como o Ilê Asipá, Ilê Agboulá, Ilê Aganjú, Ilê Mariolaje. Além disso, o Ilê Axé Ogum Alakayê mantém estreita relação com o Ilê Agboulá, localizado na região de Bela Vista, comunidade em Ponta de Areia. Alguns membros do Ilê Agboulá cumprem suas obrigações Lesse Orixá e detém postos no Ilê Axé Ogum Alakayê. Da mesma forma, o inverso.

⁸ Tendo como origem a terra de Oyó e, em terras brasileiras, a Ilha de Itaparica, o culto é cunho mais familiar e sobrevive desde o século XIX. Fortemente presente em Ponta de Areia e sustentado pela valoração dos ancestrais que um dia representara o teor comunitário da experiência da população negra na região, o culto aos Babás reforça as interações entre religião afro-brasileira e espaço público, e organização comunitária através da ancestralidade em complexas imbricações se unem a importância da valorização das linhagens familiares, de suas memórias e, por conseguinte, de sua circulação na convivência social das comunidades, dentro e fora dos terreiros.

Fundando o Ilê Axé Ogum Alakayê em 1974, que a posteriori passa a ter o nome oficial de Sociedade Beneficente São Francisco de Assis do Ilê Axé Ogum. O terreiro ocupa a região de Tubarão, localizada no bairro de Paripe, em Salvador. Após o falecimento de Pai Moacyr, duas casas então se firmam enquanto descendentes atuais do Ilê Axé Ogum Alakayê: O Ilê Axé Ogum Osinmole^[1] – Iyalorisà Mãe Fátima de Ogum (*Toyominilé*) e o Ilê Oyà Axé Alakayê, com a Iyalorisà Ana Lucia Galvão de Castro e, como ela mesma conta, mais conhecida como Ana de Katendê.

Todo esse respeito legado aos 46 anos de iniciada de mãe Ana de Katendê, revelam uma senhora bem quista, que é convidada a integrar diversos coletivos artísticos e culturais da Ilha. Nos blocos, desfiles, festividades religiosas nas comunidades de Ponta de areia (Itaparica-Ba) e Gameleira (Vera Cruz-BA) reafirma o lugar de liderança na mulher negra no espaço social em função da sua organização, manutenção, sustento, mas também nos espaços de poder para reafirmar o lugar sócio-político da sua identidade aliada a religião afro-brasileira, reforçando o seu papel no combate a intolerâncias e preconceitos.

Relacionar mulheres negras, candomblé e práticas de cura onde entidades como Caboclos também agenciam práticas nos direciona em um campo de pesquisa onde a experiência e a oralidade caminham juntas. Afinal, as fontes escritas possíveis para a História do Candomblé são, em suma, fontes inicialmente orais de narrativa (LIMA, 2004). Por isso mesmo que, a oralidade que sustenta a tradição também reserva em si mesmo os aspectos memoriais que transgridem as formas ocidentalizadas de se compreender a História dessas comunidades, assim como a própria percepção da memória a respeito de tais assuntos.

Em vez de enfatizar as diferenças entre o ponto de vista das mulheres negras e sua epistemologia em relação às mulheres brancas, aos homens negros e às outras coletividades, as experiências das mulheres negras servem como uma localização social a partir da qual se pode examinar a conexão entre múltiplas epistemologias. Ao encarar a epistemologia feminista negra dessa forma, coloca-se em xeque análises aditivas da opressão que reivindicam que as mulheres negras têm, nesse sentido, uma visão mais apurada do que outros grupos. [...] A parcialidade, e não a universalidade, é a condição necessária para ser ouvido; os indivíduos e grupos que promovem conhecimentos sem reconhecer suas posições são considerados menos dignos de confiança do que aqueles que o fazem (COLLINS, 2000, p.31-32).

No Candomblé, o tempo está ligado às concepções sobre a vida, morte e o mundo espiritual, que por sua vez subscreve as atividades rituais a partir das necessidades e

das demandas nos atendimentos voltados à saúde. O tempo é sempre influenciado pela intervenção dos orixás e das entidades, como os caboclos, que, ora determinam, ora exercem as tarefas a serem realizadas para o processo de cura. Cabe considerar que o passado nesse tempo, está vivo nos mitos e histórias que constroem a memória coletiva e, explicam a vida presente enquanto uma continuação de eventos passados que transmitem identidade grupal e normas para ação deste grupo em sociedade.

Essa visão de mundo é sempre coletiva e deve ser conservada através de acordos do grupo em relação a ela. (BERNARDO, 2003; p.170). Logo, o tempo é ligado à memória que a própria religião ritualiza, reiterando no cotidiano os valores ancestrais do grupo, mas valorizada como forma de conhecer, amar e respeitar o “outro” para prover axé, energia vital, individual e coletiva. A existência desses conhecimentos ligados à cura, e o valor da oralidade para o seu significado expressa uma relação infrapolítica de resistência e contestação da negação de sua humanidade, onde a tradição faz parte (LUGONES, 2014).

O fator infrapolítico está presente na sua legitimidade e autoridade social, voz, sentidos e visibilidade na política pública. Portanto, marca um movimento endógeno de uma política de resistência à libertação social, cultural e econômica destacando o potencial das comunidades oprimidas para rejeitar significados estruturados pelo poder. Afinal, Katendê, além do seu poder curativo e junto a agência de Mãe Ana promove também arranjos familiares, espirituais, através de seus batizados, do anúncio de caminhos frutíferos para crianças, assim como agrupa pessoas ao terreiro onde firma seus encontros.

Nesse sentido, aliado ao papel de liderança de Mãe Ana enquanto *iyálorixá*, podemos concluir que as experiências e conhecimentos avançam além da lógica categorial (analítica) na medida em que ampliam o entendimento sobre a lógica opressiva da modernidade colonial, levando em conta o protagonismo da mulher negra. Estas e mais precisamente as de candomblé, em seus ofícios de cura, desde sempre resistiram à dicotomia baseada em hierarquias expressadas pelo pensamento moderno sobre raça, gênero e classe.

Apesar do seu nome ter como etimologia a referência ao grande Nkisi Katendê⁹. As origens bantu e indígenas que transformam no início do século XX a existência da

⁹ De acordo com Filho e Voss (2016; pp. 50, 63 e 101) Katendê é uma divindade (Nkisi) do candomblé de nação Angola é o dono dos segredos das ervas, senhor das folhas portador do encanto que existe nas folhas. Representado por um lagarto, ele é o senhor da terra e dos vegetais. A erva é Katendê é o curador.

influência da Nação Angola e de suas práticas religiosas enquanto “candomblé de caboclo” não se firma à toa. Para além das dinâmicas de poder relativos ao conhecimento produzido por intelectuais do período sobre o assunto, a troca secular de conhecimentos dos bantus com os indígenas reafirma o lugar também brasileiro das religiões de matriz africana. Afinal, o caboclo não é aquele que usa pena, caboclo é o mestiço do índio com o negro” (FILHO, VOSS, 2016, p.88).

Os elementos vegetais utilizados para a promoção da cura também situam a comunicação entre os seres humanos e as divindades/entidades. Além desses elementos, os cânticos e rezas encantam os vegetais que agirão sobre o indivíduo. A análise da relação agente de cura-doente considera a influência do contexto sociocultural durante o tratamento da doença. Nas experiências de cura, a relação saúde-doença também se dá através dos saberes socializados pelos adeptos, aprendidos ao longo das gerações também através das entidades. Assim como podemos perceber no caso de Katendê, as entidades, diante de suas missões, também parecem migrar de territórios para pôr em prática suas habilidades diante de um contexto. O processo de cura, dessa forma, revela uma dinâmica também espacial própria.

...compreender os efeitos do ritual é remeter-se aos contextos de ação e interação através dos quais este se desenvolve no tempo e no espaço, à combinação e alternância de meios – música, dança, discurso falado, etc [...] Unificadas em um esquema corporal, as capacidades, hábitos e disposições do corpo não apenas atuam de forma solidária na realização dos projetos do ator, como também se encontram integradas ao espaço, campo existencial da prática e da convivência [...] A apropriação dessa discussão na análise das terapias religiosas coloca o foco sobre a dimensão propriamente corporificada da experiência religiosa; conduz a atenção para os distintos modos de engajamento corporal nela implicados; e, por fim, permite lidar com a dimensão temporal/histórica e social do tratamento a partir da idéia de processos de aquisição, desenvolvimento e atualização de formas de compreender e ajustar-se corporalmente a situações de aflição. (RABELO, 2005, p. 130)

Atribuindo ao contexto histórico da região no período em que Katendê aparece para Mãe Ana, no início dos anos 1970, é possível destacar um avanço infalível da especulação imobiliária nas regiões costeiras da ilha, construção de condomínios e casas de veraneio, alterando a localidade de terreiros de *Babá Egungun* e de Candomblé para regiões mais periféricas. Sendo região costeira, foi alterada a interação das comunidades locais com a pesca, mangues e a vegetação local, restringindo as experiências que garantiam subsistência alimentar e econômica na

região (JR CASTELLUCCI, 2013). Mas é nessas idas e vindas de suas missões que, como vimos, Katendê também revela sua história, sua relação dinâmica no território onde comprehende as necessidades do seu povo. Antes de aparecer para Mãe Ana, foi parteiro com outra mãe de santo, havendo inclusive o encontro desta última com seu grande guia incorporado em Mãe Ana. Sua extensa sabedoria com a cura o faz promover, irromper, modificar, mas principalmente atenuar caminhos.

As práticas de cura assim então agenciadas pelo caboclo, demonstra que mesmo com as marcas das violências sociais durante o tempo, as formas culturais em que a religião determina a organização do espaço social, como no caso da Ilha de Itaparica, existem maneiras próprias de conter/superar as adversidades causadas pelas violências sociais sistêmicas. O caboclo assim, também supera em sua posição múltipla e dinâmica as possibilidades de serem interpretados em sistemas de classificação, hierárquicas e demais atribuições humanas de poder (MENDES, 2014). Entre o Fon, Nagô e Angola, em terras brasileiras ele é o que é, vem quando quer, assim mesmo vai embora, aceita festas, encontros, mas de qualquer maneira é sua missão e suas práticas que legitimam sua presença e reconhecimento.

As práticas de cura por meio das entidades, são sempre direcionadas a assegurar a boa relação entre o indivíduo doente e seu elo físico e espiritual, já que os desequilíbrios físicos e emocionais se refletem nesses dois níveis. A efetivação da cura se demonstra através da renovação da energia vital do enfermo, remontando a relação entre o Axé e a saúde, uma vez que adquiri-lo, mantê-lo e recupera-lo, significa o equilíbrio de sua sanidade (TEIREIXA, 1994, p.53-55; SANTOS, 1999, p.4 apud TEIXEIRA 1994, p.54). A atuação de das sacerdotisas e sacerdotes garantem para recuperar e/ou favorecer no indivíduo sua energia vital, entrando em paralelo com a relação médico/paciente, dessacralizando os modos de acesso à cura em meio a urbanidade.

As chamadas limpezas têm como intenção promover uma mudança no estado de saúde através da retirada dos males responsáveis pela instalação da desordem. Englobam os desequilíbrios emocionais e tem como principais elementos vegetais, animais e muitos tipos de alimentos preparados ora para oferendas às divindades, ora para ser usado no rito de cura, ora para o enfermo comer e se revitalizar.

Suas práticas possuem como eixo matricial a luta para a implantação de uma ordem identificada à saúde (física e social) em oposição à desordem, consubstanciada pelos desequilíbrios físicos, emocionais, sociais e espirituais que geram a doença. Elas visam reconstituir o corpo, fortalecendo suas extremidades e fronteiras de modo a encerrá-lo gradualmente em um

círculo de proteção. Nesse sentido, vão muito além da simples restauração de um organismo em desequilíbrio [...] apresentam elementos para a reordenação da experiência subjetiva, transformando qualitativamente a relação do eu com o mundo e abrindo caminhos por meio dos quais um certo rearranjo das relações pessoais e do enfrentamento das questões se torna possível (MONTERO, 1985; p.64)

No caso do caboclo Katendê, a consulta se firma enquanto ponto de partida para os atendimentos. Sendo o sagrado um aglomerado de forças que interferem no corpo e na experiência humana, todos os processos rituais promovem, além da cura, elementos educativos para que o indivíduo possa da melhor forma se entender e se orientar na própria vida e na relação desta com outras. Nesse sentido, nestas práticas de cura, o significado do corpo em vez de ser acometido para o lugar puramente biológico, é realocado em suas dimensões sociais, materiais e corporais de maneira articulada, ressignificando o que se pode ser entendido como doença e demais aflições.

Logo a cura não seria um resultado literal de medidas das práticas de cura, mas um conjunto de comunicações confirmadas entre a liderança religiosa, as divindades e os caminhos para alcance da cura (que envolvem ervas, rituais específicos dentro e fora do terreiro), do doente e de suas redes de apoio. (RABELO, 2005, p. 140). Aliadas a percepções religiosas, a cura estabelece uma relação mais complexa do que apenas o domínio do líder religioso com as simbologias que produzem a cura, pois o culto e as festividades envolve possibilidades que são influenciadas por um complexo campo de práticas e representações. Alianças humanas providas pela sua relação com o sagrado revelam instâncias sociais para a satisfação de demandas individuais estabelecidas por meio de obrigações, encontros e consultas com entidade que muitas vezes evitam indivíduos serem acometidos por doenças e demais aflições sociais passíveis de serem vividas. Nesse ínterim, a palavra adquire um poder de ação onde está contido o axé necessário à dinâmica litúrgica.

A “ciência das folhas”, das artes de Ossaim, que diante de Mãe Ana também é Katendê, integra a estrutura terapêutica do candomblé através de suas raízes, sementes, troncos, cascas, do alimento, atribuindo sua cura também ao nível ritual (BARROS; NAPOLEÃO, 2007). A eficácia advém de muitos usos de sentido, podendo promover saúde, reparar infortúnios e causar danos. Logo, a união das enfermidades e infortúnios podem promover um desconforto comum nas quais as folhas podem intervir em sua diversidade.

...de acordo com o povo-de-santo, há folhas que, devidamente manipuladas, desobstruem, por assim dizer, o fluxo da boa sorte e da saúde, elas removem impedimentos (diagnosticados através do jogo divinatório ou dos recados de um orixá) que “empatam a vida”. Assim desembaralham, desimpedem “abrem o caminho” para que aconteça o êxito desejado –

a cura, por exemplo – embora não sejam em si mesmo curativas [...] “ter fraqueza significa sofrer de uma condição enferma que debilita progressivamente. Já “estar fraco” significa achar-se debilitado e vulnerável, coisa que também afeta a sorte e pode atrair doença (SERRA, 2008; p.110).

O poder da planta, em sua propriedade medicinal e ritual, é dimensionada no *ofó* (encantamento), da qual a palavra assume papel decisivo na dinâmica litúrgica para a cura. Katendê, em suas garrafadas, raízadas, e as mais diversas formas que o poder de cura da folha pode assumir, legitima sua presença nos encontros selados em suas consultas, em suas festas. Os cânticos que enaltecem sua chegada e sua estadia, são carregadas do poder de quem a profere, a palavra é atuante e pronunciada para que promova a ação. Nela habita o saber que desperta o poder também ancestral da folha que agencia a saúde comunitária.

Considerações finais

Onde se poderia ter o livre arbítrio, o candomblé atua na ética da plenitude corporal e na potência de ação do sujeito através dos valores éticos que ensinam a postura do ser no mundo, em contraste com a submissão de códigos morais. As informações dispostas sobre percepções de cura, corpo e doença, aliados a experiências religiosas que comunicam as epistemologias da diáspora negra, como no caso dos conhecimentos anunciados pelo candomblé, novos modelos científicos que atribuem aos elementos da natureza a resposta das suas perguntas.

Fato é que a saúde é fundamental para o candomblé, já que, principalmente no caso dos adeptos, às práticas e saberes da religião são concebidas enquanto um sistema terapêutico colaborativo, com sistemas locais de saúde a partir da tradição que carrega, como no caso da influência de Katendê na formação de Mãe Ana enquanto lyálorixá e a efetivação do seu terreiro. Apesar de atuante, as práticas de cura promovida pelo caboclo são também influenciadas por um contexto cultural específico que incluem práticas de cuidados comunitários relacionados à atuação da mãe de santo que o recebe. A questão racial, de gênero e de classe implícita nessa relação, através violências impostas e resistências contrapostas, deve participar o lugar da formação sócio-histórica das práticas de cura através das influências afro-indígenas-brasileiras, enquanto o definidor de posições políticas, sociais, acadêmicas e econômicas nas relações sociais (OLIVEIRA, BARROS, 2020).

Estudos como este proposto abrem portas que levam em conta o campo da saúde da população negra e como esse assunto evidencia uma questão racial no

Brasil (MANDARINO, 2009). Apesar de haver muita produção sobre o lugar político da experiência nos terreiros, ou até reservado ao âmbito ritualístico-religioso, é urgente abordagens que investiguem as desigualdades históricas na saúde da população negra, assim como os contrapontos político-sociais a partir de conhecimentos preservados pela tradição para lidar com tais violências. Assim, estudos interdisciplinares que englobam saberes endógenos através de heranças culturais e sua integração com elementos teóricos podem operar considerando a transformação das heranças coloniais nas formas de conhecimento/conhecer, na qual os caboclos também estão situados, enquanto resistência à necropolítica e ao epistemicídio vigente.

Referências

- AYO'OMINDIRE, Félix. *YoruBanidade.: Oralitura e matriz epistêmica nagô na construção de uma identidade afro-cultural nas Américas*. 1^a ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2020, 508 p.
- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembrança de Olga de Alaketu*. São Paulo: Pallas, 2003.
- BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição Afro-brasileira. *Anais do VI Ene cult*, UFBA, Salvador, 2010, p. 1-12.
- CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. In: *O candomblé*. NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008, pp. 97-116.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia* . Editora WMF Martins Fontes, 9^a ed., São Paulo, 2008.
- CASTELLUCCI JR, Wellington. Pescadores da modernagem: memória e conflito social na ilha de Itaparica-bahia (1960-1990). *Revista História Oral*, v. 16, n. 2, 2013, p.
- COLLINS, Patricia Hill Collins. Excerto traduzido de: *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca / Frantz Fanon [1925-1961]; título original: Peau noire, masques blancs*: São Paulo: Ubu editora, 2020, 320 p.

FILHO, Edmilton Amaro da Hora; VOSS, Rita de Cássia Ribeiro. Ecopedagogia no terreiro de candomblé angola. Dissertação de Mestrado. PPE, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016

GARCIA, Sonia Maria Chada. Um Repertório Musical de Caboclos no Seio do Culto aos Orixás, em Salvador da Bahia. Revista ICTUS, UFBA, nº3, Salvador 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/ictus/article/view/34214/19709>

LUGONES, Maria. Rumo ao feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas, V.22, Nº 3, Florianópolis, 2014, p.935-952.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. Dimensões sociais e terapêuticas contemporâneas da religião afro-brasileira candomblé. Religare – Revista de Ciências das Religiões, nº 6, 09/2009, p.10-22.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória: o reinado do rosário no jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MENDES, Andrea. Candomblé angola e o culto a caboclo: de como joão da pedra preta se tornou o rei nagô. Periferia, 6 (2), 2014, pp. 120-138.

OLIVEIRA, Franciane da Silva Santos; BARROS, Lia Pinheiro Epistemologias marginalizadas: a questão racial no debate sociológico latino-americano. Afro-Ásia, n. 62 (2020), pp. 338-390

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual Jeje na Bahia. Editora Unicamp, São Paulo, 2006.

RABELO, Mirian C. M. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. Revista de Antropologia Ilha, v.7, n.1, 2005, 131-133p.

SERRA, Ordep. O encanto das folhas. In: CAROSO, Carlos (org). Cultura, tecnologias em saúde e medicina: perspectiva antropológica. Edufba, Salvador, 2008, pp.103-118.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, 240 p.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Candomblé(s) e espaço público na Ilha de Itaparica, Bahia. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, V.32, Nº2, 2015, pp.297-318.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. A encruzilhada do ser: representações da [lou]cura em terreiros de candomblé. São Paulo, USP. 1994. (Tese de doutorado em Antropologia)