Ñanduty
ISSN:2317-8590

Volume 14 | Número 23 | 2026

# A formação ritual do corpo no candomblé de Ketu: da prática à vivência com a mediação do sagrado sob a liderança do babalorixá Henrique de Oxaguiã

# La formación ritual del cuerpo en el candomblé de Ketu: de la práctica a la experiencia, con la mediación de lo sagrado bajo la dirección del babálòrisá Henrique de Oxaguiã

# The ritual formation of the body in Ketu candomblé: from practice to experience through the mediation of the sacred under the leadership of bàbálòrisá Henrique de Oxaguiã

Daniela Braga Santos
Universidade Nacional Autônoma do México (Unam)
E-mail: danielabraga94@gmail.com[1]
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3738-5963

Henrique Rodrigues Cortes (Ilê Asè Omi Gbato Jegede)
E-mail: henriquecorttes@gmail.com[2]
ORCID: https://orcid.org/0009-0001-1054-6002

**Resumo**
O presente artigo tem como objetivo a análise do processo de formação ritual do corpo no candomblé de Ketu, a partir da relação hierárquica de ensino estabelecida pelo babalorixá e da aprendizagem de filhos e filhas de santo em período de abianato. Para tanto, o texto propõe uma reflexão sobre a pedagogia do terreiro como etapa formativa que antecede o processo iniciático formal, conhecido como fazer o santo, evidenciando que a disciplina, a convivência ritual e as práticas cotidianas contribuem para a construção do comportamento e da percepção do abiã. Do ponto de vista metodológico, o trabalho fundamenta-se na autoetnografia (Ellis & Bochner, 2000; Versiani, 2005), sobretudo a partir da experiência corporificada de uma filha de santo (autora principal do texto) e de seu babalorixá Henrique

[1] Formada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Estadual de Goiás (UEG-2017) e em Artes Visuais pela Universidade Federal de Goiás (UFG-2020). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, na linha de pesquisa em Teoria e História da Cidade e do Urbanismo, e especialista em Reabilitação Ambiental Sustentável Arquitetônica e Urbanística (Reabilita), pela Universidade de Brasília- UNB. Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo (2022). Integrante do grupo de pesquisa "Topos - Paisagem, Projeto e Planejamento", "De Brasília à Cidade Ocidental: dispersão urbana, planejamento e transformação da paisagem por um novo vetor de crescimento urbano". Estudante visitante de doutorado na Universidade Autônoma Nacional do México (Unam) pelo programa PDSE-Doutorado Sanduíche (2025).

[2] Henrique Cortes atua na área de gestão e produção cultural, com formação em Gestão Cultural e experiência na coordenação de projetos e exposições. É babalorixá no Ilê Asè Omi Gbato Jegede e artesão especializado em indumentárias rituais afro-brasileiras. Desenvolve atividades de formação religiosa, orientação comunitária e produção cultural vinculada a editais e ações institucionais.

de Oxaguiã (coautor do texto), no *Ilê Asè Omi Gbato Jegede*, em Águas Lindas de Goiás (Goiás, Brasil), desde 2024. A partir de suas interações, a abiã e o *bablorixá* investigam como a participação ativa na comunidade religiosa é capaz também de produzir pertencimento e identidade, reafirmando a continuidade dos saberes ancestrais mediados pela liderança sacerdotal. O debate entre abiã e babalorixá revela que a formação ritual se efetiva na passagem da prática à vivência, configurando o corpo como mediação do sagrado e fundamento da constituição da pessoa no contexto religioso.
**Palavras-chave:** candomblé Ketu, corporalidade, abianato.

**Resumen**
Este artículo busca analizar el proceso de formación ritual del cuerpo en el candomblé de Ketu, basándose en la relación jerárquica de enseñanza establecida por el *bàbálòrisá* y el aprendizaje de los hijos e hijas de santo durante el período del abianato. Para ello, el texto propone una reflexión sobre la pedagogía del *terreiro* (templo del candomblé) como etapa formativa que precede al proceso iniciático formal, conocido como *fazer o santo* (hacer el santo), destacando cómo la disciplina, la convivencia ritual y las prácticas cotidianas contribuyen a la construcción del comportamiento y la percepción del abiã. Desde un punto de vista metodológico, este trabajo se basa en la autoetnografía (Ellis & Bochner, 2000; Versiani, 2005), especialmente a partir de la experiencia corpórea de una hija de santo (autora principal del texto) y su *bàbálòrisá* Henrique de Oxaguiã (coautor del texto), en *Ilê Asè Omi Gbato Jegede*, en Águas Lindas de Goiás (Goiás, Brasil), desde 2024. A través de sus interacciones, la iniciada y la *bàbálòrisá* investigan cómo la participación activa en la comunidad religiosa también es capaz de producir pertenencia e identidad, reafirmando la continuidad del conocimiento ancestral mediado por el liderazgo sacerdotal. El debate entre la iniciada y la *bàbálòrisá* revela que la formación ritual es efectiva en la transición de la práctica a la experiencia vivida, configurando el cuerpo como una mediación de lo sagrado y el fundamento de la constitución de la persona en el contexto religioso.
**Palabras clave**: candomblé Ketu, corporalidad, abianato.

**Abstract**
This article aims to analyze the ritual formation process of the body in *Ketu Candomblé*, based on the hierarchical teaching relationship established by the *bàbálòrisá* and the learning of sons and daughters of the saint during the *abianato* period. To this end, the text proposes a reflection on the pedagogy of the *terreiro* (Candomblé temple) as a formative stage preceding the formal initiatory process, known as *fazer o santo* (making the saint), highlighting how discipline, ritual coexistence, and daily practices contribute to the construction of *abiã*'s behavior and perception. From a methodological point of view, this work is based on autoethnography (Ellis & Bochner, 2000; Versiani, 2005), especially from the embodied experience of a daughter of the saint (the main author of the text) and her *bàbálòrisá* Henrique de Oxaguiã (co-author of the text), at *Ilê Asè Omi Gbato Jegede*, in Águas Lindas de Goiás (Goiás, Brazil), since 2024. Through their interactions, the initiate and the *bàbálòrisá* investigate how active participation in the religious community is also capable of producing belonging and identity, reaffirming the continuity of ancestral knowledge mediated by priestly leadership. The debate between the initiate and the *bàbálòrisá* reveals that ritual formation is effective in the transition from practice to lived experience, configuring the body as a mediation of the sacred and the foundation of the person's constitution in the religious context.
**Keywords:** ketu candomblé, corporeality, abianato.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

## Introdução

A centralidade do corpo como lugar de formação e mediação do sagrado ainda demanda investigações que se articulem com a experiência e vivência no espaço religioso. Na literatura sobre o candomblé de Ketu, autores como Prandi (2001), Verger (2018) e Gaia e Vitória (2021) privilegiam análises voltadas à ancestralidade, aos mitos, aos arquétipos dos orixás e às funções desempenhadas pelos membros na hierarquia interna dos terreiros. Nesse contexto, compreender a inserção do corpo dentro de um modelo sociocultural se torna uma importante investigação de como uma sociedade negra preservou os seus saberes ancestrais mesmo diante das violências, injustiças e perseguições religiosas e raciais (Rufino, 2019).

A partir disto, este artigo tem como objetivo analisar a pedagogia sacerdotal enquanto processo de formação ritual do corpo no candomblé Ketu. Para tanto, o presente artigo utiliza o método autoetnográfico, ou seja, está desenvolvido a partir das vivências da autora principal do texto, enquanto abiã[3], em diálogo com o seu babalorixá[4], conhecido como Henrique de Oxaguiã no *Ilê Asè Omi Gbato Jegede*, na cidade de Águas Lindas de Goiás (Goiás, Brasil). A autoetnografia foi o método escolhido em razão da importância da narrativa pessoal, que reconhece o corpo como mediador das relações com o sagrado, o social, o cultural e o religioso. Logo, o corpo é a tecnologia ancestral que abarca a representação e vivência dos povos de terreiro. De acordo com Ellis & Bochner (2000), o presente método também permite que leitores se conectem emocionalmente com a pesquisa desenvolvida. Já de acordo com Versiani (2005), a autoetnografia é uma construção discursiva que parte de uma aproximação processual, de inserção social e identitária do próprio autor ao grupo

[3] No candomblé Ketu, *abiã* é a pessoa iniciada em sentido amplo, mas que ainda não passou pelos rituais formais de feitura de santo. Trata-se do(a) adepto(a) em fase de aprendizado e preparação, que participa das atividades do terreiro, observa os preceitos religiosos e começa a estabelecer vínculos com a casa e com as divindades cultuadas. O abiã ocupa, portanto, a posição inicial na hierarquia interna do candomblé, sendo progressivamente instruído(a) nas normas rituais, na cosmologia e nas práticas litúrgicas até que, caso se confirme sua vocação religiosa, possa ser iniciado(a) plenamente.

[4] Título em iorubá para designar o pai de santo, ou seja, é o sacerdote responsável pela condução ritual, espiritual e administrativa do terreiro. Considerado uma autoridade, ele é o iniciador dos(as) filhos(as) de santo, guardião dos segredos litúrgicos e mediador das relações entre a comunidade religiosa e os orixás.

minoritário. Nesse caso, ao grupo pertencente à ancestralidade e coletividade negra do povo Ketu.

De outro lado, de acordo com Santos (2017), a autoetnografia é também um método de investigação qualitativa que permite ao autor incluir a sua experiência e correlacioná-la com outros fatores ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Além disso, a investigação proposta no artigo articula a corporalidade e mediação do sagrado com observação e análise de registros fotográficos da manifestação do orixá Oxaguiã, produzidos em contexto ritual da cerimônia de *Ajòdun Osalá*[5] e Yemonjá, a primeira festa do ano em celebração ao orixá Oxalá.

Os saberes ancestrais passados por meio da tradição oral reforçam a percepção de que a formação ritual não se limita à transmissão de conteúdos religiosos, mas constitui processo gradual de reorganização corporal e ética, no qual o gesto deixa de ser prática repetitiva e passa a configurar vivência consciente do axé e do fundamento. A passagem da prática à vivência manifesta-se na internalização dos ensinamentos, na incorporação da hierarquia e na compreensão do corpo como mediador entre o *Àiyé* (plano terrestre) e o *Orum* (plano superior).

O presente artigo está dividido nas seguintes etapas: a primeira etapa, que versa sobre a compreensão do orixá como força sagrada doutrinadora dentro de um modelo sociocultural da casa de santo; a segunda etapa, que reflete sobre a corporalidade enquanto gesto ritual nas cerimônias de candomblé e, a terceira etapa, que debate sobre a pedagogia na casa de santo como orientadora da conduta social e cotidiana de seus membros, sobretudo a partir das elucubrações da abiã e de seu pai de santo. Assim, através desse registro autoetnográfico, o artigo busca contribuir para os estudos sobre corporalidade nas religiões afro-brasileiras, demonstrando que o aprendizado do sagrado se realiza menos por instrução formal e mais pela formação do corpo como tecnologia de mediação ancestral.

[5] Ajòdun Osalá é a festividade ritual dedicada a Òṣálá (Oxalá) no candomblé Ketu, marcada por rituais, cantigas, comidas sagradas e vestimentas brancas. Celebra-se a ancestralidade, a pureza e a criação, atributos associados a essa divindade. O evento reúne a comunidade do terreiro em práticas litúrgicas públicas e internas de grande relevância simbólica.

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

**Orixá: relação, disciplina e mediação**

De acordo com Anastácio (2023), o corpo no Candomblé Ketu não se apresenta como mero suporte das práticas litúrgicas, mas como espaço privilegiado de aprendizagem e dedicação para a constituição do indivíduo enquanto mediador e receptáculo do sagrado. Para Oliveira (2013, p.15) “pessoa e o corpo são construídos nos rituais de iniciação tanto quanto no cotidiano, sendo o processo de aprendizado - que se dá de forma experienciada através do corpo — fundamental nessa construção”.

Assim, a formação do(a) abiã, aquele que ainda não passou pelo processo iniciático formal, constitui etapa fundamental para compreender como o sagrado se integra progressivamente na corporalidade, por meio da prática diária.

O abianato é a primeira etapa do processo iniciático, sendo o início do processo de aprendizagem em que o indivíduo aprende a base do hunbe[6], ou seja, a etiqueta/educação dentro de uma casa de santo/terreiro. Além disso, também passa por alguns rituais que levam à necessidade de preceito, sendo este um ato de resguardo do corpo que pode durar entre três e sete dias ou mais, dependendo da complexidade do ritual.

Em um dos meus primeiros ebós, aprendi que depois do ritual deve-se vestir, ao menos o primeiro dia, roupa branca, sendo os demais dias uma roupa de tons claros, e se resguardar, ou seja, permanecer em casa, em um ambiente tranquilo, por pelo menos um dia, além de não consumir alguns alimentos por três dias. Então a sensação pós-ritual é de relaxamento e tranquilidade, como se as inquietações e a sensação de peso das pressões da rotina cotidiana fossem retiradas para uma paz interna.

O preceito se encaixa em uma das regras de conduta em uma casa de santo, em que o filho de santo não consome alguns alimentos, bebidas e tampouco frequenta lugares com aglomeração de pessoas onde se consome bebida alcoólica (bares, shows, boates, dentre outros) justamente para manter o equilíbrio da energia espiritual

[6] Hunbe é um vocabulário interno destinado a descrever a orientação e etiqueta expressa no respeito à hierarquia, sendo um elemento estruturante dentro de uma casa de santo.

e a conexão com o orixá durante aquele determinado período. A quebra do preceito ocasiona o rompimento temporário dessa conexão, negativando assim o caminho espiritual do filho de santo.

Antes do recolhimento para a feitura de santo[7], o iniciado aprende por meio da convivência, da repetição e da observação a incorporar gestos, posturas e condutas que regulam sua relação com o orixá, santo, e com a comunidade de axé. É através desse período que o(a) abiã forma, por exemplo, a compreensão de que a sacralidade das figuras dos orixás ultrapassa a ideia de divindades puramente associadas às forças da natureza. Como preceitua Verger (2018), a mística dos orixás está intrinsecamente conectada a princípios relacionais (ou seja, que se constituem através de interações comunitárias, coletivas, ancestrais) e que articulam forças cósmicas e experiência humana (Verger, 2018). A relação estabelecida entre pessoa e orixá, contudo, não é abstrata; ela implica reciprocidade que ocorre por meio de oferendas e disciplina, dando vazão a um intenso fluxo sagrado, que é contínuo, cultivado e crucial para a manutenção do axé.

Como observa Prandi (2001), cada orixá está associado às cores, gestos, cânticos, palavras, elementos naturais, instrumentos e mitos específicos, e tudo isso é cotidianamente absorvido pelo(a) abiã durante o seu processo de feitura de santo. Essas associações não são apenas simbólicas, mas estruturam práticas rituais concretas, cantos, danças e oferendas, que rememoram as narrativas e práticas ancestrais, já que, conforme argumenta Beniste (1997), música e gesto operam como linguagem codificada que invoca e materializa a presença divina dentro do candomblé.

No contexto do *Ilê Asè Omi Gbato Jegede*, o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026) define o orixá como singularidades arquetípicas que se conectam aos territórios ancestrais do povo negro (portanto, manifestadas nas diferentes forças da natureza) e à vida e personalidade do iniciado. A identificação do orixá que regerá o Ori, cabeça, do(a) abiã ocorre, inicialmente, por meio do jogo de búzios, sendo confirmada em etapa anterior à feitura de santo. Até esse momento, como o sacerdote

[7] Feitura de santo é o processo iniciático central no candomblé Ketu, por meio do qual a pessoa é consagrada a um orixá e passa a integrar formalmente a comunidade religiosa. É composto pelo recolhimento do(a) abiã por 21 dias e também compreende um período anterior de preparação, denominado de preceito, que dura cerca de 1 ano.

explica, é comum que o(a) abiã carregue consigo as guias de Oxalá e Yemonjá, pois são os primeiros orixás a cuidarem da cabeça do filho de santo, Ori, até a confirmação.

Como pude observar até o momento, em meu abianato, a relação entre o orixá e o iniciado não implica uma mera atribuição de características arquetípicas de personalidade, mas em um processo progressivo de conexão com o sagrado. Por isso, o desenvolvimento espiritual ocorre na medida em que o abiã se insere e vivencia os rituais sagrados no terreiro. Assim, aos poucos, o orixá de cabeça vai se revelando ao iniciado, por meio do oráculo, do jogo de búzios, do pai/mãe de santo e, para alguns filhos de santo, por sonhos e afinidades simbólicas. Contudo, a confirmação legítima depende da palavra sacerdotal fundamentada no oráculo.

Pude observar também que a atribuição de orixás (que traz consigo afinidades com a subjetividade dos seus regidos) não autoriza comportamentos antiéticos ou abusivos. Na verdade, durante o abianato, observando a pedagogia ritual, observo que as qualidades simbólicas do orixá devem ser internalizadas como responsabilidade e não como justificativa para atitudes individualistas. Pois, como aborda o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026), “somos filhos do santo e não o santo”, sempre que um filho justifica alguma atitude por ser regido por uma determinada divindade. Como abiã, observo: essa é uma aprendizagem também de que ser filho de determinado orixá não é uma limitação, mas, na verdade, um caminho de autoaprimoramento.

Conforme Moura (2006), o orixá atua sobre dimensões físicas e psíquicas, ampliando a experiência subjetiva durante o transe. Entretanto, essa manifestação espiritual não se apresenta como descontrole; ao contrário, demanda preparo e orientação sacerdotal. Da mesma maneira, para Goldman (1985, p. 121) a possessão por orixá, no candomblé, faz parte de um código do grupo, e para a visão de um espectador externo pode parecer por um momento uma representação teatral ou uma perturbação; contudo, com o domínio desse código, apreende-se que a possessão “trata-se de um fenômeno estruturado, no qual forma e conteúdo dependem um do outro, sendo, por conseguinte inseparáveis”. Assim, o código a que Goldman (1985) se refere trata da postura corporal durante a dança que identifica o orixá, além da expressão facial (serena, séria...). Um exemplo disso seria que os orixás considerados

mais antigos, como Oxalufã, dançam mais encurvados. Cada incorporação também teria a essência individual da matéria, o médium/yawô, fazendo com que, mesmo que duas pessoas possam ter o mesmo orixá, elas sejam manifestadas com pequenas diferenças.

Com a feitura de santo, uma etapa posterior ao abianato, o corpo se torna o receptáculo do Orixá, quando incorporado no yawô. Logo, para Mandarino & Gomberg (2013, p. 199), o corpo seria a morada do orixá, sendo este um princípio de uma "lógica particular que conecta o mundo natural e o sobrenatural". Para as autoras, esta conexão é o fio condutor que vai ser associado às práticas e saberes internos da religião. Nesse sentido, Goldman (1985) complementa que o corpo é dotado de elementos materiais e imateriais, sendo eles: o corpo, o Ori, o orixá, o Erê, o Egum e o Exu, que irão ser fixados conforme os ritos de iniciação e confirmação. Isso é elucidado pelo babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026), que afirma que os assentamentos de orixá ocorrem de acordo com a necessidade que o filho tiver e que foi apresentada pelo oráculo/búzio, para cumprir e dar suporte ao seu caminho espiritual.

Para Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009), em seu livro *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon),* essa filiação estabelece vínculo que ultrapassa identidade individual, pois o orixá é concebido como senhor da cabeça,[8] princípio que sustenta e orienta o sujeito. Assim, o orixá não apenas protege, mas também regula e forma a conduta do iniciado. Nesse sentido, em diálogo com o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026), percebo que é ensinado aos seus filhos de santo que ainda são abiãs a importância de criar um vínculo com o santo, seja por meio de orações e postura respeitosa diante do assentamento, oferendas ou até mesmo uma conversa sincera. Por isso, o sacerdote reforça o ensinamento de que "o santo do seu pai/mãe de santo é o santo do filho (a) de santo" (Oxaguiã, 2026), pois esse vai ser o primeiro santo com o qual o abiã irá ter contato tanto físico, quando o sacerdote ou sacerdotisa estiver incorporado(a), quanto espiritual. Isso funciona como estratégia pedagógica que aproxima o iniciante da experiência ritual concreta,

[8] Senhor da cabeça é um termo que significa que o orixá é o regente do caminho do iniciado.

permitindo que o primeiro contato com o sagrado se dê pela mediação do sacerdote. E que a partir disso se comece a construir uma familiaridade espiritual.

Desse modo, o aprendizado ocorre pela oralidade, pela repetição e pela convivência com os mais velhos, detentores do saber tradicional (Prandi, 2005). Além disso, o babalorixá expõe a importância de que, mesmo após a confirmação do santo, os filhos (as) respeitem e cultuem também o orixá do seu sacerdote, assim como prestem respeito; ou seja, peçam a bênção quando estiverem incorporados em seu orixá e, quando retornarem ao estado pós-incorporação, que prestem respeito novamente, agora ao seu sacerdote; essa conduta é denominada de *hunbe* e pode ser explicada da seguinte forma:

> A vida cotidiana de um terreiro respira uma tradição histórica cultural e tem como elementos o culto aos ancestrais, músicas e vestimentas, a beleza poética das danças de deuses, a riqueza simbólica dos mitos e ritos pertinentes ao culto e o sentido da ética e da ecologia que orientam e formam uma identidade. O hungbê, sobre esta ótica, teria papel imprescindível na construção das identidades dos seus adeptos com capacidade de orientá-los e proporcionar referenciais para o pensar, o agir e o sentir. (Loss, 2020, p. 272)

O hunbe é evidenciado e praticado a todo instante, uma vez que no Ilê, devido ao fluxo de filhos, pais e mães de santo chegam para ajudar nas funções ou têm que retornar para o trabalho/casa para voltar à festividade. Logo, todos pedem a bênção primeiramente à mãe de santo, depois aos mais velhos e aos irmãos de santo, e por fim aos mais novos da hierarquia, ou seja, aos abiãs.

No processo de formação do filho de santo, dentro da prática religiosa, como aborda Oliveira (2013), também há visitação e circulação em outros terreiros. No entanto, dentro das regras de conduta estabelecidas pela casa de santo e reforçadas pelo babalorixá Henrique é de que o filho de santo, ainda não ebomi, ou seja, que não atingiu a maioridade dos sete anos, não deve frequentar outros terreiros sem estar acompanhado do seu pai/mãe de santo. Isso, porque o filho de santo, principalmente nos primeiros anos pós-iniciação é considerado uma criança em formação, e precisa de supervisão; da mesma forma que é respeitoso um ebomi comunicar ao seu pai/mãe de santo que irá em alguma festa externa de candomblé. Essa é uma maneira de os mais velhos saberem os lugares que os filhos estão frequentando, caso ocorra alguma

situação conflituosa, e porque onde o filho de santo da casa está, ele/ela representa a sua casa de santo.

Em analogia, nos primeiros dias como abiã a sensação é como retornar à escola primária. O pai de santo ensina o hunbe que vai desde como pedir bênção à sua mãe/pai de santo a como se vestir usando as roupas de ração[9] para os dias de função e as roupas para os dias de festa. A educação também é enfatizada para que, sempre que um mais velho transmitir algum ensinamento, caiba ao filho falar Motumbá, que é uma forma de reconhecer o ensinamento apreendido. Também há hábitos que aos poucos são incorporados no cotidiano e demonstram o hunbe, como pedir Ajeum, bênção/agradecimento pela comida, quando é almoço e jantar, e no café da manhã segue a mesma ordem, mudando apenas Ajeum por ban birê. Como podemos ler abaixo:

*Ya mim Ajeum*
*(a minha mãe a bênção)*
*Baba mim Ajeum*
*(ao meu pai a bênção)*
*Ajeum meus irmãos*
*(bênção aos meus irmãos)*

A prática alimentar também pode ter algumas mudanças, uma vez que se aprende dentro da cozinha de axé que o alimento carrega axé[10]. Um exemplo que trago desse percurso alimentar é que dentro de minha dieta não estava acostumada a consumir quiabo, contudo, no terreiro precisei incorporá-lo à minha alimentação. Isso porque o quiabo é um ingrediente fundamental para fazer o amalá, principal comida/oferenda de Xangô, o orixá da justiça. Sendo assim, meu pai de santo me oferecia um pouco do amalá durante a sua preparação para que assim pudesse adquirir o axé da comida, antes de ser montada para a celebração ritual.

Durante meses, meu pai de santo repetiu que “quem come quiabo, não pega feitiço”, ensinando assim a importância desse alimento na base alimentar da comunidade de axé e como ele servia como proteção espiritual. Então, um dia na

[9] Roupas de ração são compostas para as mulheres de: calçolão, saia, camisu e ojá todos na cor branca, a serem usados nos dias de organização dos rituais da casa de santo. Os homens usam uma calça de ração e blusa, também brancos.
[10] Àṣẹ ou axé se refere à energia vital, sagrada.

minha própria casa dentro dos alimentos feitos havia quiabo, e intuitivamente tive vontade de experimentar, desde então ele se tornou parte da minha alimentação. Assim, por meio de um novo hábito alimentar, criado dentro de terreiro, pude me conectar com uma tradição que tantos outros ancestrais faziam, rememorando, assim, o sentimento de pertencimento e proteção dentro de uma comunidade espiritual e de laços ancestrais, uma vez que posso imaginar meus antepassados e as mulheres da minha família percorrendo o mesmo caminho de aprendizado.

Assim, a alimentação se torna um dos elementos que nos conectam com as energias dos orixás de acordo com o propósito que se busca dentro do seu preparo. Como abiã, aprendi que esse é um momento quase meditativo, sendo necessário o silêncio e a concentração porque ali já está havendo uma manipulação de energia. Da mesma maneira, usar a roupa branca de ração, usar o ojá, as guias e estar com os pés descalços são como um protocolo base para que possamos estar conectados com o momento do ritual. Esse é um aprendizado de que o corpo é instrumento do sagrado em diversas dimensões, ou seja, a incorporação é uma das dimensões de conexão com o sagrado.

O corpo no candomblé é assim compreendido como receptáculo da energia do sagrado manifestado em terra, e por isso o seu filho de santo deve zelar por ele para que o axé esteja equilibrado. Assim, da mesma forma que há alimentos que trazem o axé, existem aqueles que devem ser evitados, chamados de quizilas[11] e que variam de acordo com o orixá do filho. Além disso, há períodos de preceitos, principalmente após os ebós[12], momento em que é necessário abdicar por três dias, em geral, de alguns alimentos para que o axé flua no corpo e nos caminhos do filho de santo. A aliança entre o filho de santo e o orixá também é reafirmada ao longo dos anos, nas obrigações, termo que designa o alinhamento do filho de santo com a energia do seu orixá, e consolida seu pertencimento diante da comunidade espiritual e da de axé. Como é abordado a seguir:

[11] Quizilas são alimentos que devem ser evitados após a feitura de santo para não entrar em dissonância com a energia do orixá.
[12] Ebó é uma prática ritualística para equilibrar a energia, positivar os caminhos do filho de santo. O ebó é realizado pelo pai/mãe de santo que consulta os búzios para saber quais ingredientes e que tipo de ebó será necessário.

> Na iniciação são feitos o orixá e seu filho humano, ou melhor, é efetivada uma relação entre eles, relação que já existia (embora não soubesse, dona Dete sempre foi filha de Oxum e, portanto, sempre sofreu a interferência deste orixá em sua vida), mas que ainda não foi propriamente cultivada. (Rabelo, p. 81, 2014)

Compreendemos assim que a relação com o orixá é uma construção diária e de autocomprometimento. Uma vez que são os pequenos atos e mudanças da vida cotidiana e comportamental que vão direcionando e reorganizando o corpo/mente do filho de santo em uma aproximação com o sagrado. Desse modo, o orixá revela-se menos como entidade distante e mais como princípio educador/orientador que estrutura a formação ritual. A relação estabelecida é simultaneamente afetiva e normativa, espiritual e corporal, configurando a base sobre a qual se desenvolve a aprendizagem do abiã.

A liderança exercida pelo sacerdote também se manifesta nos bastidores do ritual. A realização de jogos de búzios e orientações individualizadas aos filhos demonstram que a autoridade não se limita ao espaço público do barracão, mas se estende à mediação cotidiana das demandas espirituais. Nesses contextos, o corpo do sacerdote opera como referência normativa e afetiva, sustentando a coesão do grupo e contribuindo para a consolidação de vínculos comunitários.

## 2. Corporalidade e gesto: a intenção como axé

Na tradição do Candomblé Ketu, a incorporação é um momento de comunhão com a energia sagrada, que configura uma harmonia no espaço-tempo entre o passado ancestral e o presente. Tal presença, entretanto, não ocorre de modo espontâneo ou desordenado; ela é mediada pelo sacerdote por meio da instrução gestual, do ritmo do atabaque e dos orikis que são os cânticos em iorubá. Como afirma o babalorixá Henrique de Oxaguiã, o Candomblé opera segundo uma lógica interna:

cada elemento ritual possui fundamento[13] específico e finalidade determinada, exigindo conhecimento e discernimento na manipulação do axé.

No contexto analisado, o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026) enfatiza a importância de que os filhos aprendam a dançar para todos os orixás, e não apenas para aquele ao qual estão vinculados. Segundo ele, os ritmos e movimentos se entrelaçam, revelando conexões entre as diferentes divindades: gestos associados a um orixá dialogam com fundamentos de outros, compondo um sistema relacional de aprendizagem. Tal orientação desloca o foco do "pé de dança" individual para a compreensão da dança como linguagem ritual compartilhada. Como é abordado a seguir:

> As festas no candomblé, quando são realizadas as celebrações públicas de canto e dança- as chamadas cerimônias de barracão- são precedidas de uma série de ritos propiciatórios que envolvem sacrifícios de animais, preparo de carnes para o posterior banquete comunitário, elaboração de comidas rituais oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados, cuidado com os membros da comunidade que estão recolhidos na clausura para o cumprimento de obrigações iniciáticas, preparação da festa pública e finalmente a realização da festa propriamente dita, ou seja, o chamado toque (...). (Prandi, 2005)

Para Prandi (2005), as cerimônias públicas, precedidas por ritos preparatórios, oferendas e organização comunitária, culminam no toque, momento em que canto e dança estruturam a manifestação do sagrado. Beniste (1997) observa que os cânticos não são meras expressões musicais, mas narrativas que comunicam fundamentos doutrinários e invocam a presença divina. Assim, música e gesto não se configuram como respostas emocionais ao ritmo, mas como formas codificadas de significação ritual.

O início da cerimônia do xirê[14] é sob o ritmo da hamunha; antes disso, a mãe/pai de santo toca o adjá para chamar para a formação da fila em frente à entrada lateral do barracão. A fila começa pelos meus mais velhos, os ebomis, as ekedis, os yawôs recém-feitos e os abiãs que se organizam de acordo com o tempo de entrada como

[13] Fundamento é o conhecimento aprofundado de todo o ritual, que apenas os sacerdotes e alguns ebomis mais velhos têm autorização de saber.
[14] Xirê é o momento de celebração no qual todos os membros dançam gesticulando com as mãos os atos de dança de cada um.

filho/filha de santo na casa de santo. Nesse momento, antes da cerimônia, o sentimento é de satisfação, pois, para a realização de um candomblé, são dias de preparação para se realizar todas as etapas ritualísticas, mesmo estando no apoio — organização/limpeza do barracão e da cozinha — por ainda não ter sido feita no santo. Assim, já na fila, começamos a entrar no ritmo do toque do atabaque, com os pés descalços justamente com os yawôs recém-feitos, em sinal de respeito ao chão sagrado do barracão onde será realizado o xirê.

O xirê tem dois momentos. No primeiro, há a participação de todos os membros internos que formam uma grande roda em torno do axé central da casa e dançam as cantigas dos orixás entoadas pelos ogãs. Esse é o momento em que sentimos no corpo o coração vibrar de alegria por estarmos em comunhão celebrando o axé e os orixás; nossos corpos trabalham juntos no mesmo ritmo e movimento dos atos que nomeiam cada cantiga. Nesse momento nos conectamos no presente com o nosso passado, com outros irmãos de santo que já estiveram ali também celebrando.

O segundo momento é dedicado somente aos orixás. Este momento é considerado o ápice da celebração pública; a corporalidade ganha centralidade. As indumentárias, cores e instrumentos específicos, como o ofá, o atori ou o machado, não apenas identificam cada divindade, mas organizam visualmente a narrativa simbólica encenada pelo corpo. O chamado *rum* marca o momento em que o orixá, por meio de movimentos e atos rituais, narra visualmente os mitos e histórias cantadas em iorubá. O gesto torna-se narrativa e a dança converte-se em mediação. Como se observa na figura 1, com os gestos de Oxaguiã:

**Figura 1**

Rum de Oxaguiã no Ilé Asé Gbato.



Fonte: Os autores (2026).

Para aprender a dança de cada orixá, o meu babalorixá dedicava um tempo da sua rotina, e em cada função, uma parte da dança era ensinada para eu poder memorizar. Depois, meu pai dizia para eu observá-lo na roda e imitar os seus gestos. Sendo assim:

> (...) o líder de terreiro assume a liderança não somente espiritual, mas educacional no terreiro e deixa impresso em sua casa o seu jeito de pensar e de reproduzir o que aprendeu, em suma, deixa registrada sua personalidade como símbolo de seu legado. (Loss, p. 276, 2020)

Assim, o meu pai ensina não só os movimentos de dança ou cantigas, mas também transmite o saber simbólico da técnica e intenção em cada gesto que ele aprendeu com os seus mais velhos. Dentre as suas orientações, por exemplo, destaca-se a necessidade de afastar a vaidade e compreender que o ato da dança não é um momento de exibição individual, mas um puro ato de serviço ao ritual, instrumento necessário para o desenvolvimento da ritualística, da conexão com o orixá e, portanto, fundamental para o desenvolvimento do xirê e do próprio iniciado. Como analisado a seguir:

> O corpo apresenta, através de seus próprios gestos e movimentos e dos símbolos que porta, uma determinada posição social. Neste sentido, o corpo passa a ser concebido como um signo social, à medida que através dele se desenvolvem modalidades corporais e se expressa a visão de mundo específica de determinados grupos social (Mandarino; Gomberg, 2013, p. 200).

No âmbito da reflexão das autoras supracitadas, o corpo seria o elemento de comunicação entre o homem e as divindades; portanto, o corpo transpõe o aspecto físico e estético. Em seu relato sobre as sensações físicas e psicológicas, o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026) expõe a individualização da sensação de incorporação, não havendo uma comparação equivalente para cada um; para ele, no momento de conexão com o seu orixá Oxaguiã, o seu "coração acelera, às vezes fico com as mãos frias e o corpo vai se desligando e quando "vejo" já fui embora". Já na sensação pós-incorporação, o babalorixá diz que "volto cansado, exausto e o corpo aos poucos volta ao normal. Às vezes fico com muito sono, como se tivesse acordado de um sono da tarde". Assim, a experiência vivenciada mostra como o corpo é usado como instrumento para a manifestação do orixá no Àiyé.

Como abiã, ver o momento de incorporação do pai de santo e dos demais ebomis e yawôs carrega um misto de admiração e ansiedade, justamente por ter a possibilidade de ver todos os orixás virem à terra juntos ao mesmo tempo, e vê-los rememorem suas histórias por meio da dança, assim como poder interagir ao final do xirê. Pedir a bênção ao orixá do meu pai de santo traz a sensação de conexão e pertencimento com o sagrado.

Durante as manifestações de Oxaguiã, nota-se alteração na postura e na fisionomia do sacerdote. No xirê, pela minha perspectiva enquanto filha de santo do meu pai, vejo que quando está manifestado em seu santo, as suas feições se tornam mais concentradas, os gestos assumem precisão calculada, sugerindo intencionalidade ritual e domínio técnico. O movimento corporal articula suavidade e rapidez, compondo uma dinâmica que remete ao arquétipo do jovem guerreiro associado a esse orixá. A cadência dos passos, a sustentação do olhar e o ritmo das mãos organizam o espaço ritual, evidenciando o corpo como operador de axé e

mediador entre planos. A narrativa do orixá ocorre pelo corpo enquanto o ogã[15] canta a sua história. Como se observa na figura 2.

**Figura 2**

Gestos e postura expressos pelo orixá.



Fonte: Os autores (2026).

Nesse sentido, a formação ritual não pode ser compreendida sem considerar o corpo como espaço de aprendizagem e mediação. Se o orixá é concebido como senhor da cabeça e princípio educador, a incorporação revela-se menos como espetáculo e mais como resultado de um processo formativo que articula técnica, ética e intenção.

## 3. O Ilê como espaço de formação ritual: experiência e prática

[15] Ogã é o cargo referente aos homens que não incorporam/ manifestam o santo, e são responsáveis por cantar as cantigas dos orixás durante as festividades e rituais.

A inserção no *Ilê Asè Omi Gbato Jegede* teve início em novembro de 2024, no contexto do abianato, sob orientação do babalorixá Henrique de Oxaguiã. Localizado em Águas Lindas de Goiás (Goiás, Brasil), o terreiro integra uma rede de filiação que remete à Casa de Oxumarê, na Bahia, sendo fundado em 1993. Atualmente, a liderança geral é exercida pela *Ìyálòrìṣà* Layane de Oxum, contando com a atuação ritual do babalorixá Henrique como membro da casa. A minha participação nas atividades ocorre conforme o calendário anual do Ilê, envolvendo presença nas funções preparatórias e nos ritos, quando permitido ao abiã, que antecedem as celebrações públicas.

Pensar na casa de santo é compreender que ali, o espaço-tempo coexiste de maneira simbiótica com o passado ancestral e o tempo presente, e que em cada festa ou ritual interno esse tempo se integra. Essa integração, por sua vez ocorre ao longo dos dias necessários para a organização da festa/ritual, dias de função, e para os pós dia de festa, ou seja, não é algo instantâneo. Além disso, é de forma coletiva e hierárquica que se organiza cada etapa da festa, uma vez que na parte litúrgica é necessário que se tenham os fundamentos básicos e a preparação espiritual para liderar. Dessa forma, os que ainda não se iniciaram na religião, os abiãs, ficam mais na função de apoio e suporte aos mais velhos, sejam eles yawôs ou ebomis que, por sua vez, dividem-se para funções como a preparação dos alimentos, decoração, canto das cantigas, limpeza da casa de santo, dentre outras. Cada um contribui para aquele tempo dedicado ao sagrado.

Como abiã minha função é de ajudar onde for mais urgente, então às vezes estou com o meu pai de santo ajudando na decoração do barracão, ou com outros abiãs e ebomis na limpeza da casa de santo. Na cozinha de axé o trabalho é incessante, às vezes é depenando uma galinha, cortando alguns alimentos necessários para o preparo do Ajeum, momento que todos param para se alimentar; limpando o balcão e retirando o lixo para manter a limpeza, uma vez que dependendo do ritual há muitos alguidares e bacias de ágata para serem lavados e guardados. Às vezes conseguimos observar o preparo e montagem de algum alimento e assim aos poucos vamos aprendendo.

Assim, um dos aprendizados é que a casa de santo é literalmente a casa onde moram os orixás e não apenas uma nomenclatura, ou seja, ao limparmos e ajudarmos na manutenção, estamos prestando nosso respeito e zelo pelo sagrado. Por isso, essas tarefas são horizontais, ou seja, não importa a vida/profissão que o abiã tem fora do terreiro, se é médico, arquiteto, professor, dentro do terreiro, se a pessoa for abiã ou yawô, ela ainda está aprendendo com os mais velhos e precisa exercer a humildade de aprender a base. E mesmo os mais velhos muitas vezes se juntam aos demais para que consigamos terminar a tempo do horário da festividade, momento em que a casa abre para a comunidade externa. Então o que se internaliza de ensinamento é que independentemente da tarefa realizada, seja dentro da cozinha, limpando o chão, passando a roupa, cantando para o ritual ou participando da cerimônia, todos da comunidade estão recebendo igualmente o axé pela sua dedicação.

Nos dias de função mais exaustivos, a mãe de santo reúne todos no pátio da casa de santo e nos oferece um grande café da manhã reforçado, por volta das 10 horas, como se observa na figura 3, para que tenhamos energia para seguir na organização de todas as atividades necessárias, uma vez que alguns rituais podem demorar horas devido à sua complexidade. Ao final todos vão dormir por volta das 3 horas da manhã ou mais tarde.

**Figura 3**

Momento de reunião para o café da manhã com todos os membros do Ilê.



Fonte: Os autores (2026).

Como abiã, percebo que a minha inserção no contexto do espaço ritual da casa de santo proporciona uma tomada de autoconsciência mais ampla, que desloca de uma prática repetitiva para uma vivência consciente da densidade simbólica dos gestos rituais. Ao longo do processo formativo, meu corpo deixou de executar tarefas e passou a incorporar responsabilidade, fundamento e mediação do axé, configurando-se uma relação com o sagrado. O processo de abianato evidencia que o pertencimento não é resultado de escolha circunstancial ou motivação externa, mas exige disposição física, resistência emocional e disponibilidade para o trabalho ritual coletivo.

Essa inserção inclui acompanhamento das etapas de organização espacial, organização da cozinha de axé e observância das normas internas que estruturam a dinâmica ritual. Como aborda Gomes & Linke:

> Os espaços religiosos são importantes para as nas “construções de dinâmicas sociais entre grupos culturais”. Isso porque segundo as autoras é um local de “sendo assim, local importante na conformação de saberes, de condutas, corpos e paisagens, sejam urbanas ou rurais”. (Gomes & Linke, p. 2, 2025)

Ñanduty
ISSN:2317-8590
Volume 14 | Número 23 | 2026

A organização física do Ilé Asé Gbato é tanto arquitetônica, separada por zonas, quanto simbólica, pois cada cômodo tem a sua função simbólica e ritual. Os espaços principais são: o barracão, no qual são realizadas as festas e cerimônias rituais; os quartos de santo; o quarto de Exu, o quarto das pombagiras e a cozinha de axé, responsável pelo preparo e organização das oferendas, cada qual desempenhando papel específico na circulação do axé e na estruturação da experiência formativa. Como observado na figura 4 a seguir:

**Figura 4**

Espaços do Ilê Asé Gbato.




Legenda

1- Quarto de Exú
2- Senzala ( área de dormir)
3- Quarto de Xangô
4- Quarto de Oxalá
5- Quarto das Pomba-Giras
6-Quarto de Omolu
7-Baba Egun
8- Galinheiro
9- Pátio
10- Fonte de Oxum
11- Árvore das Yamins
12- Barracão
13- Iroko
14- Área de convivência
15- Quarto de vestir o santo
16- Quarto de Logun Ode
17 - Cozinha de axé
18- Garagem
19- Casa Principal ( Yalorisá)
20- Quarto de Oxossi

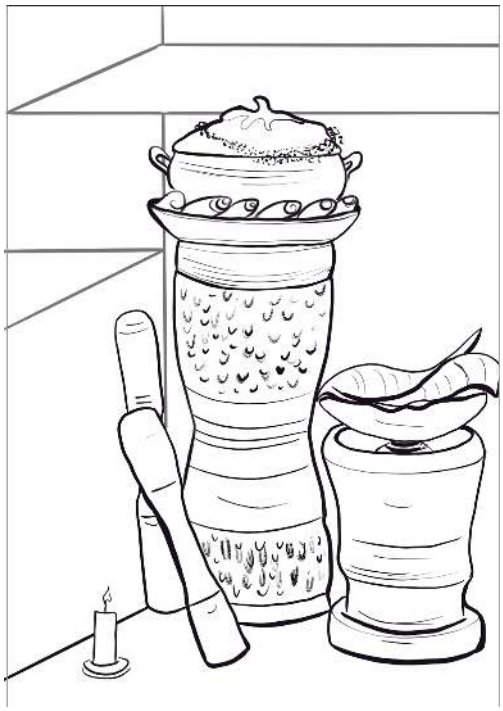
Fonte: Os autores (2026).

A simbologia e o respeito ao sagrado se tornam evidentes quando precisamos já ter tomado o banho de ervas, para só depois entrar descalços dentro dos quartos de santo, em sinal de respeito. Sendo que no quarto de Oxalá, além dos pés

descalços, deve-se entrar somente vestindo branco. Abaixo, temos o croqui, figura 5, do assentamento dos santos do pai de santo. Observa-se que o assentamento de Oxaguiã se destaca por ter o formato de uma sopeira de porcelana branca, ornada por ibiris brancos, em cima de um pilão, símbolo de Oxaguiã; enquanto o assentamento de Oxóssi é simbolizado por chifres de boi.

**Figura 5**

Representação do que seriam os assentamentos dos santos (Oxaguiã e Oxóssi) do pai de santo.



Fonte: Os autores (2026).

Determinadas orientações ritualísticas perpassam diferentes casas de santo, especialmente aquelas filiadas às tradições consideradas mais antigas. Entre elas, destacam-se práticas como evitar o consumo de café preto às sextas-feiras e utilizar vestimentas brancas em reverência a Oxalá, entendido como princípio criador. O uso do branco, associado aos orixás funfum, não se restringe à estética, mas opera como

dispositivo simbólico de pacificação e regulação dos ânimos. Do mesmo modo, a restrição ao café é compreendida como observância às quizilas vinculadas a esse campo ritual/simbólico.

Mandarino & Gomberg (2013), pontuam que o corpo também manifesta a quebra dos interditos quando o filho de santo/yawô come uma comida considerada quizila do santo, isto é, a energia daquele alimento é contra a natureza do orixá que se manifesta em seu corpo. Exemplos de uma das quizilas que se manifestam no corpo do meu babalorixá são alimentos feitos com óleo de dendê; por ter um santo funfum de Oxalá, se o babalorixá comer um alimento como o acarajé, feito em óleo de dendê, em poucos minutos a sua pele começa a coçar, como se fosse uma alergia.

No contexto do Ilê analisado, tais prescrições adquirem intensidade particular, uma vez que o babalorixá é filho de Oxaguiã, qualidade jovem de Oxalá. A recorrência do branco no vestuário cotidiano do sacerdote não se apresenta apenas como preferência individual, mas como extensão visível de sua filiação ritual. Assim, a corporalidade cotidiana torna-se continuidade da identidade sagrada, configurando uma pedagogia silenciosa em que o exemplo antecede a instrução formal.

A formação do abiã também se estrutura pela escuta e pela observação atenta das atividades da casa. O aprendizado ocorre menos por explicações sistemáticas e mais pela repetição orientada e pela incorporação progressiva das normas. Nesse processo, a cozinha de axé assume centralidade formativa: é nela que se inicia a preparação das oferendas e que o iniciado compreende que o ritual começa antes da celebração pública. A manipulação dos alimentos, a organização do espaço e a dedicação ritual configuram uma aprendizagem que antecede qualquer acesso a fundamentos mais complexos.

Em contraste com representações externas que associam o ingresso no Candomblé a práticas espetaculares ou à imediata manifestação do sagrado, a pedagogia do terreiro enfatiza a internalização do hunbe e da humildade como princípio estruturante. Antes de qualquer domínio técnico, aprende-se a postura corporal adequada, o controle da fala e a disposição para servir. Desse modo, a formação ritual se revela como processo gradual de incorporação ética e simbólica, no qual o corpo se torna progressivamente apto a sustentar o axé.

**Experiências com Dona Mulambo (pombagira)**

No percurso formativo do babalorixá Henrique, há também a vivência anterior na Umbanda, o que explica a manifestação da entidade Dona Mulambo, figura 6, classificada no universo umbandista como um exu feminino. A observação das diferentes incorporações permite perceber variações significativas na expressividade corporal, indicando que a manifestação ritual não se apresenta como experiência homogênea, mas como modulação específica da presença.

**Figura 6**

Gestos e postura expressos por Dona Mulambo



Fonte: Os autores (2026)

Na esfera da Umbanda, Dona Mulambo é uma ancestral feminina que se manifesta para quebrar infortúnios e ajudar aqueles que vêm pedir auxílio para superarem algum desafio em sua caminhada de vida. Com a manifestação da Dona Mulambo, a corporalidade apresenta outra configuração: os gestos tornam-se mais

expansivos, a expressão facial adquire tonalidade acolhedora e a interação com o entorno se intensifica. Nas festas rituais, ela canta alegremente com sua corte de pombagiras sobre a história da sua vida em terra.

A mudança de postura e de entonação vocal indica não apenas diferenciação simbólica, mas regimes distintos de atuação ritual. Para o babalorixá Henrique de Oxaguiã (2026), as características manifestadas por sua pombagira diferem das suas próprias. Em sua vida privada, ele se identifica como uma pessoa mais tímida, mas quando vê fotos e vídeos da sua pombagira, é notável o quanto a fisionomia muda e sua personalidade se torna mais extrovertida e comunicativa. Isso se evidencia com sorrisos, cumprimentos e abraços a todos que estiverem próximos.

Cada entidade tem uma característica diferente, tem a sua forma de agir diferente, conselhos diferentes de uma para outra, mesmo que duas entidades se apresentem com o mesmo nome, elas têm características e histórias próprias, até a forma gestual muda. E nesse momento o pai ensina que isso ocorre devido à ancestralidade, que temos que compreender que ancestralidade vai manifestar a característica dela. Então, a entidade, como exemplificada pela Dona Mulambo, manifesta as características ancestrais do pai de santo, das pessoas da família, do passado. As cores mais utilizadas pela linha de Dona Mulambo são a preta e a roxa, que foram uma forma que os antepassados utilizavam para diferenciar as pombagiras, (como Dona Maria Padilha, Dona Maria Navalha, dentre outras), mas isso não significa que são essas cores que elas deveriam usar. A Dona Mulambo usa colorido, mas tem pombagira que tem preferência por cores que trazem um pouco da vivência de quando ela estava em terra, ou seja, viva.

A vestimenta da Dona Mulambo do babalorixá também se diferencia, com tons de preto e colorido, representando a vivacidade da entidade. Além disso, a entidade usa o cigarro e a bebida alcoólica como meio de sustentação da sua energia em terra, além de serem um fundamento interno. A manifestação da Dona Mulambo também teve impacto no meu processo de abianato, uma vez que foi uma das primeiras pombagiras com as quais tive contato diretamente, e que desde o início me orientou espiritualmente quanto aos desafios internos e externos que iria enfrentar para que quando chegasse a hora eu estivesse preparada para continuar a seguir em frente no

meu caminho espiritual. No entanto, é importante compreender que às vezes os ensinamentos vêm em formas indiretas que mais relembram códigos que só fazem sentido quando você já está vivendo.

## Considerações finais

A inserção no espaço ritual permite compreender que a formação ritual no candomblé Ketu não se limita à aquisição de conhecimentos específicos, mas constitui processo contínuo de aprendizagem, instrução e reorganização corporal. As funções desempenhadas no terreiro, preparação de alimentos, organização espacial, limpeza, montagem de alguidares e participação nas celebrações revelam que o aprendizado ocorre por meio da repetição orientada e da incorporação progressiva de gestos e posturas. A doutrina transmitida pelo sacerdote não opera como conjunto abstrato de regras, mas como tecnologia de mediação que regula o acesso ao sagrado e estrutura a comunicação com os orixás.

Nesse sentido, o processo iniciático não se restringe ao momento formal de recolhimento de feitura de santo, mas inicia-se desde o ingresso na casa, quando aprendemos a reorganizar a nossa fala, reeducamos nossa alimentação e reorientamos a nossa conduta cotidiana para estar alinhada aos saberes ancestrais que recebemos. Assim, a observância do hunbe, a adaptação alimentar e o domínio das danças e cantos configuram etapas de uma pedagogia corporal que desloca o sujeito de uma prática externa para uma vivência internalizada.

Além disso, o corpo passaria por várias etapas de obrigações, de 1, 3, 7, 14 anos adiante, sendo o ciclo de 7 anos considerado a maioridade, e os demais uma satisfação ao orixá. Isso demonstra que o candomblé é uma escola onde sempre há algo novo a ser aprendido, ou seja, o processo de aprendizagem e maturidade do corpo ritual é contínuo.

Ademais, o processo de abianato deve ser vivenciado com tranquilidade, pois é o momento em que estamos reaprendendo e nos inserindo em uma cultura com condutas sociais diferentes daquelas do cotidiano. A prática e a vivência mudam nossa perspectiva nos tornando mais autoconscientes de como nos portamos no

mundo, como falamos e nos identificamos enquanto comunidade/sociedade negra que ainda resiste à intolerância religiosa e perpetua os conhecimentos apreendidos dos mais velhos para manter viva a cultura afro-brasileira.

**Referências bibliográficas**

ANASTÁCIO, Luiz Fernando da Silva. 2023. *Igbasile: o gesto do candomblé Ketu*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

BENISTE, José. 1997. *Òru, Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

CORTES, Henrique Rodrigues. 2026. *Babalorixá Henrique de Oxaguiã: depoimento concedido a Daniela Braga*. Águas Lindas de Goiás, Entrevista.

ELLIS, Carolyn; BOCHNER, Arthur P. 2000. Autoethnography, personal narrative, reflexivity: researcher as subject", in N.K. Denzin and Y.S. Lincoln (eds), Handbook of Qualitative Research, 2nd edn, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 733–68.

GAIA, Ronan da Silva Pereira; VITÓRIA, Alice da Silva. 2021. "Orixás, nkises e voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje". *Revista Calundu*, Brasília, 5(1), p. 45-63.

GOMES, Alessandra; LINKE, Vanessa. 2025. Aprendizagem e candomblé: uma análise autoetnográfica sobre corpos e coisas no aprendizado. *Revista Conexão ComCiência*, 2 (5), Fortaleza.

GOLDMAN, Marcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. 1985. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985, p 121.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera. 2009. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon).* Rio de Janeiro, Pallas.

LOSS, Dulce Edite Soares. 2020. *Hungbê e suas práticas num terreiro de candomblé*. In: EDUCAÇÃO: desafios, perspectivas e possibilidades. Curitiba: Editora Científica Digital, p. 270-285.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. 2013. *Candomblé, corpos e poderes*. São Paulo, Perspectivas, 43, p. 199-217, jan./jun.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. 2006. *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas.

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. 2013. Construção de pessoas, corpos e as moralidades em jogo a partir de um terreiro de Almas e Angola. *Ciencias Sociales y Religión*, 15(18), enero-junio, p. 11-32.

PRANDI, Reginaldo. 2001. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras.

PRANDI, Reginaldo. 2005. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras.

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, feituras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador, Edufba.

RUFINO, Luiz. 2019. *Pedagogia das encruzilhadas.* Rio de Janeiro, Mórula.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. 2017. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural — Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, 24(1), p. 214-241.

VERGER, Pierre Fatumbi. 2018. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Fundação Pierre Verger.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. 2005. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro, 7 Letras.