

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CULTURA, IDENTIDADES, EDUCAÇÃO E
SOCIABILIDADE

Eu estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés



Cerimônia religiosa no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

Uberlândia-MG
2013

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

**Eu estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades
estabelecidas nos Candomblés**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Cultura, Identidades, Educação e Sociabilidade

Orientadora: Profa. Dra. Marili Peres Junqueira

Uberlândia-MG
Instituto de Ciências Sociais
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

**Eu estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades
estabelecidas nos Candomblés**

BANCA EXAMINADORA:

Professora Doutora Marili Peres Junqueira (Orientadora)

Professor Doutor Dagoberto José Fonseca UNESP/Araraquara (membro externo)

Professor Doutor Marcel Mano (membro interno)

Professora Doutora Maria Lúcia Vannuchi (suplente)

Data: _____ / _____ / _____.

Resultado: _____.

A Pedro e Maria dedico este trabalho.

Agradecimentos

Acredito que os agradecimentos deveriam ser a primeira coisa a se fazer. Lembrar quem somos! De onde viemos! Para quem escrevemos e porque escrevemos!

Agradeço aos que participaram, aos que permitiram que estivesse entre eles, aos que foram comigo nos dias de campo, aos que emanaram energias para que todo o processo se efetivasse. Esse trabalho foi realizado coletivamente, com muito amor, dedicação, comprometimento e respeito.

A minha família pelo amor e apoio, meus pais Pedro e Maria, ao irmão Alexandre, as irmãs Dagmar (que nunca desisti de tentar nos unir, por um final de semana que seja) e Débora, aos cunhados Murilo e Junior, ao sobrinho Rafael e as sobrinhas Rebeca, Samanta e a pequena Lara. Sinto falta de todos, uns mais cedo outros mais tarde e outros desde sempre estiveram longe, mas nunca ausentes na enorme saudade que sinto. As saudades do avô Pedro que se foi ainda em minha infância no Paraná, a avó Nair que se foi e não pude despedir, pela difícil escolha de me dedicar ao mestrado e pela avó Antolina, que sempre me traz aquela vontade de ter conhecido, ao avô Nelson, vivendo agora a felicidade que sonhará desde sempre. Aos meus antepassados europeus, tão próximos de minha geração, mas diante de nossa percepção do tempo e história ainda desconheço suas estórias, que ao final é a minha estória.

A alegria e amizade das irmãs ursulinas Sabina e Miquelina para conosco. Com elas, com outras agentes missionárias e com as pastorais que seguem a teologia da libertação percebo que a igreja católica no Brasil possui seguimentos e sujeitos na luta por melhores dias.

Ao companheiro Tiago, uma das pessoas mais humanas e compreensíveis que já tive oportunidade de conviver. Gratidão por estar ao meu lado e auxiliar na construção desse trabalho. Pelas ausências, mesmo que ao seu lado estivesse.

As amigas Ivi e Rutinha que sempre estiveram presentes e assumiram papel de mãe, irmã, amiga nos primeiros anos na cidade de Uberlândia-MG.

As amigas Agnes, Andrea, Daiane, Solange e aos amigos Toitio e Chelotti que de tanto amor são as irmãs e irmãos escolhidos pela vida. Ambos bem sabem o quanto temos a compartilhar dessa nossa vida tão inconstante, cheia de infortúnios. Vocês são responsáveis pelas minhas superações pessoais, alegrias e trabalhos concluídos ao longo de minha jornada acadêmica.

A querida Agnes, nem sei o quanto agradecer por todas as horas, todas as lutas, por deixar de dar aquela atenção a sua linda Flor, que é um pedacinho seu, para ficarmos juntas, seja na casa, na rua, nos hospitais, botecos, ocupações ou no centro, nem sempre disposta, mas ali, firme, uma ao lado da outra. Agora com a distância, salve, salve as tecnologias modernas via skype para amenizar a falta que sinto.

Aos amigos, amigas, companheiros e companheiras do movimento estudantil. Alessandra, em busca de um direito solidário acabou na Sociologia. A Fabíola e Gabriel Ronaldinho que me ensinaram que outras possibilidades de ser são possíveis e que é possível sim, viajar de carona. Bibi, Clarissa, D'Carlos, Carol Satiko, Carol, Glauber, Jean Jackson, João Evaristo, João Guilherme, Julio Pelego, Marcilio, Mário, Natália, Lara, Leandro, Lívia, Paula, Perninha, Priscila, Rubinha, Stênio, Tiago Educa, Tiago Pacato, Vanesca e tantos outros companheiros com ou sem bandeiras e partidos que vieram depois e os que continuaram nos confrontamentos. Não poderia esquecer o querido amigo Ronicley, sempre a socorrer quanto o computador inventa de apagar. Foi na militância do movimento estudantil que tive contato com os movimentos de luta pela terra e por moradia. Agradeço pelo crescimento enquanto pessoa e por contribuir na luta por melhores dias dentro de um grupo respeitável e humano.

A todos os profissionais da educação ao longo de minha vida educacional, desde as freiras do colégio Nazaré, aos educadores das escolas estaduais de Jesuítas-PR e de Indianópolis-MG, aos profissionais da Universidade Federal de Uberlândia e aqueles que passaram. Em especial, ao educador Antônio Ricardo Micheloto, ao apresentar a religião como importante fato a ser analizado. A Eliane Schmaltz, imprescindivelmente metódica e Paulo Roberto Albiere Nery que nos possibilitaram ir a campo em suas disciplinas de ambiental e Antropologia Urbana. A Maria Lúcia Vannuchi, por ter apresentado o gênero como importante categoria de análise do social, algo que antes julgava de segunda ordem. Ao educador João Marcos Alem, foi antes de tudo um grande amigo, apoiou nas horas mais difíceis. Agradeço nesse rol de aprendizagem a todos aqueles técnicos administrativos que, por vezes fizeram mais do que lhes compete à profissão. A UFU pelos sonhos e desilusões.

Agradeço as ricas contribuições no exame de qualificação e na banca de defesa da dissertação. Foram as sugestões de João Marcos Alem, Marcel Mano e Dagoberto José Fonseca que possibilitaram ver o que ainda não via, por repararem confusões e por perceberem as linhas condutoras mais gerais já presentes, mas desconectadas.

Agradeço a minha orientadora Marili Peres Junqueira. Ela me deixou livre para escolher e trilhar os caminhos teóricos e metodológicos desta dissertação. Sempre pronta para atender minhas insanas propostas e demandas tanto na dissertação quanto na realização do projeto de extensão durante o mestrado.

Esta dissertação contou com o apoio financeiro da bolsa CAPES no último ano e espero retornar esses investimentos para a sociedade brasileira com minhas contribuições no ensino, pesquisa e extensão.

Ao imprescindível apoio das colegas e amigas educadoras da Escola Estadual Professor Inácio Castilho, em Uberlândia-MG, Eliete Antônia, Flaviane, Maria Luzia e Márcia, Terezinha. A querida, dedicada e humana pedagoga Rosária, sempre a acatar nossas criativas propostas e a apoiar, ao contrário do estado, nossas formações continuadas, negociando nossas ausências em sala de aula. Foi exatamente no engajamento e descobertas no curso de especialização em História e Cultura Africana e Afro-brasileira (2009-2011), que resultou em atividades coletivas e individuais na escola, que as inquietações e vontade de combater os preconceitos a tudo que se refere ao universo do negro, se potencializaram.

A oportunidade de entrar contanto com discussões e desenvolver potencialidades em grupo até então desconhecidas. Agradeço todos profissionais envolvidos, em especial ao educador Guimes e ao amigo Tadeu.

Agradeço a todas as entidades e zeladores(as) dos terreiros envolvidos no decorrer da dissertação e do projeto de extensão. Eles abriram suas portas e permitiram minha presença entre eles. Em especial agradeço a babá César de Oxum, pai Pedro, babá Gilberto de Xangô, babá kekere Gustavo de Logun-Edé, mãe Ana de Ogum, babá Kaobakessy, pai Junior, babá Marcelo Benykan, babá Pecê e todas as famílias de santo as quais percorri no transcorrer do mestrado. Foi junto a vocês e aos ancestrais que pude gestar as observações e análises contidas nesse trabalho.

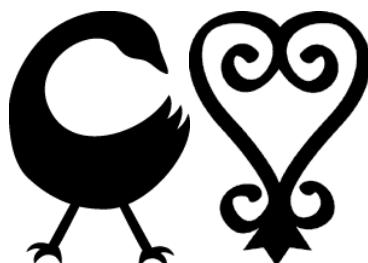
É com vocês e com o povo de santo que escrevo esse trabalho para a academia e a ciência. Desejo contribuir no combate as investidas preconceituosas para com essa maneira de adorar o sagrado.

O Candomblé é para mim muito interessante por ser uma religião de exaltação à personalidade das pessoas. Onde se pode ser verdadeiramente como se é, e não o que a sociedade pretende que o cidadão seja. Para pessoas que têm algo a expressar através do inconsciente, o transe é a possibilidade do inconsciente se mostrar.

Pierre Verger

[...]/Tô indo agora tomar banho de cascata/Quero adentrar nas matas/Aonde Oxossi é o Deus/Aqui eu vejo plantas lindas e selvagens/Todas me dando passagem perfumando o corpo meu/Está viagem dentro de mim/Foi tão linda/Vou voltar a realidade/Prá este mundo de Deus/Pois o meu eu/Este tão desconhecido/Jamais serei traído/Pois este mundo sou eu.

Majestade, o sabiá, composição de Roberta Miranda,
gravação de Jair Rodrigues



Sankofa, símbolo adinkra, das sociedades Akan que significa “volte e pegue”, nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para traz.

Resumo

O trabalho apresenta a origem, expansão e (re)estruturação dos Candomblés como maneira de abordar as mudanças e as relações diferenciadas entre as pessoas envolvidas nesta religiosidades. Empiricamente, de modo mais específico, percorremos a linhagem da família do candomblé queto do Axé Oxumarê. Partimos de Uberlândia-MG, passando pela grande São Paulo-SP até a casa matriz na Bahia. O principal método adotado para essa pesquisa foi a observação participante. Encontramos complexas relações de hierarquia e reciprocidade que permeiam todas as relações sociais estabelecidas nessa religiosidade. Encontramos mudanças diferenciadas no interior da família e no transcorrer da linhagem, no que diz respeito à passagem dos conhecimentos, a concepção dos tempos dos rituais, a prevalência de rituais sobre outros, as relações entre os sexos e a sexualidade, a apropriação de práticas de outras religiosidades, principalmente de matriz africana. Todas essas mudanças estruturais nos permitiram pensar as próprias alterações no tratamento concedido às diferentes categorias de pessoas nos Candomblés. Reconhecendo as diferenciações existentes nesse campo religioso, pretendemos contribuir criticamente com o olhar apresentado nas análises dessas religiosidades, assim como apoiar o povo de santo contra as investidas preconceituosas para com seu modo de adorar o sagrado.

Palavras-chave: Religiosidades afro-brasileiras, Candomblés, mudanças, hierarquia, reciprocidade.

Abstract

The origin, expansion and restructuring of Candomblés are presented as a way of analyzing the changes and differentiated relations between people involved in this religiosity. Empirically, and more specifically, we follow the lineage of the family candomblé queto do Axé Oxumarê. We depart from Uberlândia-MG, going through São Paulo-SP finally reaching the original house in Bahia. The main method adopted in this research was that of participant observation. We found complex relations of hierarchy and reciprocity within all social relations established in this religiosity. We found different changes in the interior of the family and along the lineage regarding teaching, the concept of the ritual times, the prevalence of some rituals over others, the relations of gender and the absorption of practices, mainly of other African religiosities. All these structural changes allowed us to think the changes in the treatment given to the different categories of people in the Candomblés. By recognizing the differentiations existing in this religious field, we aim at contributing critically with the observations of this religiosity. In doing so, we support the “povo de santo” (adepts) against the general attacks they suffer because of their way of adoring the sacred.

Key-words: Brazilian African religions, Candomblés, changes, hierarchy, reciprocity.

Lista de Ilustrações

Registro 1 Casa do Oxumarê	36
Registro 2 Ilê Alaketo Ijoba Axé Ayrá	37
Registro 3 Ilê Axé Onirê.....	38
Registro 4 Ilê Alaketo Ijobá Asè Sango.	38
Registro 5 Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade	39
Registro 6 Ilê Axé Igbo Osogyan	40
Registro 7 Candomblé, Ilê Ommi Alá Ayè	44
Registro 8 Candomblé, Ilê Axé Oxumarê	45
Registro 9 Umbanda, Tenda Coração de Jesus.....	47
Registro 10 Umbanda, Casa Espírita de Ogum e Caboclo Pena Branca	48
Registro 11 Talabi de Ajunsun	62
Registro 12 Salakó de Xangô	63
Registro 13 Antônio do Oxumarê.....	63
Registro 14 Cotinha de Euá.	64
Registro 15 Francelina de Ogum	64
Registro 16 Simplícia de Ogum.	64
Registro 17 Nilzete de Iemanjá.	65
Registro 18 Pecê de Oxumarê.	65
Registro 19 Primeira saída de iaô reservada ao grupo familiar.....	73
Registro 20 Segunda saída de iaô, aberta ao público	73
Registro 21 Terceira saída de iaô	74
Registro 22 Convite de festa de saída de iaô.	74
Registro 23 Iaôs sentados na enin durante preceito.....	76
Registro 24 Festa em homenagem a Ogum	80
Registro 25 No centro Irene Rosa de Xangô	83
Registro 26 Ilê Axé Oxumarê.....	95
Registro 27 Ilê Axé Oju Onirê.....	95
Registro 28 Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade	96
Registro 29 Mesa do café da manhã no terreiro de iá Ana de Ogum	99
Registro 30 Mesa do jantar no terreiro de iá Ana de Ogum	99
Registro 31 Mesa de frutas no dia da festa de Ogum.	100
Registro 32 Festa em homenagem a Oxum	102
Registro 33 Momento no qual o sangue do sacrifício animal escorre pelo rosto	106

Registro 34 Momento de raspar a cabeça.....	106
Registro 35 Livro sobre ebós no Candomblé	112
Registro 36 Livro sobre ebós no Candomblé	112
Registro 37 Jogo de búzios on-line.....	113
Registro 38 Casa do Caboclo Tena Maquari.....	143
Registro 39 Casa de Preto Velho.....	143
Registro 40 Festa em homenagem a Exu.....	145
Registro 41 Festa em homenagem a Pombagira Maria Padilha.....	145
Registro 42 Sessão dedicada aos Erês.....	145
Registro 43 Festa em homenagem aos Erês	146
Registro 44 Filho de santo lavando a área comum da casa.....	153
Registro 45 Adepts preparando comidas para as funções religiosas	153
Registro 46 Filho de santo preparando os acarajés.....	154
Registro 47 Filha de santo limpando os frangos	154
Registro 48 Filho da orixá Oiá	157
Registro 49 Filha do orixá Ogum.....	157
Registro 50 Uma criança confirmada ogã e uma jovem equede	157
Registro 51 Orixá Oxum ao compartilhar seu padê.....	177
Registro 52 Orixá Ogum ao compartilhar o pão.....	178
Registro 53 Orixá Logun-Edé ao compartilhar frutas.....	178
Registro 54 Orixá Xangô ao compartilhar o amalá.....	179
Registro 55 Orixá Oiá ao compartilhar o acarajé	179
Registro 56 Iaô “batendo cabeça”, ao cumprimentar os atabaques.....	184
Registro 57 Iaô e abiãs “batendo cabeça” ao cumprimentar o babá kekerê	184
Registro 58 Festa pública em homenagem a Ogum e Oxóssi.....	207
Registro 59 Festa pública em homenagem a Ogum e Oxóssi	207
Registro 60 Jovens ogãs tocando os atabaques durante a festa.....	208
Registro 61 O olhar atento da equede.....	209
Registro 62 A hierarquia se manifesta em todas as mudanças de um toque.....	209
Registro 63 Um dos vários cumprimentos (bater a cabeça)	209
Registro 64 Equedi cuidando do orixá.....	210
Registro 65 Babá Gilberto tomado pela energia de seu orixá.....	210
Registro 66 A manifestação terrena dos orixás	211
Registro 67 Atos míticos se reproduzem nas manifestações terrenas dos orixás.....	212

Registro 68 Os Erês (espíritos infantis) distribuindo doces para todos os presentes ...	212
Registro 69 Preparações espirituais.....	213
Registro 70 Cadeira destinada ao babalorixá e ou a seu orixá.	213
Registro 71 Preparação para o churrasco da festa	213
Registro 72 A mãe preparando suas filhas consanguíneas para a festa.....	213
Registro 73 Filho e filhas de santo preparando os pratos para servir no jantar.....	213
Registro 74 Palestra <i>O Candomblé e a Política</i>	214
Registro 75 Mãe Ana de Ogum fazendo o café.....	215
Registro 76 Filho lavando a louça.	215
Registro 77 Filhas de santo lavando as louças após a festa.....	215
Registro 78 Filha de santo que vive no terreiro	215
Registro 79 Hora de dormir	216
Registro 80 Hora de acordar.....	216
Registro 81 Laços de amizade entre os irmãos de santo	217
Registro 82 Laços de amizade entre irmãos e irmãs de santo	217
Registro 83 Laços de amizade entre irmão e irmã de santo	217
Registro 84 Rituais restritos aos filhos de santo.....	218
Registro 85 Filhos e filhas limpando coletivamente os animais sacrificados	218
Registro 86 Cuidados para com a iaô que está cumprindo suas obrigações no santo ..	218
Registro 1 Com mãe Ana	219
Registro 2 Amigas acompanhando nos trabalhos de campo	219
Registro 3 Com filho da casa de mãe Ana	219
Registro 4 Com babá Ruy Sírio Junior	219
Registro 5 Com babá kaobakessy	219

Lista de Quadros

Quadro 1 – Grau de parentesco dos terreiros do Axé Oxumarê de Uberlândia- MG em relação à casa matriz, em Salvador -BA	33
Quadro 2 - Os principais Orixás no Brasil e seus atributos (Candomblés da nação Queto).....	60

Lista de Organogramas

Organograma 1 – Terreiros observados: grau de parentesco dos terreiros de Uberlândia- MG em relação à casa matriz do Axé Oxumarê, em Salvador-BA.....	35
--	----

Sumário

Introdução	15
1 Sujeitos e Metodologia	19
1.1 Base teórica: todos aqueles que fundamentaram e nos guiam.....	19
1.2 Metodologia: a necessidade de ir campo e por onde ir.....	28
2 A constituição dos Candomblés.....	41
2.1 A formação dos Candomblés: da África ao Brasil	41
2.2 Outra organização familiar é possível: ritos de passagem e a constituição das famílias de santo	70
2.3 Candomblé Queto, Axé Oxumarê: os caminhos da religiosidade de matriz africana em Uberlândia-MG	82
3 As readequações dos Candomblés na contemporaneidade: as especificidades dos cultos no transcorrer da linhagem	91
3.1 As vontades	91
3.2 Os contadores de histórias da contemporaneidade: as passagens dos conhecimentos e as distâncias espaciais	103
3.2.1 Os contadores de histórias da contemporaneidade.....	108
3.3 Entre a ampulheta e os ponteiros: os distintos tempos para nascer e perpetuar .	113
3.3.1 Os tempos para nascer.....	116
3.3.2 Os tempos para se perpetuar.....	126
3.4 Escolher uma família: mudanças de pai/mãe de santo e as apropriações das diferentes práticas religiosas	136
3.4.1 Mudanças de pai/mãe de santo.....	138
3.4.2 Apropriações das diferentes práticas religiosas	141
4 As relações estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés	151
4.1 As relações entre os sexos no plano material e espiritual: reproduções, rompimentos e readequações	152
4.2 Hierarquias e dádivas nos Candomblés	164
Considerações Finais	186
Referências	192
Terreiros observados, pesquisa de campo e entrevistas.....	198
Glossário	201
Anexos.....	203

Introdução

Como reprodução do universo perfeito, e para ajudar os homens e as mulheres na labuta, criando máquinas e engenhos e jogos e maravilhas, foi inventada a roda. Não estamos então aqui para inventá-la de novo. Não é disso que se trata, mas de dizer como a fazemos funcionar em nosso canto do mundo; como queremos que ela funcione, entendendo que em cada lugar e para cada povo a roda gira de um jeito. Reconhecer isto será um enriquecimento para o mundo da roda e um passo a mais no conhecimento de nós mesmos. (SANTOS, 2002, 51-52).

Pelas mais diversas motivações, milhões de pessoas em distantes e distintas localidades do mundo se encontram envolvidas em alguma forma de adorar o sagrado¹. Seja pela identificação, pela explicação de mundo oferecida, pela estética, pela vontade de pertencer a um grupo, seja diante das mazelas, desencantos e sofrimentos de nossas realidades sociais e ou vários outros motivos, muitos acabam por procurar a religião como “válvula de escape”, como cajado a sustentar o peso da vida, como tradição, como conforto. Muitos outros fatores explicam esta atividade social que acompanha a humanidade desde os seus primórdios. Como quer Émile Durkheim, “a religião é coisa eminentemente social”, sendo as crenças religiosas comuns a todas as coletividades. (DURKHEIM, 1989, p. 38).

Os Candomblés², foco de nosso trabalho, são expressões de adoração do sagrado existentes em todo o território brasileiro. Esta vertente de adoração é procurada por muitos em algum momento de suas vidas. Segundo Reginaldo Prandi:

Apesar do pequeno numero de adeptos, o candomblé e a umbanda têm uma grande visibilidade e muitos símbolos da identidade do Brasil, assim como práticas culturais importantes, são originarias dessas religiões. Religião afro-brasileira como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. Muito diferente das sisudas denominações evangélicas [...] Justamente o contrário das religiões afro-brasileiras, que se deixaram se misturam na cultura profana, fazendo parte hoje da alma brasileira. Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura. (PRANDI, 2007, p. 7).

¹ Sagrado e profano são aqui pensados a partir das argumentações de Evans-Pritchard (1978) e Clifford Geertz (2011). Ao desconstruir a inflexível separação entre sagrado e profano de Émile Durkheim (1989), Evans-Pritchard possibilita enxergar esses conceitos numa perspectiva relacional. Nesse mesmo sentido para Geertz sagrado e profano dialogam cotidianamente e, mais que isso, mostram-se como opositores e complementares chegando a produzir uma teia de significados em contextos determinados.

² Usamos Candomblé com letra maiúscula ao fazer referência ao Candomblé enquanto religiosidade de matriz africana de modo amplo. Ao nos referirmos a Candomblés específicos, como o candomblé queto do Axé Oxumarê, o faremos em letra minúscula, de acordo com a metodologia adotada por Vagner Gonçalves Silva (1995) em *Orixás na metrópole*. Assim também o faremos para diferenciar uma nação de modo geral e uma nação específica, por exemplo: nação Queto no geral e nação queto do Axé Oxumarê no caso específico.

Apesar dessa valorização e contextualização recente, assim como a enfim iniciada questão dos negros no Brasil, as discussões acerca das religiosidades de matriz africana passam a ser pesquisadas tardiamente por estudiosos. Apenas no final do século XIX é que obras sobre o tema começaram a aparecer, como é o caso de *Os Africanos no Brasil* de Nina Rodrigues (1862 – 1906), cujo trabalho final só foi publicado quase trinta anos após sua morte, devido ao falecimento contínuo dos responsáveis diretos em organizar os dados de seu trabalho.

Mesmo diante desse e de outros esforços de pensadores e artistas brasileiros e estrangeiros como Pierre Verger e Carybé³, temos somente nas últimas décadas o fomento e a criação de centros de estudo que valorizam e incentivam pesquisas voltadas para essa temática específica que, além de abordar sobre as religiosidades afro, refletem a própria constituição e desdobramentos da sociedade brasileira.

O objetivo geral deste trabalho foi compreender as principais transformações e adaptações ocorridas diante do movimento de expansão dos Candomblés. E as inter-relações estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas nesses espaços. Para tanto recorremos a dois grandes pilares de condução das pesquisas acadêmicas, as interpretações teóricas já existentes, interpretações dos sujeitos e as nossas interpretações durante as idas a campo. Confesso ter privilegiado as duas últimas em detrimento da primeira nos momentos de nossas análises.

Guiadas pela pesquisa participante tivemos a oportunidade de entrar em contato e vivenciar junto aos adeptos momentos da vida cotidiana nos terreiros, tanto pelo roteiro prescrito para a dissertação, quanto pela iniciativa de nos aventurarmos em um projeto de extensão diretamente relacionado com a diversidade das religiosidades de matriz africana⁴.

Dentre todas as religiosidades de matriz africana optamos em percorremos a linhagem do Candomblé da nação queto do Axé Oxumarê existentes na cidade de

³Interessante recordar que foram a princípio, os estrangeiros principalmente, a se interessar e valorizar as manifestações culturais e religiosas de origem africana no Brasil. Entre eles, o artista plástico argentino Hector Julio Paride Bernabó, conhecido como Carybé (1911 – 1997) e o fotógrafo francês Pierre Verger (1902 – 1996). Estamos diante de dois grandes artistas que vieram para a Bahia e se encantaram com as riquezas culturais lá existentes. Ambos retrataram em suas obras o cotidiano das populações afro descendentes na Bahia. Seus trabalhos parecem incorporar boa parte do ideário que permeia em grande parte do continente africano, no qual não se separam os fatos cotidianos: tudo é ao mesmo tempo, se é político e cultural e religioso e lúdico e corporal e ancestral simultaneamente.

⁴ O projeto de extensão intitulado: “Por que tanto preconceito: o cotidiano das religiosidades de matriz africana”, coordenado por mim e pela minha orientadora professora doutora Marili Peres Junqueira, de abril de 2012 a março de 2013. Vinculado ao Instituto de Ciências Sociais (INCIS) e a Pró-reitoria de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Na busca por valorizar e divulgar as religiosidades de matriz africana, realizamos ao final de todo processo um circuito de exposições fotográficas, com registros de dezenove terreiros, entre eles de Candomblés e Umbandas, na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, do Estado de Minas Gerais.

Uberlândia-MG⁵ até a casa matriz, localizada em Salvador-BA. Foi a partir desse necessário recorte, detalhando ao longo do primeiro capítulo, que direcionamos nosso olhar para as relações de hierarquia⁶ e de trocas estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés. Tais problemáticas permeiam toda constituição e estruturação dos Candomblés, que se encontram em constantes transformações devido às condições concretas da realidade brasileira, as trajetórias de vida, aprendizado e saber das lideranças religiosas.

Assim como todas as religiões se encontram em constantes mudanças, os Candomblés também são marcados por uma realidade social atuante, viva e dinâmica, repletas de conflitos e tensões, cujas soluções são encontradas. Nas palavras de uma das mães de santo entrevistadas por Vivaldo da Costa Lima (2003, p.182): “No candomblé tem jeito prá tudo”.

Para melhor fluência do trabalho, dividimos os estudos em quatro capítulos. O primeiro capítulo é composto pelos principais pressupostos teóricos e metodológicos, que nos auxiliam tanto para as fundamentações analíticas quanto para as pesquisas de campo e seus desdobramentos. Assim como a complexa e necessária escolha dos sujeitos a serem observados.

No segundo capítulo apresentamos um levantamento histórico, a partir de fontes escritas e orais, dos caminhos percorridos desde a constituição do Candomblé no Brasil, do candomblé queto do Axé Oxumarê na Bahia e sua expansão até a cidade de Uberlândia, destacando seus ritos de passagem e sua organização familiar. Tivemos como apporte teórico os estudos de Luis Nicolau Parés, Reginaldo Prandi e Wagner Gonçalves da Silva.

No terceiro capítulo apontamos e analisamos algumas das principais questões relativas as readequações dos Candomblés na contemporaneidade, como o redução do tempo dos rituais iniciáticos, a presença da Umbanda nos terreiros de Candomblé. Tomando como base as transformações percebidas ao longo da linhagem do candomblé queto do Axé Oxumarê. Para isso reconstituímos sua linhagem desde a casa matriz, na cidade de Salvador, passamos pelas casas de seus filhos, que se encontram na região metropolitana da grande São Paulo-SP, até a casa de seus netos, com casas na cidade de Uberlândia.

⁵ O nome das cidades relacionadas ao seu estado é citado em sua primeira ocorrência; em todos os registros fotográficos, nas tabelas e nas referencias gerais explicativas.

⁶ Hierarquia enquanto manifestação do poder de acordo com Michel Foucault. Em seu pensamento o poder não se encontra concentrado somente no governo, não existindo um poder único, mas sim nas práticas cotidiano, pulverizado sobre as diversas relações. (FOUCAULT, 1989).

Finalmente no quarto e último capítulo estabelecemos a discussão central desse trabalho. Constatando a existência de uma complexa hierarquia que concede tratamento distinto às diferentes categorias de pessoas no interior dos terreiros. Entre os sexos, entre os iniciados e os não iniciados no santo, os iniciados no santo consanguíneos a liderança religiosa, os agregados do terreiro, entre as famílias dentro da linhagem e entre as linhagens. Em seguida abordamos como os Candomblés se sustentam, e como isso reflete diretamente nas questões econômicas/financeiras das prestações e contraprestações das atividades religiosas. Observamos algumas possibilidades de contraprestações para o pagamento dos trabalhos prestados por uma liderança religiosa, seja para um filho de santo, para um adepto da religiosidade ou para um não pertencente a essa religiosidade, a assistência ou como alguns estudiosos e lideranças denominam o cliente. Argumentamos que existe corelações entre certas categorias de pessoas e formas de pagamento e que tal discussão está diretamente ligada a teoria da dádiva, existindo relações simétricas e assimétricas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés.

Ao iniciar as análises das interações estabelecidas nos terreiros de Candomblé percebemos o quanto precisamos percorrer pelas teorias antropológicas, sociológicas e políticas para compreender uma parte desse universo recortado, tão vasto e cheio de detalhes entrelaçados nesse multinaturalismo⁷ existente em nosso sujeito de análise, como defendia Roberto da Mata.

⁷Termo defendido por Eduardo Viveiro de Castro (1996) para contrapor ao multiculturalismo. Importante contribuição a Antropologia, por compreender que cada elemento tem a sua subjetividade, que a natureza também possui regras, na qual se explica a perspectiva de mundo de cada ser.

1 Sujeitos e Metodologia

Durante anos aprendemos que boa parte de uma metodologia científica adequada serve para proteger o sujeito de si próprio, de sua própria pessoa, ou seja, de sua subjetividade. (BRANDÃO, 1999, p. 7).

Este primeiro capítulo apresenta os sujeitos pesquisados, recursos metodológicos e as diferentes bases teóricas que os sustentam. Pois se o resultado de nossos trabalhos acadêmicos deve ser científico⁸, então é preciso validar e sustentar o método a ser utilizado. Diferentes correntes teóricas trabalham essa questão e muitos pesquisadores - que são também cientistas - nem percebem ou desconhecem esta vasta discussão, que está intrinsecamente ligada a todo o formato dos caminhos a serem percorridos pela pesquisa científica a partir do método utilizado.

1.1 Base teórica: todos aqueles que fundamentaram e nos guiam

Vigora nas maneiras de adorar o sagrado de origens africanas a noção de religiosidade e não a de religião. Essa distinção conceitual advém da ideia central dos ensaios sobre a religião de Georg Simmel (1858 – 1918), escritos a mais de cem anos atrás. Ao retratar a Berlim de seu tempo, ele abordou fenômenos da religião na metrópole moderna, onde a religião já aparecia dessacralizada, secularizada e ao mesmo tempo também apareciam na metrópole as religiões exotéricas. Antônio Flávio Pierucci ao analisar essa distinção presente no pensamento de Simmel argumenta que:

A pretensão teórica de Simmel é a de que a religião (*Die Religion*, escancida assim mesmo, num altaneiro singular) constitui uma categoria fundadora e formadora da experiência humana; só que ela resulta de uma “*função humana subjetiva*” que ele chama de “religiosidade”, termo corrente do qual ele se apropria de um modo extremamente peculiar para designar uma função characteristicamente humana que só pode se completar na interiodade mais íntima do indivíduo (p.96).

A religião não cria a religiosidade, é a religiosidade que engendra a religião. Ela antecede a religião e por isso não pode ser chamada de religião. Transcede a religião e a fundamenta, mas nem por isso pode ser reduzida a mera infraestrutura subjetiva da religião objetiva. Religiosidade é aquele fenômeno religioso que habita as profundezas

⁸ As explicações históricas da hegemonia da ciência sobre outras formas de conhecimento devem-se a vários fatores. Entre eles o motivo consiste no fato dos cientistas terem estabelecido uma “linguagem fundamentada em conceitos, métodos e técnicas para compreensão do mundo, das coisas, dos fenômenos, dos processos e das relações. Essa linguagem é utilizada de forma coerente, controlada e instituída por uma comunidade que a controla e administra sua reprodução.” (MINAYO, 2010, p. 10).

da alma e que ainda não pode ser chamado de religião, aquele fundo profundo que pulsa na alma da pessoa religiosa, um não-lugar insondável onde podemos encontrar a religião enquanto ela “*ainda não é religião*”: “*die Religion, bevor sie Religion ist*”. (PIERUCCI, 2010, p. 104).

O conceito de religiosidade em contraponto ao de religião é fundamental para pensarmos as religiosidades de matriz africana por se tratarem de modalidades híbridas, pois, a despeito do discurso de busca da organização da religiosidade, historicamente nenhuma pôde evitar o hibridismo. Hibridismo neste ponto pode ser pensado de acordo com os estudos de Néstor García Canclini⁹. Para esse autor hibridismo é a constituição de possibilidade de trajetos históricos com combinações que gera mesclas interculturais. É promovida por processos sócio-culturais em que estruturas ou práticas, que existiam em formas separadas, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas. (CANCLINI, 1995).

Compreender o surgimento das religiosidades de matriz africana a partir da perspectiva do hibridismo é reconhecer que nos encontros das etnias africanas com as sociedades autóctones das Américas e com as culturas europeias impostas ou não pelos colonizadores, tivemos combinações que geraram essas religiosidades. A matriz é africana, mas elas não são apenas africanas, pois combinaram elementos e práticas de diversas culturas.

Mesmo que adotemos o termo hibridismo e não o sincretismo, o consideramos importante. No Brasil, o termo sincretismo é constantemente reavaliado e reconceituado, em alguns contextos ele é apresentado inclusive enquanto sinônimo de resistência étnica ou como imposição de culturas dominantes, se afastando de conceituação a muito criticada, a fusão a junção de elementos culturais, nas quais se fundem e deixam de ser o que eram, quanto na realidade também são parte do que foram com mesclas de outras culturas.

A pesquisa busca compreender no tempo - desde o surgimento dessa religiosidade - e no espaço - no transcorrer da linhagem - as relações sociais estabelecidas entre as categorias de pessoas nos Candomblés. A princípio nos atentamos em observar e analisar as relações cotidianas estabelecidas entre os fiéis, porém ao longo do processo percebemos duas questões que permeiam toda a estrutura, manutenção e adequações constitutivas dos Candomblés. Nesse sentido nosso tema de pesquisa é entender as relações hierárquicas existentes nos Candomblés com base nas

⁹ Nestor García Canclini (1995) preocupou-se em pensar as especificidades dos países latinos americanos para analisar os processos de modernidade e pós-modernidade.

interações entre família, linhagem, parentesco e gênero. Temos, portanto, o problema da hierarquia colocado, que se dá inclusive no nível mitológico. Essa hierarquia por sua vez nos remete ao problema da dâdiva, da reciprocidade e do serviço. Assim, a hierarquia e a dâdiva permeiam todos os pontos que serão compartilhados ao longo trabalho, com as análises decorrentes fundamentadas a partir do pensamento de Marcel Mauss em *Ensaio sobre a Dâdiva* para pensar as trocas entre as categorias de pessoas nos Candomblés.

Recorremos aos estudos de Lévi-Strauss (1989) e Clifford Geertz (2010) para pensar os símbolos e significados identificados nos terreiros enquanto constituintes dessa religiosidade. Pois para esses autores a cultura é um mecanismo de comportamentos que se estabelecem de uma determinada forma diante de uma circunstância a partir de uma avaliação simbólica do homem sobre o mundo. A cultura é atravessada por esses sistemas de avaliações simbólicas. Para pensar os usos e termos dos tratamentos diferenciados concedidos às categorias de pessoas nessa religiosidade, recorremos aos estudos de Radcliffe-Brown (1989). Pelos Candomblés se constituírem em torno da ligação ao culto de um ancestral comum recorremos aos estudos do africanista Evans-Pritchad (1993), que ao estudar os Nuer reconhece a dimensão política existente nas relações do parentesco. Outro importante antropólogo que nos auxilia na discussão do parentesco é Lévi-Strauss (1976), seus estudos sobre as alianças, as combinações algébricas do parentesco nos permitem compreender as prescrições para conjugues possíveis e proibidos nos Candomblés.

Para pensar as concepções de tempo e suas transformações no interior da família e no transcorrer da linhagem enveredamos nas discussões relativas ao tempo presentes nos estudos de Evans-Pritchard (1993), Lévi-Strauss (1993) e Marshall Sahlins (2008). Essa família que se constitui em torno da linhagem sofreu mudanças. Mudanças significativas são encontradas principalmente nos tempos dos rituais iniciáticos.

É por meio do ritual que o indivíduo atravessa a estrutura hierárquica. O ritual iniciático existente nessa religiosidade aparece como um momento de entrada, de passagem e de saída, fazendo um raciocínio de tal tipo que os rituais que nós analisamos entram como modelos explicativos de como se dá a passagem entre os níveis da hierarquia. Para pensar os rituais de passagem nos Candomblés como as grandes válvulas de escape para que o indivíduo atravesse o processo hierárquico entre as linhagens e o parentesco (por exemplo, como que ele passa de agregado para a família de santo, como é que ele passa da família de santo pelos rituais que vão marcando) retomamos aquilo que consideramos apropriado e válido do pensamento de Arnold Van

Gennep (1873 -1957), mesmo que ele não esteja preocupado com os símbolos e significados e sim com a estrutura social, própria da Antropologia britânica empirista da qual ele faz parte.

Essa hierarquia nós dá o problema das reciprocidades, porque hierarquia é um problema que pode ou não dificultar o acesso ao saber e aos procedimentos. Isto pode colocar alguns problemas em relação às interações entre os fiéis. Essa reciprocidade que advém da hierarquia no Candomblé e que tem relação com a reciprocidade dadivosa pode ser estudada a partir de Marcel Mauss (2003), pois as estas relações de troca entre as pessoas nos terreiros podem ser tanto positivas quanto negativas.

Positivas e negativas não no sentido maniqueísta de bem e mal, mas no sentido das trocas serem simétricas, mas elas também podem ser assimétricas. Pode-se tanto dar, partilhar e ser restituído dentro de uma mesma expectativa esperada, nesse caso positiva, quanto não ser ou ser restituído em intensidade menor da almejada. No caso estudado, temos, por exemplo, no movimento de intensiva expansão do candomblé queto do Axé Oxumarê relações de trocas assimétricas. Ao expandir a linhagem para outras localidades se “come” o axé das casas que já existiam e tinham outro axé. Nesse momento se institui um novo axé. O axé, que é a força vital, a energia da casa é comido pela nova linhagem que se instaura no terreiro, pois a casa onde esse novo axé passa a existir já possuía um axé anterior, que geralmente é trocado totalmente, sendo comido pela novo.

Preocupado com os símbolos e significados recorremos também metodologicamente a Clifford Geertz (2011) em *Interpretação das Culturas*, que percebe a religião como um sistema simbólico, a religião como um sistema cultural, que compõe *ethos* e visão de mundo, com disposições que são ao mesmo tempo cognitivas quanto performáticas.

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2011, p. 67).

Geertz nos ilumina a despeito dos procedimentos nos trabalhos de campo e em como apreender e posteriormente apresentar as observações das religiosidades de matriz africana, e no caso mais específico, os Candomblés, quando define o trabalho do etnógrafo.

[...] a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automáticas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas uma às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. (GEERTZ, 2011, p. 07).

Ele percebe a interpretação e o trabalho etnográfico dentro da hermenêutica, na qual o trabalho etnográfico é polifônico. Ou seja, são várias vozes ao mesmo tempo colocadas para falar juntas, podendo gerar o caos. Então dentro dessa polifonia se escolhe determinadas vozes, que não compreendem a totalidade do sistema. Elas apenas interpretam parte do sistema tal como elas compreendem essa parte. Cabe ao antropólogo interpretar a interpretação. Ele faz a etnografia a partir dos ombros do nativo, e não uma se encontra cristalizada tradução, na qual a cultura é materializada. Assim, não cabe ao antropólogo fazer um trabalho de tradução de tudo para uma outra língua, como se fosse um gravador. Também não cabe ao antropólogo teorizar os dados brutos que sozinhos não dizem nada. Daí, que para Geertz os textos antropológicos são “[...] eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a *sua cultura*.)” (GEERTZ, 2011, p. 11).

Contudo, ressaltamos que nem sempre o “nativo” faz a interpretação em primeira mão. Isso porque, por vezes ele realiza e interpreta operações por repetições, por tradição ou por outras motivações não intrinsecamente refletidas. Nessa perspectiva compartilhamos do atuar no campo de Pierre Édouard Léopold Verger (1902 - 1996). Mesmo que Verger não tenha escrito um manual metodológico e seus trabalhos não se reduzirem a uma única técnica existente, tomamos sua postura enquanto referencial para o fazer do antropólogo. Em entrevista a Gilberto Gil, dois dias antes de seu falecimento, Pierre Verger, ao falar de sua vida para o documentário aponta que:

Na África vivia entre eles e conseguia entrar [...] isso graças ao conhecimento que tinha aqui, sem nunca perguntar qualquer coisa. Vivi com a gente, como coisa natural e era coisa natural. E sabia me comportar, não perguntava por que você faz isso, você demonstra sua ignorância. No geral a gente pergunta coisas que não tem significado nenhum. Tem muitas coisas que fazemos e não sabemos por quê. Geralmente o estrangeiro às vezes nos pergunta por que fazemos isso? Você não sabe. Nunca pensou. Você fica com a boca aberta.

(HOLANDA, 1998, transcrição nossa)¹⁰.

Verger, assim, apresentou sua própria postura frente ao desconhecido, quer seja nos terreiros de Candomblé da Bahia, quer seja diante de outras religiosidades em África. Verger ao ser religioso e pesquisador ao mesmo tempo, realizou suas observações participantes sem muito questionar. Soube indagar, elaborar as perguntas em momentos apropriados e assimilou aos poucos o sentido de cada uma daquelas ações no próprio processo do fazer.

Comparativamente o comportamento dos sujeitos, no caso dos candomblecistas geralmente se aproxima com o fazer antropológico - ou aquilo que deveria ser a postura do antropólogo - durante a pesquisa participante, ao passo que a compreensão se estabelece na ação, com o fazer. Pois, o pesquisador no campo, por mínimo que seja o tempo para realizá-lo, não deve chegar e de imediato disparar um turbilhão de questões e perguntar o significado e utilidade de tudo o que vê. Primeiramente deve observar mais do que perguntar, e quando perguntar saber como perguntar. Por mais amplo e duradouro que seja o trabalho de campo, ficará a angústia de não ter registrado mais um instante.

Pierre Verger foi dos numerosos estrangeiros que se enamoraram pela Bahia e ali ficaram definitivamente ao longo dos séculos. Podemos afirmar que Verger, fotógrafo de preto e banco se fez etnógrafo no processo constante de observações participantes e interpretações de documentos em arquivos no continente africano e europeu pesquisados por ele (VERGER, 1981, p. 5-6). Sem perguntar muito, sem pressa e sem atropelos durante suas aproximações das culturas as quais registrava em suas lentes e escrevia em seus relatórios e livros.

Aproximamos também da situação nas quais Verger se encontrava, por, assim como ele pesquisar e ser da religiosidade simultaneamente. Esse fato não retira a validade do trabalho, pelo contrário, o enriquece. Entretanto, ao contrario do que possa parecer pertencer ao grupo pesquisado possuí suas dificuldades para o acesso às informações e no fazer etnográfico. Pois, como qualquer outro segmento religioso, um campo em disputa por fiéis; por entrar em um meio no qual o acesso ao saber estar ligado aos rituais de passagem percorrido pelos adeptos e esse saber implicar diretamente com poder; pelo respeito e comprometimento com o grupo ao qual pertence o sujeito da síntese do trabalho, correndo o risco de aprofundar aquilo que almeja

¹⁰ Pierre Verger. *Mensageiro entre os dois mundos*, lançado em 1998, dirigido por Lula Buarque de Holanda. O cantor Gilberto Gil fez as entrevistas, narração e percorreu parte dos trajetos estabelecidos por Pierre Verger no Brasil e no continente africano, para a construção do documentário.

amenizar, o preconceito para com as religiosidades de matriz africana e, sobretudo, por acreditar e sentir, estar em cada atividade de campo sob a influências da energias dos ancestrais, do espaço observado, dos sujeitos ao redor.

Assim procuramos por meio de todo trabalho de campo com suas entrevistas, conversas informais, registros fotográficos e cadernos de campo, efetivados enquanto pesquisadora nos anos de 2011, 2012 e 2013, realizar uma descrição densa dos ditos e não ditos, dos acontecimentos e das explicações sejam elas amparadas pela tradição, pela interpretação, pelo “tempero” acrescentado pela liderança religiosa ou pela vontade dos ancestrais nos Candomblés. Informações essas que são analisadas entendendo os Candomblés enquanto sistemas culturais, e nessa perspectiva segundo Geertz,

a análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea. (GEERTZ, 2011, p. 14).

A realização de nossos registros fotográficos não se estabeleceu de maneira aleatória e desprovida de intencionalidades. Seguimos a abordagem crítica presente no pensamento de Etienne Samain, que recomenda e defende tal prática, mas também questiona tanto aqueles que as desprezam, quanto os que a aplicam sem rigor.

Reconhecemos, primeiro, que não faltam pesquisadores que não têm uma formação antropológica consistente e que, no entanto, lançam-se de corpo e alma, com toda a parafernália ótica, na aventura visual antropológica. Seus empreendimentos são generosos, sem dúvida, mas nos decepcionam rapidamente, ou porque não souberam medir suficientemente a viabilidade das realizações que vislumbravam, ou porque imaginaram que podiam fazer a economia da complexidade dos fatos antropológicos que procuravam registrar. Ao lado deles, encontramos, num outro campo, antropólogos de formação sólida, pessoas eruditas, que continuam a desprezar a fundação de uma antropologia visual [...] O que Margaret Mead, dessa maneira, pressentia e intuía na época, é que chegava o momento onde não bastaria “falar e discursar” em torno do homem, apenas “descrevendo-o”. Haver-se-ia de “mostrar-lo”, “expô-lo”, “torná-lo visível” para melhor conhecê-lo, sendo a objetividade de tal empreendimento não mais ameaçada pelo “visor” da câmara do que pelo “caderno de campo” do antropólogo. (SAMAIN, 1995, p. 25).

Após uma familiarização mínima com os sujeitos durante as idas e a realização dos registros fotográficos, efetivamos por fim entrevistas com o uso do gravador com as lideranças religiosas dos terreiros observados. As recomendações presentes nas análises de Tereza Hagquette (1987) foram fundamentais na elaboração e aplicação desses questionários, visto a potencialidade do viés por parte dos sujeitos envolvidos. As

entrevistas basearam-se em um questionário semiestruturado¹¹, que partiu de questões sobre os dados gerais das lideranças - nome, idade genealógica, idade no santo, nome da casa, ano de fundação da casa - e seguiu com questões que remeteram a trajetória do zelador dentro da religiosidade. Retomamos sua história de vida, em um percurso que intercruza a vida particular e a vida religiosa, as quais diante de determinados eventos e circunstâncias já não se separam mais, ou como é o caso de babá¹² Pecê¹³, sempre estiveram interligadas. Conforme entrevista concedida por ele:

Porque quando eu nasci, eu não fui para a maternidade, eu nasci na roça mesmo, no axé Oxumarê. E nesse dia alguns orixás estavam, porque na verdade quem fez meu parto foram os orixás. Estavam nas pessoas, então o Ogum de minha avó e alguns orixás estavam presentes quando minha mãe começou a sentir as contrações, não deu tempo, quem me recebeu foi o Ogum de minha avó. Mas quem fez o parto foi uma senhora, também de orixá que fazia o parto naquela região, ela era parteira. Então as pessoas não deixaram os orixás fazerem o parto, deixaram eles receberem, então quem fez o parto foi essa senhora mas quem me recebeu foram os orixás. Inclusive iniciada, que era iniciada de Iansã, a parteira. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Além das histórias de vida apreendidas na aplicação do questionário, que retratam a constituição dessa linhagem, também recorremos a outros estudos, entre eles os idealizados e encomendados pelo atual dirigente da casa matriz do axé Oxumarê, babá Pecê, nos quais encontramos a genealogia das lideranças a frente da casa matriz e a história de fundação da família do axé Oxumarê, disponíveis em livros impressos, digitalizados e na página eletrônica da casa na internet¹⁴.

Ao realizamos o que podemos denominar de constituição de uma “equipe etnográfica”, quando os amigos nos auxiliaram nas observações de alguns rituais, nos aproximamos das pesquisas de Marcel Griaule comentadas por Clifford (1995, p. 78 a 118). Griaule resalta a como é interessante ter várias pessoas localizadas em diferentes

¹¹ Os questionários se encontram nos anexos desse trabalho.

¹² Babalorixá/babá e Ialorixá/iá equivalem a zelador e zeladora dos orixás. Comumente denominados de pai e mãe de santo, mesmo que admitam que não sejam os pais e mães dos ancestrais, uma vez que não são o Deus maior criador, no caso Olodumare. Utilizaremos as três formas em nosso trabalho. Além de liderança religiosa.

¹³ Tivemos a permissão para citar os nomes reais das lideranças religiosas, dos terreiros e endereços apresentados em todo desenrolar da dissertação. Aqueles que por motivos diversos não tiveram sua permissão estabelecida serão identificados e citados por letras ou por nomes fictícios.

¹⁴ LUHNING, Angela Elisabeth e MATA, Silvanilton Encarnação da. **Casa de Oxumarê**: Os cânticos que encantaram Pierre Verger. Salvador: Vento Leste, 2010. IPHAN. **Memória e História da Casa do Oxumarê**: tradição ancestral e saber preservado. 2010. Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php?option=com_flippingbook&view=book&id=2:livro-religioso-casa-de-oxumare&catid=1:livro-religioso&tmpl=component>. Acesso em: 28 abr. 2013. Página eletrônica da casa na internet. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/calendario-religioso/itemlist/category/30-osu-kejo-odun>>. Acesso em: 28 jun. 2012.

situações ao analisar o ritual, de dentro da casa dos homens, de cima, ao lado, de baixo, de trás, de frente, com as crianças, com os homens e vários outros para descrever a totalidade no argumento. Nossa equipe etnográfica se constitui e atuou em algumas das cerimônias públicas e sessões ordinárias de Umbanda nos terreiros de Candomblé e nas festas em louvor aos ancestrais. As interpretações, dúvidas e questionamentos de cada um, em suas diferentes áreas de formação acadêmica contribuíram para ampliar observações de problemáticas antes não percebidas. Esses outros olhares foram incorporados em conjunto das reflexões ao longo da dissertação, mesmo que não aparecem de maneira destacada eles foram fundamentais para as análises oriundas dos trabalhos de campo realizados.

Recorremos às reflexões de Carlos Rodrigues Brandão (2007a) a respeito da questão da afetividade do trabalho de campo ao ser afetada pelo campo, pois além de fazer pesquisa participante, de pertencer, de certa forma, ao grupo que pesquiso, também fui afetada em alguns momentos pelos fatos ocorridos no campo. Compreendo que ser afetada pelo campo não inviabiliza as análises. Nessa perspectiva Brandão, psicólogo de formação, resalta que mais do que em outros casos, a produção do conhecimento no trabalho de campo, passa por uma relação subjetiva, que estabelece uma dimensão social e uma dimensão afetiva, pois a pessoa que fala, fala para outra pessoa:

A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são partes de um método de trabalho, por isso que a gente vai falar em observação participante; que vai falar, numa outra dimensão, em pesquisa participante; vai falar em envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, com o contexto da pesquisa e assim por diante, como dados do próprio trabalho científico. Ou seja, como dados que, em vez de serem tomados como alguma coisa que se põe contra e precisa ser controlada, são tomados como alguma coisa que faz parte da própria prática do trabalho de campo. (BRANDÃO, 2007a, p.12)

Relato no transcorrer da dissertação que por duas vezes vivenciamos a morte se fazer presente. A primeira, ocorreu durante o campo na cidade de Salvador-BA, quando José materialmente se foi. A segunda ocorreu na cidade de Serra-ES, na partida material de Ruty¹⁵. Ambos os fatos marcaram muito, um por já conhecê-lo, o outro pelas circunstâncias.

Outra técnica foi o caderno de campo, que se tornou um arquivo eletrônico de campo. Redigido nos momentos em que me encontrava recolhida nos quartos

¹⁵ José e Ruty são nomes fictícios a fim de preservar a identidade dos envolvidos.

concedidos durante o campo, e também após as idas a campo. É preciso ter consciência das perdas e ganhos desse moderno formato do caderno. Perdas pela curta memória e ganhos por não constranger as pessoas - se bem que alguns zeladores, mais acostumados com pesquisadores, até esperavam que portasse um caderno de anotações - e por ter a possibilidade de anexar ao arquivo eletrônico matérias prioritariamente disponíveis *on-line*, como os convites públicos para as festas dos terreiros observados. Analisamos nosso arquivo eletrônico de campo a partir daquilo que Brandão chama de “articular os dados”, no qual aquilo que foi descritivamente anotado no caderno de campo não pode ser transcrito novamente com “uma letra melhorada” aquilo mesmo que foi escrito no momento em que se estava observando o acontecimento, a estrutura de relações, o ritual, a prática do trabalho. Neste sentido, ele afirma: “Eu passo tentando explicações, tentando articular o material.” (BRANDÃO, 2007a, p.16).

De maneira geral no transcorrer dos trabalhos de campo nos orientamos principalmente pelas práticas de Pierre Verger para realização da presente pesquisa. Fizemos observação de campo enquanto hóspede no terreiro em Salvador; observação participante enquanto fiel ou ao auxiliar em atividades cotidianas permitidas nos terreiros; constituímos o que podemos denominar de uma “equipe etnográfica”, quando os amigos e amigas auxiliaram na observação de campo; realizamos registros fotográficos, fizemos entrevistas com um questionário semiestruturado que além das informações específicas também resgatou a história de vida das lideranças religiosas e por fim, mas não por último construímos o caderno eletrônico de campo.

1.2 Metodologia: a necessidade de ir campo e por onde ir

[...]/Não sou eu quem me navega/Quem me navega é o mar/É ele quem me carrega/Como nem fosse levar/[...]/Meu velho um dia falou/Com seu jeito de avisar/Olha, o mar não tem cabelos/Que a gente possa agarrar/[...]/E quando alguém me pergunta/Como se faz pra nadar/Explico que eu não navego/Quem me carrega é o mar/[...]/Vivo num redemoinho/Deus bem sabe o que ele faz/A onda que me carrega/Ela mesma é que me traz.

Timoneiro - Composição de Paulinho da Viola e Hermínio Bello De Carvalho

Por mais que existam planos prévios de pesquisa, os problemas, temas e objetivos dessa dissertação se constituíram durante a elaboração do texto e a partir do processo do fazer etnográfico.

Novamente percebemos que ir a campo é sempre “uma aventura” ao nos deparamos rodeadas de entraves e surpresas. Talvez se não fossemos possuídos por uma das deusas de Erasmo de Rotterdan¹⁶, a do esquecimento, não retornaríamos tão cedo ao campo, ou talvez pelo contrário, compreendemos exatamente que ao adentrar em locais e situações as quais considerávamos muito saber, provavelmente serão desconstruídas e reinterpretadas. Mas, é por serem mais completas, complexas e principalmente tão fascinantes as descobertas permeadas pela aventura do campo que o aspiramos tanto.

Os primeiros entraves não foram somente a necessidade de descobrir, entrar em contato e mapear os terreiros, mas de escolher, de recortar qual segmento religioso e quais locais estudaríamos, visto que estudar as religiosidades de matriz africana em Uberlândia, como aparecia em nosso projeto inicial apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, mostrou-se inviável no que diz respeito às proporções de tal empreitada. A cidade possui, de acordo com as últimas estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) consultada, 600.825 habitantes¹⁷, existindo segundo a Aliança das Religiões de Matriz Afro e Ameríndias de Uberlândia (ARMAFRA), aproximadamente quatrocentas (400) casas de cultos aos ancestrais e ou energias de origem africana, entre elas as casas de Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Omoloko e Ifá.

Tais riquezas culturais muitas vezes passam despercebidas tanto por nós, cientistas sociais, historiadores, acadêmicos e pesquisadores em geral, como pela maior parte da população, que chegam a confundir o Candomblé com a Umbanda, e vice-versa. Acabamos por colocá-las todos no mesmo campo, com algumas diferenciações rasas, definindo-as por mais das vezes simplesmente como religiões afro-brasileiras, enquanto, na realidade, existem variações significativas de uma para outra em suas religiosidades. Mesmo que carreguem consigo a mesma origem, cabe aqui ressaltar as principais diferenciações encontradas nesse campo.

Faz-se aqui o esforço de explicar de modo simples e didático as distinções entre essas religiosidades. Distinções estas que perpassam não só o campo do ritual, mas em alguns momentos o campo da fé e da subjetividade.

Nos Candomblés cultuam-se os ancestrais enquanto elementos da natureza, e também a personificação terrena destes, a saber, a manifestação dos orixás (Nação Nagô

¹⁶ Em “O Elogio da Loucura”, publicado pela primeira vez em 1911, Erasmo de Rotterdan escreve sobre a mulher que engravidou novamente, para ele somente tomada pela deusa do esquecimento uma mulher poderia engravidar novamente, ela deveria esquecer todas as dores e dificuldades para cometer tal ato.

¹⁷ Uberlândia (MG) conta com uma população de 600.285 mil habitantes, segundo estimativa do IBGE (2010).

ou Queto), Inquinces (Nação Angola) e Voduns (Nação Jeje). Por vezes, os ancestrais também se manifestam por intermédio dos erês e caboclos, sendo que seus rituais envolvem o sacrifício de animais. Umbanda, detentora de sincretismo com os elementos típicos das religiões europeias e ameríndias, cultuam esses ancestrais de modo distinto dos Candomblés, além de cultuar os caboclos, pretos velhos, erês, exus, marinheiros, ciganos, entre outras entidades que fazem referência aos ancestrais característicos do território brasileiro. Além do mais, os pais/mães de santo¹⁸, bem como os adeptos que incorporam as entidades, dão consultas (denominadas passes), receitam chás e banhos com diferentes ervas, entre outras atividades, enquanto nos Candomblés é o jogo de búzios que configura a consulta aos ancestrais.

São muito variadas as ramificações religiosas no Brasil a partir da origem africana. Luiz Mott, por exemplo, em palestra intitulada “*De viado em Angola para diabo no Brasil*”, proferida durante o IX Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia, Salvador, em agosto de 2011, apresentou duas versões opostas para a concepção da Quimbanda. A primeira classificação se deve ao fato de que os europeus encontraram no continente africano homens com trajes culturalmente compreendidos como femininos, sendo associados ao termo “viado”. Estes homens eram sacerdotes e dominavam as práticas da adivinhação e da cura. Devido ao tráfego de pessoas para fins escravistas, muitos deles desembarcaram no Brasil e aqui continuaram com parte de suas atividades mágico-religiosas, concebidas enquanto feitiçaria aos olhos dos dominantes. A transfiguração de “viado” para “diabo” no Brasil se deve em primeiro lugar a uma denominação externa promovida pela visão religiosa do mundo da época. Em um segundo momento, essa denominação externa foi apropriada pelos próprios religiosos. Assim, dentro de uma visão dualista do mundo, muitos religiosos de matriz africana passaram a se classificar em duas linhas: a da esquerda (o mal) e a da direita (o bem). A Umbanda se estabeleceu enquanto a linha da direita e a Quimbanda, a linha da esquerda.

O Omoloko também é uma das variações religiosa de matriz africana. De maneira geral o Omoloko possui elementos tanto da Umbanda (ao aceitar em seus rituais entidades próprios da Umbanda, como os pretos velhos, erês, caboclos e outros) como do Candomblé (ao cultuar, por exemplo, os orixás e praticar o jogo de búzios).

¹⁸ A terminologia “pai e mãe de santo”, “receber o santo” e “fazer o santo” será utilizada nesse trabalho por se fazer presente nas falas de todos os adeptos das religiosidades de matriz africana, seja em qual segmento for. Mesmo que apareça em algumas falas de religiosos que o correto é “zelador do santo”, “cuidador” e/ou “escravo” do santo, os termos pais e mães são expressivos na vida do povo de santo.

Segundo o tatá (pai) Davi Araujo, liderança do *Centro de Filantropia Espiritual e Material Irmãos do Arco Íris*, terreiro de Omoloko na cidade de Uberlândia:

O Omolokô é um culto de origem Nagô, cuja palavra significa OMO (nascido) e LOKÔ (natureza/árvore). Em resumo, o Omolokô é o culto do homem com a natureza, com suas origens, seu poder criador. [...] O Omolokô trabalha pela nossa saúde física, moral, intelectual, sentimental e psicológica, longe de fanatismos e de preconceitos que não permitem a explicação do lógico e do racional que é viver bem. (Tatá Davi Araujo, mensagem em 23/09/2012)¹⁹.

De acordo com Pierre Verger em suas comparações entre África e Brasil, de maneira geral temos que Ifá é o Deus da adivinhação, sendo um culto que possui um método de adivinhação utilizado pelos babalaôs, que são os pais do segredo. Mulheres que sejam esposas dos babalaôs e/ou sejam de certa qualidade do orixá Oxum, podem ser adivinhas. Elas recebem então o nome de apetebi. Dentro da hierarquia dos Candomblés o babalaô está no mais alto posto da hierarquia (VERGER; BATIDE, 1981, p.83).

Diante do grande fluxo de expansão, na busca por compreender as mudanças no tempo e no espaço no transcorrer da linhagem e os tratamentos diferenciados para com as categorias de pessoas nessa religiosidade, nos propusemos a estudar o Candomblé Queto e não os outros Candomblés e as Umbandas. Simultaneamente também possuímos um maior contato com esta religiosidade e consequentemente conhecíamos melhor essa modalidade de culto. É digno de nota que não se trata de uma escolha embasada na crítica já apontada por Beatriz Góis Dantas (1982). Ou seja, não contemplamos os Candomblés, em especial os Candomblés Queto ou Nagôs, por serem supostamente mais puros em relação a sua origem africana em detrimento dos outros Candomblés e da própria Umbanda que estão presentes nos estudos acadêmicos desde Nina Rodrigues, Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos, Pierre Verger entre outros. Esperamos assim contribuir na reflexão crítica de porque essa modalidade de culto se expandiu consideravelmente e se constituiu discursivamente enquanto legítima.

Por sua vez estudar todas as casas dos Candomblés seria algo também inviável diante da amplitude desse campo, pois existem em Uberlândia as nações dos Candomblés Queto, Jeje e Angola, e em cada uma das nações existem linhagens distintas, e cada linhagem por sua vez possuem famílias, todas ligadas pelo parentesco no santo. Optamos assim, por analisar o candomblé da nação queto do Axé Oxumarê

¹⁹ Mensagem obtido na aplicação do questionário (anexo 4) do projeto de extensão desenvolvido durante o mestrado.

existente na cidade e sua linhagem de parentesco no santo até a casa matriz que se localiza em Salvador.

É importante verificar que a linhagem de parentesco no santo se estabelece de maneira semelhante à família classificatória consanguínea que nós vivenciamos, existindo filho, filhas, pai ou mãe, avó ou avô, primas, irmãos e assim por diante. Esse parentesco não irá considerar a idade cronológica da pessoa, mas a idade de feitura no santo, a quantidade de preceitos cumpridos dentro do candomblé e do local de feitura, ou seja, de quem é seu pai/mãe de santo. Por exemplo, babá César de Oxum é filho da ielorixá Ana de Ogum, que por sua vez é filha da casa matriz. Assim babá César é neto da casa matriz, neto do Axé Oxumarê. O babalorixá Pecê é a atual liderança da casa matriz e pai de muitos filhos com casa espalhadas por todo Brasil e no exterior, mas antes dele existiram outras lideranças à frente da casa que por sua vez também tiveram seus filhos. A ielorixá Ana de Ogum, por exemplo, é filha de santo da memorável ielorixá Simplicia de Ogum, que foi dirigente e passou a sucessão da casa matriz para seu neto, que é a atual liderança da casa.

A fim de compreendermos de modo mais simples o desenho das famílias da linhagem da nação queto do Axé Oxumarê²⁰, seguem abaixo relacionados os babalorixás e ielorixás com casas em Uberlândia e seu grau de parentesco com a casa matriz em Salvador.

²⁰Em um levantamento inicial, cinco casas foram identificadas como pertencentes a este Axé, que ao final vieram a somar sete. Contudo, a mãe de santo de uma destas casas não está incluída neste quadro, apesar de ter dado obrigação de sete anos com um babalorixá filho direto da linhagem do Axé Oxumarê, uma vez que apesar de se reivindicar enquanto pertencente ao candomblé Queto e, simultaneamente, reivindicar-se enquanto seguidora de Ifá, seu terreiro parece estar em meio a um imbróglio. Nesse sentido, por inexistir um pai de santo assumido dentro desse Axé, decidimos por não incluí-la no quadro. Cabe uma análise mais detalhada acerca de ocorrências no que diz respeito à descontinuidade de um filho iniciado que não aceita seu zelador, ou a sua condição de filho. Isto será feito no transcorrer do trabalho.

Quadro 1 - Grau de parentesco dos terreiros do Axé Oxumarê de Uberlândia- MG em relação à casa matriz, em Salvador -BA

<i>Babalorixá/ Ialorixá Überlândia</i>	<i>Pai Originário In Memória</i>	<i>Pai/Mãe Atual</i>	<i>Neto Originário In Memória</i>	<i>Neto Atual</i>	<i>Bisneto Atual</i>	<i>Tataraneto</i>
César de Oxum	Babalorixá Washigton Trajano Guedes de Oxum (Rio de Janeiro-RJ)	Ialorixá Ana de Ogum (Taboão da Serra-SP)	Ialorixá Simplicia de Ogun (Casa Matriz Oxumarê, Salvador-BA)	Babalorixá Pecê ²¹ de Oxumarê (Casa Matriz Oxumarê, Salvador-BA).		
Gilberto de Xangô		Babalorixá Kaobakessy (São Miguel Paulista-SP)		Babalorixá Pecê (Salvador-BA).		
José Eduardo de Oxaguiã		Babalorixá Kaobakessy (São Miguel Paulista-SP)		Babalorixá Pecê (Salvador-BA).		
José Eduardo de Oxalufã,		Babalorixá Marcelo de Oxaguiã (Serra-ES)	Babolorixá Paulo de Ogun - Ialorixá Teodora de Iemanjá (Salvador-BA)	Babolorixá Pecê (Salvador-BA).		
Jonathan de Oxum		Babalorixá Valfrides de Logun-Edé (Praia Grande-SP)		Babolorixá Waldomiro de Xangô, conhecido como Pai Baiano (Praia Grande)	In memória Babolorixá José Bispo dos Santos de Iansã ou Pai Bobó (Guarujá-SP)	Babolorixá Pecê (Salvador-BA).
Sérgio de Ogum		Babalorixá Renato de Logun-Edé (Uberaba-MG)		Babolorixá Rogério de Oxóssi (Belo Horizonte-MG)	Ialorixá Ana de Ogum (Taboão da Serra-SP)	Babolorixá Pecê (Salvador-BA).
Remilda de Iansã		Babolorixá Renato de Logun-Edé (Uberaba-MG)		Babolorixá Rogério de Oxóssi (Belo Horizonte-MG)	Ialorixá Ana de Ogum (Taboão da Serra-SP)	Babolorixá Pecê (Salvador-BA).

²¹ Silvanilton Encarnação da Mata, conhecido como babá Pecê é a atual liderança da Casa Matriz do Axé Oxumarê, em Salvador.

Mapeamos todas as casas das famílias do candomblé queto do Axé Oxumarê na cidade de Uberlândia, identificando sua descendência no santo até chegar à casa matriz, originaria dessa família, fundadora desse Axé, localizada na cidade de Salvador.

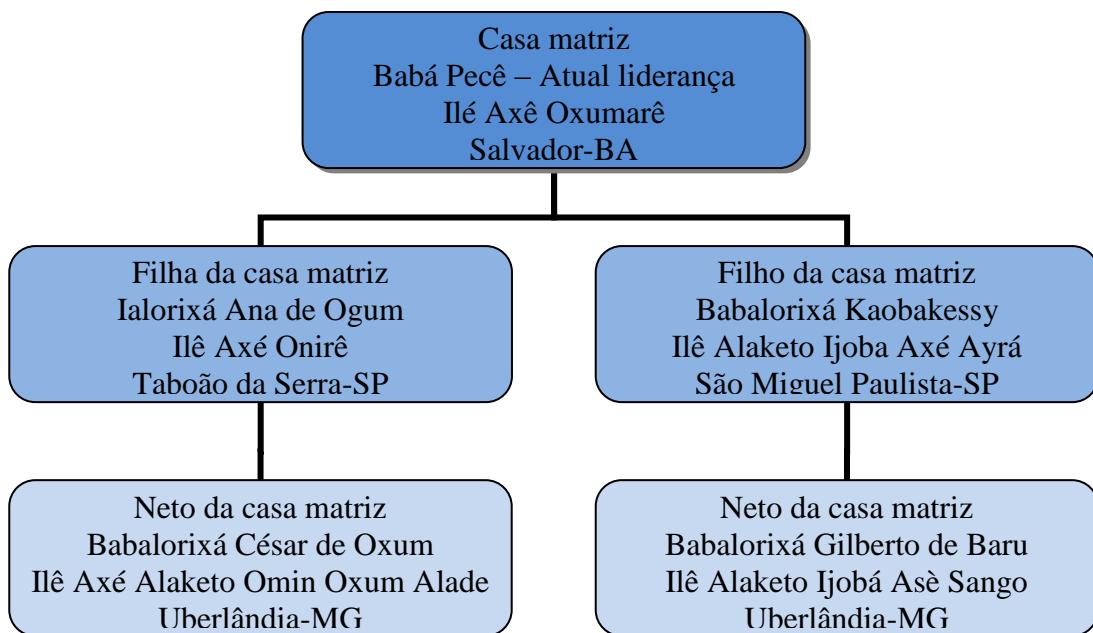
Diante desse mapeamento fez-se necessário um novo recorte metodológico devido a amplitude do campo ainda presente, o tempo e os recursos necessários para tanto. Assim, decidimos por tornar objeto deste estudo as casas cujos zeladores passaram a iniciar seus filhos a partir da entrada no Axé Oxumarê. Isso porque as lideranças religiosas das localidades de expansão recente dos Candomblés, que é caso de Uberlândia passaram por outras nações ou Axés antes de adentrar no Axé Oxumarê.

Após aplicarmos este recorte metodológico nos deparamos com três terreiros. Porém, em um destes, o babá da casa ainda não iniciou nenhum filho, além de não ter sete anos de feitura no santo. Assim, não tem o direito de realizar seus rituais sem a presença obrigatória de seu babalorixá. Nesse sentido passamos a direcionar nossa pesquisa participante nas casas do babalorixá César de Oxum, Gilberto de Xangô/Gustavo de Logun-Edé²², as casas de seus zeladores na grande São Paulo e na casa matriz em Salvador. Foi possível acompanhar o cotidiano das casas, os rituais festivos, os rituais que antecedem estas festas públicas, as outras modalidades de culto dentro destes espaços, os trabalhos de ebós, as relações entre os sexos, a sexualidade, poder, hierarquias, trocas e consequentemente das relações diferenciadas entre as categorias de pessoas estabelecidas nesses espaços.

O organograma a seguir nos auxilia a visualizar os babalorixás, ialorixás, as casas e cidades estudadas dentro da linhagem do Axé Oxumarê, a partir da casa matriz em Salvador, até suas “filiais” na cidade de Uberlândia. Em seguida uma breve descrição destas casas com imagens dos respectivos terreiros.

²² De acordo com o babalorixá Gilberto de Xangô, tanto ele quanto seu filho sanguíneo e irmão espiritual (por serem filhos de santo de um mesmo zelador) babalorixá Gustavo de Logun-Edé dividem entre si as distintas atividades ritualísticas. Mas quem carrega o título de babalorixá da casa é Gilberto de Xangô, mesmo sendo Gustavo de Logun-Edé o responsável pelas iniciações do candomblé. Nisso Gustavo recebeu o cargo de babá kekerê (pai pequeno). Esta relação será aprofundada no transcorrer do trabalho.

Organograma 1 – Terreiros observados: grau de parentesco dos terreiros de Uberlândia-MG em relação à casa matriz do Axé Oxumarê, em Salvador-BA



Na casa matriz, localizada em Salvador as observações foram realizadas na qualidade de hóspede e não enquanto pesquisadora formal. Isso se deve por um lado ao fato da casa abrigar filhos/filhas, simpatizantes e outros que tem interesse ou necessidade de ali permanecer, por outro lado devido aos escassos recursos financeiros para participar no congresso que ocorria na cidade, entramos em contato com o terreiro e devido a finalidade do motivo de minha hospedagem acertamos um valor em dinheiro, para contribuir com os dispêndios no espaço. Se o motivo da permanência fosse outro, como por exemplo, pesquisadora, não seria cobrado nenhum valor financeiro, como ocorreu nos demais terreiros nos quais permaneci hospedada enquanto pesquisadora. Mas é “de bom tom”, segundo os religiosos mais experientes, sempre contribuir de alguma forma com a casa após ter permanecido nela.

Além do mais, naquele momento o trabalho estava no início, com poucas elaborações e incipiente para se apresentar como pesquisadora. Aproveitamos, contudo, o momento do congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, que ocorreu em agosto de 2011 para vivenciar o cotidiano dessa casa.

Estar entre eles enquanto hóspede fez com que a presença não os constrangesse tanto, não estava ali formalmente para pesquisá-los, observar suas falas, gestos e procedimentos. Estive junto deles, enquanto alguém de fora aparentemente desinteressada, não por dissimular o desinteresse, mas por ser ao mesmo tempo

hóspede, religiosa, pesquisadora, do meio acadêmico, congressista e outras identidades simultaneamente adquiridas ao longo de minha trajetória enquanto ser.

Os acontecimentos rotineiros e os inesperados no terreiro, as observações participantes informais, intercaladas pelas atividades do congresso e das visitas a outros terreiros na cidade foram fundamentais para fomentar algumas das discussões, dentre elas, a questão do tratamento para com as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés.

- o Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumaré da Força de Xangô), mais conhecida como casa de Oxumarê, localizado em Salvador-BA, casa matriz de onde se passa a contar a linhagem dessa família. O babalorixá Silvanilton Encarnação da Mata, conhecido como babá Pecê é a atual liderança a frente dessa casa (registro 1)²³.



Registro 6 Casa do Oxumarê, Salvador-BA, agosto 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Realizamos a partir de então as observações de campo, que por vezes foram observações participantes, auxiliando em algumas atividades do cotidiano, tais como lavar louças, varrer chão e depenar frangos. Procuramos também nesse primeiro momento participar das festas e sessões abertas ao público em geral e posteriormente

²³ Todos os registros e entrevistas apresentados foram feitos com autorização dos sujeitos envolvidos. Os arquivos completos dos registros se encontram com a autora. Outros casos de registros foram obtidos em páginas da *internet* e foram devidamente identificadas.

após os fiéis já estarem mais familiarizados com a presença constante entre eles, participarmos das atividades restritas, realizamos os registros fotográficos e as entrevistas.

Assim, a fim de compreender as transformações ocorridas no transcorrer da linhagem neste candomblé e nos Candomblés de maneira geral, analisamos também as casas dos pais dos zeladores de Uberlândia na região da grande São Paulo. Realizamos enquanto pesquisadora formal junto deles, observações, vivências, registros fotográficos e entrevistas no período de uma semana.

- o Ilê Alaketo Ijoba Axé Ayrá (Casa de Queto da Força de Airá), localizado em São Miguel Paulista-SP, do babalorixá Kaobakessy, pai de santo do babalorixá Gilberto de Xangô (registro 2).



Registro 7 Ilê Alaketo Ijoba Axé Ayrá, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

- o Ilê Axé Onirê (Casa do Senhor da Terra), localizado em Taboão da Serra-SP, da Ialorixá Ana de Ogum, mãe de santo do babalorixá César de Oxum (registro 3).



Registro 8 Ilê Axé Onirê, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Dessa maneira, mediante o recorte definido e pelos contatos anteriormente estabelecidos a partir de 2007 quando me aproximei dessa religiosidade enquanto fiel, algo muito comum entre os acadêmicos segundo Silva (1995, p.155) e que, por vezes, acabam se identificando, encantados com essa forma de sentir o sagrado, com um “Deus” que dança, abraça e se faz presente no barracão. Então, em Uberlândia, foram estudados os terreiros:

- oIlê Alaketo Ijobá Asè Sango (Casa de Queto da Força de Xangô) do zelador babalorixá Gilberto de Baru, mais conhecido como babá Gilberto de Xangô (registro 4).



Registro 9 Ilê Alaketo Ijobá Asè Sango, Uberlândia-MG, junho 2012. Foto: Jaqueline Talga.

- o Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade (Casa das Forças de Queto das Águas de Oxum) do zelador babalorixá César de Oxum, conhecido como babá César de Oxum (registro 5).



Registro 10 Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade, Uberlândia-MG, outubro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Outras casas das cidades de Uberlândia, Salvador e da grande São Paulo também são apontadas no decorrer das análises, entre elas uma localizado no estado do Espírito Santo, que pertence a mesma linhagem observada, se insere em nossa pesquisa entre outros motivos pelo fato de no momento da descrição dos rituais de morte, o axexê, uma vez que foi também junto a eles que acompanhei os modos pelos quais o Candomblé lida com a morte.

- o Ilê Axé Igbo Osogyan (Casa das Forças dos Bosques de Adoração do Senhor Comedor de Inhame Pilado), localizado na cidade de Serra, na região da grande Vitória-ES, do babalorixá Marcelo de Oxaguiã (registro 6).



Registro 11 Ilê Axé Igbo Osogyan, Serra-ES, abril 2012. Foto: Jaqueline Talga.

É digno de nota que, ambas as lideranças pesquisadas na cidade de Uberlândia passaram por diferentes cultos dentro da religiosidade de matriz africana, até chegarem a este ponto comum, ou seja, ao Axé Oxumarê do candomblé queto. Apesar de terem enquanto zeladores diferentes pais e mães de distintas casas, ao final, frente a uma rede de parentesco transmitida a partir da ligação com a casa matriz do Axé Oxumarê, ambos se *encontram* enquanto *irmãos* de santo. Mais adiante, ao explicitarmos as particularidades que estabelecem a hierarquia dentro dos Candomblés, nos deteremos também na análise desta estrutura familiar.

Isto posto, o que investigamos de modo mais preciso é o cumprimento de uma “rígida”, apesar de aberta - conforme explicitaremos adiante - hierarquia, manifesta por intermédio de normas e preceitos a serem seguidos. As relações de troca simétricas e assimétricas entre as categorias de pessoas e a subsequente transformação desde o surgimento e a expansão destas casas, ou seja, as graduais readequações encontradas pelos religiosos para fazer frente as transformações sociais, econômicas, culturais e políticas impostas principalmente pelo modo de produção vigente serão apresentadas. Veremos isto no decorrer do trabalho, por intermédio das falas e das práticas dos diferentes pais e mães de santo.

2 A constituição dos Candomblés

2.1 A formação dos Candomblés: da África ao Brasil

[...] nunca se deve generalizar, pois não há uma única África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as religiões e todas as etnias. Existindo grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma religião a outra; de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia.

Amadou Hampâté Bâ (BÂ, 2003, contra capa).

As grandes riquezas da diáspora. Sabemos que os trajetos promovidos pelo tráfico de africanos para fins escravistas a partir do século XVI, negros oriundos de diferentes civilizações e comunidades foram destituídos de quase todos os seus símbolos, ornamentos e relações de parentesco. Mas não lhes foi retirado seu maior tesouro: as memórias, as lembranças e as heranças ancestralmente vivas em cada um dos milhões de homens e mulheres que para vários territórios da América vieram. Mesmo arrancada sua dignidade e reprimidas suas atuações no mundo, mesmo amordaçados e amarrados, os negros em situação de escravizados mantiveram suas memórias, suas histórias e suas culturas que permaneciam vivas em suas mentes. São essas memórias juntamente com suas lutas, resistências e toda estrutura econômica, social e cultural em andamento que constituíram, com maior ou menor presença do hibridismo, as religiosidades de matriz africana como os Candomblés, as Umbandas, Quimbandas e outras.

Os Candomblés se constituíram e estruturaram mediante essas constituições interculturais promovidas segundo Luis Nicolau Parés (2007) desde o continente africano, em decorrência dos deslocamentos, alianças e disputas entre diferentes etnias. Chegando no continente americano estas tradições serão influenciadas por sua vez pelas culturas autóctones e pelas culturas dos colonizadores segundo Nestor García Canclini (1995), pioneiro nos estudos das culturas hibridas na América Latina. Esses encontros culturais desencadearam justaposições conflitivas tanto de ajustes ou negociações quanto de sujeição ao outro.

Nesse trajeto, os negros, que possuíam diferentes religiosidades, guardavam sua correspondência étnica de identidade coletiva. Ao serem retirados de suas sociedades originárias, passam de maneira geral, a assimilar novos valores, mas ao

mesmo tempo mantêm e reelaboram valores dos grupos ao qual pertenciam em África²⁴. Daí a pertinência do argumento de Gilberto Velho quando considera a identidade na perspectiva do tempo e da história:

A identidade individual do sujeito é construída através da memória – visão retrospectiva e de projetos – visão prospectiva. Olhando para trás e para frente, o agente individual que denominamos de sujeito reinterpreta, com maiores ou menores “ilusões” o seu passado e o seu futuro. Na sociedade moderna individualista é fundamental a ideia de uma continuidade subjetiva, interior que, através de múltiplas e diversificadas das etapas e interações, mantém uma consistência básica. (VELHO, 2009, p.15).

Adotamos nesse sentido o conceito de identidade definido por Gilberto Velho, no qual ele aponta que a construção identitária se dá por intermédio de processos “que remeta a memória, em permanente revisão, à socialização, às trajetórias e a escolhas contextualizadas [...] valoriza a vertente da história do pensamento que explora a temática da liberdade e seus limites” (VELHO, 2009, p. 15).

Após serem capturados, africanos de diferentes culturas eram levados para os principais portos escravistas e, antes de embarcarem nos navios negreiros, eram batizados para se livrarem de seus supostos pecados e recebiam um novo nome, agora cristão. Tornavam-se assim, aos olhos da Igreja Católica Apostólica Romana, dos traficantes, dos administradores e dos colonizadores (invasores) “novos homens”, para uma nova vida em um também novo mundo. Ao chegarem ao chamado novo mundo, negros e negras eram comercializados, de acordo com o tipo de trabalho a ser exercido, pela disposição dos corpos, enfim de acordo com os interesses dos senhores donos de escravos.

Vários grupos étnicos foram, portanto, retirados a força de suas localidades originárias, divididos e escravizados, dentro de uma tentativa constante de destituir sua dignidade, suas crenças, seus costumes, suas línguas, sua condição humana, e torná-los coisas, mais uma entre tantas mercadorias, de uma das mais lucrativas atividades comerciais estabelecidas no sistema capitalista de produção, o tráfico de seres humanos. Eram utilizados para quaisquer fins, com o consenso da maioria da população e de toda a ideologia predominante da época. Sobre o pensamento predominante nesse período temos segundo Boris Fausto, um dos mais importantes intelectuais brasileiros a estudar a história do Brasil, que:

²⁴ A expressão em África é apropriada de Fábio Leite. Interpretamos esta expressão no sentido dela ir além da espacialidade ou localização geográfica do continente africano. Ela abrange os aspectos da cultura, da organização e das tradições que vão além do território.

nem a Igreja nem a Coroa se opuseram à escravização do negro. Ordens religiosas como a dos beneditinos estiveram mesmo entre os grandes proprietários de cativos. Vários argumentos foram utilizados para justificar a escravidão africana. Dizia-se que se tratava de uma instituição já existente na África e assim apenas transportavam-se cativos para o mundo cristão, onde seriam civilizados e salvos pelo conhecimento da verdadeira religião. Além disso, o negro era considerado um ser racialmente inferior. No decorrer do século XIX, teorias pretensamente científicas reforçaram o preconceito: o tamanho e a forma do crânio dos negros, o peso de seu cérebro etc. “demonstravam” que se estava diante de uma raça de baixa inteligência e emocionalmente instável, destinada biologicamente à sujeição. (FAUSTO, 1996, p.30)

Mesmo subjugados por outros seres humanos em pleno momento marcado pelo renascimento europeu, pelo uso da razão, resistiram elementos que todo o processo escravista não pode destituir dentre eles a memória ancestral. Segundo Fábio Leite (2008), o ancestral não é visto como antigo, mais velho, que antecede, que veio antes de nós, mas é exatamente o pré-existente, aquilo que já existia e não foi criado, é inciado. Estão ligadas as entidades mitológicas ligadas a elementos da natureza. Essas riquezas persistiram, sendo um dos elementos identificatórios comum a esse imenso contingente de seres humanos, agora em situação de escravizados.

Diante desse contexto sócio-histórico, a identificação ancestral uniu etnias africanas distintas e adquiriu novos contornos, sendo resignificada e, em alguns momentos, (re)criada a partir do contexto memorial pré-existente e da assimilação, em alguns casos mais e em outros menos intensa, de elementos e práticas culturais dos grupos autóctones, no caso as sociedades indígenas, e dos colonizadores.

Em todos os campos, seja na cultura, culinária, vestuário, artefatos, língua temos resistências e assimilações nitidamente observadas até a atualidade. No caso específico do campo religioso, temos nas imagens e descrições relacionadas a seguir (registros 7, 8, 9 e 10), o prevalecimento de elementos de matrizes africanas e assimilações de outras culturas desde seu surgimento até os dias atuais em várias das religiosidades de matriz africana, seja ela Umbanda ou Candomblé por variadas circunstâncias e motivações.



Registro 12 Candomblé, Ilê Ommi Alá Ayè, Uberlândia-MG, dezembro de 2011. Foto: Jaqueline Talga.

No registro 07 temos a realização da cerimônia do casamento em um terreiro de Candomblé. O terreiro estava preparado como em uma igreja, o tapete vermelho para a entrada da noiva, do portão até a entrada do salão, a dama de aliança, os padrinhos do casal, intercaladas músicas internacionais num aparelho de som com cantigas dos orixás ao som dos atabaques, uma certificação de “casamento tradicional” para o casal assinada pelos padrinhos, todos os convidados permaneceram acomodados em cadeiras enfileiradas, distinto da roda, do círculo que circunscreve as danças e cantigas que antecedem os rituais públicos no espaço do salão na nação a qual pertence a casa. Algo que vale destacar foram as vestimentas, pois, enquanto o noivo e o babalorixá da casa estavam vestidos com batas africanas legítimas (importadas da Nigéria), a noiva vestia um tradicional vestido branco de noiva.

Observamos assim, mesclas de elementos africanos e europeus dentro de um dinamismo cultural permeado pelas vontades dos adeptos. As vontades, conduzidas pelas trajetórias de vida e aspirações do zelador e de seus filhos de santo interrelacionadas no espaço do terreiro, que em primeira instância se autodenomina unicamente enquanto uma casa de Candomblé com sessões semanais de Umbanda.

Ostentar tecidos confeccionados nas regiões africanas que originaram a própria religiosidade agrega maior *status quo* do fiel. Mesmo que esses tecidos sejam de segunda mão, comprados geralmente em lojas de roupas usadas na Nigéria, ou que sejam ricamente bordados por trabalho altamente precarizado, segundo conversa estabelecida com um comerciante nigeriano que traz roupas novas e ironizava aqueles brasileiros que compram roupas africanas em péssimas condições, inclusive rasgadas e sujas. Geralmente, os fies não cogitam a necessidade de tomar conhecimento sobre a origem e o trajeto dessas vestimentas até a chegada das mesmas em suas mãos.

Isso nos remete a pensar se estamos lidando com contradições ou complementações próprias do dinamismo cultural? Se por um lado observamos um resgate das vestimentas mais “puras”, comercializadas por religiosos e para religiosos, por outro constatamos a manutenção de elementos tipicamente cristãos, como por exemplo, a vestimenta da noiva e da madrinha de alianças.



Registro 13 Candomblé, Ilê Axé Oxumarê, Salvador-BA, agosto de 2011. Foto: Jaqueline Talga.

No registro 08, percebemos um oratório tipicamente cristão católico, no canto direito do barracão do terreiro de candomblé. Segundo o fiel, que acompanhou e monitorou a minha passagem e a visita de uma pesquisadora estrangeira no terreiro, o oratório servia para ludibriar os policiais durante as batidas nos tempos de perseguição

no início do século XX. Durante essa mesma visita também percebemos entremeio as várias estatuetas africanas, uma imagem antiga de uma santa católica. Ao perguntarmos sobre ela, o fiel disse que pertencia à finada mãe de babá, que não sabia o que estava fazendo ali e a levou para outro local. Além desse altar, das imagens de santos encontradas no interior da casa também fazem parte das atividades religiosas participar de cerimônias nos espaços católicos.

Percebemos a busca por esse movimento de africanização dos Candomblés no *Manifesto das mães de santo da Bahia*, em doze de agosto de 1983. Esse manifesto escrito pelas mais reconhecidas ielorixás da Bahia, defendia o Candomblé enquanto uma religião e combatia a visão de seita animista primitiva. Mas o enfoque que prevaleceu do documento foi o combate ao sincretismo e a defesa do purismo. Percebemos essas passagens no manifesto transcrito por Josildeth Consorte:

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc. [...] Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ielorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão. (CONSORTE, 1999, p. 90).

Apesar de parecer contraditório, pelas próprias ielorixás que assinaram os documentos não terem êxito na efetivação desse purismo, pelo fato de muitos dos religiosos mais velhos não aceitaram a prerrogativa de não participarem de missas, entre elas as que antecedem algumas das principais festas dos ancestrais nos terreiros. Em entrevista concedida a Consorte, a ielorixá Stella de Oxóssi apresenta que “a ruptura com o sincretismo católico não implica, porém, o abandono com a fé católica.” (CONSORTE, 1999, p. 73). O manifesto das mães de santo da Bahia juntamente com a entrevista da ielorixá Stella pode ser entendido enquanto um posicionamento, uma resposta no campo da religiosidade ao movimento histórico mais amplo de requerer o reconhecimento de sua etnicidade, dignidade, do respeito e valorização da origem

africana. Sem, contudo proibir os religiosos de interpretar a sua maneira os ancestrais, segundo a ialorixá Stella fica a cargo de cada pessoa e sua consciência de definir o que é Ogum sem com isso deixar de ter fé em Santo Antônio, sendo apenas energias diferentes (CONSORTE, 1999).

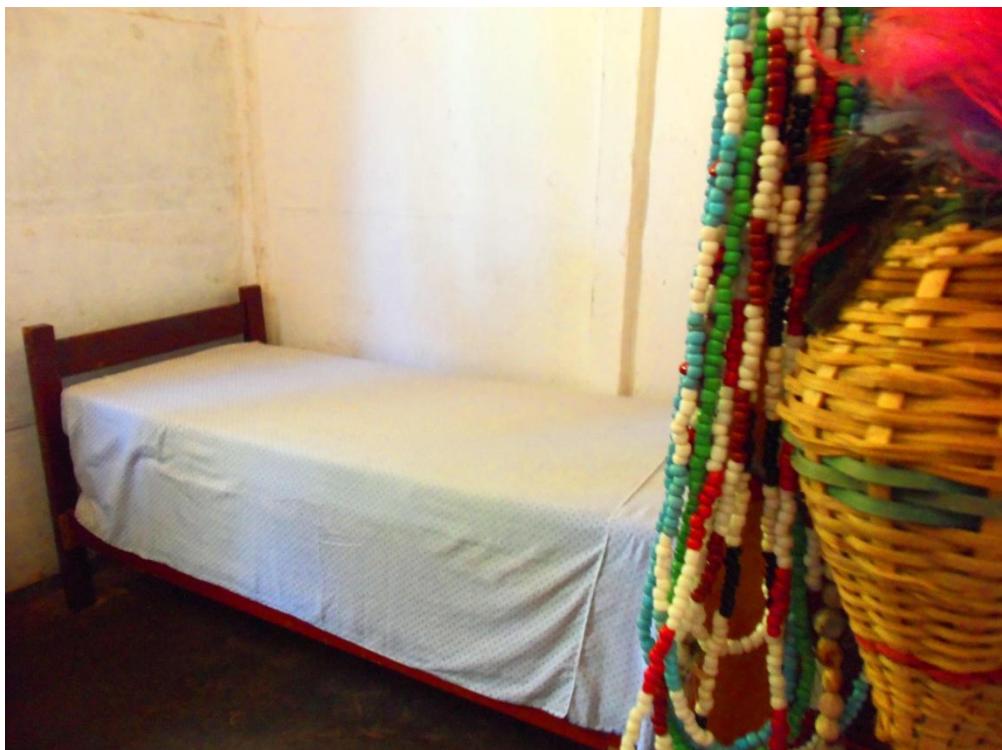
Notamos assim, para além de algumas das interpretações de estudiosos e dos discursos de zeladores e zeladoras não é somente a Umbanda que possui ligações profundas com o catolicismo, mas também os Candomblés.

Nas duas imagens a seguir, temos os registros de dois terreiros de Umbanda. Esteticamente, um dos principais elementos diferenciadores desses terreiros é a materialização dos símbolos religiosos das matrizes religiosas que os compõem em ponto central do barracão. Ao contrário dos Candomblés quanto mais distantes da linhagem de origem, menor é o número de imagens de outras matrizes são encontradas.



Registro 14 Umbanda, Tenda Coração de Jesus, Uberlândia-MG, junho de 2012. Foto: Jaqueline Talga.

No registro 09, temos um terreiro de Umbanda, a *Tenda Coração de Jesus*. Observamos um altar com imagens de santos católicos, orixás, pretos velhos, erês e caboclos. O cristo de braços abertos ao centro é uma das principais imagens encontrados em quase todos os terreiros de Umbanda, que faz referencia ao orixá Oxalá, que no Brasil corresponde a Jesus Cristo. Interessante notar que as religiosidades de matriz africana presentes por toda América Latina, a seu modo se estruturaram e assimilaram elementos das outras culturas no contato.



Registro 15 Umbanda, Casa Espírita de Ogum e Caboclo Pena Branca, Ituiutaba-MG, julho 2012.
Foto: Jaqueline Talga.

No registro 10, temos um terreiro de Umbanda, a *Casa Espírita de Ogum e Caboclo Pena Branca*, percebemos a presença marcante da influência indígena, o zelador da casa nos explicou que durante as sessões com o caboclo Pena Branca, em sua personificação enquanto índio, são realizados trabalhos de cura, na qual os consulentes deitam na cama que aparece na imagem durante a sessão.

Nos terreiros dos registros 07, 08 e 09 percebemos a assimilação de elementos e símbolos marcadamente católicos, a cerimônia do casamento, um oratório e a presença de várias imagens de santos católicos. No terreiro do registro 10, percebemos a forte influencia das culturas indígenas até no nome da casa.

Todos esses registros nos permitem perceber na atualidade a manutenção de elementos a partir da memória ancestral das culturas africanas em conjunto com a assimilação de outras culturas, tanto no passado quanto na atualidade. Mesmo com a ocorrência, a princípio, do movimento de desafricanização e posteriormente de africanização (PRANDI, 1991; JESEN, 2001), certos hibridismos constitutivos das religiosidades de matriz africana diante das circunstâncias que os promoveram não são totalmente destituídos, mesmo diante de outras conjunturas menos desfavoráveis e das perspectivas de certa parcela das lideranças religiosas, que almejam por um purismo, na busca por estar mais próximo das culturas africanas.

Reginaldo Prandi, um dos primeiros a sistematizar a respeito da expansão dos

Candomblés, verifica esse movimento de desafricanização e africanização. Em os *Candomblés em São Paulo* (1991), no segundo capítulo, nos tópicos: *Primeiro movimento: do candomblé à umbanda* e no *Segundo movimento: da umbanda ao candomblé*, ele mostra como historicamente os pais de santo começam a ir para o continente africano na busca por purificação e originalidade. Porém, esses zeladores vão ao continente africano e nesses lugares as religiosidades também não ficaram parados, pois todas as religiões de todos os lugares do mundo sofrem transformações. Nisso, segundo o autor:

africanização é bricolagem. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência. [...] A africanização como processo de religamento do candomblé à África contemporânea é uma forma que este novo candomblé de São Paulo encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano, e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade. (PRANDI, 1991, p. 118-119).

Essa definição de africanização se confirmou durante as idas a campo em todos os terreiros dos estados pesquisados, tanto no Espírito Santo, em São Paulo, em Minas Gerais e na própria Bahia verificamos esse movimento de reafricanização. Um dos elementos notoriamente presentes são as vestimentas, as guias (espécie de colares), as estatuetas, os cajados e demais adornos no corpo e no espaço do terreiro. Esses artefatos podem ser importados do continente africano, ou são confeccionados de maneira similar por comerciantes ou pelos religiosos, como por exemplo o estilo das roupas, que por vezes perde a saia de roda típica da baiana para uma túnica, conhecida como alaká.

Sobre a manutenção das memórias das distintas etnias africanas e sua relação com a religiosidade, temos nos estudos de Nina Rodrigues de 1890 a 1905, que viveu entre muitos africanos ainda com suas línguas originárias. Ele escreve que

De todas as instituições africanas, entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas de seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil. [...] Sem dúvida é lícito acreditar que as práticas religiosas de cada povo se podiam manter então relativamente puras e extremadas de influências estranhas.

Mas, mesmo então, é de prever, na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa. (RODRIGUES, 1988, p. 214-215).

Devemos considerar a impressão e não a ideologia predominante do autor e de vários pensadores daquele momento, onde “a raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização [...] há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (RODRIGUES, 1988, p. 7).

Temos de um lado todo um movimento, inclusive respaldado por algumas teorias das primeiras escolas de Antropologia, que procuraram descaracterizar o negro africano enquanto portador de identidade, de conhecimentos e de uma humanidade própria, repleta de valores significativos ao seu grupo étnico. Isto porque muitos teóricos desta primeira escola respaldavam-se em teorias evolucionistas. Em tal perspectiva a cultura tinha a ver com o progresso, com o “expansionismo colonial”, com a “missão civilizatória do branco” em auxiliar as sociedades “primitivas” a evoluírem de seu patamar inferior atingindo consequentemente a etapa de desenvolvimento nas quais as sociedades industriais, ocidentais já se encontravam. Logo, as teorias evolucionistas são redefinidas, uma vez que: “o espelho do Outro assola a consciência do século XX. Os movimentos culturais fundamentais que iniciam esta época [...] estão marcados pela negação dos “centrismos” narcísicos que dominaram o Ocidente” (VELHO, 1978, p. 5).

Mesmo superadas, as consequências das teorias raciais assolam as sociedades. Segundo o professor e antropólogo Kabengele Munanga, “o racismo vive independente de sua mãe. Sua mãe faleceu, ele sobrevive. Apesar do racismo não ter mais fundamento científico, ela continua a fazer vítimas. Seja pela geografia do corpo, a matéria prima do racismo ou na cultura”²⁵. Nessa perspectiva temos, nas palavras de uma das lideranças religiosas entrevistas que:

Então não é só uma questão religiosa, é uma questão de preconceito racial também. Por que não pode, eu já estive em determinados lugares no qual uma senhora disse assim para mim: o não minha Oxum é branca. Eu disse assim: é difícil minha senhora, porque Oxum provém da África, entendeu. [...]. E eu não vejo isso, porque a região que Oxum é cultuada, ela é negra. Para você ver, uma pessoa que está no candomblé e não aceita que Oxum seja negra, orixá de origem. Então você percebe que é uma questão racial preconceituosa. [...] mostrei para ela, falei um pouco de história, porque até mesmo Jesus, da localidade que ele nasce, ele teria uma epidermizinha [sic] puxada, de olhos azuis, cabelos louros. Mas isso se for dizer é capaz do povo fazer uma revolução e matar (risos). (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

²⁵ Argumento do professor Kabengele Munanga proferido na Aula Magna do Curso de Ciências Sociais de 2013, intitulada *A questão da diversidade e política de reconhecimento da diferença*, conferida na Universidade Federal de Uberlândia, na cidade de Uberlândia-MG, no dia 27 de maio de 2013.

Sabemos muito bem que os negros não se reuniram acidentalmente na América, sua vinda está diretamente relacionada com o modelo de produção capitalista e das ideologias que sustentavam essa atividade, sendo o tráfico transatlântico de pessoas um dos mais lucrativos ramos comerciais da época imperial. Muito menos, que a religiosidade não se trata pura e simplesmente de um fetichismo (PIERUCCI, 2010; GEERTZ, 2011). Temos que o tráfico de negros para fim escravista intrinsecamente ligado ao ideário da superioridade racial foi uma das maiores atrocidades cometida pela humanidade. Ao contrário do que defendeu Nina Rodrigues, as práticas religiosas dos africanos não são relativamente pura. Elas tiveram sim influências externas, pois o contato entre os africanos no Brasil fez surgir uma religião que não é completamente africana, mas um encontro com as culturas indígenas e europeias.

Mesmo diante de todas as críticas pertinentes, podemos perceber nessa passagem do livro de Nina Rodrigues o quanto a religiosidade foi importante na manutenção de elementos culturais originários africanos. Ela foi um dos principais campos de aglutinação dos negros possibilitando uma organização inicial deles no Brasil. Não é por acaso que a religiosidade é um local prioritário de organização inicial dos africanos, pois segundo Lima “nas sociedades africanas, a religiosidade permeia toda a organização social. Não há instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, da influência dos sistemas religiosos, muitas vezes quase que teocráticos, como nas culturas iorubá e fon”²⁶ (LIMA, 2003, p.61).

Em torno de uma cosmogonia própria, muitos dos negros que em África pertenciam inclusive a grupos rivais passaram então a se identificar e a unir forças, a fim de resistir e combater as imposições das elites dominantes (PARÉS, 2007). Nesse sentido, podemos hipoteticamente identificar o campo religioso enquanto um dos lócus iniciais de identificação e resistência, formando a partir delas organizações políticas negras.

Segundo João José Reis (1996), homens e mulheres resistiram ao trabalho escravo e aos castigos ao mesmo tempo em que lutavam para manterem vivas suas tradições. Isto teria constituído significativos elementos para o movimento negro. Muitos foram os movimentos de resistência, com destaque para as organizações religiosas, entre elas a das Irmandades Negras que surgiram ao mesmo tempo em que estava em andamento a estruturação dos Candomblés. Sobre as organizações negras, o autor destaca que as irmandades eram:

²⁶ Os Candomblés Queto ou Nagô são das matrizes culturais dos iorubás e os Candomblés Jejes são das matrizes culturais dos fon.

instituições em torno das quais os negros se agregaram de forma mais ou menos autônoma, destacando-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com joias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando estavam doentes, presos, famintos ou mortos... A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros construíram identidades sociais significativas em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e da assistência mútua, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto. A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. (REIS, 1996, p.4).

Notamos que as irmandades se organizavam em torno da instituição religiosa católica, o que promoveu uma assimilação desta, mas também uma (re)elaboração de elementos de práticas africanas, tais como a preocupação com o ritual de morte. Estas organizações projetavam seus membros para outras frentes de atuação, relacionadas diretamente com situações práticas do cotidiano que construíam e fortaleciam, ao mesmo tempo, identidades negras, contrárias ao ideário predominantemente racista de inferiorização. Lutavam a partir desse núcleo inicial por direitos civis, sociais e políticos.

Não podemos, contudo, nos ater unicamente à visão que relaciona diretamente o surgimento do Candomblé ao movimento de resistência à escravidão, apesar de reconhecer esse caráter de resistência em momentos pontuais ou não. Assim, no transcorrer deste trabalho por várias vezes nos vimos caminhar estritamente nesta direção. Cabe assim a importante colocação feita por Parés:

[...] a gênese do Candomblé não pode ser reduzida a uma oposição de “classe” ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, e deve ser *também* encarado como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria *dinâmica interna*. A reatualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidades de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerentes à micropolítica africana.

Outro fator a ter em conta é que, apesar de os candomblés contarem entre seus participantes com um número significativo de escravos e servirem muitas vezes de refúgio para escravos fugitivos, a instituição não foi desenvolvida exclusivamente por esse segmento social. De fato, a formação das congregações religiosas foi um fenômeno liderado essencialmente por libertos (PARÉS, 2007, p. 127, grifo do auto).

Os Candomblés se mostram enquanto uma das maneiras estabelecidas de retomada de valores originalmente africanos em um contexto totalmente novo,

carregado de imposições e subordinações que paulatinamente tentavam destituir a cosmogonia e valores civilizatórios não europeus. Essa maneira de resistência encontrada uniu organicamente grupos que por vezes tiveram contato ainda no continente africano e/ou no contexto da escravidão (PARÉS, 2007). Homens, mulheres e crianças de distintas nações africanas uniam-se em torno da memória de sua ancestralidade, principalmente por meio da oralidade (CASTILLO, 2010).

A diáspora africana provocou o desajuste de várias nações, de sociedades que pertenciam a um mesmo grupo. Eram unidades sociais por estarem situados em um mesmo território delimitado, com especificidades culturais, religiosas, lingüísticas, arquitetônicas, ancestrais, alimentares entre outros. Todavia, para fins de controle administrativo, os traficantes e os senhores de escravos se apropriaram e ampliaram o termo nação para grupos distintos, reduzindo uma variedade de etnias em alguns enquadramentos. Podemos observar nos estudos de Luiz Nicolau Parés o que foi considerado nação nos séculos XVII, XVIII e seus desdobramentos:

[...] o termo “nação” era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. [...] estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.

Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária. [...] A cidade ou território de moradia e a língua também eram importantes fatores e denominações de identidades grupais. [...] alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também configuravam novas e mais abrangentes identidades “nacionais”. (PARÉS, 2007, p. 23 e 24).

Apesar de existirem alguns casos de correspondência de nação, a classificação administrativa de controle geralmente não atendia as autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem. Portos de embarque ou áreas geográficas de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades foram utilizados como critérios de classificação dessas categorias (Jejes, Mina, Angola, Cabo Verde, São Tomé etc.). Contudo, “denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas),

quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de auto-identificação” (PARÉS, 2007, p. 26).

Assim, tínhamos de fato negros resistindo às imposições e gerando a partir de sua memória ancestral novas formas de luta, resistências, identificação, manutenção e estruturação de elementos de suas culturas originárias. Isto posto, o Candomblé e a subsequente retomada de valores característicos daquelas nações foram elementos construídos capazes de resistir às destituições promovidas pelo modelo de acúmulo de riquezas adotado pelos países imperialistas da Europa.

Temos o nascimento dos cultos das religiosidades de matriz africana prioritariamente em áreas menos habitadas das cidades. Constituem-se dessa forma as roças²⁷ de Candomblé, uma religiosidade própria com seus mitos, crenças²⁸, parentescos, hierarquias, trocas e rituais de passagem. Percebe-se que um dos elementos mais importantes é a reconstituição da família, da família de santo, com seu pai ou mãe, filhos, tios, netos, bisnetos e outros estabelecidos pelo processo iniciático, que não está ligada necessariamente ao vínculo consanguíneo, mas ao culto de um ancestral comum. Como foram várias etnias que vieram para as Américas, tivemos o surgimento do culto de distintos ancestrais, formando assim distintas famílias de santo, que seguem por sua vez as diferentes linhagens no santo.

Os Candomblés aproximaram sujeitos antes dispersos, diante dos transtornos promovidos pela diáspora, em torno do novo. Um novo que recupera uma parcela dos elementos da estrutura organizacional social, política, cultural e religiosa de suas nações originárias africanas e reconstituem no plano organizacional e estrutural das religiosidades que surgem nas novas terras. Vivaldo da Costa Lima (2003) em suas comparações linguísticas dos usos de termos africanos nos Candomblés, constatou que

²⁷ Roças, terreiros, centros, barracão, ilé, casa. Todas essas denominações estão intimamente ligadas a seu contexto de surgimento e significados segundo seus adeptos. Roça, por se encontrarem geralmente em locais mais distantes do olhar dos homens. Terreiros, por se encontrarem na extensão das casas, nos quintais. Barracão, pelo formato das construções que, em geral, é semelhante a um barracão. Já ilé, em iorubá, a língua falada pela nação dos candomblés queto, significa casa, tanto para designar a morada do orixá, quanto para relacionar com a casa da família religiosa que se constitui nesse espaço.

²⁸ Utilizaremos o conceito de mito e crença de Carlos Rodrigues Brandão no qual: “toda a narrativa de pequena ou grande epopéia que, de algum modo, reconstrói fatos e articula personagens reais ou não para explicar a origem de um tipo de religião, uma modalidade de culto ou um de seus rituais votivos eu considero como um *mito*. Assim, todo mito é uma *narrativa*, que conduz uma história popular de criação. Mas nem toda narrativa é um mito. [...]. Esse imaginário (*imaginário devocional* da religião popular) é composto de mitos, *narrativas populares* e *crenças*, que são unidades de saber não demonstrado, a não ser pela força dos próprios mitos e das narrativas que as constituem. Um sistema de crenças é parte de uma ideologia, ou seja, de uma representação social de mundo que lhes dá sentido e faz com que um repertório de afirmações sobre os mais diferentes objetos de conhecimento tenha uma lógica e uma estrutura sistêmica”. (BRANDÃO, 2007b, p. 387).

no espaço do terreiro as etnias africanas reproduziram as estruturas mais amplas de suas sociedades originárias.

É crucial ter noção de que são variados e por vezes contraditórios os estudos e os relatos orais apresentados pelos adeptos sobre o surgimento do Candomblé no Brasil. Isso se deve a fatores diversos, tais como a necessidade de legitimar a origem africana dessa instituição religiosa, a vontade de se posicionar enquanto algo único e exclusivo construído a partir de uma (re)estruturação do sagrado nas novas terras, a ânsia de valorização direcionada a determinados cultos por parte dos adeptos e pesquisadores, em contraponto com os preconceitos que sofrem, entre outros.

Luis Nicolau Parés aponta duas principais vertentes explicativas da constituição dos Candomblés no Brasil. Uma delas, a vertente “purista”, procura ao máximo encontrar paralelos entre os dois mundos (África e Brasil). A outra observa o surgimento dessa nova religiosidade a partir das estruturas sociais postas, das condições históricas, econômicas, culturais e sociais que permeiam sua constituição. Nesse debate, existem os estudos de Parés, que não aderem nem as teses “crioulistas”, as quais priorizam as especificidades do processo histórico e do contexto sócio cultural brasileiro, e tampouco as teses que reforçam a “pureza”, a tradição africana sendo conservada na nova cultura. Sua ênfase recai na complexa interação entre africanismos e invenções. Ele procura entender os processos de continuidades, descontinuidades e a proporção entre essas dinâmicas (PARÉS, 2007, p. 16 e 17).

Também afirma serem os grupos provenientes da África ocidental diante de toda a conjuntura escravista, a responsável pela formação e formato da religiosidade denominada Candomblé encontrado na atualidade brasileira. Em suas palavras: “a especificidade de certas tradições religiosas africanas foi tão importante quanto o sistema da escravidão para determinar a formação dessa instituição religiosa”. (PARÉS, 2007, p. 18).

Podemos compreender que, para Parés, a constituição e o formato do Candomblé se devem a três principais fatores. Um deles está relacionado ao processo de ocupação territorial que possibilitou a formação dos próprios grupos que compõem a Costa da Mina²⁹ e em especial a área dos gbe³⁰ - de culto dos Voduns - ainda no continente africano até seu embarque nos navios negreiros; e os outros dois se devem ao contexto histórico, social, econômico e cultural no qual se encontrava a sociedade brasileira

²⁹ Golfo da Guiné, região de onde foi trazida a maior parte dos negros para fins escravistas para as Américas. Atualmente essa região corresponde aos Estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria.

³⁰ Áreas da língua gbe (guibe), abrangem toda a área entre o Gana oriental e a Nigéria ocidental.

mediante todo o processo de produção do período colonial e as formas de resistência e re(elaborações) de seus valores encontradas pelas populações africanas e afro-brasileiras nessa nova conjuntura.

Desse modo, o autor desconstrói parcial e em alguns casos totalmente muitas das interpretações defensoras da redefinição organizacional do culto no Brasil. Nesse sentido, aquilo que se coloca enquanto um dos elementos centrais de alteração e adequação para a organização estrutural do culto é, via de regra, a história contada e enfatizada por certa parcela das lideranças religiosas, fiéis depositárias do saber ancestral. Cabe salientar que por vezes, esta história não condiz com a pesquisa histórica e etnográfica realizada por Parés. Isto porque, de acordo com ele, no culto dos Vodus, ainda em África, existia o hábito de cultuar mais de uma entidade em uma mesma comunidade. Essa interseção realizada entre elementos dos diferentes cultos africanos se deve aos contatos promovidos pelos deslocamentos, pelas alianças e disputas entre grupos de áreas vizinhas (PARÉS, 2007). Nesses trajetos, os sujeitos de um grupo passam a incorporar outros elementos culturais como a língua e determinados cultos. Assim, o “purismo” defendido por autores tais como Nina Rodrigues, Roger Bastide e muito dos fiéis da própria religiosidade de matriz africana onde somente uma entidade é cultuada em cada região, localidade ou nação, não condizem com a realidade apontada por Parés.

Assim sendo, nos apropriamos das elaborações teóricas de Parés acerca da profunda interação existente entre os cultos outrora realizados em África e suas (re)elaborações tecidas no Brasil em diferentes *processos* nem sempre contínuos ou lineares, a fim de buscar compreender a trajetória do culto do candomblé queto do Axé Oxumarê, desde a Bahia até a contemporaneidade em Uberlândia. Esta elaboração nos parece a mais apropriada tendo em vista que, a despeito das contradições presentes nos pensamentos dos distintos atores que compõe o surgimento dos Candomblés, em vários lugares do país, com formas de rituais, línguas, vestimentas, cantigas distintas, todas têm em comum o fato de cultuarem os ancestrais e esses estarem diretamente relacionados com elementos da natureza, sejam eles os orixás³¹ para os Nagôs ou Queto, os Voduns³² para os Jejês ou os Inquices (Nkisi)³³ para os Bantos ou Angolas. Sendo que todos esses ancestrais são intermediários entre os homens e o Deus maior,

³¹ Denominação dada aos ancestrais nos Candomblés da nação Queto.

³² Denominação dada aos ancestrais nos Candomblés da nação Jejê.

³³ Denominação dada aos ancestrais nos Candomblés da nação Angola.

respectivamente conhecido como Olorum ou Olodumare, Mawu, Nzambi, em cada uma das nações.

No caso dos candomblés Queto, Olodumare, o deus supremo, criou os orixás e deu a eles as atribuições de criar e controlar o mundo. Em um dos mitos coletados por Reginaldo Prandi em *Mitologia dos Orixás*³⁴, temos o reconhecimento desse Deus maior. O mito que segue abaixo, intitulado *E foi inventado o candomblé ...* é recorrente, segundo o autor, em Recife, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

*No começo não havia separação entre
o Orum, o Céu dos orixás,
e o Aiê, a Terra dos humanos.
Homens e divindades iam e vinham,
coabitando e dividindo vidas e aventuras.
Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê,
um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.
O céu imaculado do Orixá fora conspurcado.
O branco imaculado de Obatalá se perdera.
Oxalá foi reclamar a Olorum.
Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo,
irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais,
soprou enfurecido seu sopro divino
e separou para sempre o Céu da Terra.
Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens
e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.
E os orixás também não podiam vir à Terra com seus corpos.
Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados.
Isoladas dos humanos habitantes do Aiê,
as divindades entristeceram.
Os orixás tinham saudades de suas peripécias entre os humanos
e andavam tristes e amuados.
Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo
que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra.
Para isso, entretanto,
teriam que tomar o corpo material de seus devotos.
Foi a condição imposta por Olodumare*

*Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas
sua formosura e vaidade,
ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum
um novo encargo:
preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.
Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão.
De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás.
Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta,
banhou seus corpos com ervas preciosas,
cortou seus cabelos, raspou suas cabeças,
pintou seus corpos.*

³⁴ Segundo o antropólogo Andreas Hofbauer, “com *Mitologia dos orixás*, Reginaldo Prandi apresenta a maior coleção de mitos iorubanos e afro-americanos já publicados até hoje. Esta obra é resultado de um trabalho metílico de mais de dez anos, [...] e também uma longa experiência de campo. Nada menos do que 42 histórias míticas foram colhidas pelo autor. No total, Prandi conseguiu reunir 301 mitos – dos quais 106 seriam originários da África, 126 do Brasil e 69 de Cuba.” (HOBBAUER, 2001, p.251).

*Pintou suas cabeças com pintinhas brancas,
como as penas da galinha-d'angola.
Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços,
enfeitou-as com jóias e coroas.
O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé,
pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.
Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros,
e nos pulsos, dúzias de dourados indés.
O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas
e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais.
Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori,
finas ervas e obi mascado,
com todo condimento de que gostam os orixás.
Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e
o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.
Finalmente as pequenas esposas estavam feitas,
estavam prontas, e estava odara.
As iaôs eram a noivas mais bonitas
que a vaidade de Oxum conseguia imaginar.
Estavam prontas para os deuses.*

*Os orixás agora tinham seus cavalos,
podiam retornar com segurança ao Aiê,
podiam cavalgar o corpo das devotas.
Os humanos faziam oferendas aos orixás,
convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs.
Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos.
E, enquanto os homens tocavam seus tambores,
vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás,
enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os
humanos iniciados para a roda do xirê,
os orixás dançavam e dançavam e dançavam.
Os orixás podiam de novo conviver com os mortais.
Os orixás estavam felizes.
Na roda das feitas, no corpo da iaôs,
eles dançavam e dançavam e dançavam.
Estava inventado o candomblé. (PRANDI, 2001, p. 524-528, grifo nosso).*

Mesmo existindo essa lógica encontrada em todas as nações dos Candomblés, os adeptos recorrem mais aos orixás para realizarem seus pedidos e agradecimentos e menos a Olorum. A princípio, a partir de um olhar desatento, poderíamos interpretar que tal Deus supremo não é muito lembrado, por não existir uma festa, celebração ou ritual próprio a Olorum nos terreiros de Candomblés. Mas quando olhamos para, por exemplo, o catolicismo, também não verificamos a existência de uma celebração específica para Deus. O que observamos são festas de comemoração do nascimento e ressurreição de Jesus (mesmo concebendo Jesus como parte da trindade: pai, filho e espírito santo), e de uma variedade e diversidade imensa de festas dos santos e santas.

Nesse sentido não evidenciaríamos o estabelecimento contínuo e frequente de um termo mediador entre os homens e o Deus maior, como defende Edmund Ronald Leach (1983) uma vez que os fieis recorrem diretamente aos orixás. Porém, bem

sabemos que nos Candomblés todas as oferendas destinadas a qualquer um dos orixás, sejam para agradecer ou solicitar, precisam ser antecedidas de uma oferenda ou um agrado que seja ao orixá Exu, “orixá do mercado e da mediação entre os deuses e entre eles e os humanos” (PRANDI, 2005, p.105, 106), pois, é ele quem leva a mensagem aos outros orixás. Exu opera como mediador contínuo entre os homens e os demais orixás. Neste processo efetiva-se um dualismo tríadico: homens, orixá Exu e demais orixás. Temos que além dos orixás operarem enquanto mediadores entre os homens e Olodumare, Exu, dentre todos os orixás, necessária e impreterivelmente também opera como mediador.

Tal mediação é tão marcante que em Cuba, dentro do sincretismo com o catolicismo, Exu é associado a Jesus Cristo. Com a percepção de que Jesus faz a intermediação entre os homens e Deus, também Exu, na mitologia africana, é o responsável por levar a mensagem aos demais orixás³⁵.

Por sua vez, “quanto mais os orixás foram se afastando da natureza, mais foram ganhando forma antropomórfica” (PRANDI, 2005, p. 107). No princípio as antigas religiões dos orixás eram animistas, os cultos eram relacionados diretamente aos espíritos das coisas, como a natureza, rocha, rio, planta, árvore e o trovão. Com o passar dos tempos isto se fundiu ao culto dos ancestrais. Com isto, os ancestrais que foram personalidades importantes em vida passaram a ter o mesmo status de orixá (PRANDI, 2005). Temos assim uma variedade imensa de orixás cultuados em África. No Brasil tivemos a recuperação e relaboração de principalmente dezesseis desses orixás com suas atribuições: sexo, elemento natural, cores das roupas, sincretismo/correspondência com os santos católicos e com as nações Jeje e Banto, como pode ser observado no quadro:

³⁵ A problemática em questão merece maiores análises. É necessário recorrer a um estudo mais aprofundado da bíblia dos cristãos católicos, assim com fez Edmund Ronald Leach em “Nascimento Virgem” (LEACH, 1983).

Quadro 2 - Os principais Orixás no Brasil e seus atributos (Candomblés da nação Queto)

Orixá	Atribuição	Sexo	Elemento natural	Patronagem	Cores das roupas	Tabus dos filhos	Sincretismo/Correspondência		
							Santo católico	Vodum	Inquice
Exu	orixá mensageiro, guardião das encruzilhadas e da entrada das casas	M	minério de ferro	comunicação, transformação, potência sexual	vermelho e preto	carregar objetos na cabeça	Diabo	Elegbara Bara	Bombogira Aluviaí
Ogum	orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra	M	ferro forjado	estradas abertas, ocupações manuais, soldados e polícia	azul escuro, verde e branco	embebedar-se	Santo Antônio São Jorge	Gun Doçu	Incáci Roximuncumbe
Oxóssi ou Odé	orixá da caça (fauna)	M	florestas	fartura de alimentos	azul-turquesa e verde	comer mel	São Jorge São Sebastião	Azacá	Gongobira Mutacalombo
Ossaim	orixá da vegetação (flora)	M	folhas	eficácia dos remédios e da medicina	verde e branco	Assobiar	Santo Onofre	Agué	Catendê
Oxumarê	orixá do arco-íris	M e F (andrógino)	chuva e condições atmosféricas	riqueza que provém das colheitas (chuva)	amarelo, verde e preto	Rastejar	São Bartolomeu	Dã Bessém	Angorô
Obaluaiê ou Omulu	orixá da varíola, pragas e doenças	M	terra, solo	cura de doenças físicas	Vermelho, branco e preto com capuz de palha	ir a funerais	São Lazaro São Roque	Acóssi Sapatá Xapaná	Cafunã Cavungo
Xangô	orixá do trovão	M	trovão e pedras (pedra de raio)	governo, justiça, tribunais, ocupações burocráticas	vermelho, marrom e branco	contato com mortos e cemitérios, vestir-se de vermelho	São Jerônimo São João	Badé Queviosô	Zázi
Oiá ou Iansã	orixá do relâmpago, dona dos espíritos dos mortos	F	relâmpagos, raios, vento tempestade	sensualidade, amor carnal, desastres atmosféricos	marrom e vermelho escuro ou branco	comer ovelha ou carneiro, abóbora	Santa Bárbara	Sobô	Matamba Bamburucema
Obá	orixá dos rios	F	rios	trabalho doméstico e o poder da mulher	vermelho e dourado	comer cogumelos, usar brincos	Santa Joana D' Arc		
Oxum	orixá da água doce e dos metais preciosos	F	Rios, lagoas e cachoeiras	Amor, ouro, fertilidade, gestação, vaidade	amarelo ou dourado com pouco azul	comer peixe de escamas	Nossa Senhora das Candeias	Aziritobosse Navê Navezuarina	Samba Quissambo
Logun-Edé	orixás dos rios que correm nas florestas	M ou F (alternadamente)	rios e florestas	o mesmo que Oxum e Oxóssi, seus pais	dourado e azul-turquesa	usar roupa marrom ou vermelha	São Miguel Arcanjo	Bosso Jara	
Euá	orixá das fontes	F	nascentes e riachos	harmonia doméstica	vermelho e amarelo	comer aves fêmeas	Santa Lúcia	Euá	
Iemanjá	orixá das grandes águas, do mar	F	mar, grandes rios	maternidade, família, saúde mental	azul claro, branco e verde claro	comer caranguejo, matar camundongo ou barata	Nossa Senhora da Conceição	Abé	Dandalunda Quissembe
Nanã	orixá da lama do fundo das águas	F	lama, pântanos	educação, senioridade, morte	púrpura, azul e branco	usar facas de metal	Santana	Nanã	
Oxaguiã (Oxalá jovem)	orixá da criação (criação da cultura material)	M	Ar	cultura material, sobrevivência	branco (com um mínimo de azul real)	comer comidas com dendê, vinho de palma, usar roupas brancas nas sextas-feiras	Jesus (menino)		
Oxalufã (Oxalá velho)	orixá da criação (criação da humanidade)	M e F (princípio da humanidade)	Ar	o sopro da vida	Branco	o mesmo de Oxaguiã	Jesus (Crucificado ou redentor)	Liçá	Zambi

Fonte: Reginaldo Prandi (1996, p. 45-49).

Entendemos Candomblés no plural e não apenas Candomblé, uma vez que o ritual, o culto Candomblé irá variar de acordo com cada nação, constituído por diferentes grupos étnicos africanos, que aqui no Brasil reformulam o culto de seus ancestrais. Os nagôs e os mahis (grupos étnicos oriundos de territórios que hoje compõe a Nigéria e o Benin) constituem a nação Queto e a nação Jeje dos candomblés respectivamente. Por fim, os Bantos advindos de territórios que hoje constituem a atual Angola, Zaire, Congo, Gabão e Moçambique, originaram os Candomblés Angola.

Temos assim, o surgimento dos Candomblés na Bahia, São Paulo, Minas Gerais e outros estados; do Tambor de Mina no Maranhão; do Batuque no Rio Grande do Sul; Xangô na região Nordeste (Recife, Pernambuco); Catimbó também na região Nordeste e outros. Não iremos aqui nos deter nas distinções que permeiam a religiosidade destes diferentes cultos, sendo elas aqui citadas a fim de apontar os diversos caminhos percorridos por estas religiosidades em suas (re)construções no Brasil, complexificando-se para além do posto em um referencial purista africano.

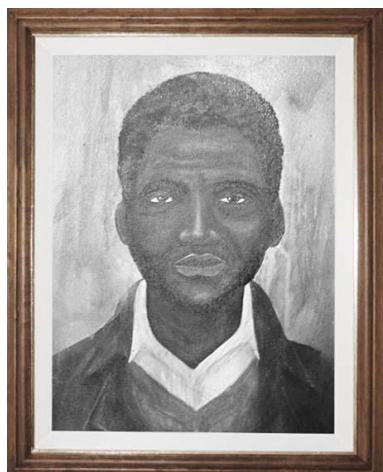
Dentro de cada nação, formam-se várias famílias de santo, sendo que cada uma delas está relacionada a um determinado axé, sendo este o elemento diferenciador das linhagens. O conceito de axé para os Candomblés é amplo, indo desde a força vital geradora da vida até o conceito de axé enquanto família/sobrenome usado para indicar as subdivisões existentes dentro de cada nação do Candomblé. Temos por exemplo, dentro da nação queto o axé da casa Oxumarê, o axé da casa do Gantois, o axé da casa do Engenho Velho, ambos em Salvador. Já dentro da nação Angola temos os axés Bate Folha (em Salvador), Goméia (no Rio de Janeiro). Por fim, na nação Jeje existem os axés do Bogum ou Zoogodô Bogum Malê Rundó, ambos em Salvador, entre outros.

Cada um desses axés forma as respectivas famílias de santo, que terão como referencial de parentesco a casa matriz que origina o axé. A fim de apresentar a origem dos nossos sujeitos e de facilitar a compreensão das relações de parentesco e sucessão da liderança religiosa adotada pelos Candomblés, reconstituímos a história do Axé Oxumarê. Como base desta escrita, são usadas entrevistas, observações nos terreiros das famílias do Axé Oxumarê e principalmente, as informações que foram resgatadas pelas fontes orais e históricas dos estudos forjados por iniciativa do axé Oxumarê, com apoio de intelectuais e artistas como Vivaldo Costa Lima e Gilberto Gil a partir de 1980. Os resultados desse trabalho estão disponíveis nos livros *Casa de Oxumarê: os cânticos que encantaram Pierre Verger* (2010) e em *Memória e História da Casa do Oxumarê: tradição ancestral e saber preservado* (2010).

Na sequência percebemos, com imagens, nomes, trajetórias de vida e respectivas contextualizações históricas a partir da liderança que fundou o axé, as subsequentes sucessões e como essa família de santo se constituiu dentro de uma linhagem na Bahia e se expandiu pelo Brasil. Lembrando que os dados abaixo relacionados foram baseados parciais e em alguns momentos integralmente em LUHNING e MATA (2010) e IPHAN (2010).

Início do século XIX – Fundador da linhagem do Axé Oxumarê

Registro 16 Talabi de Ajunsun. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Babá Talabi de Ajunsun, Manoel Joaquim Ricardo³⁶

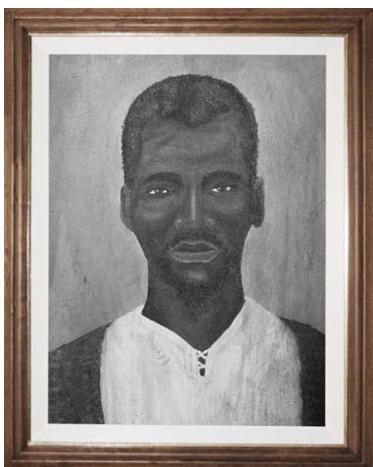
(oriundo de Kpeyin Vedji, localizada africana a noroeste de Abomey, final do século XVIII - 20 de junho 1865, Salvador), no final do século XVIII, com aproximadamente dez anos, foi capturado e embarcado no porto de Eko (atual cidade de Lagos, na Nigéria) para rumar ao Brasil, enquanto escravizado. Após curar o seu senhor de uma grave enfermidade, Talabi passa a viver como liberto e a partir de 1820, reúne-se com outros negros e inicia na cidade de

Cachoeira-BA o culto a Ajunsun no Calundu do Obitedo. Este local se tornará a ascendência religiosa primordial da casa de Oxumarê. Em 1830, Talambi estabelece um comércio no mercado de Santa Bárbara, em Salvador, onde comercializava grãos, fumo, azeite de dendê. Além disso, vendia secretamente produtos para o culto aos ancestrais africanos e realizava viagens constantes ao continente africano na busca de conhecimento religioso e produtos para manutenção do estabelecimento comercial. Em 13 de outubro de 1845, adquire uma roça no bairro da Cruz do Cosme, atual Bairro da Caixa D' Água, em Salvador, fundando o Ilé Oxumarê Araka Asé Ogodo e passa a iniciar seus filhos e filhas de santo. Criou uma espécie de irmandade, na qual cada filho de santo deveria trabalhar para comprar outros negros escravizados, agregando-os à família do axé e difundindo o culto. Falece em 1865, com aproximadamente noventa anos de idade.

³⁶ Notamos que todas as lideranças religiosas desse axé, desde o fundador até a atual possuem nomes cristãos católicos. Isso nos remete novamente ao duplo pertencimento, ser de Candomblé e ser católico fundamentado por Consorte (1999). Importante ressaltar os batizados cristãos forçados de africanos num primeiro momento.

Babá Salakó de Xangô é o primeiro sucessor da linhagem: de 1866 a 1904.

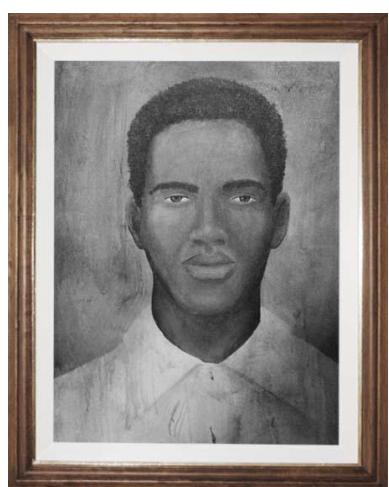
Registro 17 Salakó de Xangô. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Babá Salakó de Xangô, Antônio Maria Belchior (Salvador, 1839 – Cachoeira, 14 de janeiro de 1904) conhecido como Antônio das Cobras, é iniciado aos seis anos de idade por babá Talabi de Ajunsun. Ao longo de sua vida auxilia nas atividades comerciais de seu pai. Por volta de 1860 Talabi, diante da avançada idade, delega a responsabilidade de liderar a casa aos seus dois filhos consanguíneos e a Salakó. Salakó assume a casa de Oxumarê, aos vinte e quatro anos. Em 1870, diante da partilha dos bens do fundador aos seus herdeiros, para continuar o culto aos orixás, a casa foi transferida para a rua da Lama, em Salvador.

Babá Antônio do Oxumarê é o segundo sucessor da linhagem: de 1904 a 1926.

Registro 18 Antônio do Oxumarê. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Babá Antônio do Oxumarê, Antônio Manuel Bonfim (Salvador, 1879 – Salvador, 16 de Junho de 1926) foi iniciado aos sete anos de idade por babá Salakó e destinado a ser seu futuro sucessor. Antônio de Oxumarê era quem ficava à frente do terreiro e do estabelecimento comercial na ausência de seu sacerdote que em virtude de atividades em Cachoeira-BA, se ausentava periodicamente. Assim, com o passar do tempo, Antônio de Oxumarê “cobra encantada”, apelido pelo qual era chamado por seu babalorixá, passa a ficar conhecido também pelo nome de Antônio das cobras. Em 1904, aos vinte e cinco anos, assume a casa, permanecendo até os quarenta e cinco anos, quando falece. Em 1905, devido às perseguições e as fortes investidas policiais que sofria, transfere o Ilê Oxumarê para região da Mata Escura, atual bairro da Federação, onde está localizada até a atualidade.

Iá Cotinha de Euá é a terceira sucessora da linhagem: de 1927 a 1948.

Registro 19 Cotinha de Euá. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Iá Cotinha de Euá, Maria das Merces dos Santos (Salvador, 1893 – Salvador, 21 de junho de 1948) foi iniciada aos doze anos, sendo a primeira pessoa iniciada para o orixá Euá. Em 1927 assume a casa, aos trinta e quatro anos, e inicia ao longo de sua vida mais de cinquenta filhos. Muitos de seus filhos e filhas se tornaram babalorixás e ialorixás, abrindo casas em Salvador, São Paulo e no Rio de Janeiro.

Iá Francelina de Ogun é quarta sucessora da linhagem: de 1947 a 1950.

Registro 20 Francelina de Ogum. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Iá Francelina de Ogun, Maria Francelina de Jesus.

Após o falecimento da ialorixá Cotinha, ia Francelina do Ogun assume o terreiro, mas devido a sua avançada idade, recorre aos orixás e Euá indica Simplícia de Ogum como Ialorixá sucessora da casa.

Simplícia de Ogum é a quinta sucessora da linhagem: de 1950 a 1967.

Registro 21 Simplícia de Ogum. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Iyá Simplícia de Ogum, Simplíciana Brasiliana da Encarnação (Salvador, 02 de março de 1916 - Salvador, 18 de setembro de 1967) foi iniciada aos vinte e um anos de idade, mas desde os nove anos de idade, conviveu com os mais antigos do terreiro por ser filha sanguínea de Maria das Neves, a primeira filha de santo do babalorixá Antônio de Oxumarê e sua bisavó paterna, Maria da Encarnação, pertenceu ao

primeiro barco de iaô de babá Talambi.

Foi comerciante, possuindo depósito de carvão, vendia miúdos de boi, além de vender quitutes baianos em um tabuleiro. Em 1950 assume o posto de ielorixá da casa, com seu charme e postura atraiu intelectuais, artistas e antropólogos. Também atuou politicamente denunciando as práticas violentas promovidas pela polícia da época contra as religiões de matriz africana.

Nilzete de Iemanjá é a sexta sucessora da linhagem: 1974 a 1990.

Registro 22 Nilzete de Iemanjá. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Iá Nilzete de Iemanjá, Nilzete Austraiana da Encarnação (Salvador, 28 de fevereiro de 1937 - Salvador, 30 de março de 1990), filha consanguínea de iá Simplícia e filha de santo de babá Manoel de Ogum, conhecido como Nezinho de Muritiba, iniciada aos vinte e oito anos de idade junto com seu filho Silvanilton, com um ano. Após sete anos da morte da mãe ia Nilzete assume a liderança da casa e enfrenta duas grandes lutas. Na década de 1970, contra a ocupação ilegal da área do terreiro, devido à expansão da cidade, e na década de 1980, contra a construção de uma passarela na Avenida Vasco da Gama que, no projeto original, destruiria símbolos religiosos e sagrados. Nisso, com o apoio de políticos, intelectuais e líderes religiosos se organiza uma frente de defesa da casa do Oxumarê, e em 1988, institucionaliza o terreiro sob a denominação “Associação Cultural e Religiosa São Salvador”, entidade de utilidade pública estadual e municipal.

Pecê de Oxumarê é o sétimo sucessor da linhagem: 1991 aos dias atuais.

Registro 23 Pecê de Oxumarê. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/>>. Acesso em: 28 abr. 2013.



Babá Pecê de Oxumarê, Sivanilton Encarnação da Mata (Salvador, 30 de agosto de 1964) foi iniciando com um ano de vida junto de sua mãe materna, por Nizinho de Muritiva, em 14 de dezembro de 1965. Em 1991, assume a casa com 27 anos. Um fato interessante é que babá Pecê nasceu dentro do Ilê e durante o trabalho de parto, o Ogum de sua avó Simplícia o pegou nos braços e determinou que ele fosse o futuro sucessor do terreiro. Nisso lhe foi transmitido, desde cedo, os ensinamentos

dentro da hierarquia do candomblé para que viesse a assumir o cargo. Com o falecimento de sua mãe e ialorixá da casa em 1991, babá Pecê assume o cargo de babalorixá da casa do Oxumarê. Enquanto babalorixá e funcionário público, policial militar, atua política e culturalmente pela liberdade religiosa e valorização das religiosidades de matriz africana. No ano de 2002 a Fundação Cultural Palmares (FCP) reconheceu a casa do Oxumarê enquanto território cultural afro-brasileiro e em 2004 o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) tombou a casa como patrimônio material e imaterial do estado da Bahia. Em 2005 esteve junto da idealização e execução da *Primeira Caminhada pela Vida e pela Liberdade Religiosa*, em Salvador.

A partir da genealogia das sucessões das lideranças religiosas temos a fundação do axé Oxumarê no início do século XIX, por babá Talabi de Ajunsun (aquele que nasce da pureza), na cidade de Cachoeira. Talabi, enquanto comerciante muda para a cidade de Salvador, e em 1845 instala o culto na cidade e inicia seus primeiros filhos de santo, entre eles babá Salakó de Xangô (aquele que fica na pureza), conhecido como Antônio das Cobras, sendo indicado como primeiro sucessor do axé, a liderança religiosa a frente da casa. Após a morte de Salakó em 1904, Antônio do Oxumarê passa a ser o segundo sucessor, que por sua vez indicará ainda em vida, ia Cotinha como a terceira sucessora. Iá Cotinha assume o posto de ialorixá em 1927. Após ia Cotinha, temos uma sucessão matrilinear de três outras sucessoras, a ialorixá Francelina, em 1947, a ialorixá Simplícia, em 1950, e a filha carnal de Simplícia, ialorixá Nilzete, em 1974. E finalmente o sétimo e atual liderança religiosa a assumir a casa, o babalorixá Pecê, filho carnal e irmão de iá Nilzete, em 1991.

No que se refere à sucessão da liderança religiosa da casa, ancestral, em sua manifestação terrena, por meio da incorporação, ou por meio do jogo de búzios (compreendendo o jogo de búzio como práticas divinatórias nos Candomblés) existe para assegurar ou elucidar a vontade dos deuses (LIMA, 2003, p. 66). O jogo é realizado pela atual liderança ou quando no caso de sua morte, é efetivado, geralmente, por um ou mais babalorixás de terreiros amigos e ou próximos³⁷. São essas duas modalidades legítimas e não o zelador atual o responsável pela indicação, dentre os vários filhos iniciados pelo zelador, do

³⁷ No passado, quando existia alguma dúvida, seja qual orixá do filho de santo, seja na escolha da sucessão religiosa, isso ficava a cargo do babalaô (o pai do segredo) ou olhador. Porém com o passar dos tempos esse religioso viu suas especificidades, culto e autoridades em constante declínio em relação aos pais e mães de santo dos Candomblés (VERGER; BASTIDE, 1981, p. 64). Mesmo que na atualidade se perceba um movimento de valorização dos babalaôs e do culto de Ifá, eles se encontram “em baixa” no interior e exterior do culto, pois o poder está nas mãos dos zeladores e zeladoras. As dúvidas e conflitos gerais são resolvidos, via de regra, pelos pais e mães de santo.

respectivo sucessor enquanto babalorixá/ialorixá líder da casa. Essa indicação pode se dar tanto após a morte da atual liderança ou no transcorrer de sua vida terrena. No mais das vezes, seu sucessor será um filho, ou neto consanguíneo iniciado, podendo também haver a indicação de um filho de santo sem relações de parentesco consanguíneo.

Os dois casos são passíveis de observação no Axé Oxumarê. As primeiras quatro lideranças que sucederam o fundador não tinham vínculo consanguíneo, enquanto que as três últimas possuem. Assim temos a linhagem familiar se integrando na linhagem do santo. Ambos os formatos encontrados nos terreiros são justificados de acordo com os desígnios dos orixás.

Outro caso possível de sucessão seria dos filhos iniciados na casa matriz do Axé Oxumarê, que têm suas próprias casas, bem como seus diversos descendentes também são passíveis de serem nomeados enquanto ialorixá/babalorixá da casa matriz. Lima (2003) salienta em seus estudos o caso de duas casas de santo da Bahia, dirigidas por ebômins (fiéis com sete anos de santo cumpridos e passíveis de serem mães/pães de santo) com terreiro aberto no Rio de Janeiro: “Vago o cargo de mãe de santo, vieram disputá-lo com o direito que lhes assistia”. (LIMA, 2003, p.146).

As sucessões das lideranças nas casas de Candomblé nem sempre são tranquilas. Há relatos de grandes conflitos e rachas promovidos pelas dúvidas e rivalidades geradas na escolha da sucessão. Temos o caso da escolha da liderança no Engenho Velho, o terreiro de candomblé reconhecidamente como o mais antigo da Bahia, em Salvador, que promoveu apesar dos transtornos, o que podemos denominar de descontentamentos e cisões criadoras. Duas filhas descontentes com a definição saíram da casa e fundaram suas casas. Respectivamente, em 1849 o terreiro Ilé Iya Omin Axé Iyamassê, conhecido como Gantois, de mãe Menininha, quarta mulher a ocupar esse cargo, famosa ialorixá referendada nas músicas de Maria Bethânia, e em 1910, o terreiro Axé do Opô Afonjá, reconhecido candomblé, onde Pierre Verger tomou bori, antes de embarcar para a África. Poderíamos supor que por terem desacordado da escolha da sucessão de sua casa de origem, as ialorixás das novas casas adotariam a sucessão da liderança pela consanguinidade, algo que, segundo algumas lideranças seria mais tranquilo, pois a sucessão está dada. Mas não foi exatamente isso que ocorreu. A Iá Maria Júlia da Conceição Nazaré (? – 1910) fundadora do Gantois adota a consanguinidade feminina, enquanto que Eugênia Ana dos Santos (1869 – 1938), Obá Biyi, fundadora do axé Opô Afonjá não adota a consanguinidade (SILVA, 2000b). Em todos os casos diante da linha de raciocínio aplicada pelos terreiros não é a vontade do zelador atual que prevalece, mas, em primeira instância, da escolha feita pelo orixá.

As casas da linhagem do Axé Oxumarê contempladas em nossas observações na grande São Paulo, no Espírito Santo e em Uberlândia não apareceram nesse quadro de sucessões devido às suas formações recentes, com o que o fundador da casa coincide com a liderança atual. Porém, percebemos no decorrer das observações, entrevistas e diálogos informais que um filho e/ou neto consanguíneo provavelmente será o futuro babalorixá. Nos casos em que as lideranças não têm filhos consanguíneos, ela provavelmente será passada a um de seus filhos de santo.

Enfim, vale ressaltar que a relação de parentesco existente será estabelecida frente à casa enquanto instituição que pela primeira vez plantou o axé e não em relação ao babá/iá originário. Para compreender melhor o que vem a ser plantar o axé retomaremos os estudos de Reginaldo Prandi no qual de maneira sensível ele conseguiu apreender esse conceito:

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é *poder*. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata.

Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos. Axé se ganha e se perde. A intensidade do axé de uma casa pode ser mensurada pelo número de filhos e clientes que seu chefe consegue arrebanhar. Axé é uma dádiva dos deuses, mas é preciso conhecer as fórmulas rituais corretas, perfeitas, para se chegar a ele... Axé também é a coisa enterrada, objetos de culto escondidos, primeiro da perseguição policial, perseguição do branco, e mais tarde escondidos da curiosidade do olhar profano, do interesse de quem não tem raiz, não tem origem, aquele que é *côssi*, no linguajar-de-santo.

Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda. A matriz fundante de toda uma descendência. Axé é linhagem, é família-de-santo, é saber-se pertencente a uma descendência cuja origem é conhecida e comprovada por registros históricos, pelo trabalho do etnógrafo de outrora, pela prova da fotografia, hoje. Ter axé é ter legitimidade junto ao povo-de-santo. (PRANDI, 1991, p. 103-104).

Assim, axé é uma palavra que possui, pensando de acordo com Lévi-Strauss, vários significantes a partir de um significado. Para esse autor as linguagens são um fenômeno social que “consistem em sistemas de relações que são, elas mesmas, o produto de uma atividade inconsciente do espírito” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.74), sendo a capacidade do espírito

humano de pensar pelos símbolos. A linguagem é por excelência um sistema de representações simbólicas, sendo produto, parte e condição para a cultura. Em qualquer sociedade o significante que pode ser para qualquer coisa é inconsciente. São significantes flutuantes, produzidos de maneira espontânea pelo espírito humano e possuem valores significativos zero (LEVÍ-STRAUSS, 1989). O Axé dos Candomblés é um exemplo desse valor significativo zero, por servir para várias coisas.

O Axé equivale, por exemplo, ao termo mana ou o hau. Segundo Marcel Mauss (2003), o mana ou hau é o caráter espiritual que o indivíduo atribui aos objetos que serão trocados, garantindo que o objeto/presente circule e tenha a obrigação absoluta de retribuir.

O Axé que possui significantes flutuantes vai desde a força, energia que se dá, se compartilha, renova, até o axé enquanto elemento de identificação de uma família de santo com sua linhagem de parentesco. Isto porque o plantar o axé da casa do pai na casa do filho é um ato que envolve vários rituais, inclusive a utilização de certos elementos plantados pela primeira vez na casa matriz que irão passar de casa para casa sucessivamente em conjunto com outros elementos, tais como ervas que serão plantadas na nova casa que se tornam específicas desse axé.

O parentesco se estabelece tendo como ponto de partida um sistema de linhagem, construído a partir de um axé plantado. Esta plantação se dá por intermédio da identificação de um ancestral comum, e por isso, a ancestralidade também opera como um elemento aglutinador. Desta feita, podemos constatar que a memória ancestral foi e é um dos elementos capazes de unir as diferentes nações africanas que, decorrente da diáspora, se deslocaram para distintas regiões da América.

Ao compreender a cultura enquanto mecanismos de comportamento simbólico, que se estabelece de uma determinada forma diante das circunstâncias a partir de uma avaliação simbólica do homem sobre o mundo (GEERTZ, 2011). Essa noção de cultura nos auxilia na reflexão sobre a questão dos vários significantes existentes e a própria constituição dos diferentes formatos de família, no caso a família de santo nos Candomblés.

Podemos encontrar necessidades básicas em todos os seres humanos, como a procriação e reprodução humana. Temos assim, a constituição da família como resultado disso. Sendo a constituição da família algo universal dispersa no tempo e no espaço, no entanto, as formas pela quais as famílias se estruturam são distintas.

Conforme veremos no próximo tópico, o principal aspecto que estrutura os Candomblés é a constituição da família ligada uma linhagem, composta de uma complexa hierarquia. Também os principais elementos que irão diferenciar uma religiosidade de matriz

africana de outra será o modo como os ancestrais são cultuados nas linhagens, a língua utilizada, a presença e/ou ausência do sincretismo com os santos da Igreja Católica Apostólica Romana, com elementos das culturas das sociedades autóctones no Brasil (indígenas) e com o Kardecismo, a utilização ou ausência de sacrifício de animais, os preceitos e restrições/tabus de seus seguidores e os ritos de passagem. Para o entendimento dos ritos de passagem apoiamos nossas análises nos estudos do francês Arnold Van Gennep (1977), para quem os ritos possuem uma seqüência que inclui a separação, a margem/transição e a incorporação.

2.2 Outra organização familiar é possível: ritos de passagem e a constituição das famílias de santo

E sua lição, que por certo ficará entre nós, foi a de que viver socialmente é passar, passar é ritualizar. Num universo como o nosso, constituído destes seres frágeis e mortais, esses antes automatizam ritualizando e, fazendo sempre do paradoxo sua única direção, vivem num jogo constante entre o individualizar-se; enfim, num universo de homens, a realidade mais viva é a do conflito ordenado e a permanência se realiza, contraditoriamente, como revelou Van Gennep, na passagem. (DAMATTA, 1977, p. 21).

Para compreender qualquer aspecto da vida social de um povo africano – o econômico, político e religioso – é essencial conhecer profundamente seu sistema de parentesco e casamento. Isso é tão óbvio para qualquer antropólogo de campo, que dificilmente há necessidade de ser mencionado. (RADCLIFFE-BROWN apud LIMA, 2003, p.162).³⁸

As religiosidades de matriz africana encontram-se unidas pelo fato comum do culto à ancestralidade. O que irá distinguir de modo veemente, uma religiosidade da outra é a maneira como este ancestral é cultuado. Diante disso, o modo como ocorrem os rituais de passagem (existentes em todas as religiões) é um dos principais elementos diferenciadores na maneira de cultuar o sagrado. Em alguns casos, os rituais de passagem envolvem o abatimento de animais, em outros, inexiste o sacrifício dos mesmos, porém todos abarcam uma série de preceitos e restrições a serem observados. Conforme supracitado, para o entendimento dos ritos de passagem apoiamos nossas análises nos estudos do francês Arnold Van Gennep, segundo o qual, de acordo com suas observações a despeito de vários ritos vivenciados por ele e outros já descritos por antropólogos de sua época, diversos ritos, do passado e do presente possuem uma sequencia comum. Segundo o autor:

³⁸ Radcliffe-Brown descreve em *Sistema de parentesco e casamento entre os africanos* (1978), que seu trabalho serviria não somente para os antropólogos, mas também para os administradores das colônias africanas. Nesse ponto, percebemos nitidamente a serviço de quem estavam muitos antropólogos e a própria Antropologia naquele momento (e ainda hoje).

Não foram os ritos em seus detalhes que nos interessaram, mas sua significação essencial e sua situação relativa nos conjuntos ceremoniais, sua sequencia. [...] a fim de mostrar como os ritos de separação, de margem e de agregação, preliminares ou definitivos, situam-se uns com relação aos outros tendo em vista um fim determinado. (VAN GENNEP, 1977, p.159).

Os ritos marcam a transição do sujeito de um status para outro e possuem, segundo GENNEP (1977) uma sequência que inclui a separação, a margem e a incorporação independente do ritual analisado em questão. Roberto DaMatta, ao realizar a apresentação de *Os ritos de passagem* de Van Gennep, ressalta seu pioneirismo em identificar essa sequência em todos os rituais em diversas sociedades, e de tomar o rito como um fenômeno a ser estudado por si só, e não como um elemento secundário dos fenômenos mágicos ou religiosos classificados pelos estudiosos de seu tempo. Sobre a organização do pensamento do autor, Roberto DaMatta afirma:

Assim, é possível perceber nitidamente como a visão tipológica, apresentada logo nas primeiras páginas do livro, cede lugar a uma visão estrutural, fundada não mais numa classificação exclusiva e complicada de tipos de rituais, mas em princípios organizatórios, dos quais a necessidade de incorporar o novo, reduzir a incerteza e realizar a passagem de posição para posição, num deslocar constante, é fundamental. (DAMATTA, 1977, p.17).

A sequência constatada por Van Gennep é observada em nosso contexto, uma vez que quando o adepto do Candomblé decide “necer para o santo”, (termo utilizado por eles para representar sua iniciação) passam por todas as etapas descritas pelo autor: a separação, a margem e a incorporação.

A partir das nossas observações de campo sobre o ritual de iniciação dos adeptos do Candomblé, verificamos que o fiel, em um primeiro momento se recolhe da sociedade, limitado a um quarto, o ronco, e a alguns outros espaços sagrados do terreiro. Assim seu contato se restringe a algumas pessoas que se encontram em posição hierarquicamente superior e que são preparadas para zelar pelo fiel e assim educá-lo para sua nova vida. Posteriormente, em uma festa, esse fiel será apresentado à comunidade religiosa, adquirindo um novo nome e uma nova posição de status.

As festas de saída de iaô e as festas do calendário litúrgico prescritivo ao longo do ano (festas em homenagem as divindades: águas de Oxalá em janeiro, festa de Ogum em março/abril/maio, festa de Obaluaiê e Oxumarê em agosto entre outras) geralmente ocorrem juntas devido principalmente aos dispêndios financeiros. Elas constituem o contato com o mundo exterior. Estes são os momentos nos terreiros de candomblé de maior efervescência.

Nestas festas, além de apresentar os filhos feitos para o santo, as lideranças religiosas reforçam seu cargo, sua família, sua casa e consequentemente seu status dentro da religiosidade.

No mito *E foi criado o candomblé...* de Reginaldo Prandi, transcrito anteriormente traz elementos para compreender inclusive algumas etapas do processo iniciático como, por exemplo, a primeira saída da iaô no barracão, toda pintada de branco e com um cone na cabeça, sendo apresentada pela primeira vez ao seu grupo familiar. Isso ocorre no dia antecedente a festa principal, quando a nova iaô e seu respectivo orixá são apresentados à comunidade religiosa, composta de fiéis de outros terreiros, por clientes e também por simpatizantes ou curiosos. Enquanto a primeira saída da iaô (registro 19) é restrita ao grupo familiar do terreiro (também pode haver a presença de pessoas próximas, religiosas ou não), a segunda saída da iaô (registro 20) pintada ou não (se pintada, serão quatro saídas no dia da festa pública) e a terceira saída (registro 21) já não mais da iaô, mas do próprio orixá, é aberta a toda comunidade religiosa externa, são estabelecidos convites impressos ou publicados nas páginas pessoais das lideranças religiosas na internet (figura 22).

Lembrando que podem existir até quatro saídas da iaô no dia da festa pública, variando de casa para casa ou até mesmo na mesma casa. O que parece influenciar no número de saídas é a existência ou não de outras comemorações junto ao nascimento público do orixá. Observamos no mesmo terreiro, em momentos diferentes tanto três saídas, quanto duas saídas públicas de iaô, captadas nos registros a seguir.



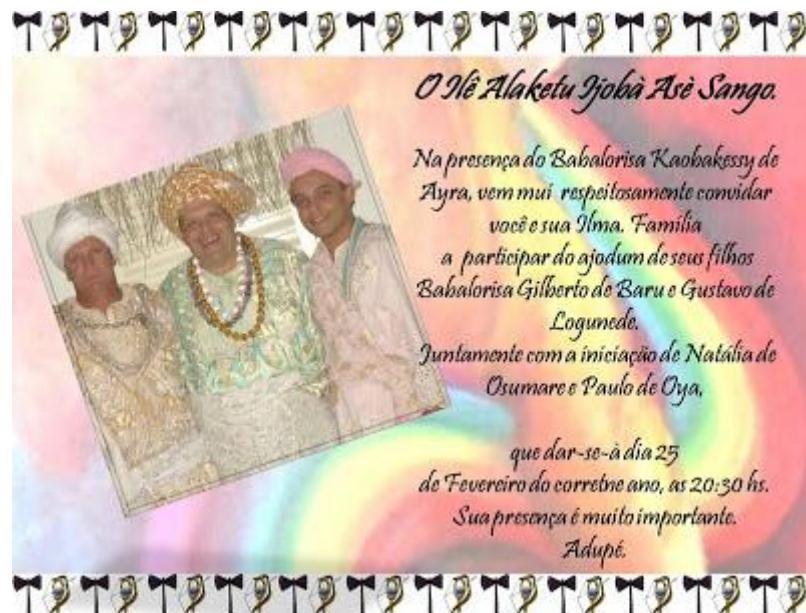
Registro 24 Primeira saída de iaô reservada ao grupo familiar, no terreiro de babá Gilberto de Xangô Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Disponível em: <<http://www.facebook.com/photo.php?fbid=431737963567546&set=pcb.431738143567528&type=1&theater>>. Acesso em: 03 mai. 2013.



Registro 25 Segunda saída de iaô, aberta ao público, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 26 Terceira saída de iaô, agora não mais o fiel, mas seu próprio orixá, aberta ao público, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 27 Convite de festa de saída de iaô, Uberlândia, janeiro de 2012. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=10483896169273979568>>. Acesso em: 06 mar. 2013.

Sempre de cabeça baixa, em sinal de respeito/submissão aos mais velhos no santo, mesmo que tenha passado da posição de abiã para iaô (de um adepto não iniciado em nenhum ritual de passagem, para aquele que se inicia no santo), o iniciado está imerso em seu primeiro grau de elevação dentro da hierarquia do Candomblé, no qual passará a ter a permissão de participar de espaços, rituais e acesso aos conhecimentos antes proibidos. Porém, em geral,

sempre estará abaixo de alguém dentro da hierarquia, mesmo se for o caso de se tornar pai de santo um dia, cargo ao mesmo tempo máximo, mas por sua vez abaixo de um zelador. Por isso, mesmo sendo um babalorixá/ialorixá com casa montada, ele terá também um zelador para quem deve respeito e obediência. Nesse sentido visualizamos uma constante e marcada hierarquia permeando todas as relações entre as pessoas nos Candomblés.

No caso da passagem da posição de abiã para iaô, este terá de cumprir durante um ano alguns preceitos e recomendações até que sua nova identidade seja assimilada tanto por ele, quanto fiel, que se encontra em um momento de transição (é uma criança que acaba de nascer para o ancestral), quanto para a comunidade, ou seja, seus pares que lhe reconhecerão como legítimo.

Segundo os adeptos mais velhos, os rituais de passagem envolvem uma série de restrições pré-estabelecidas que devem ser respeitadas/guardadas, para inclusive validar o processo de recolhimento/iniciação. Dentre os preceitos postos na atualidade, está a abstenção de bebidas alcoólicas, de relações sexuais, em um período entre vinte um dias e três meses ou seis meses de acordo com as normas de cada casa; comer somente com as mãos e/ou colher em prato ou caneca de ágata, sentar-se somente em cima da enin (esteira de palha, como mostra o registro 23 – em um terreiro de Candomblé de uma linhagem próxima ao Axé Oxumarê) dentro do barracão durante um ano e ou em algumas casas, por três meses ou enquanto estiver com o quelê (colar de contas usado rente ao pescoço, colocado durante a preparação da primeira saída do iaô), que é usado dentro e fora do espaço religioso e retirado geralmente, após vinte e um dias ou três meses depois do final do processo de iniciação. Por sua vez, os que são filhos de Oxalá devem vestir roupas brancas no decorrer de um ano, entre outras ações na qual o iniciado também deve se resguardar, uma vez que é a partir do cumprimento destes preceitos que o fiel se torna efetivamente outra pessoa, com outro status dentro do Candomblé.



Registro 28 Iaôs sentados na enin durante preceito, no terreiro iá Eleida de Obaluaê, Monte Carmelo-MG, maio de 2012. Foto: Jaqueline Talga.

O iaô encontra-se acrescido de uma parcela de si mesmo sacralizado, o orixá, e para que o iniciado não entre em transe diante de qualquer fato novo em sua vida secular, antes de sair do terreiro após o processo iniciático, o iaô deve “reaprender simbolicamente os gestos do mundo para o qual retorna” (SILVA, 1995, p. 150). É um retorno ao mundo em que sempre viveu, mas agora é uma nova situação, pois tem o orixá, um “avatar” junto de si por toda vida até que o ritual de morte os separe. Vivenciamos em terreiro essa simbolização em um ritual restrito: o babalorixá colocou nas mãos dos iaôs dinheiro, faca, tesoura, sentaram em cadeiras, simularam com filhas da casa uma situação de casamento (interessante que essa simulação não podia ser feita pelas mãos das namoras e esposas destes) entre outros gestos da vida cotidiana.

Uma explicação geral oferecida por Van Gennep para auxiliar nas análises dos preceitos a serem cumpridos por um determinado período de tempo nos Candomblés integra aquilo que o autor define como ritos de margem:

Para mostrar que nesse momento o indivíduo não pertence nem ao mundo sagrado nem ao mundo profano, ou ainda que, pertencendo a um dos dois, não se deseja que se reagregue fora de propósito ao outro, é isolado e mantido em uma posição intermediária, sendo sustentado entre o céu e a terra [...]. (VAN GENNEP, 1977, p.155).

Somente após todos esses rituais e preceitos cumpridos, o fiel é legitimamente

reconhecido como membro do grupo, ligado a uma família, de determinada linhagem de santo. Assim, forma-se uma linhagem familiar a partir do ritual de iniciação, passando o sujeito a ser filho de um orixá e ligando-se também a uma família específica de um determinado axé.

“É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo, assumindo um nome religioso (africano) e um compromisso eterno com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo” (SILVA, 2000b, p. 57). O iniciado estabelece vínculos com a família da casa de candomblé da qual faz parte e também estabelece ligações de parentesco entre outros terreiros que possuam uma mesma família fundadora, formando assim uma linhagem.

Percebemos nos Candomblés uma organização do parentesco a partir da ligação ao axé e ao culto de ancestrais comuns, unindo grupos de pequeno e médio porte no Brasil e no exterior a uma determinada família, que geralmente tem sua referência na cidade de Salvador (núcleo das primeiras casas dos Candomblés). Este fato é apresentado por Pierre Verger (1954)³⁹, que descreve as várias entidades encontradas tanto na Costa dos Escravos, na África como em Salvador no Brasil, validando dessa forma uma identificação geral: unindo adeptos de nações e manifestações distintas em uma mesma categoria, o chamado “povo de santo” e ou “família de santo”⁴⁰.

O parentesco existente hoje, nos terreiros de Candomblé foi adotado pelos africanos e seus descendentes, como uma maneira organizacional que estruturou esses espaços em consequência da destituição do grupo inicial promovida pelo tráfico negreiro. Esses grupos passam a estabelecer vínculos familiares baseados na estrutura do parentesco consanguíneo existente nas sociedades ocidentais. Porém, o vínculo a esta organização familiar é estabelecida a partir da iniciação dentro de um determinado axé, de uma família de santo. Dessa feita passam a existir o pai ou a mãe de santo, irmãos e irmãs, primos e primas, tios e tias, avó ou avô de santo e assim por diante. De acordo com Vagner Gonçalves Silva (2000b), devem ser respeitados por igual, ou ainda mais, do que os parentes consanguíneos uma vez

³⁹Dieux d’Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil. Este é considerado um dos primeiros livros de Antropologia visual no Brasil. Notoriamente reconhecido pela própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que lançou o prêmio *Pierre Verger de Antropologia* visual, no ano de 2012.

⁴⁰Nesse ponto podemos perceber o esforço de certa parcela das lideranças religiosas em organizar ações para o bem comum já no inicio do século XX, como ressalta Lisa Earl Castillo, no II Congresso Afro-Brasileiro, em Salvador Bahia, no qual pela primeira vez muitos pais de santo compareceram como pesquisadores de suas próprias religiões. (CASTILLO, 2010, p.127). E na atualidade a *Caminhada Pela Liberdade Religiosa*, que iniciou em 2008 no Rio de Janeiro, idealizada pelo babalaô Ivanir dos Santos, no intuito de construir uma ação ampla entre adeptos das religiosidades de matriz africana e de outras religiões que se identifiquem com as lutas pela liberdade religiosa.

que se trata de um vínculo familiar sagrado.

De acordo com as fontes orais coletadas por Vagner Gonçalves da Silva em seus estudos sobre os caminhos da devoção brasileira, temos que:

É difícil estabelecer a época em que as primeiras famílias-de-santo se formaram. Pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família-de-santo foi assim perdendo sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes às gerações dos africanos. (SILVA, 2000b, p. 57).

Percebemos o argumento apresentado por Silva na formação do Axé Oxumarê e sua expansão. Babá Talabi de Ajunsun, já citado anteriormente, transfere no início do século XIX, o culto até então familiar realizado no Obitedó, em Cachoeira na Bahia para Salvador, onde ele então inicia babá Salakó de Xangô, conhecido como Antônio das cobras. Babá Antônio das cobras, não possui nenhum vínculo consanguíneo com Talabi, mas é indicado enquanto a próxima liderança do Axé Oxumarê, que ao longo das gerações sucessivas se espalham pelo Brasil e até mesmo mundo afora (LUHNING; MATA, 2010)

Contudo, a presença do branco rico a princípio é algo não imaginado, como podemos perceber nos relatos de mãe Ana de Ogum, zeladora do Ilê Asé Oju Onirê (Casa do senhor da terra), filha da Ialorixá Simplícia do Ogum, localizado em Taboão da Serra-SP.

Muita diferença o candomblé, porque naquele tempo o candomblé era coisa de negro, de pessoa submissa, subdesenvolvida, como eu que não sei ler e escrever corretamente, não domino a caneta, eu rabisco, aquelas coisas sabe. Então minha filha o que tinha, não tinha tantas pessoas assim com tanta cultura como vocês hoje, são jornalistas, antropólogos, e outras coisas, não tinha. Quando aparecia um branco no candomblé era uma correria danada para tirar o pó dos bancos, varrê (sic) casa porque ia chegar um branco, doutor. Minha mãe tinha um amigo particular, que era doutor Eustáquio Bastos Filho, então o dia que esse homem ia lá, era uma correria para tirar os pó (sic) dos bancos, o espanado, correndo para limpar o terreiro que era para receber o doutor Eustáquio. Havia a festa do candomblé, assava-se duas galinhas para receber o doutor Eustáquio Bastos Filho, tá entendendo. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2012).

Podemos perceber a partir da entrevista com mãe Ana de Ogum (como é chamada Ana Maria Araújo Santos, hoje com sessenta e sete anos de idade) acerca do cotidiano da casa de santo em Salvador na qual morou de 1954 até 1975, ou seja, dos nove aos trinta anos de idade, a baixa presença da burguesia branca enquanto amiga ou cliente da mãe de santo, sendo que enquanto fiéis este é um fenômeno ainda mais recente.

Com o passar dos séculos, em todo o Brasil, o vínculo religioso passa a ser

estabelecido sem quaisquer outras identificações anteriores de um adepto com a origem africana dessa religiosidade. Assim quaisquer sujeitos podem vir a ser um filho de santo com toda uma rede de parentesco. É interessante notar que essa nova família possui uma narrativa de origem ligando uma gama de parentesco a um ancestral que fundou a casa. Geralmente esse ancestral é um africano, e toda essa linhagem é muito viva e se faz mais presente que muitas de nossas linhagens consanguíneas de parentesco, rememorando assim gerações anteriores apoiadas principalmente pela oralidade, já que muitos terreiros não possuíam registros escritos.

Ao contrário da família consanguínea, na qual não se escolhe se nasce dentro de uma estrutura familiar, a entrada para uma família de santo geralmente parte da escolha do sujeito. Se ele depois de algum tempo deixar de se identificar, por diversos motivos, com seu pai/mãe de santo ele tem a possibilidade de mudar de pai/mãe de santo, de família religiosa. Contudo, os zeladores não colocam essa possibilidade como horizonte para seus filhos, uma vez que quando um fiel sai da casa, seu pai/mãe de santo geralmente passa a vê-lo como alguém que não está cumprindo adequadamente com os preceitos, valores estabelecidos pelo Candomblé, sendo que ele, segundo os zeladores, “não é um bom filho”. As sanções às quais os filhos de santo estão passíveis de sofrer serão descritas em um tópico específico do capítulo que se segue.

Na Antropologia, a discussão a respeito do parentesco se encontra presente em estudos de vários continentes. Já a discussão a respeito das sociedades linhageiras é recorrente apenas entre os africanistas, visto que as sociedades linhageiras são incomuns na América e Melanésia, sendo por sua vez comuns na África. Existem sociedades tais como a Bantu e Azande, que possuem linhagem e realeza; ao passo que, a sociedade Nuer possui linhagem sem realeza (EVANS-PRITCHARD, 1993). A partir da origem de determinada linhagem relacionada à realeza poderíamos pensar a partir da personificação dos orixás em suas façanhas míticas, a hierarquia entre as linhagens. Porém não são esses elementos que operam nas sobreposições existentes nas linhagens dos Candomblés. Como veremos no decorrer da dissertação foram hierarquizações construídas política e historicamente no processo de formação, consolidação e reelaborações.

As discussões em torno do parentesco e da organização social se encontra em algumas das tradições, ou escolas antropológicas. Dentre seus pensadores, identificamos válidas em nosso trabalho uma parcela das teorizações de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard (africanistas) e os trabalhos de Lévi-Strauss (teoria da aliança). Ambos contribuem para pensarmos o parentesco estabelecido nos terreiros de Candomblé.

Radcliffe-Brown (RADCLIFFE-BROWN, 1989), pertencente à escola britânica (empirista, sincrônico, preocupada com a estrutura, descendência), contribui no entendimento das relações entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés. Ao analisar o parentesco, ele irá direcionar seu olhar para relações diádicas, que são as relações pessoa-pessoa estabelecidas dentro grupo observado, ele verifica termos e usos distintos concedidos diante da posição que cada um ocupa na estrutura social, dos diferentes papéis de um indivíduo dentro da estrutura da sociedade. A estrutura pressupõe uma hierarquia de posições. Os indivíduos que dentro da estrutura ocupam uma mesma posição têm os mesmos comportamentos concedidos.

Para ele, a estrutura social que determina a maneira de agir dos indivíduos e não a cultura enquanto representação simbólica. Nessa perspectiva ele irá diferenciar indivíduo de pessoa. Um indivíduo pode ser mais de uma pessoa, por ocupar várias posições na estrutura social dependendo do contexto. Temos, por exemplo, no nosso caso, que uma liderança religiosa em determinado local é mãe de santo, em outro ela é filha de santo, assim, os tratamentos concedidos serão distintos em cada posição que ela estiver. O registro fotográfico a seguir apresenta bem esse fato (registro 24). Mãe Ana de Ogum, na presença de seu pai de santo em sua casa. Ela que é a autoridade máxima, quando na presença de seu pai se localiza abaixo dele.



Registro 29 Festa em homenagem a Ogum, no terreiro da ia Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011.
Foto: Jaqueline Talga.

Evans-Pritchard estabelece um avanço nos estudos de parentesco ao perceber além das relações domésticas presentes no sistema de parentesco, as relações públicas. Verifica as relações políticas entre as linhagens, que comportam relações de parentesco. Sua teoria do parentesco se apoia na linhagem, na qual todos os membros descendem de um ancestral comum. Os grupos estabelecem coligações com aqueles que possuem uma distância de linhagem menor, assim as discussões políticas se dão pela linhagem e não por interesses. Em nosso estudo percebemos essa mesma constituição constatada por Evans-Pritchard entre os Nuer (EVANS-PRITCHARD, 1993), uma vez que as famílias dos Candomblés se constituem em torno das linhagens, que se diferenciam em torno do culto de um ancestral comum, por intermédio e do Axé plantado pela primeira vez.

Contudo, as discussões políticas nem sempre são estabelecidas entre os membros mais próximos da linhagem. Essa constatação observada durante o campo e em uma das entrevistas se estabelece entre aqueles zeladores que por alguns motivos, não reconhecem os seus parentes de santo enquanto legítimos. Constatamos enquanto fatores de deslegitimidade o não cumprimento das obrigações⁴¹ religiosas, não ter um vínculo constante com seu babalorixá, a inexistência de um calendário religioso prescritivo de festas, ter poucos ou não ter filhos de santo iniciados, ser zelador e não possuir um terreiro próprio, entre outros. Observamos em momentos de festas em terreiros na cidade de Uberlândia, que o tratamento cedido a familiares próximos chegou a ser inferior ao tratamento concedido as religiosos de outras linhagens.

Lévi-Strauss pertencente à escola francesa (simbólico, sincrônico, intelectualista, preocupado com a aliança) contribui no debate ao valorizar a aliança e não a consanguinidade. Em *As estruturas elementares do parentesco* (1976) ele irá se apropriar da teoria da reciprocidade de Marcel Mauss como fundamento ontológico da sociedade, na qual a sociedade surge a partir da troca de mulheres. A questão central levantada por Lévi-Strauss é compreender as estruturas elementares do parentesco. Ele percebe a existência de um sistema de casamento preferencial de primo cruzado e a entende como a própria razão de ser como reciprocidade.

O incesto decorrente do casamento preferencial é percebido enquanto o momento de passagem da natureza para a cultura. Mesmo não percebendo nos Candomblés um sistema preferencial de casamento cruzado, a teoria elaborada por Lévi-Strauss nos é valida na proporção em que, encontramos restrições quanto às possibilidades matrimoniais nos

⁴¹ Obrigação é o nome dado pelos adeptos do Candomblé aos rituais que se sucedem ao ritual iniciático. No candomblé queto do Axé Oxumaré após se tornar abiã, o iniciado passa por uma sequência de rituais: após um ano da iniciação, com três anos, sete, e sucessivamente a cada sete anos. Por fim, o axexê (ritual fúnebre).

Candomblés, mesmo que seja um parentesco de santo e não consanguíneo. Complexas regras tanto no plano material quanto espiritual são estabelecidas nesse espaço. Existem exceções, como veremos, mas via de regra, por exemplo, um pai de santo não pode casar com uma de suas filhas de santo.

2.3 Candomblé Queto, Axé Oxumarê: os caminhos da religiosidade de matriz africana em Uberlândia-MG

Durante a pesquisa histórica da constituição dos primeiros terreiros das religiosidades de matriz africana na cidade de Uberlândia, constatamos que alguns elementos e práticas próprias das religiosidades de matriz africana já eram realizados na cidade desde o século XIX. Talvez até mesmo tenha existido toda uma organização litúrgica prescritiva e com rituais próprios, identificadas não com as nomenclaturas e termos convencionalmente atribuídas a essa religiosidade. Apesar das incertezas quanto ao momento exato da constituição dos cultos afro-brasileiros na cidade, podemos inferir, de acordo com o primeiro Código de Posturas de 1898⁴², quando a cidade atendia pelo nome de São Pedro de Uberabinha, que algumas das práticas dessa cultura já eram adotadas e proibidas por parte do poder público:

Título IV Polícia e segurança pública

Capítulo 1

Artigo 98 – são considerados lícitos os jogos de calculo e verdadeiramente carteados, como: voltarete, Boston, solo, manilha, xadrez, dominó, gamão, damas; e os de exercício physico, como: bilhar, bagatella e semelhantes.

Art. 99 – são considerados jogos ilícitos: o lasquinet, a estrada de ferro, o trinta e um, vinte e um a roleta, primeira pacau, **búzio**, pinta, vermelhinha e outros reconhecidamente como taes.

[...]

Art. 117 – são proibidos os sambas, **batuques**, cateretês e outras dansas sapateadas e tumultuosas, dentro das povoações, sem o pagamento do respectivo imposto e licença da polícia, multa de 10\$ ao dono do divertimento e dispersão do ajuntamento. (ESTATUTO DE LEIS, 1898, cap. 1, apud LOPES, 2012, *grifo nosso*).

A partir dos relatos orais de lideranças e adeptos dos dois terreiros observados na dissertação, de lideranças de outras nações de Candomblé entrevistadas ao longo dos trabalhos de campo e de outros dez terreiros (entre eles casas de Angola, Jeje, Omoloko e

⁴² ESTATUTO de Leis. Câmara Municipal de São Pedro de Uberabinha. Estado de Minas Gerais. 1898 - 1903. Tive acesso ao estatuto por meio do artigo de Rodrigo Lopes (2012), no qual ele analisa as proibições estatutárias para com as manifestações religiosas e culturais praticadas pela população negra da cidade de Uberlândia-MG.

Umbandas) registrados durante o projeto de extensão executado no mestrado, compartilhamos de uma interpretação temporal e sequencial da constituição dessa religiosidade na cidade.

Mesmo que não se possa afirmar com precisão o momento exato de fundação e qual casa foi a primeira a se estabelecer no município devido às perseguições e a não divulgação pública dos cultos que aconteciam na clandestinidade, podemos afirmar que a Umbanda é consensualmente reconhecida como a primeira manifestação religiosa do culto aos ancestrais das religiosidades de matriz africana em Uberlândia.

Muito orgulhosa e consciente de sua responsabilidade frente ao terreiro “Tenda Coração de Jesus” localizada no bairro Martins, Mãe Irene de Nanã, a segunda sucessora (sucessão feminina e consanguínea), alegou, durante nossa visita em seu terreiro em 15 de junho de 2012, que sua casa foi a primeira a ser registrada em cartório e inaugurada em 24 de junho de 1947 por sua avó materna, Irene Rosa de Xangô (registro 25). Relatou também que naquela época só existiam alguns poucos terreiros de Umbanda na cidade.



Registro 30 No centro Irene Rosa de Xangô. Disponível em:
<http://tendacoracaodejesus.blogspot.com.br/2011/08/normal-0-21-false-false-false.html>. Acesso em: 04 maio 2013.

No começo existiam os cultos relacionados à Umbanda. Posteriormente, passa a existir o Omoloko⁴³ (que para efeitos de apresentação pode ser entendido em linhas gerais como um

⁴³ Todas as informações referentes à chegada do Omoloko na cidade de Uberlândia, à vida de mãe Delfina e às épocas aproximadas dos surgimentos dos Candomblés e do culto a Ifá, foram oferecidas principalmente por tata Gilberto de Oxóssi, Gilberto Antônio Silva, filho biológico de mãe Delfina e filho de santo de tata Tancredo, pertencente ao Omoloko. Entrevista obtida por telefone em 08/05/2013.

culto misto de Candomblé e Umbanda) no final da década de 1960 e início da década de 1970, quando tatá (pai) Tancredo da Silva Pinto (1904 - 1979), do Rio de Janeiro vem para Uberlândia e passa a iniciar seus filhos. Entre seus primeiros filhos iniciados estão Nilton de Omulu, Tio Candido, Nenê de Iemanjá e Mãe Delfina de Oxalá.

Diante da busca de conhecimentos e atuações políticas, Mãe Delfina de Oxalá se destacou entre seus irmãos e, de forma mais ampla, dentro da religiosidade de matriz africana na cidade. Ela era a liderança religiosa do terreiro *Núcleo Espírita Umbandista Pai Antônio do Bonfim*, localizado no bairro Martins. Proveniente de São Paulo, Mãe Delfina chega em Uberlândia no início de 1960, já iniciada na nação Angola no final da década de 1950 no terreiro *Núcleo Espírita Umbandista Pai Antônio do Bonfim*, no Guarujá. Abre sua casa e realiza trabalhos de Umbanda, culto comum a todas as casas até aquele momento. Em 17 de setembro de 1971 é iniciada por tatá Tancredo da Silva e passa então a cultuar o Omoloko e iniciar vários filhos nessa tradição.

Mãe Delfina idealizou e construiu em conjunto com outros adeptos e pesquisadores o primeiro e o segundo congresso das tradições afro-brasileiras em Uberlândia, que recebia o nome de *Congresso dos Orixás*⁴⁴. Um ocorreu na década de 1980, o outro na virada de 1996 para 1997. Ambos promoveram os primeiros contatos dos religiosos locais, em sua maioria umbandistas, com zeladores/zeladoras das outras nações dos candomblés e do culto a Ifá. Nesse sentido, percebemos que ela fomentou o contato e antecipou a chegada de outros cultos afro-brasileiros, pois de um lado as lideranças de outras localidades viram o potencial da cidade de Uberlândia para expandir suas linhagens, e por outro lado os religiosos locais passaram a ter maior contato com outras possibilidades e variedades das religiosidades. Desta forma, passaram a buscar outros axés e outras linhagens pelo Brasil a fora.

Ela também tentou na década de 1990 fundar na cidade uma filial do Instituto Nacional de Culturas Afro-brasileiras (INTECAB). Mas devido às regras impostas para filiação, muitas lideranças religiosas não se adequaram as normas. A principal regra exigia o pertencimento do filiado a pelo menos sete anos dentro da mesma nação. Havia casas de filhos que poderiam se filiar, mas não seus pais, pois estes já pertenciam a outra nação ou

⁴⁴ Segundo Gilberto de Oxóssi, a partir do segundo congresso se obteve o apoio financeiro da prefeitura municipal de Uberlândia, que desconsiderou o primeiro, e passou a contar os congressos a partir do segundo. Do segundo para o terceiro congresso o nome mudou e as disputas e vaidades (vaidades relacionadas à disputa entre modalidades de cultos mais legítimos, a questões religiosas pessoais sobrepondo as demandas coletivas, por modelos corretos de realizar procedimentos rituais entre outras) internas do povo de santo, passaram a prevalecer no espaço do congresso. Como essa não era a finalidade de mãe Delfina, ela deixa de participar dos congressos. Em 2010, acompanhei o XII Congresso das Tradições Afro-Brasileiras, que ocorreu em um requintado e disputado espaço de convenções, o *center convention*, dentro do principal Shopping Center da cidade, percebi que ele é exclusivamente financiado pela prefeitura municipal da cidade.

culto. Esse tempo mínimo reflete a grande mobilidade das lideranças locais, já na década de 1990, momento no qual os candomblés ainda chegavam à cidade.

Após o advento do Omoloko, plantado na cidade de Uberlândia pela primeira vez por tatá Tancredo da Silva Pinto no final da década de 1970, seguem os surgimentos dos Candomblés e do culto a Ifá. Em uma linha sequencial, temos primeiramente a nação Angola, aproximadamente no final da década de 1970. Posteriormente, aparecem a nação Queto seguida da nação Jeje aproximadamente no início da década de 1980. Finalmente o culto a Ifá passa a se implementar nos anos de 1990.

Entre os primeiros praticantes dos Candomblés na cidade temos na nação Angola, o tateto (pai) Aparecido de Oxossi, com casa no bairro Rossevelt, e seu filho de santo, tateto Zezinho de Oxóssi, que já teve casa aberta no bairro Nossa Senhora das Graças. Na nação Queto, uma das primeiras lideranças com casa aberta foi o babalorixá Edilson, que nesse ano completara trinta e três anos de santo, com terreiro no bairro Morada Nova. Na nação Jeje, um dos primeiros a praticar o culto a mais de vinte e cinco anos atrás, foi o hungbono (pai) Mejito Dorival Juno, no bairro Santa Mônica. Atualmente a cidade conta com três terreiros Jejes, o já citado e outros dois de seus filhos de santo, sendo que um deles é o do hungbono Admahunsi Paulo Lage, no bairro Morada Nova.

No culto de Ifá, provavelmente os primeiros sacerdotes⁴⁵ de Ifá foram pai Paulinho, com terreiro no bairro Pampulha e Adão, proprietário de uma loja de artigos religiosos e esposo de iá Remilda de Oiá. É interessante retomar a maneira como o babalaô Dime, o primeiro babalaô (pai do segredo) a iniciar os filhos em Uberlândia, chegou pela primeira vez na cidade. Dime veio pela primeira vez, enquanto mercador de artigos africanos, durante o primeiro congresso das tradições afro-brasileiras na década de 1980. Já em um segundo momento ele retorna a cidade e se apresenta enquanto religioso.

Diante desse panorama, a pouco mais de trinta anos atrás é possível identificar a chegada dos candomblés na cidade de Uberlândia. Primeiro temos os candomblés da nação Angola, seguido da nação Queto. Posteriormente chegam o candomblé da nação Jeje e por fim o culto a Ifá.

Desses cultos de candomblé Queto até os cultos do candomblé queto do Axé Oxumarê vários caminhos foram percorridos pelos adeptos a fim de que se plantasse esse Axé na cidade de Uberlândia. Nas entrevistas com babá César de Oxum e babá Gilberto de Xangô, quando

⁴⁵ Mesmo não concordando com o termo sacerdote, ele é utilizado pelos religiosos, principalmente os que cultuam Ifá. Ao interpretarmos o sacerdote ou sacerdotisa enquanto o representante do sagrado, não consideramos equivalente essa terminologia para as religiosidades de matriz africana, uma vez que a liderança religiosa está ali para servir aos ancestrais e não enquanto representantes deles na terra.

perguntamos a respeito de suas histórias de vida dentro da religiosidade, ou seja, das trajetórias percorridas por eles, temos quase que o mesmo percurso da própria religiosidade na cidade. Também percebemos o movimento de passagem da Umbanda para o Candomblé, de uma nação de Candomblé para outras nações, e a mudança dentro de uma mesma nação. Observamos todos esses movimentos nas longas entrevistas:

Eu estive na umbanda como eu disse para você, fiquei na umbanda muito tempo, as entidades que eram dessa mãe de santo, quando eu tinha meus 4 para 5 anos de idade que eu me lembro como se fosse hoje, [...] o Seu Quebra Coco falou para mim assim, que é o baiano, “você vai ser meu cavalo!”. Eu ainda brinquei com ele, eu não puxo carroça, ai ele disse assim: “você é muito jovem, você vai entender o que é! E com 7 anos de idade eu já estava trabalhando com Seu Quebra Coco, foi minha primeira entidade, e a cura que ele fez na minha cabeça, era uma facaozada (sic), era a cura que eles faziam na época, que era com o facão. [...] eu tive iniciação no omoloko, eu tive deká no omoloko, eu fiquei 15 anos de deká. Foi em Araguari, eu tinha 16 para 17 anos de idade, depois vim para Uberlândia, foi quando mãe Terezinha morreu. Fiz com mãe Terezinha de Nanã Xangô, fiquei com ela dos 11 aos 16, vim para Uberlândia porque tinha que prestar o serviço militar até os 20 anos e depois eu não voltei mais para as raízes que era Araguari e continuei seguindo aqui. [...]. Do omoloko eu namorei a angola, mas não cheguei a me iniciar em angola, daí veio a conhecer o queto e me apaixonei, fiquei conhecendo uma pessoa que me apresentou o meu pai de santo o Kaobakessy, que era o Julio de Ifá, uma pessoa que já é falecida, mas um conchedor nato das coisas de orixá, um cara maravilhoso [...] e agradeço a ele por ter me apresentado o meu pai de santo que eu tenho hoje. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

E é tão engraçado que nesse dia foi eu, meu pai e minha mãe na festa, festa de criança, um festão, nunca vi tanto bolo, doce. Eu fui, me interessei pela casa e comecei a frequentar a casa como assistência, fiquei 1 ano na assistência, depois desse 1 ano eu fui convidado para entrar, lá eu permaneci por muito tempo, e lá eu me desenvolvi, eu estava fazendo 17 anos, eu fiquei lá 5 anos nessa casa de umbanda, porque eu me iniciei com 23 anos. Então eu saí dessa casa de umbanda foi quando eu conheci o candomblé, conheci uma casa de candomblé, me interessei pela casa, foi quando eu conheci o babalorixá que me iniciou, que foi seu Ojaleui [...]. Fui iniciado no dia 12 de outubro de 1993 [...]. Fui iniciado por um pai de santo chamado Ajaleui, conhecido no Rio de Janeiro por Wallace de Ogum, que é filho de ebomi Tété, que era ebomi do Engenho Velho de Salvador, me iniciei com ele aqui na cidade de Uberlândia na casa de um outro babalorixá, me iniciei com ele e hoje tenho 19 anos de iniciado, no queto. [...] Como naquela época as coisas eram bem diferentes de hoje, que todo mundo vive uma época diferente, principalmente nessa época de iniciação, quando acabou nosso processo de iniciação ele falou assim: “agora nós não vamos nós ver por um tempo que eu vou estar no Rio de Janeiro e vocês quiserem dar continuidade comigo as obrigações vocês vão terão que ir lá. E para falar a verdade por mais de 3 anos eu perdi o contato com ele, não tinha internet naquela época, era difícil ter esse contato com outro estado, há 19 anos atrás você tinha só o telefone, e quando ele viajou eu não peguei o contato. Na necessidade de dar continuidade a essa iniciação minha eu procurei um babalorixá próximo aqui, que o nome dele é Renato de Logum Edé, que respondia pelo

Axé Gantoa na época, ele era filho de um senhor que se chama babalorixá Pedrinho de Oxossi, que é vivo e tem casa aberta em Brasília, e seu Pedrinho era filho de Santo de seu Waldomiro de Xangô que respondia ao Axé Gantoa. Com esse senhor babalorixá Renato eu fiquei 9 anos no Axé, lá eu tomei obrigação de 1 ano, tomei 3 e tomei 7. Quando chegou a época deu dar inicio a construção da minha casa, eu optei por mudar de Axé, pelos desígnios do meu próprio santo de não querer que essa casa nascesse sobre o comando, sobre o Axé desse babalorixá que eu fiquei tanto tempo. A partir desse momento eu procurei outra pessoa, foi quando eu achei um senhor em São Paulo chamado Washington Trajano Guedes, que é de Oxum também, uma pessoa iniciada de Oxum, filho de santo de dona mãe Ana de Ogum, a Aba Ana de Ogum da casa do Oxumarê. Com ele eu tomei minha obrigação de 14 anos, me apaixonei por ele, que hoje é uma pessoa morta, morreu é falecido. [...] A partir desse momento, por essa afinidade entre a pessoa e esse Axé, que para mim é completíssimo, eu já passei por dois axés, passei por Engenho Velho e passei por Gantoa, e estou no Axé Oxumarê, deixe eu ver as contas, 5 anos, então nesses 5 anos é o axé que eu mais me identifiquei, é o Axé que é o mais completo, é o Axé Oxumarê. [...] Com o falecimento dele por eu não querer sair desse Axé eu procurei a mãe de santo dele, que era mãe de santo dele na época, que a mãe Ana de Ogum que é uma descendente direta da casa do Oxumarê, que é filha de mãe Simplicia de Ogum [...]. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Ambas as lideranças hoje pertencentes ao Axé Oxumarê perpassaram primeiramente pela Umbanda e foram para o Candomblé. No caso de babá Gilberto, ele passou por diferentes nações de Candomblés: primeiro iniciou e cumpriu preceitos no Omoloko, foi da angola, e dela foi para o queto, da família do Axé Oxumarê. Enquanto que babá César passou por diferentes axés dentro da mesma nação, primeiro foi do Axé ligado à linhagem do Engenho Velho, depois do Axé da linhagem do Gantois e por último do Axé da linhagem do Oxumarê.

Percebemos que os Candomblés não nascem, ou seja, não se originam nessa região do estado de Minas Gerais e nem nas regiões próximas como Goiás, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso entre outros. Diferente no caso da Bahia, de Pernambuco e alguns outros, onde nascem os Candomblés e as primeiras famílias de santo que darão origem às principais linhagens que se espalham pelo Brasil e exterior (PRANDI, 1991).

Podemos considerar os Candomblés “abaixo da Bahia”, enquanto os Candomblés sulistas. Essa terminologia é utilizada por uma das lideranças religiosas para diferenciar os Candomblés da Bahia do resto do Brasil. Segundo esta liderança: “Candomblés sulistas, quando eu falo sulistas é abaixo da Bahia (risos), não é o Rio Grande do Sul”. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Com isso podemos apontar a existência de principais centros e periferias do Candomblé. Chamamos de centros por serem mais antigos, por forjar os primeiros terreiros e por serem as referências das linhagens espalhadas pelo país. Já a periferia indica a localidade

da tardia chegada dessa religiosidade. Mesmo que na atualidade existam terreiros no estado de São Paulo que passaram a ter seu próprio Axé, geralmente, o parentesco está diretamente ligado à Bahia, e principalmente a cidade de Salvador. Resaltando que existem nações de Candomblés quase extintas e outras desconhecidas tanto na região nordeste quanto no Estado do Rio Grande do Sul.

Notamos essa referência ao centro em muitos dos pontos (cantigas) de Umbanda em todo país. São comuns as saudações aos baianos, à Bahia, ao Senhor do Bonfim, assim como lembranças do acarajé, de lugares como o terreiro do Bom Jesus, da baixa do sapateiro, da lagoa do Abaeté. Na letra de uma delas temos: “Meu axé é da Bahia” (música de domínio popular), um verso que reforça a qualidade e a força do axé do fiel.

Além da valorização do axé da Bahia, também se valorizam determinadas linhagens em detrimento de outras. Em Salvador os terreiros mais valorizados estão inclusive nos pontos turísticos oficiais da secretaria de cultura da cidade e do estado, devido a influências diversas e dirigidas, inclusive de intelectuais. A problemática não está em ter intelectuais, artistas, partidários exercendo influência no poder público para o bem coletivo, a questão é quando esses direcionam esforços legitimando um determinado seguimento dentro das múltiplas possibilidades existentes entre o povo de santo.

Esse reconhecimento de uns em detrimento de outros não é consenso entre a população religiosa local. Alguns adeptos de outros terreiros com os quais tive contato criticam essa arbitrariedade, alegando que “Candomblé não é todo esse luxo não”⁴⁶. Uma mãe de santo chegou a nos dizer que sua casa era longe, simples, e que era melhor irmos às casas da região central de Salvador⁴⁷. Isto pode indicar vários fatores de explicação para a indicação de “terreiros turísticos”: as casas fora do circuito turístico podem não comportar a estrutura necessária para receber visitas externas ou elas realmente não desejam fazer parte dessa modalidade, entre outros.

Em companhia da pesquisadora Maria Clara Saraiva⁴⁸, vivenciamos o percurso turístico em dois dos três terreiros mais valorizados e reconhecidos pelo estado e pelo povo de santo de outros estados brasileiros: o Engenho Velho e o Axé Opô Afonjá. Estes terreiros são bastante divulgados.

⁴⁶ Uma jovem candomblecista que conheci em agosto de 2011, em Salvador. Cujo orixá era Oxumarê e era filha de santo em um terreiro no bairro da Federação, próximo aos terreiros do Oxumarê, Gantoas e Engenho Velho.

⁴⁷ Entramos em contato com essa Ialorixá da nação angola, pelo telefone, no intuito de ir até sua casa para conhecer.

⁴⁸ Pesquisadora e professora doutora Maria Clara Saraiva, da Universidade de Porto, Portugal, estuda os candomblés em Portugal. Conhecemo-nos no Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, que ocorreu em Salvador, em agosto de 2011. Como queríamos visitar os famosos terreiros de Candomblé da Bahia combinamos de ir juntas.

No primeiro, o Engenho Velho, tivemos um tratamento diferenciado na medida em que fomos acompanhadas por um pesquisador do Rio de Janeiro e indicado como ogã⁴⁹ da casa, que possuía laços de amizade com a pesquisadora de Maria Clara Saraiva. Ele contou um pouco da história do terreiro enquanto nos apresentou a casa. É uma casa muito grande, bem estruturada fisicamente, com filhos/filhas de santo residindo no espaço do terreiro. Mas tudo se encontrava fechado, sem muita movimentação. A impressão é de ar de abandono, exceto por um escritório onde funciona uma ONG e uma loja logo na entrada do terreiro. Acredito que a casa tem suas movimentações nos momentos de festas do calendário litúrgico prescritivo.

Já no segundo terreiro visitado, o Axé Opô Afonja, diferente do anterior, vemos que é dinâmico. Ele possui uma escola infantil com um currículo pautado por uma pedagogia afro-brasileira. E aqui ocorreu algo que chamou muito a atenção: a casa entrega todas as quartas um amalá (oferenda, comida feita a base de quiabo e inhame) para Xangô e, como se tratava de uma quarta-feira, todos que estavam ali presentes podiam comungar coletivamente do amalá. Mas primeiro era preciso vestir-se de branco para saudar o assentamento de Xangô em um quarto separado. A casa empresta roupas para que os turistas/visitantes possam participar. Nisso, todos que entravam no quarto, acabavam repetindo os gestos daqueles que os antecederam. Notei que vários turistas, inclusive duas moças francesas, antes de mim, davam adobá (cumprimento realizado por pessoas iniciadas, diferenciado para homens e mulheres e com algumas distinções gestuais para cada orixá) de maneira totalmente descontextualizada. Movimentos e gestos que possuem toda uma gama de significados e restrições de quem pode ou não fazer são usados fora do sentido original, ou sem o seu sentido próprio, apenas pela imitação.

O uso turístico dos terreiros e suas implicações na vida religiosa do terreiro merecem maiores aprofundamentos. Com essas descrições procuro apresentar algumas perspectivas para pensarmos os axés mais famosos da Bahia e sua consequente valorização pelo povo de santo dos outros estados do país, que acaba muitas vezes recorrendo a esses referenciais para fazer o santo, mudar de nação ou para mudar de família.

⁴⁹ A indicação de intelectuais e personalidades públicas importantes é recorrente em alguns dos mais famosos Candomblés de Salvador. No caso específico do Engenho Velho inexiste o processo iniciático para homens, mas eles podem exercer as funções de ogã. Nesse caso ele é indicado, apontado, ou seja, ele não é levantado, termo usado para os ogãs que passaram pelo ritual de iniciação. Nisso temos aquilo que Lima (2003) diferencia entre cargos honoríficos e executivos, de cargos com funções religiosas nos Candomblés. O ogã que possuí funções marcadamente religiosas, nesse caso tem outras funções, a de ser provedor, divulgador, auxiliar nas questões públicas e externas aos terreiros.

Verificamos nos últimos anos na cidade de Uberlândia uma valorização do Axé Oxumarê. Desde o inicio da pesquisa desse trabalho até o presente momento, por exemplo, tivemos a inserção de três terreiros no Axé Oxumarê. Isso se deve ao fato do babalorixá dos zeladores desses três terreiros, que reside na cidade de Uberaba-MG, ter mudado de zelador e de axé. Ele saiu do Axé Gantois e foi para o Axé Oxumarê. E pelo que tudo indica, nos meses de junho e julho de 2013, mais dois terreiros passarão a fazer parte do axé Oxumarê, segundo o babalorixá Kaobakessy, pois as lideranças desses dois terreiros serão seus filhos num futuro próximo.

Com isso temos um panorama das religiosidades de matriz africana e da chegada do Axé Oxumarê na cidade de Uberlândia.

3 As readequações dos Candomblés na contemporaneidade: as especificidades dos cultos no transcorrer da linhagem

Compreendendo que os Candomblés, como as demais religiões, estão sempre em mudança, em movimento (PRANDI, 2005, p.101), analisamos nesse capítulo as principais mudanças e readequações encontradas no Axé Oxumarê a partir da Bahia até chegar a Uberlândia, dando ênfase aos desdobramentos, os pontos comuns e distantes entre a organização social dos espaços, desde a casa matriz até as filiais de terceira geração. Vale a pena ressaltar que, ao utilizarmos a Bahia enquanto referencial comparativo com a cidade de Uberlândia, não temos a intenção de elevar os candomblés praticados nos arredores baianos a um status de purismo. As casas baianas não são postas enquanto modelos a serem seguidos. O intuito é apenas traçar uma comparação entre os candomblés de uma mesma linhagem e seu dinamismo contemporâneo em diferentes (re)leituras nas casas observadas para a elaboração desta pesquisa.

Sabemos que se trata de uma religiosidade muito dinâmica, pois cada casa possui vida própria, moldada inclusive de acordo com a personalidade da liderança religiosa do barracão. Mas concomitantemente existem fundamentos passados principalmente pela oralidade e que se perpetuam, ou segundo aqueles que buscam seguir a tradição, que devem se perpetuar.

Apontamos e analisamos na sequência algumas formas de mudança dentro da dinâmica cultural existente nos Candomblés.

3.1 As vontades

Ao participar do cotidiano dos terreiros, identificamos vários elementos materiais e imateriais que aproximam uma casa à outra, sejam as vestimentas, os adornos, as cantigas, os agôs constantemente solicitados pelos mais novos e mais velhos em várias situações, os assentamentos e seus símbolos. Ao mesmo tempo, são vários os elementos rituais que irão afastar uma casa da outra, mesmo que estas pertençam a uma mesma nação e Axé. Esse fato pode ser compreendido a partir das transformações mais gerais às quais a própria sociedade está suscetível, pelo acesso ou não aos segredos dos ritos, cultos, mitos, e principalmente, pela trajetória religiosa e o carisma da liderança religiosa.

Para sobreviver⁵⁰, as religiosidades de matriz africana apresentam constantes alterações desde seu surgimento. Essas mudanças são qualitativamente percebidas na medida em que as religiosidades se expandem quantitativamente pelo Brasil. Quanto mais afastadas espiritualmente da casa matriz, maiores são as distinções. Porém, todas procuram resguardar as essências tradicionais. Nesse tocante temos as palavras do babalorixá Pecê, do Ilé Axé Oxumarê, Salvador:

[...] Porque um babalorixá, ele assume aqui, vamos dizer dona Ana de Ogum assume aqui, e às vezes ela não concorda com algumas normas da casa, e as vezes ela implanta a dela, sem perder a essência, mas ela procura estar muito próximo ao axé da matriz. Porque todo terreiro tem uma diferença (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Percebemos na fala de babá Pecê, atual liderança da casa Oxumarê em Salvador Bahia, (pai de santo da mãe Ana de Ogum com terreiro na grande São Paulo), como é reconhecida e justificada a diferença entre a casa matriz e suas filiais. A perspectiva da explicação de babá Pecê abrange um dos elementos elencados em nosso trabalho enquanto propiciadores das mudanças, que no caso abordado na entrevista é *a vontade*. Trata-se da percepção pessoal, subjetiva, de conduzir os rituais e as normas de conduta, moldadas dentro de certos limites, a partir da liderança religiosa, podendo se afastar, mas ao mesmo tempo procurando manter-se próximo ao que é realizado no axé original.

Conforme aponta Sanchis:

Ao contrário de certa visão folclorizante, o mundo religioso afro no Brasil não constitui somente permanência, cópia ou repetição. Também ele vive, quer dizer se recria constantemente, dinâmica e conflitualmente, segundo um eixo, complexo, de representação identitária que, algumas vezes, o faz reivindicar a “autenticidade” dos “fundamentos” de sua tradição, outras vezes o joga nos caminhos da assimilação de outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso no Brasil. (SANCHIS, 1999, p. 216 - 217).

Uma distinção entre as regras de conduta dos diferentes espaços pesquisados evidenciou-se em uma das pesquisas de campo realizadas na casa da Mãe Ana de Ogum na grande São Paulo. Desprovida das regras de conduta básicas desse novo espaço, acreditando serem as mesmas adotadas nos terreiros de Candomblé já observados durante uma festa ou sessão cotidiana em Uberlândia, alguns desencontros ocorreram. Nesse momento, constatei na

⁵⁰ Se aqui ousamos afirmar que o dinamismo das religiões de matriz africana está diretamente relacionado com a sua luta pela sobrevivência é porque no decorrer da elaboração deste trabalho pudemos vivenciar em diferentes idas a campo falas e atitudes que apontavam para um “quase” saudosismo frente à configuração outrora dada ao tempo e aos rituais de modo geral. As mudanças (im)postas por um sem fim de fatores (os mais substanciais, adiante apontados neste trabalho) foram fundamentais para a sobrevivência deste culto ao ancestral no Brasil.

prática que ir a campo é sempre uma “aventura”.

Ao chegar pela primeira vez no terreiro Ilê Asé Oju Onirê da zeladora mãe Ana de Ogum na grande São Paulo, no dia dois de dezembro de 2011, não senti a princípio nenhum estranhamento devido à minha presença. Cheguei à casa de mãe Ana e, vestida como estava (calça jeans, tênis e carregando minhas malas) pedi licença e entrei. Logo me deparei com o portal de acesso ao barracão (um salão no qual ocorrem principalmente as festas públicas) e pedi licença às pessoas ali.

Às vésperas de uma festa, três fiéis colavam bandeirinhas brancas com azul marinho a fim de “forrar” o teto, enquanto uma senhora, recostada em sua cadeira, tinha a seus pés homens e mulheres trajadas com suas roupas de ração (nome dado às roupas brancas utilizadas no cotidiano da casa) a ouvir as narrativas daquela senhora acerca do já vivido nos candomblés. Pedi licença novamente e entrei. Após me apresentar perguntei por Mãe Ana. Esqueci, contudo de esclarecer que não era filha de santo, que era pesquisadora, uma vez que esta ainda parece ser uma denominação que não me pertence.

Todos os membros dessa religiosidade quando chegam da rua, entram na casa pela lateral externa, tendo de cumprir uma série de rituais antes de estarem “prontos” para circular pelo barracão. Após chegar à casa, o fiel deve cumprimentar o orixá Exu, arrastando três vezes os pés na porta de seu quarto, banhar-se com ervas próprias, vestir suas roupas de ração, saudar todos os quartos e assentamentos dos orixás, em uma dada sequência, indo de Ogum a Oxalá, cumprimentar a zeladora, os mais velhos e por fim, os mais novos. Cumprido o ritual, o fiel pode então circular tranquilamente pela casa, em especial nos locais sagrados, como é o barracão. Além deste ritual, as mulheres devem ainda fora da casa, vestir sobre sua roupa a saia de baiana (uma saia longa, geralmente de cor branca).

Existem vários procedimentos a serem cumpridos para entrar, permanecer e sair do terreiro. Eles possuem vários significados, entre eles, religiosos e morais. É necessário tomar o banho de ervas para se limpar espiritualmente antes de entrar no espaço sagrado. As roupas devem ser de cor clara, preferencialmente branca, mas também adequadas e comportadas para homens e mulheres. Todos podem dormir no espaço do salão, mas cada um no seu colchonete, uma vez que todos são parentes no santo e o salão é um dos lugares coletivos de maior grau de sacralidade. É difícil encontrar a linha divisória entre os valores religiosos e morais, pois eles muitas vezes se justapõem, confluem.

Fui assim interpretada enquanto uma fiel mal educada, não seguidora dos princípios e dos costumes, uma vez que os fiéis ali presentes desconheciam a minha situação de

pesquisadora. Esta impressão somente se desfez após a chegada da zeladora, à qual me apresentei e a partir dela fui apresentada a todos enquanto pesquisadora.

Nem tudo passou despercebido por mim. Ao cumprimentar a zeladora ela perguntou de modo firme quem eu era. Rapidamente me apresentei, e, desfeito o mal entendido, abriu um largo sorriso, me abraçou. Disse para ficar à vontade, perguntou se queria comer e se já estava acomodada na casa. Em seguida, pediu que suas filhas me dessem uma saia, a fim de que não me diferenciassem dos que ali estavam.

No terreiro estão “pessoas casadas, solteiras, homens, mulheres, crianças”. Todos eles trabalham e dormem no mesmo espaço, sempre com respeito, a fim de não despertar desejos e possíveis transtornos. A zeladora perguntou se era solteira ou casada. Frente à constatação de que era solteira, alertou que ali estavam muitos rapazes, e que se tivesse interesse por alguém, o namoro não estava vetado. Contudo, se fosse o caso, tinha de acontecer sem “bagunça”, uma vez que ali era “uma casa de família, de respeito”. Justificou sua colocação com base em sua experiência de vida, e sorriu.

Após importantes recomendações, a restrição de maior destaque foi quanto aos registros fotográficos a serem feitos, salientando que eu não deveria registrar os fiéis após a chegada dos orixás. Não me separei mais da câmera fotográfica. Aguardava sempre um momento no qual os fiéis não se sentissem constrangidos com isto.

Dados os desencontros iniciais da chegada à casa de mãe Ana, percebi que, enquanto fiel, uma dada conduta é esperada independentemente de sua casa de origem. Há uma série de procedimentos que devem ser observados na chegada a uma casa de santo, a despeito de ser aquela a sua casa ou não. Essa sequência por sua vez não é observada em sua totalidade no terreiro de pai César de Oxum, filho de santo de mãe Ana de Ogum, na cidade de Uberlândia. Em sua casa, as mulheres não vestem suas saias antes de entrar no terreiro, além de o banho de ervas não ser prerrogativa para adentrarem o barracão. Contudo, assim como na casa de sua mãe e de seu avô de santo, na casa de babá César as mulheres só cuidam das coisas relativas aos orixás ou entram na roda para louvar, cantar e dançar vestidas com uma saia e/ou com um pano da costa, conforme ressaltam os registros fotográficos abaixo relacionados (registros 26, 27 e 28).



Registro 31 Ilê Axé Oxumarê, Salvador-Ba. Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br>>. Acesso em: 04 jan. 2011.



Registro 32 Ilê Axé Oju Onirê, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 33 Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade, Uberlândia-MG, outubro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Todas estas imagens são registros das festas de comemoração do orixá do zelador/zeladora da casa, representando as principais festas em cada uma das casas. Na primeira imagem, registramos o momento da festa realizada no Ilê Axé Oxumarê na casa matriz em Salvador. Segundo a mensagem encontrada na página online da casa temos que:

Esta é a celebração mais esperada do calendário anual, o momento de celebrar Òsùmàrè, o grande patrono do terreiro, e as divindades do panteão Dahomeano. Nesta cerimônia, solicita-se a Òsùmàrè, Òrisà do encanto, senhor do arco-íris, e a Yewá, senhora do mistério e da beleza, para que protejam e alegrem nossas vidas.⁵¹

O segundo registro se trata da festa de Ogum de mãe Ana, no Ilê Axé Oju Onirê, em Taboão da Serra. E o último registro é a festa de Oxum de pai César, no Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade, em Uberlândia.

Notamos que na casa matriz e na casa de mãe Ana de Ogum, só participam da roda do xirê mulheres. Já nos terreiros do babá Kaobakessy e nos terreiros de Uberlândia, os homens também participam. Porém, de maneira geral, os registros confirmam aproximações entre as casas filiais e a matriz no que diz respeito às vestimentas, adornos e maneira de dançar. Estes aspectos são dignos de nota, uma vez que as roupas e suas variações (tecidos, laços, formatos dos torços nas cabeças dos fiéis, forma e cores das guias, uso de sapatos ou ligados diretamente com seus pés descalços no chão), irão diferenciar e identificar os fiéis dentro da organização estrutural do terreiro. Todos esses aspectos possuem significados gradualmente apreendidos e incorporados. Eles orientam as condutas por meio desses elementos diferenciadores, tanto no âmbito interno da organização das atividades dos espaços do terreiro, como para com os fiéis de outras casas e demais pessoas simpatizantes.

Tomemos as vestimentas e adornos corporais dos fiéis como um dos elementos que nitidamente diferenciam as pessoas dentro do espaço religioso cotidianamente, mas em especial nos dias de festa. Em geral, as vestimentas tanto em países africanos como nos terreiros de Candomblé (com seus diferentes tipos de tecidos e disposições) possuem significados. Esses tecidos e suas ornamentações não passam despercebidos, mas podem não revelar totalmente os elementos contidos para aqueles que não têm muita afinidade com este universo. Por exemplo, um seguidor dessa religiosidade que não passou por nenhum ritual de iniciação, ou que ainda não possui três anos de feitura no santo deve usar apenas tecidos simples, como os de algodão, sem bordados e rendas; usar saias de baiana simples, seus

⁵¹Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/calendario-religioso/itemlist/category/30-osu-kejo-odun>>. Acesso em: 23 de maio 2012.

saiotes, uma vez que esses elementos podem representar até mesmo a quantidade de rituais efetivados pelo fiel ou se ele é iaô.

O laço de tamanho médio, feito rente ao peito da filha de santo e a ostentação de todas as guias, demonstram a sua iniciação, sem, contudo ter dado a obrigação de três anos de santo. Outro indicativo do tempo de feitura dos filhos está na disposição do ojá, ou torso, que serve para cobrir o ori, ou seja, a cabeça das pessoas. Se este estiver com uma das abas levantada, significa que a pessoa tem sete anos de santo sendo filha de um orixá masculino, caso as duas abas estejam levantadas isso significa que ela também possui sete anos de feituras pagas ao santo e que é filha de um orixá feminino. As roupas estabelecem, ou deveriam estabelecer, segundo as lideranças mais velhas, as distinções e hierarquias organizacionais. Porém, na atualidade encontramos iaôs ornamentados com guias de corais (que só podem ser usadas após a obrigação de três anos por filhos de determinados orixás); iaôs vestidos com *richelieu* (sendo que seu uso só é permitido após as obrigações de sete anos); entre outros exemplos de transformações na observação a estas regras de vestimenta. Contudo, mesmo com essas alterações nos Candomblés, os fiéis continuam a se guiar por esses elementos.

No que tange a vestimenta, a distinção inicial feita em um terreiro é frente a quem é ou não da religiosidade, visto que vestir roupas comuns em um barracão é compreendido como falta de respeito para com o orixá. Vestir roupas escuras em uma casa ou festa de Oxalá é outro indicativo de falta de respeito, uma vez que esse orixá é o mais velho de todos e está associado à cor branca. Os fiéis precisam estar ao menos trajados com roupas claras (mesmo que não sejam roupas de santo) (com exceção dos ogãs, homens, que possuem três principais funções, entre elas cantar e tocar os atabaques), que vestem roupas de ração, ternos sociais e/ou roupas da moda.

Em nossas pesquisas de campo, observamos que, mesmo o sujeito não sendo conhecido pelos fiéis da casa, o tratamento a ele dispensado geralmente também está associado a suas vestimentas e adornos. Em uma festa na casa de pai César de Oxum, pude vivenciar os distintos tratos dispensados às pessoas. Ao servir as refeições em uma celebração, uma dada sequência deve ser observada, indo dos mais velhos (geralmente pais e mães de santo) para os mais novos, até chegar aos simpatizantes. Pela observação, pudemos rapidamente compreender que um dos primeiros fiéis a ser servido tinha cumprido apenas o primeiro ano de santo, mas por ostentar um conjunto de bata e calçolão confeccionado com *lesie africana* teve um tratamento distinto do que foi destinado tanto a mim, quanto aos que

me acompanhavam⁵², uma vez que eu era desconhecida, sem nenhum elemento que me identificasse enquanto religiosa, por pouco ficando assim sem jantar.

Temos que alguns fiéis não possuem o status que suas vestimentas ostentam. Muitos inclusive não deram nem as obrigações de um ano e se apresentam com elementos próprios de quem é babalorixá/ialorixá. Existem zeladores que são permissivos quanto a esse fato e outros que são rígidos e taxativos. Cheguei a acompanhar um babalorixá entrar no salão e ir direto no pescoço de um de seus filhos. Retirou-lhe o colar de ostras que ostentava em seu pescoço, e disse que na casa dele aquilo não ia ocorrer. Ou seja, não admitiu que um iaô que acabou de fazer o santo usasse uma guia de sete anos. Enquanto que em outro terreiro, o próprio babalorixá, que ainda não havia cumprindo seus sete anos de santo, ostentava colares e vestimentas de status superior ao que efetivamente tem. Além disso, este adepto incentiva os outros a fazerem o mesmo.

O descumprimento de tais regras depende das vontades das lideranças. É importante perceber que existe um raio de modificação ao bel-prazer do líder do terreiro. A contradição é que a estrutura hierárquica possível de ser inferida pelas vestimentas pode ser volátil, devido às diferenças das vontades das lideranças. Com isso, a verdadeira hierarquia só pode ser visualizada com uma vivência próxima da casa. Tanto a pesquisadora quanto a fiel precisam distinguir essência e aparência para compreender suas posições dentro da hierarquia.

Ainda assim, podemos afirmar que há uma hierarquia e uma construção de significados que pode ser detectada através das vestimentas nos Candomblés, com seus tecidos, guias e ausência ou não de sapatos. Esses elementos comunicam por si mesmo. Os de dentro não precisam falar qual sua idade de feitura e ocupação dentro do espaço. A própria variedade e disposição daquilo que lhes cobre o corpo demonstra a posição hierárquica de um indivíduo dentro da religiosidade.

As maneiras de se portar ao se alimentar também podem revelar a posição hierárquica do adepto dentro da religiosidade. Comer a comida com as mãos e ou de colher é próprio do iaô (exceto para as comidas oferendas dos orixás, que são compartilhadas, nesse caso se come com as mãos), comer sentado na enin ou em uma cadeira diante de uma mesa, comer e beber em recipiente de vidro, de ágata ou de plástico, entre outros. As regras marcam tanto as posições, que chega ser uma falta de respeito oferecer bebidas em copos de plástico a um zelador. Porém, as maneiras de se portar ao comer, assim como as roupas também podem

⁵² A equipe etnográfica aqui foi composta por amigos e pesquisadores não necessariamente com formação antropológica. Cada um contribuiu com suas visões.

confundir o status do religioso, na proporção em que as regras deixam de ser cumpridas ou são afrouxadas.

As próprias comidas do terreiro também passaram por mudanças ao longo dos tempos, como salienta mãe Ana de Ogum, ao recordar essa questão:

Porque a comida do candomblé era essa comida de azeite, a qual gente serve aos orixás, era essa que todo mundo comia. Hoje ninguém mais qué (sic), porque que diz que faz mal tem colesterol, tem triglicírides, sei lá. Então era isso nos candomblé, hoje você vê no candomblé servir-se pratos finos, franceses, de todas as culturas. É isso que se vê. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

O alimento⁵³, o ato de se alimentar, os modos à mesa, as variedades e tipos de alimentos consumidos demarcam padrões de cultura e também a classe social proveniente dos integrantes do grupo religioso. Mãe Ana, que vivia enquanto agregada no terreiro desde criança (como veremos mais adiante), recordou na entrevista as mudanças dos tipos de alimentos existentes no passado e os oferecidos na atualidade no cotidiano do terreiro. Percebemos nas mesas de refeição montadas nos dias que antecederam a festa em homenagem ao orixá de mãe Ana (registro 29 e 30), e em uma das mesas do dia da festa (registro 31) uma rica e farta variedade de alimentos, no hoje estruturado e repleto de filhos e filhas de vários estados brasileiros terreiro de Mãe Ana.



Registro 34 Mesa do jantar no terreiro de iá Ana Registro 35 Mesa do café da manhã no terreiro de de Ogum, Tabão da Serra-SP, dezembro 2011. iá Ana de Ogum, Tabão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.
Foto: Jaqueline Talga.



⁵³im amplamente estudados por Lévi-Strauss (2006).



Registro 36 Mesa de frutas no dia da festa de Ogum, no terreiro de iá Ana de Ogum, Sabão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Mesmo diante das mudanças ocorridas ao longo do tempo e no transcorrer da linhagem, apesar das exceções apresentadas, o povo de santo se comunica através das disposições das vestimentas, dos gestos, das ações entre os adeptos e em relação aos orixás em suas manifestações terrenas. Até mesmo a qualidade dos gestos apresentados pelos ancestrais durante suas “performances” revelam há quantos anos o orixá nasceu, pois existem, por exemplo, cantigas que só podem ser dançadas por orixás cujos filhos tenham cumprido a obrigação de sete anos.

A tradução simbólica de todos esses sentidos e significados estão comunicando também as posições hierárquicas que cada adepto ocupa na estrutura dessa religiosidade. Todos esses elementos identificatórios servem como uma mensagem que só entende quem “fala”, quem comprehende está língua. Aqueles que não conhecem não percebem as sutis diferenças estabelecidas nessas codificações.

Tanto Marcel Mauss, principalmente em seus estudos sobre as técnicas corporais (MAUSS, 2003), quanto Lévi-Strauss em seus estudos sobre a linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1989; 2003) nos auxiliam na interpretação dessas codificações simbólicas existentes na vida do povo de santo.

Lévi-Strauss ao apresentar o livro de Marcel Mauss (LÉVI-STRAUSS, 2003) argumenta que muito antes das preocupações recentes da psicanálise, Mauss já apresentava que dependendo do referencial teórico cada um dará explicações distintas para o mesmo fato, classificando o indivíduo enquanto neurótico ou um xamã em transe. Também nos

Candomblés as técnicas corporais que o grupo impõe aos seus membros são repletas de significados, que somente aqueles que compreendem as disposições corporais conseguem codificar. A linguagem como um dos sistemas simbólicos que constituem a cultura, exprimem aspectos da realidade física e da realidade social (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 19).

Para Lévi-Strauss é o sistema simbólico primordial, porque ela vai além de comunicar com o outro, ela organizar, classifica e dá significado ao mundo. O próprio tabu do incesto para ele se estabelece na linguagem, naquilo que se denomina como parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Não estamos aqui, afirmando que tudo é linguagem, nem os autores defendem isso. Mas que, por exemplo, as vestimentas e os gestos não são apenas materialidades, elas servem para uma série de outras coisas que são simbólicas, comunicam além de vestir. Apresentam a posição hierárquica dentro da estrutura do terreiro, manifesta inclusive se a pessoa pertence ou não ao grupo.

Uma outra distinção explicada pelo fato vontade, no sentido de ausentar ou inserir novos elementos, acrescentar um algo mais, um tempero é a participação de filhas e filhos de santo no xirê (roda de dança para os orixás, representados nos registros 25, 26 e 27), momento em que dançam e cantam em círculo para todos os orixás. Nos Candomblés mais tradicionais da Bahia, os homens não entram na roda, somente as mulheres participam. Mãe Ana que é filha da casa matriz segue essa mesma postura. Contudo, na casa de seu filho César esse costume toma outros formatos, visto que durante as cantigas para determinados orixás (como é o caso de Obá e Nanã) os homens se ausentam da roda, mas ao se tocar e cantar para outros orixás, eles podem permanecer na mesma.

A proibição da realização dos registros fotográficos dos orixás quando se manifestam no corpo de algum fiel não é constantemente exigida nos terreiros de Uberlândia. Ela varia, entre outras coisas, com o ato a ser realizado pelo orixá durante o ritual. O registro fotográfico ou as filmagens são expressamente proibidos em vários dos terreiros visitados, em alguns momentos específicos tais como o da festa de Xangô, no qual ele e alguns orixás entram no salão, com as luzes apagadas ao som das cantigas e atabaques em um ritmo acelerado, quase frenético, carregando sobre a cabeça um alguidar (vasilhame feito de barro) em chamas, que é repassado entre os orixás presentes. Os orixás dançam, dando inúmeras voltas ao redor do círculo central do salão. Estes momentos podem ser observados e descritos, passíveis assim de um registro oral.

Em outros momentos, como pode ser observado no registro fotográfico a seguir (registro 32), realizado durante a festa de Oxum na casa de babá César, mãe Ana, que

conforme já dito, proíbe o registro fotográfico em sua casa na presença do orixá, está acompanhando seu filho (que nesse momento já não é mais ele e sim a própria energia do orixá presente no terreiro). Castillo (2010) aponta que a permissão ou não dos registros fotográficos, perpassam uma solicitação prévia ao pai /mãe da casa e o seu consentimento se embasa pelo fim posto por aquele que deseja efetuar estes registros. Ou seja, mais uma vez, prevalece a vontade.



Registro 37 Festa em homenagem a Oxum, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, outubro 2012.
Foto: Jaqueline Talga.

Essas modalidades de ações que distanciam a casa de mãe Ana (descendente direta da casa matriz) de seu filho de santo babá César (neto da casa matriz) podem ser compreendidas enquanto escolhas realizadas pelos zeladores e zeladoras do terreiro. Esses distanciamentos não alteram essencialmente o Axé e sim refletem regras de conduta diferenciadas entre lideranças religiosas da mesma linhagem. Essas vontades/escolhas não são imutáveis e até determinado extremo são respeitados pelos mais velhos dentro da religiosidade, ou seja, por aqueles que possuem um maior conhecimento dos segredos do Candomblé.

3.2 Os contadores de histórias da contemporaneidade: as passagens dos conhecimentos e as distâncias espaciais

[...] Na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima.
Amadou Hampâté BÂ (BÂ, 2003, contra capa).

Quem um dia foi marinheiro audaz/Relembra histórias/Que feito ondas não voltam mais/Velhos marinheiros do mar da Bahia/O mundo é o mar/Maré de lembranças/Lembranças de tantas voltas que o mundo dá.

Memórias do Mar - Maria Bethânia
Composição de Vevé Calazans e Jorge Portugal

Os segredos dos Candomblés. O conhecimento do sagrado. A camarinha. A passagem do saber. O saber fazer. Velhos tempos idos dos Candomblés fora da lei na Bahia. As perseguições policiais, os sofrimentos e as dificuldades de outrora. Os cultos proibidos no fundo do quintal. Os cultos negros, hoje, brancos, negros e amarelos. Uma religião étnica, de “pretos”. As estórias contadas e recontadas por gerações. Os saberes que morriam junto com cada ancião que não eram mais matéria, só espírito. As grandes fachadas dos centros dos Candomblés. Os ebós disponíveis on-line. Os fundamentos, as estórias, os segredos desvelados em livros, revistas, vídeos, documentários. A internet e o sem fim de materiais acerca dos mistérios da religiosidade. As campanhas abertas pela não criminalização dos adeptos dos Candomblés. As caminhadas proclamando a liberdade religiosa. Os embates públicos com aqueles que alegam maus tratos animais. A publicização da fé. Os orixás cada vez mais presentes nas músicas, da Iansã de Bethânia ao Ogum de Criolo⁵⁴.

Antes de quaisquer observações, é preciso retomar alguns elementos originalmente africanos constitutivos na história da formação da sociedade brasileira. Nesse sentido é necessário ter em mente, que as religiosidades de matriz africana possuem como fundamento a oralidade, ou seja, todas as tradições se mantêm vivas pela força da palavra⁵⁵. Toda essa oralidade, repassada até a atualidade nas casas dos Candomblés, possui uma raiz ancestral⁵⁶ comum, o continente africano.

Para compreender essa oralidade presente nas religiões de matriz africana no Brasil se faz necessário retomarmos a origem desse uso. Entre os estudos sobre essa temática, temos a

⁵⁴Tanto Maria Bethânia, cantora da música popular brasileira, a partir da década de setenta quanto o rapper Criolo, na atualidade, compõem e cantam musicas valorizando a religiosidade de matriz africana seja ela nos Candomblés da Bahia ou nas favelas de São Paulo.

⁵⁵ Para Fabio Leite (1992), a palavra possui força, ela machuca, ofende, pode até matar, mas também acaricia, da segurança e pode curar males.

⁵⁶ Para Fábio Leite (2008), ancestral não é visto como antigo, mais velho, que antecede que veio antes de nós, mas é exatamente o pré-existente, aquilo que já existia e não foi criado, é criado. Está ligado aos orixás, que são entidades mitológicas ligadas a elementos da natureza.

análise dos valores civilizatórios das sociedades negro-africanas do pesquisador Fabio Leite. Observando a estruturação e a dinâmica social em três sociedades, os Ioruba, do Benim e da Nigéria, os Agni-Akan e os Senufo da Costa do Marfim, Leite (2008) afirma que a não utilização da escrita não significa analfabetismo. Ocorre que a escrita é um elemento externo que não consegue substituir todas as funções da oralidade, além de ser imprópria por vezes para a comunicação destas sociedades.

Mesmo na atualidade, o dado oral é muito utilizado em conjunto com a escrita nessas sociedades observadas por Fabio Leite. Ainda que a escrita tenha ganhado importância, a oralidade sempre esteve à frente, pois, para os africanos a escrita não é conhecimento, não significa inteligência, sendo, portanto, um registro dotado de tecnologia, o instrumento utilizado para sintetizar o conhecimento. A escrita não é o conhecimento em si, sendo assim também, excludente, ao passo que pode tanto incluir como excluir, ao contrário da palavra. Ainda hoje, em grande parte das sociedades africanas, mesmo que restritas às comunidades tradicionais no interior de seus países encontramos os contadores de histórias, os guardiões da memória de cada comunidade. Isso não significa que a escrita não permeie estas comunidades, uma vez que, conforme aponta Fábio Leite (2008), a despeito da preponderância de uma tradição oral em detrimento da escrita, a mesma faz parte da realidade destas sociedades africanas na atualidade. Comparativamente essa constatação também é verificada na realidade de nossos sujeitos de estudo.

Através da oralidade, todos os mitos e os valores civilizatórios estavam presentes e vivos nas mentes e corações dos aproximadamente quatro milhões de homens e mulheres que foram violentamente arrancados das várias etnias existentes no território africano e trazidos nos fundos dos porões dos navios negreiros para o Brasil. Estes negros foram reagrupados no Brasil de acordo com as necessidades e vontades dos então proprietários de terras, comerciantes e administradores coloniais, eles carregavam consigo um sem fim de valores que foram sendo retransmitidos e reelaborados com o correr do tempo.

O caminho percorrido a fim de que a escrita se tornasse de fato um instrumento de registro e de transmissão dos segredos dos Candomblés e dos conhecimentos acumulados no cotidiano vivenciado e (re)contado pelos mais velhos foram tortuosos. Os fundamentos e questões que outrora eram (re)transmitidos pelas memórias orais de um velho de santo aos jovens iniciados (quando estas não eram enterradas com seus guardiões) são hoje de livre acesso a qualquer pessoa, seja ela adepta ou não ao culto de matriz africana. Mesmo que as informações estejam incompletas, distorcidas e passíveis de questionamentos, esta sempre foi uma das formas de apreender os segredos encontrados por muitos adeptos.

A modernidade atingiu também as religiões. Não seria diferente com os Candomblés. Vagner Gonçalves, em seu artigo *As esquinas sagradas* (SILVA, 2000 a), cita a fala de uma mãe de santo branca de origem portuguesa, com curso superior, falando três idiomas e liderando um terreiro na cidade de São Paulo. Ela ressalta e valoriza a utilização de livros sobre a religiosidade, salientando que prefere ler as publicações de Roger Bastide e Pierre Verger no original em francês, além de indicar os mesmos para seus filhos, uma vez que aprendeu muito com os livros.

Esse fenômeno não é algo recente, mas passa a perpetuar com maior vigor a partir da década de sessenta do século passado com a expansão dos candomblés para outras partes do país. Temos, nos estudos de Vagner Gonçalves Silva (1995, p.77), a identificação da expansão dos Candomblés em São Paulo na década de sessenta, dada a intensa migração nordestina. A partir desse momento os Candomblés necessitam intensificar e adequar outras formas de repassar os segredos, mesmo que essas outras formas ainda permaneçam ocultas/subentendidas em muitos dos discursos sobre essa questão.

O discurso que prevalece enfatiza a oralidade como a forma principal de se apreender as práticas do Candomblé. Esta oralidade se dá pela transmissão do conhecimento através do cotidiano, pelas vivências, pelo ser filho para posteriormente ser pai. Porém, para além desse discurso, encontramos na prática o abarcamento de outras formas que não só o uso da palavra, da oralidade, a fim de se obter os segredos da religiosidade.

Os estudos polêmicos de Castillo, ao realizar sua etnografia, constatam que os dados escritos foram e são um importante elemento para a formação e manutenção do Candomblé. Em uma passagem de seu livro *Entre a Oralidade e a Escrita*, analisando a Revolta dos Malês em 1835, ela relata que:

Após o levante, as autoridades encontraram numerosos papéis e pequenos livros em árabe nas casas das lideranças e nos corpos dos que morreram. A elite baiana acostumada a pensar nos africanos como analfabetos e da escrita como domínio exclusivo da cultura europeia, entrou em pânico, convencida de que tais escritos eram um meio de comunicação subversiva. No período após o levante a polícia invadia as casa dos africanos [...] A descoberta de qualquer papel escrito em árabe resultava em prisão [...] Muitos africanos assim identificados foram julgados, apesar de a tradução feita por um escravo haussá, durante a investigação indicar que o conteúdo desses textos era apenas religioso. (CASTILLO, 2010, p.62).

Nesse fato e em outros acontecimentos registrados pela antropóloga, percebemos o quanto a escrita também é um elemento importante para a manutenção do Candomblé. Em outro momento do livro, ela irá fazer uma discussão sobre “o machado duplo da escrita: a preservação da tradição e a rebelião contra ela”. Sobre esse assunto a autora durante

exposição na Universidade Federal do Paraná, na IX Reunião de Antropologia do Mercosul, em julho de 2011, constata que o livro “Caminhos de Odu” do pai de santo Agenor Miranda Rocha e organização de Reginaldo Prandi publicado em 1998, em se tratando de um manuscrito que desde a década de 1920 circulava em segredo no terreiros da Bahia, gerou muita polêmica.

Outro fato apresentado por Castilho (2010, p. 213-214) foram as imagens (registros 33 e 34) de momentos da iniciação publicadas em jornais de grande circulação em Salvador e no exterior. Momentos da iniciação passaram a aparecer nos jornais a partir da vinda para o Brasil de um cineasta francês, Georges Clouzot, com um projeto inicial de realizar um documentário sobre os candomblés. O interesse externo das culturas exóticas, balizadas por um viés etnocêntrico passou a despertar os interesses dos jornais locais.



Registro 38 Momento de raspar a cabeça. Disponível em: <<http://ocandomble.wordpress.com/category/iniciacao/>>. Acesso em: 06 mai. 2013.



Registro 39 Momento no qual o sangue do sacrifício animal escorre pelo rosto da fiel, após raspar a cabeça durante o ritual de iniciação no Candomblé. Disponível em: <<http://ocandomble.wordpress.com/category/iniciacao/>>. Acesso em: 06 mai. 2013.

Nessa perspectiva, o jornal *A Tarde*, em 11 de julho de 1951, publicou a tradução da reportagem de Clouzot intitulado: *Um francês em visita aos candomblés. Pela primeira vez um branco pôde penetrar no santuário dos deuses negros onde se praticam os ritos sangrentos da iniciação*. No mesmo sentido, em 15 de setembro de 1951, o jornal *O Cruzeiro*, trouxe na primeira página a reportagem de jornalistas brasileiros, intitulada: *As noivas dos deuses sanguinários*. Um texto repleto de fotografias do processo iniciático, como o momento

de raspar os cabelos da cabeça, e de termos como bárbaros, grandeza primitiva e deuses sanguinários.

É de se ressaltar que as imagens divulgadas na década de 1950 ainda hoje causam choques, inclusive para os religiosos mais novos. Alguns desconhecem quase que totalmente os procedimentos adotados no interior da camarinha durante o processo iniciático, que são compreendidos enquanto segredos.

Essas sistematizações no passado e as varias mensagens subliminares na atualidade, por meio de imagens e reportagens jornalísticas, tiveram e têm grandes repercussões. Por um lado elas divulgaram os Candomblés, mas por outro lado elas destorcem e demonizam o culto. Fortalecem os setores reacionários e constroem uma identidade demoníaca, primitiva, enfim, negativa das religiosidades de matriz africana.

O acesso aos escritos e as imagens ligadas aos Candomblés têm a capacidade de deturpar ou manter o mesmo olhar etnocêntrico de mundo, dependendo de quem manipula o registro. Encontramos nesse contexto muitos zeladores que lançam mão de publicações, edição de vídeos, músicas, de fundamentos e segredos para se autopromoverem e serem reconhecidos. Esse reconhecimento não se dá de fora para dentro, mas de dentro para fora, ou seja, não é a comunidade religiosa que o reconhece como zelador, e sim a liderança religiosa que se promove com este intuito. Ela visa ser reconhecida tanto pelo grupo religioso que compõe quanto por outros campos da sociedade.

Por outro lado, fontes não orais se encontram presentes nos terreiros servindo inclusive como referência de práticas ritualísticas. Esse fato é presente tanto nos candomblés observados nesse estudo, como nos estudos de Vagner Gonçalves Silva nos Candomblés de São Paulo:

Livros de autores como Roger Bastide (O Candomblé da Bahia), Pierre Verger (Os Orixás), Juana Elbein dos Santos (Os Nágô e a Morte), entre outros, passam, assim, a ser cada vez mais procurados e lidos pelos religiosos que os tomam frequentemente como modelos de culto, justificando aspectos cotidianos do rito que praticam. (SILVA, 2005, p. 250).

Diante destes fatos, percebemos que a oralidade não é o único veículo de transmissão do conhecimento existente nos terreiros. Devemos assim nos perguntar, por que a oralidade é tão defendida como única forma existente de transmitir esse saber religioso até a atualidade por muitas lideranças religiosas. A questão que se coloca nesse debate, segundo Castillo, está no nível do segredo, compreendendo que o segredo se refere à existência de limites ao acesso do *saber* religioso. A oralidade seria uma forma de estruturar a dimensão hierárquica de poder, de orientar uma concorrência interna e legítima para o acesso a esse *saber*. Pela escrita, o

segredo pode ser descoberto, e assim, dependendo do contexto social externo, repleto de estigmas e perseguições de vários setores da sociedade, a repressão policial pode entrar em ação mais facilmente. Nas palavras de Gramsci (1968), o aparelho repressor do Estado conheteria os elementos diversos deste grupo de dominados.

3.2.1 Os contadores de histórias da contemporaneidade

Podemos comparar os pais e mães de santo, com os griots africanos: ambos são transmissores da memória ancestral. Os primeiros precisam ser filhos para depois serem pais, os segundos precisam aprender a ouvir para depois falar. Há reservas, contudo, nesta comparação. Em África, o processo de formação de cada novo guardião, de cada griot, é acompanhado por outros guardiões. Neste processo, erros não são admitidos, uma vez que o papel deste guardião é (re)contar de modo fiel as memórias, cheiros, lugares, valores, enfim, o todo que tece a história de um saber coletivo ancestral. Nos Candomblés, não há quem controle a transmissão destes saberes, com vistas a assegurar a sua fidedignidade. É fato que se busca sempre uma aproximação verdadeira com as essências ancestrais, o que não impede, contudo, que novas interpretações sejam geradas.

Em alguns momentos da história, existiram fieis imbuídos da vontade de construir instituições protetoras, organizativas e reguladoras dos cultos. Percebemos essa tentativa nas cidades de Salvador⁵⁷, no Rio de Janeiro⁵⁸, em Belo Horizonte⁵⁹, em Uberlândia⁶⁰, entre outros lugares. Federações, associações, alianças em nome dos Candomblés, das Umbandas, de ambas as categorias e também em nome das religiosidades ameríndias foram criadas. Porém as diversidades, as vontades, os “temperos” próprios dos terreiros de cada liderança prevaleceram, em detrimento do intuito unificador e regulador das práticas religiosas pretendidas por parte das ações empenhadas pelos grupos de representação.

Ao observar e coletar os dados nas entrevistas percebemos como são apreendidos os segredos pelos zeladores de Uberlândia e como esse segredo é discursivamente posto e repassado aos seus filhos de santo.

⁵⁷ Criação da União das Seitas Africanas, em 1937 (CATILLO, 2010, p. 230).

⁵⁸ Zélio de Moraes é um dos fundadores da federação União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), em 1939 (JENSEN, 2001, p. 8).

⁵⁹ Tancredo da Silva Pinto funda a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, em 1950. Disponível em: <<http://www.uniafro.xpg.com.br/omoloko.htm>>. Acesso em: 06 maio 2013.

⁶⁰ Pai Wellington de Oxossi é um dos idealizadores e fundadores da Aliança das Religiões de Matriz Afro e Ameríndias de Uberlândia (ARMAFRA), em 2008 (informação obtida durante os trabalhos de campo).

Na superfície encontramos nos discursos desses pais de santo a oralidade e a prática cotidiana enquanto veículos de apreensão e transmissão da religiosidade. Porém esse único padrão seria um tanto problemático quando tomamos as distâncias espaciais existentes entre os terreiros, visto os dispêndios econômicos e temporais para efetivar tais ações.

Percebemos os esforços de babá César e babá Gilberto para *serem* filhos, trazendo babá Kaobakessy e a Ialorixá Ana de Ogum em suas casas a cada obrigação dada por eles, e/ou durante as obrigações dos seus filhos. São esforços para estarem presentes pelo menos nas festividades dos orixás de seus zeladores/zeladoras. Isto possibilita o contato pessoal que permite vivências e a oralidade tão defendida. Mas isso possui elevados custos financeiros, uma vez que os filhos arcam com os custos gerados pelos deslocamentos próprios e os de seus pais e mães de santos para as festividades citadas. Vale ressaltar que no mais das vezes, estes zeladores vêm acompanhados de um ogã, uma equede e outros adeptos para realizarem os rituais necessários. Este é o caso de Pai Júnior que sendo babalorixá e companheiro de Kaobakessy está sempre junto auxiliando e executando os rituais no terreiro do babalorixá Gilberto.

Para além das despesas econômicas existem outras implicações, pois, mesmo que esses religiosos se dedicassem exclusivamente ao sacerdócio, não destinando tempo a seus familiares consanguíneos e à vida social, suas ausências não poderiam ser demasiadamente longas. Várias obrigações o aguardam em sua própria casa: seus filhos demandam cuidados, os clientes aguardam os jogos de búzios, enfim, todas as atividades que diz respeito ao andamento do terreiro como um todo.

Em todos os terreiros observados encontramos em algum momento outras formas não orais de apreender e sistematizar o saber. Na casa matriz, por exemplo, vivenciamos nas atividades de véspera da maior celebração da casa, a festa de Oxumarê, uma sequência nos ensaios das cantigas. Elas foram escritas no papel para que todos cantassem corretamente. As cantigas foram cronometradas para se ter uma melhor organização diante do tempo previsto de duração da festa.

Mãe Ana em entrevista disse saber pouco escrever. Ela aprendeu a “rabiscar o nome”. Contudo, ao término da entrevista, recomendou a leitura das obras Roger Bastide e Pierre Verger para saber mais sobre o culto. Mesmo não dominado e fazendo uso da escrita, a zeladora se encontra conectada com importantes e consolidados referenciais acadêmicos produzidos a respeito de seu segmento religioso. Além disto, ao recomendar tais leituras ela portadora da sabedoria oral valoriza a sabedoria escrita.

Apesar de dedicarmos o próximo item à discussão das influências do tempo, vamos

falar do tempo agora. Existem diferentes apreensões do tempo. O tempo da sociedade Ocidental na atualidade influencia em todas outras apreensões de tempo. Antes, prevalecia no cotidiano dos terreiros o tempo como descrito:

No candomblé, o tempo parece que não passa, o ritmo das coisas é outro, ninguém tem pressa para nada. Nem é preciso usar relógio, porque tudo acontece na hora em que tem que acontecer – disse-me certa vez uma filha-de-santo, que procurava explicar as dificuldades que muitos novos adeptos no candomblé encontravam assim que chegavam à nova religião (PRANDI, 2005, p.19).

O que vivenciamos na casa do babalorixá Kaobakessy, no fim de 2011 em São Miguel Paulista, nos causou simultaneamente outras impressões. Em meio às várias demandas já existentes e aquelas que surgiam, uma tarefa prendeu nosso olhar pela assimilação das tecnologias contemporâneas a fim de otimizar o tempo frente ao distanciamento espacial, a saber, a organização da lista dos materiais necessários para o ritual da obrigação dos cinco anos dos babalorixá Gilberto de Xangô e Gustavo de Logum Edé que seria realizada em fevereiro de 2012 em Uberlândia, por meio da consulta aos búzios. Apesar da consulta se dar no estado paulista, seus sujeitos estavam em Minas e a lista seria enviada por email, a fim de que distâncias fossem diminuídas e certas práticas resignificadas. Prandi aponta a existência dessa outra dimensão temporal:

[...] nessa escala ocidental do tempo, os acontecimentos são enfileirados uns após outros, em sequências que permitem organizá-los como anteriores e posteriores, uns como causa e outros como consequência, construindo-se uma cadeia de correlações e causações que conhecemos como história. (PRANDI, 2005, p. 30-31).

Frente aos entraves acima expostos no que se refere a um contato mais profundo entre os pais e mães de santo e seus filhos e filhas, com vistas a uma transmissão presencial do conhecimento feita a cada fiel de acordo com os limites estabelecidos pela hierarquia própria da religiosidade, em outro momento dos diálogos com babá Kaobakessy, o mesmo fez questão de salientar a dedicação de seu filho Gustavo de Logum Edé ao candomblé. A fim de conhecer, apreender e, enquanto *pai*, repassar aos seus filhos os cantos para os orixás, ele havia gravado em *CD* as cantigas, apropriando-se dos recursos modernos de disseminação dos conhecimentos, incluindo-se nesse bojo os segredos do Candomblé. Encontrou assim soluções para as dificuldades postas.

Porém nem todas as lideranças atuam da mesma maneira. Além das distâncias espaciais serem um entrave para a efetivação das passagens dos conhecimentos, algumas lideranças religiosas também seguram as informações e os direitos, ou seja, a autorização para

exercer as funções permitidas a partir do status do fiel, como dar o direito, a permissão para o filho realizar o jogo de búzios, iniciar os seus, ter mão de faca (permissão para sacrificar animais), entre outros. Além das dificuldades provenientes da distância, temos também, por parte de algumas lideranças religiosas o controle do saber e mais, o controle da autorização para aplicar/praticar esse saber. Esse momento intermediário entre saber e ter a permissão para praticar o saber, aparece na fala da ialorixá Ana de Ogum, ao relatar o momento que chega a São Paulo, vindo de Salvador e passa a realizar as práticas religiosas:

Eu vim para São Paulo em 75. [...] Eu cheguei a trabalhar numa casa de família chamada Acarajé do Norte, que era na rua Capote Valente 687, para uma senhora chamada dona Raimunda, ali eu fui conhecendo algumas pessoas, eles perguntaram se eu jogava? Se eu fazia? E eu comecei fazendo alguma coisinha, dando um banho. E ai dona Nilzete, mãe de babá Pecê, me deu um jogo de búzio, que era pra mim, que tinha me autorizado para jogar, daí eu comecei a jogar, fui jogando. Morava em um quarto, aluguei um quarto na rua, na rua Moura 1.205, aluguei um quartinho por 500 reais, 500 cruzeiros na época, e comecei jogando búzios, fazendo pequenos trabalhos e daí cheguei até onde você vê. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

Percebemos que Mãe Ana de Ogum, na época já era ebomi (possuía sete anos de santo) e detentora do segredo do jogo de búzios. Mas sua zeladora iá Nilzete não havia concedido seus direitos junto dos rituais de obrigação cumpridos e sim em momento posterior.

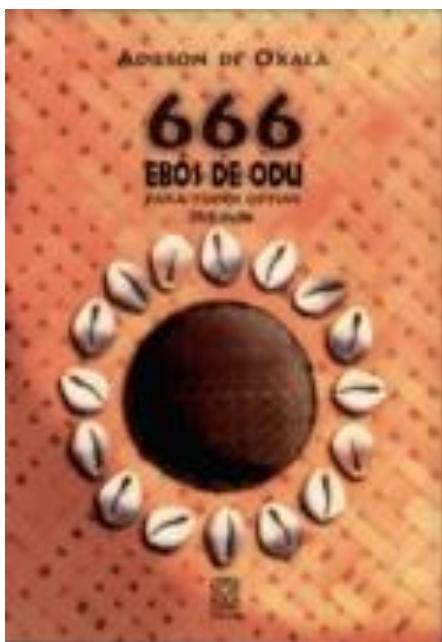
Também na fala de babá César de Oxum percebemos as dificuldades para se ter acesso ao saber e às práticas cotidianas a vinte anos atrás, quando iniciou. Além da distância espacial entre ele, em Uberlândia e seu zelador, no Rio de Janeiro, a postura desse pai de santo e os reduzidos meios de comunicação da época dificultavam a passagem dos segredos.

Quando eu me iniciei com ele, ele era um pai de santo do Rio de Janeiro. Na época eu tinha pouquíssimo conhecimento do candomblé, que é o que acontece com maioria das pessoas, se iniciam por devoção, adoração ou necessidade e não tem aquele tempo necessário de conhecer a raiz a que está sendo iniciado. Eu tive uma sorte muito grande na época de me iniciar com uma pessoa que tem nome dentro do candomblé, todo lugar que eu chego todo mundo o conhece, todo mundo o conhece por Ajaleui, que tem barracão aberto no Rio de Janeiro, que é uma pessoa muito respeitada.

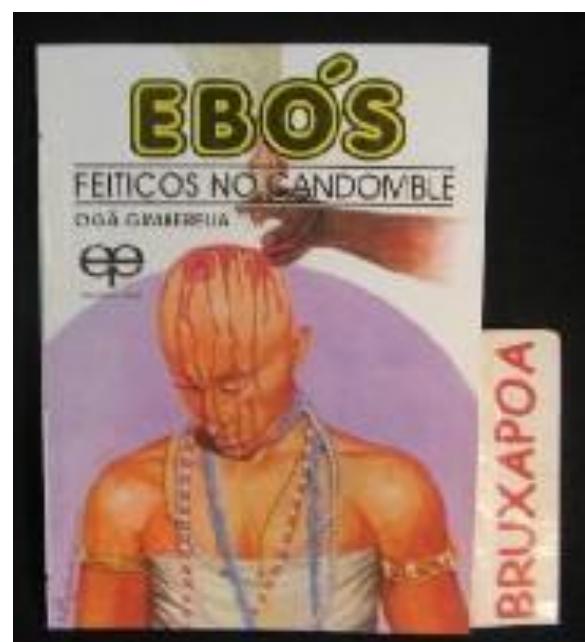
Como naquela época as coisas eram bem diferentes de hoje, que todo mundo vive uma época diferente, principalmente nessa época de iniciação, quando acabou nosso processo de iniciação, ele falou assim: “agora nós não vamos nos ver por um tempo, que eu vou estar no Rio de Janeiro e vocês quiserem dar continuidade comigo as obrigações, vocês vão terão que ir lá”. E para falar a verdade, por mais de 3 anos eu perdi o contato com ele, não tinha internet naquela época, era difícil ter esse contato com outro estado. Há 19 anos você tinha só o telefone, e quando ele viajou eu não peguei o contato. Na necessidade de dar continuidade a essa iniciação minha, eu

procurei um babalorixá próximo aqui, que o nome dele é Renato de Logum Edé [...]. Com esse senhor babalorixá Renato eu fiquei 9 anos no Axé, lá eu tomei obrigação de 1 ano, tomei 3 e tomei 7. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Compreendemos várias dificuldades encontradas pelas lideranças, estando elas mais próximas ou distantes da casa matriz, tanto no passado, quanto no presente. Contudo, cada um encontrou, à sua maneira, saídas para terem acesso ao saber e coloca-los em prática. Notamos também que sempre houve outras maneiras para além da oralidade a fim de transmitir, apreender e sistematizar os conhecimentos acerca do culto ancestral, sendo que frente à expansão das linhagens dos Candomblés e do crescimento do número de fiéis iniciados em cada uma destas casas, o uso destas outras maneiras, auxiliadas principalmente pelas novas tecnologias, como a internet, os CDs, DVDs, livros impressos (registro 35 e 36) e eletrônicos, consulta de búzios on-line (registro 37) entre outros.



Registro 41 Livro sobre ebós no Candomblé.
Disponível em:
<http://todaoferta.uol.com.br/comprar/ebs-feitiços-no-candomblé-og-gimbereu-JAOUGZDR37#rmcl>. Acesso em: 10 fev. 2013.



Registro 40 Livro sobre ebós no Candomblé.
Disponível em:
<http://www.livrariasaraiva.com.br/produto/457984/666-ebos-de-odu-para-todos-os-fins>. Acesso em: 10 fev. 2013.

Ebó (Oferenda) significa fazer uma limpeza espiritual e está limpeza poderá ser feita de várias formas, preventiva, curativa e atrativa, manipulando o reino vegetal ou mineral...

Preventiva:

- Quando através de uma consulta de Jogo de Búzios on-line é revelado para o consultante, que algo de ruim pode vir acontecer no seu destino humano.
- Para prevenir-se contra olho gordo de pessoas invejosas que ao invés de cuidar de suas vidas, ficam tentando prejudicar a sua;

Curativa:

- Quando através do Jogo de Búzios on-line é identificado que já fizeram algo para prejudicar-lhe espiritualmente, profissionalmente, afetivamente ou mesmo fisicamente;

Atrativa:

- Quando o consultante faz uma consulta de Jogo de Búzios on-line, a fim de atrair algo importante para sua vida como, sorte, prosperidade, amor, alegria, enfim, tudo o que há de bom na vida e que você almeja alcançar!

com quem realmente tem conhecimento

Jogar On-Line

Registro 42 Jogo de búzios on-line. Disponível em: <<http://www.jogodebuziosonline.com.br/ebo.html>>. Acesso em: 07 mai. 2013.

Entre outros fatores, o uso dessas novas tecnologias também contribui para uma nova concepção do espaço e do tempo nos terreiros de Candomblé, que convive simultânea e paralelamente com a antiga concepção do tempo e espaço, como veremos no tópico a seguir.

3.3 Entre a ampulheta e os ponteiros: os distintos tempos para nascer e perpetuar

[...] Compositor de destinos/Tambor de todos os ritmos/Tempo tempo tempo tempo/tempo/Entro num acordo contigo/Tempo tempo tempo tempo/Por seres tão inventivo/E pareceres contínuo/Tempo tempo tempo tempo/És um dos deuses mais lindos/Tempo tempo tempo tempo/No som do meu estribilho/Tempo tempo tempo tempo/Ouve bem o que te digo/Tempo tempo tempo tempo [...].

Canção ao tempo
Composição de Caetano Veloso

Partimos da compreensão de que os tempos nos Candomblés estão em permanente oposição, pois ao mesmo tempo em que o *tempo* que prevalece no terreiro é a ausência do tempo, ou mais, é o tempo enquanto “senhor de todos os ritmos”, o *tempo* também é controlado pelo tic tac dos velhos relógios. A primeira noção acerca dos tempos é estranha e é o tempo do outro. Para nós que temos outra identidade cultural, essa noção é distinta da qual fomos habituados. Nos Candomblés, “a noção de tempo, por se ligar a noção de vida e morte e as concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, é essencial na constituição da religião” (PRANDI, 2005, p.20).

Neste tópico analisamos primordialmente as questões relativas ao tempo e as transformações por *ele* geradas desde a primeira até a última feitura do santo, além de perpassarmos outros elementos promotores das mudanças internas. Assim, abordamos as (re)adequações temporais no que diz respeito ao ritual iniciático (a passagem de abiã para iaô) e também no que tange a morte, a saber o rito funerário conhecido como axexê.

Ao interpretar todas essas transformações nos tempos, poderíamos na superfície verificar um dualismo, a modernidade e a tradição, o tempo da oralidade e o tempo da escrita, como alguns estudiosos dessa temática fizeram no passado e como alguns religiosos defendem na atualidade. Mas não são essas as constatações. Ainda no surgimento dessa religiosidade já foram verificadas a utilização da oralidade concomitantemente com a escrita, a revolta Male na Bahia no século XIX é um exemplo disso (CASTILLO, 2010).

O tempo dentro dos terreiros dos Candomblés, principalmente os localizados nas regiões de expansão recente se estabelece de maneira contraditória e complementar os dois tempos. O tempo do relógio e o tempo da natureza. O tempo ocidental, contado pelos ponteiros do relógio, marcado em dias, meses e anos, e também o tempo do não tempo, o tempo da vontade dos deuses.

Para interpretar como essa religiosidade de um lado se organiza no tempo e no espaço e simultaneamente apagam o tempo, para viver sempre no tempo sem tempo. Enveredamos pelas discussões antropológicas que problematizam a questão do tempo, destacamos as contribuições Evans-Pritchard (1993), Lévi-Strauss (1993) e Marshall Sahlins (2008). Os questionamentos e as soluções encontradas por esses autores a respeito da concepção do tempo se diferem, mas ambos nos auxiliam a compreender essa problemática.

Preocupado em compreender como as linhagens se relacionam politicamente entre si, Evans-Pritchard observou sobretudo os valores de tempo e espaço estabelecidos entre os Nuer, que é uma sociedade linhageira sem realeza e criadora de gado no continente africano. Ele identificou duas modalidades de tempo existente nessa sociedade, um ele classificou de tempo ecológico e o outro de tempo estrutural. O tempo ecológico é marcado pelas estações do ano e com as atividades do gado. Já o tempo estrutural é contado pelo ancestral e chegam a seis grupos etários. A pessoa nasce, vive e morre dentro da linhagem, atravessando essa estrutura. A passagem pelos vários grupos etários dentro da estrutura da linhagem marca o tempo para o indivíduo, que é o tempo estrutural. Esse tempo é tão marcante que quando se faz a história de vida da pessoa, se faz em relação ao grupo etário na qual ela se encontra.

Encontramos em *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico* de Lévi-Strauss (1993) elementos para analisar questão do tempo. Nesse texto o autor define que

as sociedades são diferentes pelas atitudes tomadas pelos seus indivíduos diante dos eventos, das transformações. Nisso ele classificou as sociedades em duas modalidades, em sociedades frias e sociedades quentes.

Nas sociedades quentes os indivíduos não só aderem às transformações, como também querem se transformar. São atitudes conscientes tomadas pelos indivíduos, substanciadas pelo tempo, se abrem para a história, para os eventos. Já nas sociedades frias, os indivíduos anulam os efeitos negativos que as mudanças teriam sobre eles, esterilizam tudo que seria o devir. Isso não significa que sejam sociedades sem história, todas as sociedades são históricas, o que existe de particular a essas sociedades é a recusa a historicidade, por serem concebidas por seus membros para durar, onde o tempo não é cumulativo, mas de retorno, reversível. Uma visão de história cíclica na qual a sociedade seria a realização de uma estrutura sincrônica e atemporal. Ao contrário das sociedades frias de consciência histórica, se tem uma consciência mítica, de uma origem que não está no passado, mas se retoma no presente.

As sociedades frias seriam sociedades da tradição, onde o tempo é muito mais lento, onde tudo retorna, das estações. Assim como o tempo ecológico de Evans-Pritchard, que é um tempo que retorna, sempre se está no eterno retorno, é cíclico. Enquanto as sociedades quentes seriam consubstanciadas no espaço, as frias seriam consubstanciadas no tempo ocidental.

Marshall Sahlins (2008) por sua vez procura compreender as relações entre cultura e história, estrutura e prática. Ele parte do pensamento de Lévi-Strauss e amplia, por pensar história e cultura dialeticamente. Tanto a história é culturalmente ordenada quanto a cultura é historicamente determinada. Por exemplo, ao analisar as mudanças nas ilhas havaianas com a chegada do capitão Cook, ele percebe que os havaianos não se relacionam diante da história de forma passiva. Ao mesmo tempo em que a cultura se reproduz ela se transforma por mediação da história. Diante dos interesses pessoais a estrutura se modifica. Nesse sentido a cultura não é rígida, ela é temporal e diacrônica diferente do que Lévi-Strauss defendia para as sociedades frias. O mito ordena a estrutura, mas diante de novos eventos a própria estrutura reorganiza o mito. Até os tabus são reorganizados diante dos eventos.

O que Sahlins apresenta, diferente de Lévi-Strauss, não é a existência de uma estaticidade, porque cultura e história se permeiam, o tempo que outrora era marcado por ciclos ou pela linhagem ancestral modifica e é modificado a partir das transformações da própria história. Cultura e história estão em um movimento dialético.

Constatamos simultaneamente nos terreiros de Candomblé o tempo social e o tempo mítico. Temos, por exemplo, um tempo social quando verificamos o tempo que demora em

sair de filho de santo até chegar a pai de santo, atravessando a hierarquia. Nisso temos um tempo histórico de percepção, de diacronia, de transformação. Mas também um tempo mítico, sendo esse um tempo sem tempo, é um tempo sem hora, é um tempo sem nada, é um tempo eterno. Ambos os tempos sofreram transformações de maneira diferenciada no interior das famílias no transcorrer da linhagem, como veremos a seguir.

3.3.1 Os tempos para nascer

O tempo para que estas elaborações fossem tecidas tem a ver com o tempo que prevalece nos Candomblés, uma vez que não foram as horas condensadas em minutos que propiciaram a compreensão (ou ao menos a tentativa de apreensão) dos tempos dos Candomblés. Foi a vivência (mesmo que pontual ou passageira) nos distintos terreiros tanto de Uberlândia, quanto da grande São Paulo e nas outras cidades observadas que possibilitaram o esboço de análise aqui apresentada a fim de compreender as mudanças ocorridas no Axé Oxumarê, bem como as especificidades deste Axé aqui em Uberlândia.

As transformações temporais não se limitam a traços comparativos entre os dias destinados aos ritos iniciáticos nas casas de Uberlândia em relação à casa matriz, mas também impactam no tempo que o candomblé Queto como um todo, destina aos seus rituais iniciáticos. Para que possamos compreender de modo mais exato o contexto no qual as transformações temporais ocorrem, recorremos mais uma vez às nossas pesquisas de campo.

Salvador, década de 1950. Conforme demonstra a fala de mãe Ana, abaixo transcrita, não somente as relações temporais eram distintas, mas também as relações familiares e sociais. Mãe Ana assim relata que nasceu em Valença, vindo para Salvador com nove anos a fim de trabalhar na “casa de dona Nita, na Baroquinha, número 35”. Pouco tempo depois, Mãe Ana foge desta casa após desentendimentos com dona Nita sendo abrigada e cuidada pela casa de santo:

Aquele povo que vai em cidade pequena e começa a iludi a criança, que vai dar isso, dar aquilo, que vai dar pulseira de ouro, brinquinho, roupa de ceda. E eu queria tudo aquilo, aí muito atrapalha minha mãe, que não queria, clamava que filho dela não saía, daí de certo minha filha se mata, que eu queria vir para Salvador, e vim. Logo no primeiro mês eu me contrariei com a mulé (sic), que começou a gritar comigo, a querê (sic) me batê, daí eu fugi. E meu padrinho tinha uma escuna que trazia tecido de Valença a Salvador. Daí eu sabia que nas sextas-feiras essa escuna vinha e saía de Salvador para Valença, aí eu fugi, mas era sábado já, e eu não tinha noção. Fugi no sábado, quando cheguei lá em baixo na rua, ali onde era a Conceição, onde ancorava

a escuna, me disseram que a escuna tinha saído às 11 horas da noite de sexta-feira, aí eu fiquei perdida na rua, aí um senhor foi me leva, onde hoje tem a avenida, aquilo era um deserto. O homem foi me levando, me levando onde tinha barco na Gamboa, onde eu podia ir a Valença. Aí eu fui, quando chegou no caminho o homem já queria fazer ousadia comigo, jogando aquelas conversa fina, aí eu má me (sic) zanguei, o homem me chamou de mal agradecida e me deixou ao léu. Aí assim mesmo eu fui andando direto, eu fui andando até chegar no Campo Grande, chegando no Campo Grande onde é a Gamboa, aí me disseram que não tinha nenhum barco, que não existia aquilo lá. Passei no Forte de São Pedro, onde tinha uma senhora da casa de Oxumarê, que estava vendendo fado na época, dona Leonor, na ponte de um açude que ainda existe ali na região, chama Cosme e Damião, aquela Avenida do Forte São Pedro, ali onde tem o teatro Castro Alves, ali tem o lago dois de julho em frente o Forte São Pedro. Daí eu fiquei, ela me chamou, perguntou se eu queria ir para a casa dela, daí eu fui, não tinha outra opção. Disse que queria ir para casa de minha mãe. Ela disse: você vai para minha casa, se você não gostar depois eu lhe levo para sua casa. Aquilo era muito normal, qualquer pessoa que via uma criança do interior, ia aquilo era uma empregada que não precisava pagar, era a escrava.

Eu fui, fiquei lá, daí foi logo depois, que era mês de fevereiro, quando chegou em maio, a avó de Pecê foi dá comida a Ogum, ia ser primeiro o amalá certinho, que a casa estava fechada por morte da avó, que seria a avó Cotinha, que faleceu em 47. E isso era em 54 e a casa não tinha reaberto, daí ela fez um grande amalá para reabrir a casa, para ela assenta como ialorixá. Daí já participei desse amalá, mas como menina. Depois chegou a festa de Pai Ogum, que foi 20 de maio de 1955, e aí foi quando eu fiquei, não quis mais voltar com dona Leonor para casa, fiquei na casa. Já comecei, mas não era iniciada, era ali uma menina da casa, aquela que dá um recado, aquela que compra comida dos pombos, aquela que vai buscar lata de água. Eu fui aquela menina (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

Aquele momento no qual mãe Ana chega a Salvador é um momento histórico peculiar, no qual famílias da classe média e da aristocracia baiana buscam crianças de famílias pobres no interior do estado a fim de “acabar de criar” essas meninas-moças. Em troca do auxílio prestado por elas nos afazeres domésticos, lhes é cedido um cômodo geralmente afastado da casa e comida. Ainda hoje, essa realidade apesar de não tão comumente observada adquire novos contornos e se faz presente em Estados tais como a Bahia e Pará, sendo que, constantemente, crianças e adolescentes do sexo feminino são tomadas como “da família”, moram na casa, e realizam trabalhos domésticos não remunerados.

Nos terreiros de Candomblé da Bahia alguns ainda têm o hábito de acolher/abrigar crianças, jovens e adultos em situação similares a de mãe Ana. Essas pessoas, enquanto crianças, ou enquanto adultas não iniciadas são criadas em paralelo a família religiosa, ou seja, elas são a família extensa. Nesse contexto, elas são os outros, os de fora, são agregadas na organização familiar existente. Exercem funções, como as relatadas por mãe Ana nesse espaço, sem estar necessariamente ligada à religiosidade.

Comparativamente com ressalvas, compreendemos o agregado a partir dos estudos de

Fabio Leite (1995/1996), ao estudar os *valores civilizatórios em sociedades negro-africanas*. O autor percebe a existência da família extensa nas sociedades agrárias na parte ocidental do continente africano, quando:

A família negro-africana típica em sociedades agrárias, conhecida pela denominação de família extensa, é constituída por um grande número de pessoas ligadas pelo parentesco. [...] Deve ser acrescentado que a família extensa pode constituir-se - além dos descendentes de ancestrais-mulheres comuns - de indivíduos pertencentes a outras descendências, dos descendentes dos cativos agregados e ainda de pessoas pertencentes a outros grupos étnicos que se filiam a uma aldeia em busca de cessão de terra para o cultivo. Porém qualquer que seja o número de estrangeiros eventualmente incorporados, a família receptora detém os direitos e deveres ligados a administração. (LEITE, 1995/1996, p. 111-112).

Nos Candomblés as circunstâncias e motivações que levam uma pessoa na qualidade de agregado a se ingressar no terreiro não são as mesmas apresentadas por Leite, mas a situação de agregado não pertencente a família sanguíneo da liderança religiosa do terreiro é geralmente equivalente. Os direitos e deveres nos Candomblés são administrados pela família consanguínea no santo. Existem exceções, pois, a própria sucessão da liderança do terreiro pode se efetivar por um fiel não consanguíneo, mas, as observações de campo nos possibilitaram constatar a prevalência da sucessão da liderança religiosa se estabelecer pelo critério da consanguinidade, seja pelo nascimento ou pela união conjugal.

Toda a vida do terreiro, as decisões, os procedimentos rituais, as alterações, a utilização do espaço, a versão dos mitos, a entonação da voz para as cantigas, as proibições e permissões, os gastos, os investimentos, os valores financeiros e as contraprestações diferenciadas estabelecidas para a prestação das atividades religiosas são implementados prioritariamente pela liderança religiosa e familiares consanguíneos no santo.

Sem dúvida, compreendemos que as casas de Candomblés tem muitas atividades a serem feitas a todo momento. Sendo assim, uma casa ativa necessita de pessoas para executar diversas tarefas, desde fazer os ebós até lavar as calçadas. Percebemos as relações sociais estabelecidas nessa casa de candomblé enquanto incorporação dos sujeitos à família extensa, na qualidade de agregados: não configuram assim uma relação de servidão ou escravidão. Esses sujeitos terão tratamento diferenciado em relação à família consanguínea da liderança religiosa e a família de santo não consanguínea, que também vive no entorno do terreiro, não configurando, entretanto, uma relação servil na qual o sujeito não pode direcionar ou escolher os rumos de sua vida.

Mãe Ana de Ogum, iniciada na década de 1960 ainda com dezesseis anos, rememora esse momento de sua feitura pela ialorixá Simplícia de Ogum, avó consanguínea de babá

Pecê: “depois de cumprir seis meses de quelê, fiquei ainda seis meses na casa de Oxumarê e depois fui trabalhar. Morava no emprego, mas como é hábito de todo filho de santo, vinha na roça ficava vários dias”⁶¹. Ela apresenta nessa passagem de sua vida religiosa o tempo de duração do processo iniciático. Ao apresentar sua fala durante nossa entrevista ela se posiciona de maneira contrária e crítica frente a esse tempo, alegando que adota em sua casa dezessete dias para proceder com os rituais da primeira feitura.

Quando ela coloca que lavava, cozinhava, levava o filho da mãe de santo na escola, sendo assim uma empregada gratuita, cabe refletir a respeito da conjuntura e o momento histórico de sua iniciação. A partir das entrevistas, percebemos que a casa matriz sempre acolheu sujeitos para morarem em seu interior sem lhes cobrar um valor em espécie, em dinheiro, mas colocando obrigações de atividades rotineiras e religiosas a serem executadas. Essas atividades são de fundamental importância dentro da lógica de organização, manutenção e reprodução desse espaço.

Acerca desse formato adotado no terreiro em um momento próximo ao vivenciado por mãe Ana no tempo de sua iniciação, temos a fala daquele que esteve do lado de dentro, que pertence à família consanguínea e que era a liderança religiosa em vigor:

Morei muito tempo no terreiro, passei muito tempo no terreiro, porque eu tinha minha mãe e eu tinha minha mãe de criação. Que minha mãe trabalhava muito, e o Ogum de minha avó me entregou para essa filha de Ogum que se chamava Antônia, entendeu. E ela foi cuidando de mim, e ela foi pegando um grande amor por mim, a Antônia, e ela morava ali no terreiro. Depois ela mudou para um outro local, ali próximo, que ia até andando, mas ela continuou cuidando de mim, eu fui cuidado por ela. Eu tinha contato com minha mãe biológica, minha mãe ia me ver, minha mãe, mas ela que cuidava de mim, Andrelina, Antônia, de Ogum também. Porque cada um de nós assim, foi assim, morávamos no terreiro e éramos cuidados por alguma filha de santo, porque elas começavam a cuidar da gente e cria (sic) amor, e passavam a cuidar. Minha mãe tinha a vida muito ocupada, ela tinha que trabalhar, ajudar na manutenção do terreiro, porque minha avó tinha um restaurante na Pituba, um bairro bastante nobre, minha mãe saia cedo e ia trabalhar nesse restaurante para ajudar minha avó manter a casa. Por que a minha avó sempre foi uma grande empresaria, ela criava coisas, minha avó tinha um deposito de carvão, minha avó matava boi para vender, e ela vendia em Salvador, ela tinha um retiro onde matava o boi, então ela ia pegava aquelas coisas para vender nas bancas, ela tinha outras pessoas, ela tinha pessoas que vendia acaçá, tinha pessoas que vendia carvão. Então ela estava sempre criando coisas, ela era comerciante, adorava fazer essas coisas, mas para manter mesmo o terreiro, manter o axé e manter a família. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

⁶¹Entrevista realizada por André de Oxossi, no dia 20/12/2003. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/axeojonire/historia>>. Acesso em: 28 jun. 2012.

Temos nesse momento histórico no terreiro do Axé Oxumarê em Salvador uma série de atividades diferenciadas exercidas por todos aqueles que compõem o terreiro. No relato sobre sua história de vida, babá Pecê apresenta elementos que complementam nossa reflexão a respeito da organização interna, uma vez que percebemos em sua fala o dinamismo da família extensa auxiliando na manutenção da família de santo e do próprio espaço religioso, sendo corriqueira a existência da mãe de criação. Percebemos que nesse momento descrito, década de 1960, os laços de sociabilidade estabelecidos no terreiro vão além da família espiritual na qual o sujeito tem suas obrigações para com a casa e com o orixá. Eles se estendem para outros âmbitos da vida dos adeptos. O relato de mãe Ana, bem como o relato de babá Pecê, demonstra a existência da família de santo e da família extensa enquanto configurações familiares possíveis no Candomblé. Resquícios desse modo de organização do espaço ainda são encontrados na atualidade em diferentes localidades.

Constatamos em nossas observações esse fato em Salvador, no Axé Oxumarê, na grande São Paulo, no ilê de babá Kaobakessy e no ilê de iá Ana de Ogum e em Uberlândia, em alguns terreiros da cidade. Mas não nos dois terreiros selecionados em nosso trabalho, de babá César de Oxum e do babá Gilberto de Xangô. Ao contrário de seus zeladores, a residência pessoal de ambos não se encontra no mesmo espaço do terreiro. As lideranças observadas em Uberlândia também não vivem exclusivamente para as atividades religiosas como ocorre com seus os zeladores de São Paulo e Bahia.

Talvez estes dois fatos (não residir no mesmo espaço do terreiro e ter além das atividades religiosas outro trabalho) sejam na atualidade um dos pontos explicativos da possibilidade de existir pessoas, adeptas ou não morando nos terreiros.

A princípio, percebemos nesses espaços a constituição de dois modelos de família, um dualismo. Uma das famílias é aquela formada a partir do vínculo religioso, existente em todos os terreiros de Candomblé, constituindo uma linhagem de parentesco, formando assim a família de santo. A outra família é aquela formada a partir da incorporação de pessoas enquanto agregados, não na família consanguínea da liderança religiosa, mas da casa. A própria casa, enquanto instituição agrupa no seu interior pessoas. Este agregado da casa, diferentemente do agregado da família extensa, é cuidado por algum adepto da comunidade religiosa, criando dessa forma um vínculo, como no caso de mãe Ana que chegou à casa do Oxumarê em Salvador aos nove anos e recebeu os cuidados da comunidade religiosa.

Porém, em um segundo olhar, quando nos atentamos para as formas de tratamentos estabelecidas entre as categorias de pessoas que moram dentro do espaço do terreiro, nos deparamos na realidade, com uma organização triádica. São três as maneiras de tratamentos

dispensados às pessoas de acordo com o seu vínculo de parentesco a partir da liderança da casa. Temos os iniciados consanguíneos, os filhos de santo agregados não consanguíneos e os agregados não iniciados.

Ambas as categorias de parentesco formadas no espaço do terreiro são perpassadas pela religiosidade, na medida em que ela fomenta a própria existência desse tipo de organização familiar e perpassa as três configurações (quer seja pela inclusão do agregado na família de santo ou no terreiro). Mesmo que o agregado não pertença ao parentesco religioso (caminho (in)certo a ser percorrido), ele é acolhido e exercerá atividades do funcionamento cotidiano da casa e da religiosidade, como lavar, passar, cozinhar, cuidar das crianças mais novas.

Verificamos que os tratamentos estabelecidos entre as categorias de parentesco são diferenciadas. Mesmo que sejam dispensados cuidados alimentares, educacionais e afetivos aos agregados não iniciados, percebemos que há uma hierarquização que vai além do tempo contado a partir do ritual de iniciação no santo. Essa hierarquização antecede ao tempo de feitura e até mesmo a própria feitura no santo, no caso do adepto ser parente consanguíneo próximo da liderança religiosa (ser adepto, pois nem todos os parentes consanguíneos são da religiosidade).

Depois da liderança religiosa, no mais alto grau da hierarquização do parentesco dentro da casa, se encontram os adeptos consanguíneos, seguidos dos adeptos feitos no santo e não consanguíneos, e por último, os agregados não iniciados. Podemos interpretar que, os agregados não iniciados se vinculam ao parentesco em sua ligação com o terreiro e não a família de santo. Temos assim, os filhos de santo e os agregados da casa, ou seja, os de dentro, os mais próximos aos de dentro e os de fora.

Percebemos essas diferenciações nas entrevistas de mãe Ana e babá Pecê. Ana, sendo de fora, é aquela menina que leva água, recados, compra comida para os pombos, enquanto que babá Pecê, de dentro, neto da liderança religiosa, é cuidado desde seu nascimento por uma filha de santo da casa, chegando a ir morar com ela quando criança, tendo assim uma mãe de criação e uma biológica.

Essas formas diferenciadas de organização familiar estabelecidas no passado e que perduram na atualidade nos auxiliam na compreensão a fim de analisar o tempo destinado à feitura, que era de seis meses, bem como perceber as distâncias e disposições organizacionais entre uma casa e outra. Porém, não é somente a existência ou não destas famílias extensas que justificam a redução do tempo de iniciação, que hoje são realizadas em Salvador, em um

período de vinte e um dias, em São Paulo em dezessete dias e em Uberlândia num período que varia entre dez a quatorze dias.

Nas duas casas que pesquisamos na grande São Paulo, o tempo destinado ao ritual iniciático é o mesmo. Sendo que no terreiro do babá Kaobakessy constatamos a presença dos agregados (com o passar do tempo tornaram-se filhos de santo), enquanto no terreiro da Iá Ana de Ogum vivem no espaço, os parentes consanguíneos iniciados e esporadicamente os filhos de santo iniciados.

Mesmo diante das diversas transformações pelas quais passa a sociedade, ainda percebemos a permanência dessa família extensa nos terreiros de Candomblé. De sujeitos, que geralmente tornam-se fiéis, ou de fiéis que por vários desencontros da vida, passaram a morar nos quartos ou casas existentes no espaço do terreiro. Enquanto moradoras nesse espaço os agregados devem auxiliar nas atividades cotidianas, seja ele iniciado ou não. Já o tempo de duração do processo iniciático sofreu profundas alterações. Quando perguntados sobre essa mudança redutora do tempo destinado a iniciação, tivemos as seguintes explicações das lideranças religiosas de Salvador, São Paulo e Uberlândia:

O candomblé, ele diferencia de estado para estado, sem perder a sua essência. Salvador a diferença é na questão de alguns cumprimentos, de algumas abdicações. É que a diferença é da correria de estado para estado, então a gente tenta fazer o máximo possível parecer com a matriz, mas de repente as vezes não fica tal quanto o axé na Bahia. Mas a gente tenta, porque aqui muita coisa adapta para acontecer às cerimônias. Por que aqui é muito diferente essa questão do resgate, do tempo, aqui a correria parece que é maior. Aí as pessoas acham, o baiano não. O baiano, ele tem um jogo de cintura de encontrar esse tempo para servir, o resguardo, aquela coisa que a gente tem de abdicação de algumas coisas. Por que o paulista, ele é mais prático, não perde muito, não, ele não ganha muito tempo, porque estar mais próxima do orixá é ganhar tempo, não perde né.

[...] É maior né, que às vezes já é menos, às vezes as pessoas tiram alguns dias, e naquele período quer que tudo aconteça e às vezes é complicado fazer, a única diferença que tem é essa, e algumas ações de casas para casas [...]. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

O que mudou da casa de queto para fazer santo, a pessoa tem 17 dias para o axé. Agora vamos dizer, fica 3 meses antes, 3 meses depois, quem não quer uma empregada gratuita! Aquela que lava, passa, cozinha, cuida do filho da mãe de santo, leva na escola, vai buscar, quem é que não quer! A troco de um prato de comida, é simples. É, minha mãe de santo dizia assim, o branco aprendeu a ler e o negro a treta, entendeu? Esse preconceito nunca vai sair da minha cabeça, o que chamam de preconceito, para mim eram costumes. Não é que eu estou falando do preconceito são hábitos, você sabe como é que é isso? Quem é que não quer! (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

Eu quando fiz santo, eu fiquei 21 dias recolhido, eu entrei para fazer santo dia 17 de setembro de 93. Eu saí dia 14 de outubro, acho que da até um

pouquinho a mais, eu fiquei quase 30 dias no barracão. De um tempo para cá, a gente tem visto que os processos iniciáticos foram resumidos quanto a tempo, principalmente nos chamados candomblés sulistas, quando eu falo sulistas é abaixo da Bahia (risos), não é o Rio Grande do Sul. Então nos candomblés sulistas, abaixo da Bahia, tem feito o processo iniciático entre 10 e 14 dias. Aqui em casa fica isso, entre 10 e 14 dias, hoje fica isso. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

A partir das falas da casa matriz temos que, para babá Pecê, a maneira como os paulistas lidam com o tempo é distinta daquele adotado pelos baianos para proceder nos rituais, visto que a correria destes é percebida como maior, dessa forma são mais práticos e dedicam menos tempo para estarem próximos ao orixá. Alegam ser complicado reservar alguns dias para a realização de todos os procedimentos necessários. Conforme as entrevistas acima expostas, temos diferentes posturas tomadas frente ao tempo resguardado para o processo iniciático. O tempo do primeiro ritual de iniciação, a passagem do iaô para o abiã, na casa matriz ainda hoje é maior, durando vinte e um dias. Em Taboão da Serra ele é realizado em dezessete dias, ao passo que em Uberlândia, sua duração varia entre dez e quatorze dias. Para esses distanciamentos no tempo do processo ritual iniciático no transcorrer da linhagem alguns fatos necessitam ser analisados.

Essas mudanças no interior dos Candomblés não foram e ainda não são tranquilas. Mas como todas as religiões para sobreviver precisaram se adaptar às mudanças mais gerais nas sociedades capitalistas, os Candomblés também se adaptaram. Na atualidade é inimaginável para a quase totalidade dos adeptos, principalmente os pertencentes à classe trabalhadora, pais ou mães de família, permanecer por seis meses recolhido no terreiro, distante do trabalho e da vida para além do campo religioso.

É importante ressaltar que a duração de seis meses do processo iniciático e o fato dele ocorrer necessariamente no interior do terreiro, sempre tiveram suas exceções, como aponta Lima (2003). O autor relata a existência de iniciações feitas na residência particular do adepto, por diferentes motivos, entre eles, de ser alguém da alta sociedade e não desejar que conhecidos e parentes soubessem de sua filiação religiosa. Fatos como este, por vezes escapam à memória dos Candomblés “sulistas”, visto a permanente exaltação a tudo que vem da Bahia, assim como se exalta tudo que for mais puro e próximo do africano.

Nesse misto de esquecimento, extrema valorização da Bahia, descontextualização histórica e negação do dinamismo cultural, observamos nas falas de adeptos e estudiosos uma visão, por vezes romântica dos ilustres pais e mães de santo da Bahia, a força que tinha o axé, o orixá, a obediência dos filhos de santo e outros atributos. Desqualifica-se assim tudo que não siga a tradição.

Durante o percurso de assimilação das informações, reflexões e análises, confesso que por vezes tive de enfrentar constantemente esse dilema. Até chegar a compreensão que as religiosidades de matriz africana que se fundam nas Américas são muito dinâmicas, tiveram de ser e continuam a ser. Pelo fato de se readequarem constantemente não significa que elas estejam perdendo a sua tradição ou que se encontrem degradadas.

Por certo existem críticas a serem feitas às mudanças e readequações quanto ao tempo do processo iniciático. Não exatamente a redução do tempo em si, mas das posturas de uma parcela dos religiosos diante do processo de iniciação. De um lado, daqueles filhos de santo, que pouco sabem, mas ostentam muito saber, que possuem uma bagagem mínima dos segredos e procedimentos dentro da família que passam a fazer parte, que mal acabaram de ser iniciados e já abrem suas casas, iniciam filhos sem a presença de seu zelador (algo prescritivo) e não admitem em hipótese alguma suas fraquezas e erros. Ludibriando adeptos e clientes quanto aos seus supostos saberes. A título de exemplo, tive no percurso de minhas idas campo, a oportunidade de presenciar em um terreiro do zelador C.C⁶², na cidade de Uberlândia, que era oriundo do Omoloko e passou para o Candomblé, um transito comum verificando entre várias lideranças religiosas na cidade.

Por já possuir casa e filhos ele passou a ser chamado de babá, mesmo possuindo, no momento observado, dois anos de feitura no culto até então novo para ele. Por seu zelador morar em outro estado e ele não ter contatos constantes com ele e tampouco com outros religiosos do mesmo segmento. Vivenciei em sua casa um momento um tanto constrangedor. O zelador C.C. ensinava seus filhos e filhas os gestos e os pontos do barracão que devem ser cumprimentados durante o xirê, algo muito básico e idêntico em todos os candomblés da nação da qual ele faz parte. Notei que ele não sabia os gestos e a sequência prescritiva. Um constrangimento por ter a noção de como são os procedimentos e observar os filhos e filhas seguindo fielmente o pai. Somado a esse fato, em conversa com alguns de seus clientes, tive a informação de que o mesmo ao realizar o jogo de búzios, em cada caída dos búzios, abria um caderno de anotações e conferia as caídas para confirmar o que significava.

Essas atitudes tomadas por certa parcela dos religiosos visam na realidade atravessar mais rapidamente a estrutura hierárquica existente. Isso tem a ver com o apressamento do tempo, a ânsia pela obtenção do status, do reconhecimento e também com a redução do tempo não para nascer, mas para ser, para se tornar um pai de santo. Porém, a maioria das lideranças religiosas não admite e não reconhece enquanto legítimas essas lideranças que tentam atravessar rapidamente a estrutura religiosa.

⁶² C.C é um nome fictício a fim de preservar a identidade do envolvido.

Durante os trabalhos de campo, encontramos tanto essas atitudes tomadas por religiosos para reduzir esse tempo prescritivo previsto, quanto também encontramos religiosos auxiliando seus irmãos de santo para as efetivações dos rituais. O auxílio mutuo geralmente se estabelece entre famílias de santo da mesma linhagem. Observamos a circulação de zeladores, zeladoras, por vezes junto de seus filhos para participar e ou auxiliar das funções nas casas estruturadas ou não da mesma linhagem.

Essas circulações podem se dar tanto por religiosos mais experientes que auxiliam os irmãos ou filhos menos experientes, quanto por religiosos menos experientes que auxiliam e também aprendem no fazer.

De maneira geral, compreendemos que a redução do tempo para nascer, ou seja, do tempo do processo iniciático, foi e é necessária. Diante das mudanças estruturais da própria sociedade as lideranças religiosas se viram obrigadas a readequar, ajustar os tempos. Foram forçados e remodelar os tempos dos rituais em si, não das quantidades de anos e rituais de obrigação cumpridos para o orixá, e consequentemente nos procedimentos de obtenção do novo status diante dos pares.

Esses ajustamentos do tempo se operam de maneiras independentes: cada lugar, cada zelador adota um tempo. De acordo com nossas observações, dentro da linhagem, quanto mais longe uma família estiver da casa matriz menor será o tempo dedicado ao processo iniciático. Assim como tudo que vem da Bahia é mais valorizado, existe contraditoriamente uma valorização maior dentro da linhagem a tudo que se aproxima mais da casa matriz. É contraditório pelo fato dos adeptos não seguirem à risca todos os procedimentos, e de compreenderem que cada lugar tem suas especificidades.

Percebemos simultaneamente que os terreiros possuem o tempo da natureza e o tempo contado pelos ponteiros do relógio. A festa da saída do iaô estava marcada para às dezoito horas, mas como o santo, na última caída do búzios no jogo do zelador precisava ainda do sacrifício de um pombo, o candomblé (festa) só começou às vinte e uma horas, depois que os pombos foram comprados, trazidos da rua e sacrificados. E isso era domingo, todo o comércio se encontrava fechado.

3.3.2 Os tempos para se perpetuar

Quando eu morrer
voltarei para buscar os instantes
que não vivi junto do mar.
Toquinho e Vínius de Moraes

As religiões, todas elas, por mais voltas que lhes dermos,
não têm outra justificação para existir que não seja a morte,
precisam dela como do pão para a boca.
José Saramago

Ao adentrarem para a roda de Candomblé os adeptos às vezes desconhecem a maioria dos procedimentos adotados pelo culto. O aprendizado acerca dos segredos, dos significados, das práticas e gestos apreendidos dentro do espaço do terreiro se estabelece inicialmente pela observação e repetição de gestos, músicas, vestimentas entre outros. Por vezes o fiel recém-chegado não tem a compreensão do significado dos cantos, gestos, rituais, enfim, tudo aquilo que perpassa os segredos e mistérios desta religiosidade. Como bem resalta Pierre Verger, quando “no geral a gente pergunta coisas que não tem significado nenhum. Tem muitas coisas que fazemos e não sabemos por quê. Geralmente o estrangeiro às vezes nos pergunta por que fazemos isso? Você não sabe. Nunca pensou [...]” (HOLANDA, 1998, transcrição nossa).

Mesmo que o fiel atue inicialmente pela repetição, ele passa a ter uma mínima compreensão acerca dos rituais e preceitos adotados a fim de que possa nascer no santo. Contudo, pouco se sabe sobre o axexê, o ritual fúnebre. Poucos têm acesso às informações dele. Um dos fatores explicativos é que o falecimento de um dos membros não é algo frequente nos terreiros de Candomblé “sulistas” devido à chegada recente do culto, final de 1950, início 1960 (PRANDI, 1991).

Apesar dos adeptos das religiosidades de matriz africana cultuar os ancestrais, dificilmente nós, *reles mortais*, nos preparamos para a morte. A única certeza que temos em vida é a morte, dirá um dito popular. Porém, a maioria de nós leva a vida como se o amanhã fosse o certo, não o hoje.

Em seu livro, *As intermitências da Morte* (2005), José Saramago narra a história de um país no qual, por razões desconhecidas a morte decide suspender suas atividades. Sem mais porquês, ninguém morre. Velhos, crianças, enfermos, ricos e pobres. Não há mais nenhum óbito. O caos então se instaura e as orações outrora direcionadas a deus e à morte a fim de que se lhes pouasse da visita da gadanha, agora rogam pelo seu regresso. Quando enfim a morte retoma suas atividades, ela escreve um comunicado a fim de ser lido em rede nacional à humanidade:

[...] quantas vezes não dei nem sequer tempo a que fizessem testamento, é certo que na maior parte dos casos lhes mandava uma doença para abrir caminho, mas as doenças têm algo de curioso, os seres humanos sempre esperam safar-se delas, de modo que só quando já é tarde de mais se vem a saber que aquela iria ser a última, enfim, a partir de agora toda a gente passará a ser prevenida por igual e terá um prazo de uma semana para pôr em ordem o que ainda lhe resta de vida, fazer testamento e dizer adeus à família, pedindo perdão pelo mal feito ou fazendo as pazes com o primo com quem desde há vinte anos estava de relações cortadas, dito isto, senhor director - geral da televisão nacional, só me resta pedir-lhe que faça chegar hoje mesmo a todos os lares do país esta minha mensagem autógrafa, que assino com o nome com que geralmente se me conhece, morte. (SARAMAGO, 2005, p. 99).

Se a morte carrega consigo uma gadanha ou se nos aparece em forma de luz não posso afirmar. O fato é que envelopes roxos ainda não chegam com uma semana de antecedência às nossas casas, avisando-nos que o momento de nossa partida se aproxima, dando-nos – como é o intento da morte na obra de Saramago – a oportunidade de preparar o fim da nossa vida e o ritual fúnebre que desejamos. Por duas vezes a morte cruzou o caminho da nossa pesquisa. Não houve avisos. Em uma tarde qualquer, José⁶³ cruzou uma pista e ali sua vida teve fim.

Já era noite quando adentrei o terreiro, regressando do congresso do qual participava, em Salvador, Bahia. Após subir a enorme escadaria, deparei-me com uma movimentação próxima ao quarto do orixá Omulu (orixá relacionado à vida e a morte, saúde e doença). Sob a meia luz percebi que se tratava de um ritual, me retive assim a esperar um tanto afastada. Percebi a presença de alguns orixás. Encerrado o ritual, uma filha de santo sentou-se ao meu lado e contou o ocorrido. Eu conhecia José das festas da casa de pai César, em Uberlândia, sendo ele a primeira pessoa a me receber no terreiro em Salvador, nas duas vezes que lá estive, enquanto turista e depois enquanto hóspede/observadora.

José, filho de Omulu, havia sido atropelado por um ônibus circular ao atravessar uma das pistas de rolamento naquela tarde, e morreu em seguida. Apesar de toda a explicação religiosa existente para a morte, sendo o Candomblé o culto aos ancestrais, sua morte foi indescritivelmente estranha para todos que estavam no terreiro, uma vez que no dia anterior José estava ali, saudável, cheio de vida e no outro sua presença material não mais existia. Na noite que precedeu sua morte, ele e alguns fiéis estavam a escolher, ensaiar e cronometrar os cânticos que seriam entoados na festa de Oxumarê, que ocorreu dali a uma semana. Ao final, ele ainda foi até o quarto no qual eu estava e ficou a rir e conversar com a filha de santo que dividia o espaço comigo. Ele havia auxiliado nos procedimentos rituais pelos quais ela

⁶³ Neste subtópico, faço uso de nomes fictícios a fim de preservar a identidade dos envolvidos.

acabara de passar ao longo de sete dias.

José, como a maioria de nós, foi levado ao Instituto Médico Legal (IML), seu corpo só foi retirado após três dias, uma vez que se faz necessário seu reconhecimento por um familiar consanguíneo. A família de santo desconhecia a família carnal de José, o que dificultou a comunicação do seu falecimento. Filho de santo querido do terreiro do Axé Oxumarê de Salvador, José era filho de mãe Ana de Ogum de São Paulo, ao passo que sua família consanguínea era originária de Recife, Pernambuco.

A morte e seus (des)caminhos. Vários trâmites faziam-se necessários a fim de dar a José o seu descanso final. Rituais e burocracias. A liberação do corpo, o consenso de onde se daria o funeral: Salvador onde ele residia, São Paulo cidade de sua mãe de santo ou Recife junto à sua família carnal. Ao fim, sua família carnal autorizou o funeral em Salvador, com vistas a agilizar os rituais póstumos, atitude típica da cultura mortuária ocidental.

Já no caso dos rituais do axexê a serem executados, tivemos os primeiros procedimentos realizados assim que se teve notícia do fato (os detalhes descritos na observação acima relatados) no terreiro onde o fiel vivia e aqueles realizados no cemitério em Salvador, onde foi sepultado. Em retribuição à dedicação de José à filha de santo que compartilhou comigo o espaço do quarto durante seus trabalhos rituais, Maria, adiou seu regresso a Goiânia e auxiliou a casa nos desdobramentos ritualísticos e burocráticos envolvidos até o seu sepultamento.

Compreendendo que as religiosidades de matriz africana cultuam os ancestrais, o próprio fiel ao falecer também se torna um ancestral, e nesse momento é destinado a ele toda uma preparação ritual fúnebre. Esse momento recebe o nome de axexê. O formato, a complexidade e o tempo de duração estabelecidos nesse momento irão variar de acordo com o cargo do fiel, do número de obrigações cumpridas pelo fiel e da própria vontade de seu orixá. Com duração da suspensão de todas as atividades da casa maiores se for pai e menores ser for filho. (CROSSARD, 2007).

O axexê representa o final dos ciclos ceremoniais pelos quais o fiel passa ao longo de sua vida religiosa. É o último ritual do fiel, mas se o Egum (espírito do vivo em sua passagem pela terra) for o caso de uma pessoa ilustre, ou um membro importante da família pode até passar a ser cultuado, e não mais precisa voltar a essa terra, termina seu ciclo de reencarnações. Para compreensão desse momento ritual, temos nas conclusões do livro de Van Gennep (1977) uma interpretação satisfatória para pensar a importância dos cuidados diante do falecimento de uma “pessoa de santo”:

Ao lado deste mundo complexo dos vivos existe o mundo anterior à vida e um outro, posterior à morte. [...] Para grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela. (VAN GENNEP, 1977, p. 157-158).

Não são todos os terreiros, nem todas as situações que permitem a realização de um axexê completo, com todos os procedimentos cumpridos. Existem também aqueles que são realizados com o corpo ausente, pela impossibilidade dele estar no terreiro, ou por serem os rituais subsequentes ao longo dos processos rituais do axexê, que vão para além do enterro.

Se um babalorixá ou uma ialorixá falece, seu terreiro ficará fechado por um ano, não existirão toques, feituras e festas. Ao final do transcorrer desse um ano do falecimento, são realizados alguns procedimentos ritualísticos e a nova liderança religiosa é empossada (sobre a sucessão vimos que ela pode se estabelecer pela consanguinidade, pelo jogo de búzios ou pela vontade dos ancestrais). Agora, já no terreiro de seus filhos, nem todas as nações ou nem todas as famílias dentro de uma linhagem procedem da mesma forma. Alguns filhos de santo que são pais de santo e possuem casa, guardam o tempo de suspensão das atividades devido à morte de seu zelador, num período que varia entre três, seis ou doze meses de duração.

Por outro lado, se o caso é o falecimento de um filho de santo, os procedimentos necessários para o axexê serão tomados, porém a casa a qual está vinculado não será fechada pelo período de um ano. Tomemos como base os fatos relatados pelos irmãos de santo de José, sobre os procedimentos que procederam a sua morte na casa de mãe Ana de Ogum em São Paulo.

Após quatro meses do falecimento de José, agosto de 2011, ao realizar pesquisa de campo na casa de sua mãe de santo, a ialorixá Ana de Ogum identificamos alguns dos procedimentos conferidos ao ritual fúnebre de José. Em conversa estabelecida com um dos fiéis, um iaô de Logum Éde, que no caso seria seu irmão de santo. Relatou que quando José se juntou ao orum (céu), ele se encontrava em pleno processo iniciático, estava a três dias recolhido na camarinha (quarto onde o iaô fica recolhido). Diante do ocorrido, seu ritual de iniciação foi interrompido e retomado quase quatro meses depois. No dia do falecimento, todos que estavam na casa direcionaram seus esforços para proceder com os procedimentos ritualísticos para o axexê de José. Não entrou em detalhes sobre os procedimentos tomados, disse, porém, que após todas as atividades realizadas, os filhos e filhas que participaram do

ritual tomaram banho com folhas especiais para se limpar e cumpriram preceitos.

Constatamos que a casa cumpre os rituais dos filhos que falecem e suspende temporariamente os demais rituais, não na mesma quantidade de tempo e complexidade resguardada para um zelador. Como foi observada na interrupção do processo iniciático do abiã, que se encontrava em plena execução, as atividades foram suspensas e retomadas posteriormente após a casa ter cumprido os rituais previstos diante da morte do filho.

Outro momento de nossos trabalhos de campo foi interrompido pela morte. Em maio de 2011, logo de chegada à casa de babá Marcelo de Oxaguiã, na cidade de Serra, tive a notícia de suspensão da festa de Ogum prevista para aquele final de semana. Devido ao estado de saúde terminal na qual se encontrava uma filha de santo⁶⁴ de um terreiro muito próximo.

Inicialmente fui ao Espírito Santo para observar, coletar imagens fotográficas de distintos momentos da festa, das funções, da casa e realizar entrevista com o babaloxá Marcelo. Não foi bem isso o que ocorreu diante dos acontecimentos.

Bem, lá estava. Acabava de chegar ao terreiro a ser observado e suas atividades estavam suspensas. Permanecer na casa, sem a existência de atividades só não foi constrangedor porque já conhecia babá Marcelo e pelo fato de sermos amigos. O conheci diante dos seus laços de parentesco no santo na cidade de Uberlândia, em 2008. A situação não foi constrangedora também por essa ser a terceira vez que me hospedava em sua casa, embora pela primeira vez enquanto pesquisadora. Na primeira vez fui para conhecer sua casa e sua família de santo e na outra enquanto hóspede para participar de congresso na cidade.

Permanecer lá pelo tempo planejado anteriormente foi fundamental para perceber a existência de procedimentos que possibilitam lidar com a morte de outra maneira. Imagine a possibilidade de prolongar a vida por mais um tempo, de acalentar a mãe desesperada ao ver “a morte” levar seu filho, ainda uma criança. Ou o marido, a esposa querida.

Foi exatamente esse tipo de ritual, conhecido como troca de cabeça, que Ruty em seus primeiros anos de juventude, realizou a mais de dez anos atrás. Diante da quase morte, a mãe biológica de Ruty, feita no santo assim como a filha, procurou por um zelador que sabia os segredos desse ritual e o convenceu a realizá-lo.

Trata-se de segredos que pouquíssimas lideranças religiosas têm acesso. A liderança que realiza o ritual de troca de cabeça corre o risco de sofrer consequências, caso não proceda exatamente como deve ser feito o ritual. Todos que solicitam esse procedimento bem sabem que o resultado pode não ser igual ao esperado, por vários motivos, entre eles por já ter passado muito tempo. Existem casos no qual a pessoa em situação de quase morte se

⁶⁴ Para conservar a identidade dessa filha de santo em estado terminal, que veio a falecer a chamaremos de Ruty.

reestabiliza totalmente, mas em outros a pessoa fica com alguma sequela, ou seja, ela continua nessa terra, mas não tem mais vida própria, chega ao caso de não ter consciência e ficar vegetando na cama. Relataram-me que às vezes era a hora daquela pessoa partir, morrer, mas aquela que ia ficar sozinha, não aceitou.

O falecimento de Ruty, coincidentemente naquele momento que pretendia realizar trabalho de campo, e a preocupação de todos que a conheciam agora são mais compreensíveis. Pois se tratava da cerimônia fúnebre de uma filha de santo que havia passado pelo ritual de troca de cabeça, ritual muito melindroso.

Toda essa preocupação inerente ao ritual de morte se deve à necessidade de se liberar o espírito, o Egum (memória do vivo em sua passagem pela terra) dos filhos de santo das suas obrigações com o mundo, entre elas com a religiosidade. O vínculo com a religiosidade é estabelecida nos procedimentos rituais, por mais que seja o ritual de um simples bori (dar de comer a cabeça), ou a feitura no santo, reforçada nas obrigações subsequentes cumpridas, que aprofundam e ampliam as ligações religiosas do filho para com o pai, com a casa e com o orixá. O ritual de morte é o momento de romper, de desfazer os vínculos, os laços e compromissos estabelecidos e liberar as partes espirituais que constituem a pessoa. (PRANDI, 2005, p. 58).

Em suma, logo após a morte do iniciado, é necessário “uma cerimônia particular para liberar o orixá protetor do corpo da pessoa, [...] desfazer o que se tinha feito durante a iniciação”. (COSSARD, 2007, p. 192). Gisèle Omindarewá Cossard⁶⁵ que também é uma ialorixá respeitada no Rio de Janeiro descreve minuciosamente vários dos procedimentos rituais dos Candomblés Queto em seu livro *Awô. O Mistério dos Orixás*. Ela explica que esse último ritual, no momento em que é realizado com o corpo presente, não se diferencia muito da primeira cerimônia de feitura, pois “a dessacralização vai efetuar-se através dos mesmos gestos, dos mesmos procedimentos usados para a sacralização”. (COSSARD, 2007, p. 192).

Um dos procedimentos tomados diante da morte de qualquer fiel, independente do status, é o axexê, no qual são liberados os seus objetos pessoais e os sagrados, afastados o Egum e seu orixá. Segundo Gisèle Cossard (2007, p. 193) o orixá ao se manifestar por meio do jogo da adivinhação, pode desejar permanecer na comunidade. Nisso seus vasos e objetos sagrados serão confiados a alguém do terreiro ou à família biológica do morto.

Na cerimônia fúnebre, além de vários procedimentos, todos os pertences pessoais do

⁶⁵Gisele Cossard Binon, antropóloga, esposa do diplomata francês Jean Binon, veio para o Rio de Janeiro no final da década de 1950, mais tarde veio a ser tornar a primeira mulher estrangeira a assumir esse posto no Brasil. Hoje, aos 90 anos, é uma personalidade influente nas religiosidades afro-brasileiras. Disponível em: <<http://www.revistabrasileiros.com.br/2008/12/01/mae-de-santo-a-francesa/>>. Acesso em: 11 mai. 2013.

fiel são quebrados, destruídos e por fim despachados. Mas antes o pai de santo pergunta a todos que estão presentes se algum filho quer algum ou todos os pertences do morto.

Tive a oportunidade de vivenciar momento ritual semelhante, em um terreiro de Omoloko, na cidade de Uberlândia. Participamos do momento no qual o zelador, além de outros procedimentos, disponibilizou os bens do morto à comunidade. Duas pessoas chegaram a escolher algumas guias entre os objetos pessoais do irmão falecido. Por final, todos os demais pertences foram rasgados, desmembrados, quebrados, envolvidos e um pano e despachados.

Um estranhamento tomou conta de mim. Talvez o mesmo estranhamento dos comerciantes, colonizadores, viajantes e antropólogos no início do século passado, ao presenciarem rituais de destruição de bens, propriedades e em alguns casos até a vida, ritual comum entre comunidades de várias partes do mundo. O chamado *potlatch* para Marcel Mauss (2003) significa “nutrir”, “consumir”. Verifica-se no potlatch, entre outras questões, a regra de retribuir a outra tribo o que lhe foi dado, sendo que a troca para ser bem sucedida sempre deve ser maior, a restituição deve sempre ser maior, sendo comum a destruição de todos os bens acumulados ao longo do ano pela tribo.

No caso, tal fenômeno não diz respeito à rivalidade entre tribos e também não se trata de *status* nessa vida, mas do fato da distribuição e destruição dos bens pessoais do morto para que ele se desprenda dessa terra e possa encontrar o caminho do Orum (COSSARD, 2007). Ao contrário da maioria dos rituais fúnebres de nossas sociedades capitalistas, no qual os bens em dinheiro, em imóveis e comércios chegam a ser disputados entre os herdeiros, os bens de menor valor financeiro, a não ser que tenha valor sentimental, como roupas, sapatos e demais utensílios pessoais são doados. E de preferência para pessoas estranhas, que não saibam a origem dos objetos, para não correr o risco de não serem aceitos.

São vários os procedimentos estabelecidos no último ritual, sendo eles mais complexos e de maior tempo quanto maior for o aprofundamento e as ligações religiosas do fiel nos Candomblés pelo bori, na feitura do santo/orixá, na obrigação de um, três e cinco anos, no título de ebomi no sétimo ano e nas obrigações subsequentes a cada sete anos (PRANDI, 2005, p.58).

No caso específico das famílias dentro da linhagem do Axé Oxumarê observadas em nosso estudo, verificamos que nos terreiros dos filhos da casa matriz ocorreram os rituais relacionados ao axexê, diante do falecimento de seus membros. Mas devido ao fato das casas filiais serem recentes, de coincidir o fundador com a atual liderança, os rituais fúnebres referentes às lideranças não ocorreram. Por isso estes seriam encontrados apenas na casa

matriz em Salvador.

São muitos os procedimentos básicos a serem adotados pelo povo de santo que se perdem ao longo da linhagem. Por exemplo, para entrar nos velórios e cemitérios homens e mulheres devem usar um pano branco de tamanho médio envolta do pescoço e no estender do peito. Não verificarmos a utilização desse procedimento por uma parcela dos religiosos no estado do Espírito Santo e pela totalidade dos religiosos na cidade de Uberlândia. Sabemos da preocupação de alguns babalorixás e ialorixás em recomendar para seus filhos irem de roupas brancas aos velórios e cemitérios.

Mesmo que a essência e necessidade de realizar os rituais fúnebres permaneçam, na atualidade eles não se efetivam por completo, chegando ao ponto de inexistirem ao longo das linhagens por vários fatores, entre eles o de não saber os segredos e o de ter que arcar com um dispêndio financeiro. Em muitos casos, principalmente nos Candomblés “sulistas” a falta de conhecimento obriga as lideranças religiosas a contratarem esses serviços daqueles que o detém, de religiosos especializados, e isso gera um alto custo. Pela família do morto muitas das vezes não ser da religiosidade, realizar o axexê não tem sentido, recaindo assim, nos ombros do pai/mãe de santo arcar com as despesas. E pelo fato de muitas lideranças religiosas nas regiões de expansão recente dos Candomblés estarem mais voltados para as cerimônias de nascimento do orixá, o axexê parece estar em desvantagem. (PRANDI, 2005, 64-66).

Nesse movimento de expansão recente dos Candomblés, as concepções de vida e morte dos religiosos acabam, cada vez mais, por se aproximar das concepções de vida e morte das sociedades capitalistas. E, na mesma intensidade, elas se afastam das concepções da matriz africana. Contudo, como foi apresentado, existem lideranças preocupadas com a preservação, mesmo que adaptadas, das cerimônias de morte.

Alguns mitos relativos às questões de morte se apresentam vivos nos terreiros, mesmo que os rituais referentes a ela adquiram ou percam elementos e significados ao longo da linhagem. Dentro da cosmogonia religiosa africana, das áreas que originaram as religiões dos orixás e daquilo que se estabeleceu enquanto rituais fúnebres no Brasil são compreendidos enquanto fundamentais para o fechamento dos ciclos rituais as concepções de vida e morte nessas religiosidades.

Dentro da cosmogonia dos candomblés, os mitos apresentam a criação do axexê por Oiá/Iansã. Em uma das lendas narrada por mãe Stella Odé Kaiodé, do Axé Opô Afonjá na Bahia, percebemos a importância desse ritual e compreendemos inclusive alguns procedimentos rituais fúnebres realizados até a atualidade nos diversos terreiros:

*Vivia em terras de Queto um caçador chamado Odulecê.
 Era o líder de todos os caçadores.
 Ele tomou pó sua filha uma menina nascida em Irá,
 que por seus modos espertos e ligeiros era conhecida por Oiá.
 Oiá tornou-se logo a predileta do velho caçador,
 conquistando um lugar de destaque naquele povo.
 Mas um dia a morte levou Odulecê, deixando Oiá muito triste.
 A jovem pensou numa forma de homenagear o seu pai adotivo.
 Reuniu todos os instrumentos de caça de Odulecê
 e enrolou-os num pano.
 Também preparou todas as iguarias que ele tanto gostava de saborear.
 Dançou e cantou por sete dias,
 espalhando por toda parte, com seu vento, o seu canto,
 fazendo com que se reunissem no local todos os caçadores da terra.
 Na sétima noite, acompanhada dos caçadores,
 Oiá embrenhou-se mata adentro
 e depositou ao pé de uma árvore sagrada
 os pertences de Odulecê.*

*Olorum, que tudo via,
 emocionou-se com o gesto de Oiá
 e deu-lhe o poder de ser a guia dos mortos no caminho do Orum.
 Transformou Odulecê em orixá
 e Oiá na mãe dos espaços dos espíritos.
 Desde então todo aquele que morre
 tem seu espírito levado ao Orum por Oiá.
 Antes, porém, deve ser homenageado por seus entes queridos,
 numa festa com comidas, cantos e danças.
 Nasceu assim o funerário ritual do axexê. (PRANDI, 2001, p. 310-311).*

Dentro da cosmogonia das religiosidades de matriz africana a morte é concebida como um momento de retorno ao orum (céu). O fiel, ao dar seu ultimo sopro/suspiro, deixa o seu corpo, seu ori (cabeça), ficando apenas seu Egum, que voltará ao orum. O Egum se perpetua por meio de múltiplas reencarnações na terra. Ao retornar à terra terá um novo destino em seu novo ori, pois o ori e o orixá de cada pessoa são únicos. Caso o Egum integre a linhagem dos ancestrais da família ou da comunidade, poderá ser assentado e receberá sacrifícios votivos. Será cultuado enquanto ancestral. Com isso não terá mais de reencarnar. (PRANDI, 2005, p. 56). A morte é compreendida enquanto o retorno, a volta à natureza do ser, a raiz da própria ancestralidade, que são os elementos constituintes do culto, já que se trata de um culto aos ancestrais.

Principalmente nas regiões de recente expansão dos Candomblés, o axexê é reconhecidamente um momento importante dentro da visão cosmológica das religiosidades de matriz africana. Porém, de maneira geral, as cerimônias fúnebres, que são rituais totalmente particulares e secretos são comparativamente menos recorrentes e são despendidos menos esforços a elas do que aos rituais de iniciação. Os rituais de iniciação são também rituais secretos, porém parcialmente públicos, nos quais além de compartilhar o axé, expandir o

número de filhos na casa, aumentar a família, mostrar a linhagem em franca expansão, são também momentos de exaltar a grandeza da casa. Esses rituais buscam externar a força do zelador, a riqueza das vestimentas das pessoas e dos orixás, a qualidade dos toques e do jantar.

Uma liderança religiosa da cidade de Uberlândia, ao relembrar a situação na qual era ebomi, alegou que tinha os direitos para ser pai, mas não tinha filhos de santo e terreiro. Por isso não era, como não são até a atualidade, respeitado da mesma forma que um pai com terreiro e filhos. Esta liderança alegou que “[...] o sonho do babalorixá é ter uma casa grande, ninguém quer sonhar em ter uma casinha pequena, ninguém quer sonhar ter poucos filhos de santo”. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012). Percebemos assim que um dos elementos legitimadores de uma liderança está diretamente ligada em estar a frente de uma casa e ter filhos de santo iniciados.

Por outro lado também percebi durante a pesquisa de campo na grande São Paulo os cuidados para com uma das ebomis mais antigas do Axé Oxumarê, para que ela não se sentisse abaixo de sua irmã de santo. Ambas fizeram o santo no mesmo barco, porém, uma possui casa, vários filhos, netos e até bisnetos com casa aberta, enquanto a ebomi em questão, mesmo muito respeitada, não possuía filhos e casa.

Outra questão importante a refletir sobre a ausência dos rituais fúnebres entre esses religiosos é a negação da morte, típica de nossas sociedades. Esse movimento de negação da morte e as transformações decorrentes atingiram amplamente todas as culturas influenciadas pelo modelo de vida vigente em nossas sociedades. Ao contrário do passado, não nos preparamos para a morte, ela é terceirizada para os hospitais, funerárias, para os agentes preparados para lidar com os procedimentos necessários para os desfechos dos ceremoniais e sepultamento.

O tempo dos procedimentos dos rituais de morte no geral foi alterado. Foram reduzidos os tempos do velório, no qual o corpo permanece exposto; o tempo após os procedimentos fúnebres cumpridos, que por vezes inexiste; o tempo para se proceder com os pertences do morto entre outros. A própria lembrança memorial dos que morreram é negada de se fazer presente nos diálogos.

Nesse contexto, a apropriação de valores culturais distintos que contraditória e complementarmente negam e cultuam a ancestralidade simultaneamente, a busca pela legitimidade e as vontades pessoais também operam nos acontecimentos e práticas que serão mais frequentes e prioritárias nos terreiros. No geral, assim como a maioria de nós *reles mortais*, o povo de santo parece cada dia mais priorizar a cerimônia para nascer no santo e as obrigações no decorrer da vida religiosa em detrimento da ultima cerimônia ritual.

3.4 Escolher uma família: mudanças de pai/mãe de santo e as apropriações das diferentes práticas religiosas

Para onde vai a minha vida e quem a leva?
 Porque eu faço sempre o que não queria?
 Que destino contínuo se passa em mim na treva?
 Que parte de mim, que eu desconheço, é que me guia?

Iansã - Maria Bethânia,
 Composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil

É preciso ser filho para depois ser pai.
 Ninguém dá o que não tem.

(falas recorrentes de pais e mães de santo)

Antes de descrever e analisar as mudanças decorrentes da intensa movimentação e apropriações das diferentes práticas num mesmo espaço existentes nos terreiros de Candomblé, algumas questões tradicionais específicas dos Candomblés devem ser observadas a fim de que um filho possa se tornar pai, constituir família de santo em sua casa ou de outrem e se for o caso trocar de pai/mãe de santo.

A priori, o filho tem de ter cumprido a obrigação de sete anos e ter seus direitos concedidos. Outra possibilidade é minimamente ser iaô, ter dado obrigação de um ano e realizar todos os procedimentos iniciatórios na companhia de seu pai ou mãe de santo. Afinal, “ninguém dá o que não tem”, ninguém transmite o que não apreendeu.

A mudança de pai/mãe de santo é prescritiva em algumas principais circunstâncias: a situações de morte do zelador e quando advém da vontade do próprio ancestral. O ancestral, no caso o orixá, ou por algum motivo “quizilou” (desentendimento) com o zelador, ou quer levar o filho para outro culto por ser o caminho que ele deverá seguir. No caso de morte esse fluxo se faz necessário: é preciso procurar um novo zelador que cumpra os rituais pertinentes para tirar, aquilo que o povo de santo denomina de “mão de Egum da cabeça” e que passe a cuidar de sua vida espiritual de agora em diante. Dizer que é preciso tirar a mão de Egum da cabeça é tomar as partes pelo todo, o zelador que cuidava de sua vida faleceu, agora é um Egum. Com isso o fiel precisa encontrar outro zelador para tirar a mão do morto de sua cabeça, pois ao ser iniciado o filho está com a mão de seu zelador sobre sua cabeça, está com o seu axé (sua força vital).

Gisèle Cossard (2007) diante do falecimento de seu zelador⁶⁶ descreve as dificuldades

⁶⁶ Ela descreve que quando retornou a cidade do Rio de Janeiro, depois de ter feito o santo, seu zelador Joãozinho da Goméia havia falecido há um ano, e ela com auxílio de seu amigo Pierre Verger, também iniciado

para encontrar uma nova casa, mesmo verificando um aumento significativo da quantidade de casas da nação Queto, à qual pertencia, que haviam surgido na cidade em detrimento das outras nações. Essa constatação não é percebida apenas no Rio de Janeiro, mas também, em conversa com lideranças religiosas de outros estados, em São Paulo, no Espírito Santo e na cidade de Uberlândia. Nesses momentos de falecimento, muitos adeptos acabam por não se identificar com lideranças de sua nação de origem e passam a se estabelecer em outra linhagem ou família.

Excluindo os casos de morte de um pai ou mãe de santo e de quizila, outras motivações, sem maiores respaldos, são vistas enquanto certa imprudência do filho de santo, mesmo que ele já seja um pai/mãe de santo, apesar de ser corriqueira e comumente observada. Essa “imprudência” não exclui necessariamente esse zelador/zeladora da sociabilidade religiosa “do povo de santo”. Contradicoriatamente, quando o novo zelador escolhido pertence a uma linhagem de prestígio – qualidade atribuída e exacerbada não só pelo povo de santo, mas também por diversos pesquisadores que, em seus estudos privilegiaram, legitimando determinadas nações, linhagens e casas em busca de um purismo africano (DANTAS, 1982) – esse filho passa a ser até mais reconhecido entre os pares do que era antes.

Mesmo que a disposição para ocorrer o trânsito de um pai/mãe de santo para outro permaneça o mesmo nos discursos das lideranças religiosas, inclusive por aqueles que já trocaram de nação e família, as movimentações são constantes e quando não se enquadram nas possibilidades tradicionalmente prescritas, elas são respaldadas pelo povo de santo mediante as vontades do orixá. Como lembra a fala da mãe de santo já mencionada: “no candomblé tem jeito prá tudo” (LIMA, 2003, p.182).

É o que se verifica em distintos terreiros “sulistas”: o intenso trânsito das lideranças religiosas entre as casas do Candomblé e também entre as casas das diversas religiosidades de matriz africana. Por variados motivos, as lideranças religiosas não aguardam o tempo prescrito e procuram outros zeladores/zeladoras, mesmo que seus pais/mães de santo ainda estejam vivos.

no santo (recebendo o nome de Fatumbi, que significa nascido de novo graças ao orixá), encontraram um novo pai para ela, a saber, Balbino de Xangô, que nesse caso pertencia à sua linhagem. (COSSARD, 2007).

3.4.1 Mudanças de pai/mãe de santo

A gente tem orgulho de falar do pai de santo da gente, e meu pai em relação à espiritualidade não pretendo trocar tão cedo, que pai é uma coisa que a gente não troca, só substitui uma pessoa para colocar no lugar a partir do momento que ele se parte, mas trocar de pai é trocar de vida, é trocar de caminho. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

O trânsito dos fieis dentro das possibilidades religiosas de matriz africana nos remete ao movimento que Heráclito na Grécia Antiga definiu enquanto *o eterno devir, um eterno vir a ser*. Vários motivos podem explicar a mudança de pai/mãe de santo. Principalmente os religiosos que se encontram ao sul da Bahia, os “sulistas”, tem constantemente mudado de pai e mãe de santo, numa velocidade cada vez maior.

Esse foi um dos percalços evidentes desta caminhada. Quase que a cada nova visita de campo, a cada diálogo com um fiel, em Uberlândia, São Paulo ou na Bahia, uma nova casa ligada ao Axé Oxumarê em Uberlândia era descoberta. Há casos também de liderança que já pertencia à linhagem do Axé Oxumarê e que trocou de família, ou seja, trocou de pai de santo dentro da linhagem.

O primeiro grande trânsito ocorre na direção das Umbandas para os Candomblés, fato amplamente constatado e analisado por Reginaldo Prandi em *Os Candomblés de São Paulo* (1991). Em seus estudos sobre o surgimento dos Candomblés em São Paulo Prandi (1991) acabou por configurar um panorama de características encontradas em várias outras regiões do país, como é o caso de Minas Gerais. Para ele a passagem do religioso da Umbanda para os Candomblés pode ser assim interpretada:

A passagem de um adepto da umbanda para o candomblé pode se dar por muitas razões, motivos pessoais, circunstâncias. Pode se tratar de uma passagem brusca, ou que se dá mais lentamente. A explicação que o adepto dará para a mudança de filiação religiosa, ao narrar sua história de vida, será sempre uma interpretação pessoal, subjetiva, neste caso religiosa, embora obedeça a certos padrões, identificáveis pelo observador sem grande esforço. Aqui, é exatamente a dimensão subjetiva que interessa, pois através dela podemos entender um pouco a concepção que o converso tem da sua nova e da sua anterior religião. No discurso de pais e mães-de-santo vamos encontrar diferentes classes de explicação: a idéia de que a nova religião é *mais forte*, dá maior poder religioso; a de que ela permite ao converso novas oportunidades de mobilidade social e modos de vida; a de que a conversão é inexorável, acima da escolha das pessoas, uma imposição da divindade. Mas também a noção de que se trata de uma escolha entre várias alternativas. (PRANDI, p.75, 1991).

Ao retrilharmos os caminhos percorridos pela linhagem do candomblé queto do Axé Oxumarê, de Uberlândia até Salvador, observamos que todos os filhos do Axé Oxumarê

passaram pela Umbanda, com exceção daqueles que nasceram, cresceram, conheceram e entraram na religiosidade na Bahia, e posteriormente foram para outros estados, fundaram uma casa e constituíram sua família dentro de sua linhagem de origem. Podemos inferir que a maioria das lideranças religiosas que tiveram seus primeiros contatos com os Candomblés nas regiões não originárias das linhagens, ou seja, os que constituem atualmente os Candomblés “sulistas” passaram primeiramente pela Umbanda.

Um segundo e terceiro trânsito são observados, além da movimentação da Umbanda para o Candomblé, outros dois movimentos se estabelecem dentro dos Candomblés. Um entre as diferentes nações, ou seja, entre as linhagens e o outro dentro da nação, ou seja, internamente a linhagem. Percebemos a partir da linhagem estudada que, alguns zeladores chegaram a pertencer e se iniciar e iniciar filhos de santo em outras nações de Candomblé até chegar no Axé Oxumarê. Como foi constado nas entrevistas e situações observadas ao longo dos trabalhos de campo.

Esta movimentação de trocas de pais e mães de santo é tão dinâmica que tivemos por várias vezes que alterar o mapeamento dos terreiros pertencentes ao do Axé Oxumarê na cidade de Uberlândia (quadro 01) durante esses dois anos de pesquisa. Um dos casos que mais chamou a atenção foi o de um zelador que em junho de 2012 se declarou no questionário aplicado de nosso projeto de extensão⁶⁷ enquanto filho de uma liderança religiosa do Axé Oxumarê. Quando em março de 2013 realizou uma festa em homenagem ao orixá Ogum, na presença de seu novo pai de santo, pertencente à mesma linhagem. Diante de sua trajetória de vida dentro da religiosidade percebemos que ele efetivou as três movimentações possíveis. Uma vez que primeiramente foi Umbandista, posteriormente esteve no Omoloko e passou para a nação Angola. Da nação Angola, foi para a nação Queto, e dentro de uma linhagem no Queto mudou de família.

Percebemos essas movimentações também nas entrevistas, compartilhadas a seguir com babá Kaobakessy, pertencente à segunda geração da linhagem em relação a casa matiz, e nas entrevistas com babá Gilberto e babá César, pertencentes a terceira geração da linhagem. Babá Gilberto em suas palavras confirmou o primeiro e o segundo trânsito ao rememorar os caminhos percorridos até chegar ao Axé Oxumarê: “[...] eu tive iniciação no Omoloko, eu tive deká no Omoloko, eu fiquei 15 anos de deká. [...] Do Omoloko eu namorei a Angola, mas não cheguei a me iniciar em Angola, daí veio a conhecer o Queto e me apaixonei”. (Babá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

⁶⁷ Projeto de extensão ligado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, que ocorreu em paralelo aos trabalhos de campo dessa dissertação intitulado *Por que tanto preconceito: o cotidiano da religiosidades de matriz africana*.

Babá César por sua vez confirma o primeiro, segundo e terceiro trânsito dentro das religiosidades ao apresentar tanto a sua trajetória quanto a trajetória de um dos quatro pais de santo por quais passou. Babá César lembrou ter seus primeiros contatos com a Umbanda ainda criança, quando participava das festas de Erê (espíritos infantis) no pequeno terreiro de uma vizinha próxima a sua casa que era médium. Aos dezessete anos, após ter perdido o contato com esse universo sagrado, foi a uma festa de Erê em um terreiro de Umbanda, se identificou e depois de frequentar por um ano enquanto assistência (aqueles que frequentam os terreiros para tomar passe, não pertencem a casa), entrou no terreiro, tornando-se umbandista. Aos vinte e um anos conhece o Candomblé, torna-se candomblecista e aos vinte e três anos se inicia no santo pelas mãos de um zelador do Rio de Janeiro, vindo a pertencer ao Axé do Engenho Velho. Realiza assim o primeiro trânsito, da Umbanda para o Candomblé.

O segundo trânsito de uma linhagem de Candomblé para outra se deu por duas vezes. A primeira vez ocorreu devido a dois fatores: ao pouquíssimo conhecimento dele e de todos os iniciados da época, há quase vinte anos atrás, e às dificuldades encontradas para se manter o contato com seu zelador que morava no Rio de Janeiro diante dos escassos meios de comunicação. Nisso, procurou um zelador de uma cidade próxima a Uberlândia para dar continuidade em suas obrigações no santo, vindo a pertencer ao Axé Gantoa.

A segunda vez que mudou de linhagem ocorreu durante a construção de seu ilê. Sua orixá demandou que ele mudasse de axé, o que o levou a procurar um outro zelador terminou vindo a pertencer ao Axé Oxumarê quando passa a se cuidar pela mãos de Washington Trajano Guedes de Oxum, com casa em São Paulo. Com o falecimento desse ultimo zelador, babá César na eminência de continuar nesse mesmo Axé, procurou por se cuidar com a mãe de santo de seu zelador falecido. Dessa forma, hoje se encontra aos cuidados das mãos de mãe Ana de Ogum, com casa em São Paulo. Assim, babá César vem a efetivar o terceiro trânsito, quando muda de pai/mãe dentro da linhagem.

Babá Kaobakessy, pertencendo à segunda geração da linhagem, mas não sendo proveniente da Bahia e sim proveniente do estado de São Paulo, passou primeiro pela Umbanda, depois foi para a nação Angola. Diante da morte de sua mamento (mãe) de santo, procurou outra pessoa para tirar a “mão de Egum de sua cabeça” e passar a cuidar de sua espiritualidade e dar continuidade a suas obrigações no santo. Seu primeiro e segundo trânsito aparecem em detalhes nesta entrevista sobre como conheceu a religiosidade de matriz africana:

O candomblé eu conheci assim minha filha. Eu tinha, na verdade eu conheci a umbanda primeiro, eu tinha 5 anos e eu fui na umbanda com a minha mãe.

Minha mãe precisava de um negócio e sabe que minha mãe tinha muito dinheiro, procurou por que precisava fazer um trabalho, procurou e quando eu entrei eu desmaiei. Um moço lá que é chefe falou que eu tinha mediunidade e precisava desenvolver. Minha mãe me achou muito novo, muito pequeno e não se preocupou. [...] Com 8 anos, 3 anos passados minha mãe se separou do meu pai [...]. Ai com 8 anos pra 9, eu fiz 9 anos aqui em São Paulo e entrei, fui pedir num centro de umbanda, pedir para o meu pai e a minha mãe voltarem [...]. Na hora que eu entrei no centro [...]. Ai eu entrei e desmaiei, minha mãe viu que era a segunda vez, ela não me entolheu, ela não me impediu de entrar e colocar a roupa branca. Eu fiquei na umbanda de 9 a 13 anos, quatro anos na umbanda, foi quando eu conheci o candomblé. [...] Quando eu fui iniciado, eu fui iniciado na nação de angola, e angola tem uma coisa que nós somos chamados, por uma alcunha, um apelido chamado de digina, nossa digina, é o nome que a nossa mãe dá para a gente, é o nome que a gente é chamado a partir daquele dia do nascimento do orixá com aquela digina. A minha digina é Kaobakessy e este nome eu conservei e continuei mesmo com a morte dela, eu indo para a nação de queto eu continuei porque eu já era conhecido. Quando eu mudei de nação que a minha mãe faleceu, que eu tive que procurar meu pai de santo eu já tinha seiscentas pessoas iniciadas, todas com digina na nação de angola. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Temos assim, nos relatos apresentados algumas das circunstâncias nas quais as lideranças religiosas atualmente pertencentes ao Axé Oxumarê passaram primeiramente pelo grande movimento de transição da Umbanda para o Candomblé, de uma linhagem do candomblé para outra e casos da movimentação dentro da mesma linhagem. Resaltamos que essas movimentações não é um caso específico de um Axé ou dos Candomblés, mas um fenômeno vivenciado no interior de todas as religiosidades, sobretudo devido a lógica de expansão capitalista. Fomentando o mercado religioso, o mercado do sagrado. Dentro desse movimento de maior de conquista desse mercado e do dinamismo cultural, identificamos a expressiva ampliação recente das religiosidades de matriz africana provenientes da região nordeste para as outras regiões do país, principalmente a sudeste.

3.4.2 Apropriações das diferentes práticas religiosas

[...] quem escolhe é Xangô, quando não é Xangô é o seu Rei das Almas que é o dono dessa casa. Por que essa casa ela é do Exu emprestada para Xangô, ele sempre foi taxativo nisso e uma coisa que a gente não pode esconder. Na minha casa o dono dessa casa chama-se seu Rei das Almas, da falange de Tranca Ruas das Almas emprestada para Xangô. (Babá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

Em maior ou menor proporção, a grande maioria das lideranças religiosas de matriz africana apropria-se de alguma ou várias das práticas de outras religiosidades e religiões no

decorrer de sua constante estruturação e expansão. Existem apropriações externas e internas ao “povo de santo”. São assimilados e por vezes reelaborados elementos do catolicismo, das culturas indígenas, do kardecismo, das Umbandas, Omolokos, das diferentes nações dos Candomblés e Ifá.

Os contatos e assimilações de elementos de outras culturas num mesmo território não é novidade. As religiosidades de matriz africana são, como já apresentado, resultantes das circunstâncias históricas, econômicas, políticas da época acrescentado dos encontros culturais no passado, antes mesmo dela se constituir nas Américas (encontros inter-étnicos em África), dos encontros das diferentes culturas no Brasil (etnias africanas, indígenas e europeias) e no presente (inter-relação com o catolicismo, a Umbanda, as diferentes linhagens dos Candomblés e o culto a Ifá), que se intercambiam, justapõem. Podem até se confundir uma com a outra, mas não desaparecem em meio a um amálgama indeterminado. Pelo contrário, são diversas possibilidades de práticas que se combinam, mesclam e formam algo novo a partir do velho, daquilo que pré-existia com “temperos” diante das trajetórias das lideranças religiosas, das vontades e da própria personalidade da liderança religiosa.

Nesse contexto de assimilações, identificamos atualmente esse terceiro grande movimento de apropriações que ocorrem majoritariamente nos Candomblés “sulistas”. Terceiro porque o primeiro ocorre ainda em África, o segundo nas interações entre distintas culturas no Brasil.

Notamos uma forte presença das inter-relações entre as religiosidades de matriz afro, praticamente todos as lideranças candomblecistas hoje, que em seu percurso religioso passaram pela Umbanda e ou por outras linhagens, mantém de maneira evidente ou não a manutenção de elementos dessas religiosidades em seus terreiros de Candomblé. Nisso não há um movimento de conversão total. Não se evidencia a passagem plena de uma modalidade de culto para outro, mas sim de inter-relações que coabitam no mesmo espaço. Essas inter-relações resultam em reelaborações de tal maneira que aquilo que existia antes perde e ganha novos contornos. Aquilo que passa a existir agora, o novo culto, é praticado a partir da base religiosa onde o fiel se sustentou anteriormente, entremeio a um movimento de ampliação das práticas.

Essa conversão parcial associada a inter-relações das práticas anteriores pode parecer estranha, quando se raciocina dentro da lógica dos conquistadores modernos, na qual se desvaloriza o anterior, o caracteriza como atrasado, arcaico, menos completo, complexo e valoriza o seu, o novo. Porém não é essa a lógica que parece operar nos terreiros dos Candomblés “sulistas”, mesmo que no discurso de parte dos zeladores e estudiosos, o trânsito

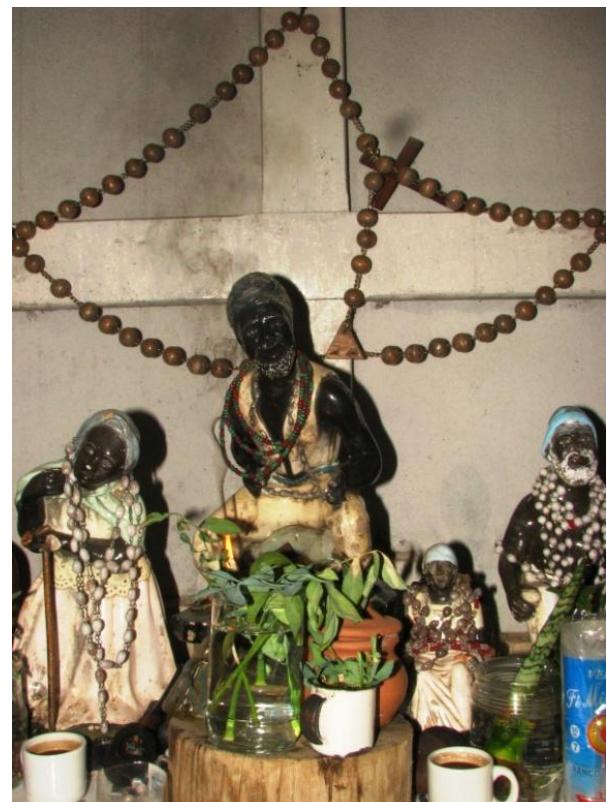
de uma modalidade do culto para outra seja justificada por esse sentimento de inferioridade. O que se verifica na realidade são apropriações, assimilações das diferentes práticas afro-brasileiras no mesmo espaço do terreiro, em momentos separados ou concomitantes.

Observamos, por exemplo, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, o xirê, momento relativo ao Candomblé no qual se canta, louva e dança para todos os orixás que ocorre antes de “abrir os trabalhos” nas sessões semanais de Umbanda. Também na casa de babá César de Oxum o mesmo procedimento é realizado, sendo que em uma de nossas observações de campo verificamos em uma sessão relativa aos Erês a manifestação terrena de alguns orixás antes e após a sessão de Umbanda. Temos, nessa sequência a presença de duas modalidades de culto no mesmo espaço e dia, mas em momentos marcadamente separados.

Além de sessões semanais, é comum encontrar nos terreiros de Candomblé assentamentos de entidades típicas da Umbanda. Em Uberlândia, encontramos no terreiro de Tateto (pai) Mukaleoange (caçador que vem), da nação Angola um altar de culto aos Pretos Velhos (registro 38). No terreiro de babá Kaobakessy, por exemplo, encontramos uma casa para seu Caboclo (registro 39), que o acompanha desde a época que pertencia a Umbanda.



Registro 44 Casa do Caboclo Tena Maquari, no terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 43 Casa de Preto Velho, no terreiro de Tateto Mukaleonge, Uberlândia-MG, junho de 2012. Foto: Jaqueline Talga.

E quanto mais longe for a família dentro da linhagem, mais comum é encontrar o culto com sessões semanais e calendário de festas relativas às entidades integrantes da Umbanda. Temos, por exemplo, dentro da linhagem do Axé Oxumarê observada esse fato confirmado, quando esse fato é encontrado exclusivamente nas terras do sertão da farinha podre⁶⁸. Nos registros fotográficos a seguir observamos uma das sessões semanais e as principais festas relativas às entidades oriundas da Umbanda cultuadas nos terreiros dos Candomblés na cidade de Uberlândia (registros 40, 41, 42 e 43). Estes registros evidenciam cultos de Umbanda realizados nos terreiros de Candomblé.



Registro 45 Festa em homenagem a Exu, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, setembro 2012.
Foto: Jaqueline Talga.

⁶⁸ Nome dado à região hoje conhecida enquanto Triângulo Mineiro.



Registro 46 Festa em homenagem a Pombagira Maria Padilha, no terreiro do babá Jonathan de Oxum, Uberlândia-MG, novembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 47 Sessão dedicada aos Erês, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, junho 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 48 Festa em homenagem aos Erês. Momento no qual a Erê conversava;brincava com pessoas da assistência, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, novembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Práticas que antes não se cambiavam ou se apresentavam timidamente são incorporados diante das trajetórias percorridas pelos hoje candomblecistas. São apropriadas pelas lideranças religiosas tanto práticas da Umbanda quanto de outras linhagens dos Candomblés, se eles tiverem transitado ou estabelecido contato. Porém não são somente os Candomblés que assimilam elementos da Umbanda, mas a própria Umbanda também se apropria e resignifica ou não símbolos e práticas de outros cultos afro-brasileiros.

Essas assimilações são percebidas tanto no passado, em um contexto de criação e estruturação dessa religiosidade, quanto no presente, num contexto dos constantes contatos e trânsitos dos religiosos de uma linhagem para outra. Na superfície percebemos sobreposições de diferentes linhagens em um mesmo terreiro, por meio das cantigas, no modo de preparar os alimentos, nas roupas entre outros.

Na cidade de Uberlândia, tive a oportunidade de presenciar algumas lideranças relatarem que, a Umbanda em um terreiro de Candomblé é muito importante. Isto porque ela, além de outras coisas representa muitas das vezes um primeiro contato de uma pessoa com a religiosidade. Pois em um primeiro momento as pessoas, denominadas pela categoria

assistência, se aproximam de um terreiro por meio das festas do calendário prescritivo da Umbanda, como a festa de Erê, onde se tem muitas crianças, bolos e doces. Por meio também das sessões semanais, na busca de benzer, tomar um passe, solicitar algum pedido aos guias (espíritos mentores) “especialistas” em problemas que afligem as pessoas. Como por exemplo, para solucionar questões relativas a doenças se procura pelos Pretos Velhos, caboclos, já questões relacionadas a trabalho, dinheiro, amor se procura pelos Exus e Pombagiras.

O passe é o contato direto da pessoa com a entidade/espírito. Mesmo que precise do médium, pois é ele que cede seu corpo para que a espiritualidade possa se manifestar, por meio da incorporação, o passe/consulta/benzimento é realizado pelo espírito e não pelo médium, ele é apenas o “aparelho”, o “cavalo” do espírito. Já na maioria dos Candomblés o contato com a espiritualidade se estabelece em outra sintonia, trata-se de sentir a energia que emana do axé da casa, do axé de cada um dos ancestrais, dos rituais e outros. A resolução dos problemas que afligem a pessoa se estabelece pela consulta aos jogos de adivinhação, como o de búzios, em conversa com uma liderança religiosa e não com uma entidade espiritual.

Ambas as modalidades de consultas podem ter um custo, mas geralmente as Umbandas não cobram e quando o fazem seu custo é relativamente menor em relação aos Candomblés. No Candomblé, além do valor da consulta relativa à mão da liderança para realizar o jogo de adivinhação (entre eles o de búzios), a partir dele será apresentado ao consultante alguns procedimentos a serem realizados para solucionar seus problemas, para abrir seus caminhos entre outros. Esses procedimentos podem variar de nada precisar, até a necessidade de fazer uma rica oferenda para vários orixás. O preço dos procedimentos que podem ser entendidos enquanto serviços religiosos ficariam bem elevados. Entretanto existem entidades na Umbanda que recomendam aos consultentes alguns dos procedimentos próprios dos Candomblés. O que acarreta a elevação do preço das medidas a serem tomadas.

Essa assistência, que tem seu primeiro contato com um terreiro de Candomblé por meio das sessões de Umbanda, pode tanto vir a ser um fiel quanto um “cliente”. Sendo a presença da Umbanda importante, além de outros fatores, por ela possibilitar uma maior interação face a face, pelas entidades espirituais serem ainda mais próximas dos humanos do que os ancestrais dos Candomblés. Os guias da Umbanda conversam com as pessoas, por vezes bebem, fumam, falam bobagem e dependendo do que a pessoa pedir, do guia e da casa, podem fazer o bem e ou o mal.

Mesmo em um terreiro no qual prevaleça quantitativa e qualitativamente o predomínio das sessões da Umbanda em detrimento das de Candomblé - algo muito tranquilo de se

verificar, pois, geralmente o calendário litúrgico prescritivo das sessões em louvor a algum ancestral, prevê uma média de uma festa a cada dois meses, enquanto que na Umbanda se tem sessões semanais para as entidades - as lideranças religiosas que realizam as duas modalidades de culto no espaço do terreiro, recorrentemente se autodenominam pertencentes somente ao Candomblé, quando não dizem realizar sessões de Umbanda em seus terreiros de Candomblé.

Ao refletir essa problemática poderíamos inverter a lógica, pois nos terreiros “sulistas” temos inicialmente a Umbanda e somente no segundo momento a chegada do fluxo dos Candomblés oriundos da região nordeste. Nesse sentido, poderíamos inferir que os terreiros sulistas são casas de Umbanda nos quais se toca o Candomblé. Contudo, não é esta a lógica discursivamente presente nas falas dos religiosos e na maioria dos estudos acadêmicos sobre a temática.⁶⁹

A existência das sessões de Umbanda nos terreiros dos Candomblés “sulistas” poderia ser interpretada unicamente quanto utilitarista. Seu caráter utilitarista não é descartado, mas, ao contrário do que possa aparentar, as constantes sessões de Umbanda além de representar a manutenção de uma identificação anterior da liderança religiosa, também revitalizam a vida do terreiro. Pois ao contrário dos antigos terreiros, ou daqueles que foram fundados por fieis que viveram intensamente seu cotidiano, os terreiros que surgem a partir da expansão recente dos Candomblés, não dominam totalmente as práticas rituais, prerrogativa da necessidade de anos de vivências e acúmulo dos segredos. A princípio também inexistia nos locais onde os Candomblés ainda são novidade um público acostumado com essa ou somente essa modalidade de culto.

Mas antes de tudo isso, o religioso, assim como todos os sujeitos humanos, não são recipientes vazios, desprovido de conhecimentos, práticas, visões e atuações no mundo. Na medida em que os religiosos estabelecem contatos, passam a conhecer outra modalidade de culto, outros segredos e possibilidades. Durante o processo de aprendizado e aplicação das práticas do novo culto, por vezes são acrescentados, reelaborados e no mínimo comparados com as antigas práticas.

Mesmo deparados com um forte movimento de reafricanização, que segundo Prandi

⁶⁹ A maneira como os primeiros intelectuais interpretaram as religiosidades de matriz africana, valorizando algumas vertentes influenciou e influencia na atualidade a própria postura dos religiosos. Cada religioso dentro de seu campo de atuação legitima o seu em detrimento do outro. Mesmo que ele carregue consigo em suas práticas o outro. Também encontramos casos nos quais o discurso carrega uma paixão para com o outro, mas o outro sempre aparece como incompleto, o que vem a justificar o trânsito, a procura por outro segmento dentro da religiosidade, no caso mais completo.

(1991, p.118) também é fruto das tradições intelectualizadas dos Candomblés⁷⁰, esses encontros culturais internos da mesma matriz ou externos são constantes observadas em praticamente todos os Candomblés, seja ele localizado nas periferias ou nos centros.

Nos terreiros mais famosos de Salvador constatamos nitidamente a presença de elementos católicos no terreiro. Na Casa Branca do Engenho Velho, em cada uma das casas destinadas aos orixás, logo acima da porta do lado de fora, existe a imagem desenhada em azulejo do santo católico associado àquele orixá. Outro exemplo é a existência de dois enormes rosários no quarto pessoal de mãe Menininha, a falecida ielorixá do Gantois.

Na casa matriz da linhagem do Axé Oxumarê, em Salvador encontramos também aproximações com o catolicismo. A história é que o altar cristão (registro 08) existente no barracão da casa matriz fora construído para ludibriar os policiais em suas batidas. Há também a imagem de uma antiga santa, que um dos filhos da casa disse ser da mãe de babá. O terreiro possui em seu calendário litúrgico prescritivo de festas, momentos integrados com a igreja católica. Como na participação dos filhos da casa do Oxumarê na missa de ação de graças a Nossa Senhora de Mont Serrat, na qual segundo informações da página eletrônica do terreiro “[...] Nesta data, Yewá, a Òrìsà de beleza e Ìyá Sèkè, a divindade da visão, são louvadas em um ritual sincrético, no qual os filhos da Casa de Òsùmàrè fazem reverencias e pedem proteção”⁷¹. Essa missa que ocorre todos os anos no segundo domingo do mês de agosto, antecede o momento ceremonial mais esperado da linhagem, a festa de Oxumarê, que ocorre no terceiro sábado do mês de agosto.

Diante desta contextualização dos usos e apropriações percebemos assim, a existência concomitante do movimento de reafricanização e a manutenção de práticas religiosas de matriz europeia, indígenas, dos rituais da Umbanda e de elementos de outras linhagens. Em um movimento de preservação/readequação a partir dos contanto e caminhos percorridos pelos zeladores diante suas trajetórias religiosas. Sendo maiores as influências e usos de práticas externas e internas as religiosidades de matriz africana, quanto mais longe se encontra a família dentro da casa matriz da linhagem.

O babalaô brasileiro Obashanan, William de Airá (que se auto denomina mestre e discípulo de mestre Arapiagha), apresenta em uma mensagem⁷², destinada a um grupo de

⁷⁰ Segundo Prandi, para os religiosos “Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá , a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar a identidade com o baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado”. (PRANDI, 1991, p.118).

⁷¹ Disponível em: <<http://www.casadeoxumare.com.br/calendario-religioso/itemlist/category/30-osu-kejo-odun>>. Acesso: 11 maio 2013.

⁷² Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/vozes_de_ifa/message/470>. Acesso: maio 2013.

estudos na internet⁷³ esse dinamismo e as especificidade das religiosidades afro-brasileiras:

Hoje em dia está em voga esse tipo de discussão, sobre o que é e o que não é legítimo, puro. Muitos vão buscar fundamentos na África, procurando voltar às raízes. Penso que é importante esse resgate, mas não podemos esquecer que o que fizemos em 400, 500 anos de história, não deve ser simplesmente desprezado. Até porque o que fazemos por aqui é BEM diferente do que se faz na África e em Cuba. Criamos escolas diferentes (lembrando que até mesmo os africanos e cubanos vêm aqui no Brasil pesquisar determinados erós e awôs que eles perderam por lá, tal como algumas cantigas e fundamentos de Oxossi e das divindades Funfun) e é essa diferença que nos fortalece e nos mantém hígidos para enfrentarmos tanto preconceito da sociedade e de outras religiões. (ABASHANAN, 2010).

A presente contradição entre a busca do puro, de se aproximar das origens e as diversas apropriações de outras culturas são próprias do dinamismo cultural presentes no campo religioso no geral. Esses diálogos seguidos de apropriações se fazem presentes não somente na atualidade, mas parecem estar explícita e implícita em vários momentos da história de constituição dessa matriz religiosa, mas também de outras matrizes. Da mesma forma argumenta o teólogo e ex-religioso franciscano Leonardo Boff (1971) ao avaliar as mudanças comportamentais da Igreja Católica, quando após o Concílio Vaticano II em 1960 a igreja deixa de perseguir e começa a dialogar com as religiões não cristãs. Ela oficialmente reconheceu a Umbanda enquanto religião e alguns padres adotaram em algumas missas um pluralismo litúrgico, incorporando elementos das religiosidades de matriz africana.

Já a questão levantada a respeito das práticas adotadas nos Candomblés serem preponderantemente utilitaristas ou não no que tange as relações estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas nas religiosidades de matriz africana, é abordada especificamente no capítulo que se segue.

⁷³ Segundo o idealizador do grupo de estudos *Vozes de Ifá* em página eletrônica na internet, Ifatola: “Este Grupo tem como principal meta discutir assuntos da Religião Tradicional Africana, e principalmente das questões de Ifá”. Informação disponível em: http://br.groups.yahoo.com/group/vozes_de_ifa/. Acesso: maio 2013.

4 As relações estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés

Após percorrer os caminhos do surgimento, da estruturação e constantes mudanças nas religiosidades de matriz africana, abordamos nesse último capítulo algumas questões pertinentes à compreensão das relações diferenciadas estabelecidas entre as categorias de pessoas nos Candomblés. Nisso subdividimos as discussões em dois grandes eixos.

Um primeiro eixo visa compartilhar e problematizar as interações diferenciadas entre os sexos. Pois a divisão do trabalho entre os gêneros também opera em nível dos terreiros. Observamos a existência de atividades específicas para homens e para mulheres, ao mesmo tempo em que todos, principalmente as futuras lideranças devem saber fazer tudo. Entretanto, tanto nos Candomblés, quanto na maioria das religiosidades de matriz africana, a passagem do conhecimento opera da mesma forma independente do sexo e da situação sexual da pessoa.

No segundo eixo, a partir de vários apontamentos já apresentados ao longo deste trabalho, identificamos uma complexa hierarquia que concede tratamento distinto às diferentes categorias de pessoas no interior dos terreiros (os iniciados e os não iniciados no santo, os iniciados no santo consanguíneos em relação à liderança religiosa, os agregados do terreiro), entre as famílias dentro da linhagem e entre as linhagens.

Em seguida abordamos como os Candomblés se sustentam, e como isso reflete diretamente nas questões econômicas/financeiras das prestações e contraprestações das atividades religiosas. Observamos algumas possibilidades de contraprestações para o pagamento dos trabalhos prestados por uma liderança religiosa, seja para um filho de santo, para um adepto da religiosidade ou para um não pertencente a essa religiosidade, a assistência ou como alguns estudiosos e lideranças denominam o cliente. Argumentamos que existem correlações entre certas categorias de pessoas e formas de pagamento. E indicamos que tais problemáticas estão diretamente ligadas à teoria da dádiva, existindo relações simétricas e assimétricas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés.

4.1 As relações entre os sexos no plano material e espiritual: reproduções, rompimentos e readequações

Amo a todos, quero muito bem, todos são muito bons para mim. Principalmente os homossexuais, esses se identifica enquanto a mãe deles muito bem. As muler (sic) têm vezes que dá aquele arranhãozinho, mas mesmo assim são muito boas, não tenho do que me queixar não. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

Ser homem ou ser mulher. Sexo, sexualidade, construção social. Força e delicadeza. Xangô, Obá, Oxum. Opostos ou complementares? A discussão e distinção dos sexos⁷⁴ não é assunto cômodo na sociedade, bem como não o é na academia ou nas religiosidades como um todo. Os atabaques respondem ao toque dos ogãs. Os atabaques remetendo com seu formato oval ao útero, vaso, depositário da vida. Os atabaques soando à batida do aguidavi (varetas de madeira utilizadas para tocar os atabaques). O aguidavi toca os atabaques invocando os ancestrais. Vida e morte contrapostas. Contradições.

A presença deste tópico não foi planejada em nosso projeto original apresentado ao programa de pós-graduação. Ele é fruto das contradições, superações e manutenções observadas no que diz respeito às relações de poder perpassadas pelas relações entre os sexos no cotidiano dos terreiros. Já expus aqui alguns dos percalços neste caminhar antropológico. Talvez por este motivo (ou por tantos outros) pequemos em vários momentos no que tange a uma análise antropológica clássica e aprofundada. Porém, nos permitimos enveredar por campos que são comumente ocupados pela ciência política e pela Sociologia, mesmo sabendo dos riscos assumidos.

Nos terreiros dos Candomblés observados, várias são as funções⁷⁵, segredos, objetos, camarinha, enfim, vários são os lugares nos quais o acesso tem relação direta com a iniciação do fiel, com o número de ritos de passagem por ele cumprido, por hierarquias e, por fim, mas não por último, pelo sexo. As funções espirituais encontram-se mediadas também pelas divisões entre os sexos, sendo que há tarefas que cabem somente aos homens ou às mulheres⁷⁶. Acabei me aproximando das funções ligadas às mulheres por dois motivos, a fim

⁷⁴ Sexo é compreendido a partir dos estudos de Judith Butler. Para ela a própria unidade do sujeito é constatável, visto que a diferenciação entre os sexos, homem/mulher, é uma construção cultural, sendo o próprio corpo resultado de significados culturais assumidos na diferenciação dos gêneros. Nesse sentido é dever a noção de gênero ser reformulada, para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva (BUTLER, 2003, p. 25-26).

⁷⁵ Equivalente às tarefas, atividades a serem realizadas.

⁷⁶ Como é o caso do culto as Iamins, que são entidades femininas geralmente representadas pela figura de enormes pássaros, temidas de tal forma que seus nomes não devem nem ser pronunciados, sendo melhor evitar. Essas entidades podem apenas ser cuidadas por mulheres, que de preferência não tenham vida sexual ativa. Numa passagem de Jorge Amado temos: “quando se pronuncia o nome de Yiá Mi Oxoromgá, quem está sentado

de evitar gerar possíveis conflitos por ser mulher, solteira e jovem no meio de homens; e o outro intrinsecamente ligado ao primeiro, por sentir-me mais confortável nesse meio.

Para além das atividades espirituais dos terreiros de Candomblé, há também as tarefas cotidianas de qualquer casa, lavar e passar roupas, lavar louças e banheiros, cozinhar, alimentar e cuidar dos animais, sendo essas tarefas prioritariamente designadas e realizadas pelas mulheres.

Às vezes encontramos homens cozinhando, lavando e passando roupas, enfim, cuidando das tarefas domésticas. Esse fato é interessante, pois há relatos de fiéis que jamais haviam lavado sequer um copo em outro local, de homens e mulheres que jamais haviam limpado um frango, viu-se retirando suas penas e vísceras de aves (Registros 44,45, 46, 47). São questões que parecem simples, mas nas rotinas das funções de um terreiro de Candomblé irão refletir em outros espaços da vida do fiel. O vivenciado dentro dos terreiros tem a potencialidade de transformar, não de maneira revolucionária, o olhar e as práticas dos que se encontram organicamente envolvidos. Se esta transformação não ocorre, então, tal vivência no mínimo amplia as visões a respeito das práticas sociais, inclusive sexuais.



Registro 49 Filho de santo lavando a área comum da casa, no terreiro do babá Kaobakessy. São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 50 Adepts preparing foods for religious functions, at the terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

deve-se levantar, quem estiver de pé fará uma reverência, pois se trata de terrível Orixá, a quem se deve apreço e acatamento”. Disponível em: <http://wara_olode.vilabol.uol.com.br/iyami.htm>. Acesso em: 20 jan. 2012.



Registro 52 Filha de santo limpando os frangos, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 51 Filho de santo preparando os acarajés, que serão entregues a orixá Oiá, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Trabalhar ao lado dessas mulheres, possibilitou uma entrada menos tumultuada no terreno - terreiro – ao viabilizar diálogos indiretos, informações e vínculos que não seriam facilmente estabelecidos se a postura por nós adotada fosse a de mera observadora. A proximidade com estas mulheres gerou sem dúvida uma zona de conforto, por conseguir nesse espaço me sentir, em muitos momentos, realmente à vontade. Essa facilidade pode ser interpretada a partir das análises iniciais e fundamentais para as discussões de gênero de Simone de Beauvoir, no final da década de quarenta, no que diz respeito à educação das meninas, ao se naturalizar as atribuições dos sexos. Assim, enquanto mulher, aproximei-me do espaço que me cabia, não enquanto intelectual numa pesquisa amplamente participante, mas diante da minha situação de mulher construída socialmente, conforme afirma Donna Haraway (2004).

A partir das longas saias brancas de baiana que deixam de fora apenas os pés descalços das fiéis mais jovens no santo e do calçolão (calça um pouco mais larga, sem bolso, geralmente amarrada por um cordão) que encobre no mínimo os joelhos dos homens podemos constatar rígidos valores morais de disposição dos corpos no cotidiano dos terreiros de Candomblé. As roupas que ganharam ao longo dos séculos muitas cores, estampas e até tecidos e modelos africanos não perderam seu comprimento e função: tampar o corpo. A

princípio é possível entender como nos foi explicado pelos guias do Museu Afro-Brasileiro⁷⁷ em São Paulo, que a permanência das roupas de baiana servia para que as negras se protegessem dos assédios que sofriam. Em um segundo momento sua continuidade nos terreiros, mesmo a moda da época do Brasil Imperial ter mudado muitíssimo até a atualidade, se deve a sua incorporação por parte da maioria dos fiéis dessa religiosidade.

Na África, as vestimentas utilizadas pelos diferentes grupos étnicos eram bem distintas das que foram impostas pelos colonizadores e apropriadas até a atualidade pelos candomblecistas. É importante sempre lembrar que os Candomblés representam a manutenção de valores africanos, mas mediados pela realidade histórica e cultural, econômica, social e religiosa do momento histórico de sua formação.

Um documento de 1582 do padre Baltasar Barrero, da Companhia de Jesus, em visita ao reino de Ndongo (atual Angola), foi analisado pelo historiador Luiz Mott (2005) em seus estudos sobre a repressão e inversão sexual nos países de colonização portuguesa em África. O relatório do padre aos seus superiores revela a visão de mundo dos colonizadores e as imposições religiosas, sexuais e de condutas de modo geral, ao que percebemos as alterações inclusive nas vestimentas. No documento o padre informa que:

Na libata do soba⁷⁸ Songa, achei aqui um grande feiticeiro que andava em trajes de mulher, e por mulher era tido, sendo homem: a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi. Todos haviam medo e ninguém lhe ousava falar, porque era tido por deus da água e da saúde. Mandei-o buscar e trouxeram-no atado. Quando vi, fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão disforme. Vinha vestido como sacerdote da Lei Velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantos e tão compridos michembos [sic] que parecia mesmo o diabo. Em chegando, lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a propósito. Mandei-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um velo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. Aí ele confessou que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem. É já tão velho que tem a barba toda branca o qual trazia raspada. (MOTT, 2005, p. 26).

Esse relato indica que ao contrário do que muitos, inclusive religiosos, afirmam, em África culturalmente existem pessoas trans. O que ocorreu historicamente é que houve um movimento de imposições coloniais, em que a diferenciação de sexo dos colonizadores se tornou à força o padrão. Simultaneamente a essa imposição e apropriação, houve resistência.

⁷⁷ O Museu Afro-Brasileiro é uma instituição pública, inaugurada no ano de 2004, sob a iniciativa de Emanuel Araujo, artista plástico baiano. É um museu histórico, artístico e etnológico, voltado para pesquisa e conservação de objetos relacionados ao universo negro no Brasil. Disponível em: <<http://www.museuafrobrasil.org.br/>>. Acesso em: 16 mai. 2013.

⁷⁸ Soba significa rei.

Ela aparece, por exemplo, no caso específico das vestimentas encontradas nos terreiros Candomblés. Os orixás são vestidos com roupas consideradas femininas ou masculinas independente do sexo do fiel e da personificação sexual atribuída a cada um dos orixás. Entretanto outras normas impostas pelos dominadores e pelas condutas esperadas na sociedade atual são incorporadas.

Assim, nos terreiros de Candomblé, como em quaisquer outras instituições religiosas, há regras e normas que devem ser seguidas no que diz respeito às vestimentas e posturas adequadas para tal espaço religioso. Assim como as fiéis da Congregação Cristã do Brasil tem de usar um véu para cobrir a cabeça assim que adentram o templo, as fiéis do Candomblé precisam tampar seus corpos para entrar no terreiro. Porém, uma das especificidades existentes nesse espaço que se diferencia das outras religiosidades existentes no Brasil é o fato de o sagrado extrapolar os limites historicamente naturalizados quanto papéis e posturas femininas e masculinas nos rituais.

Verificamos que os orixás, vistos prioritariamente quanto manifestações das forças da natureza, ao longo do tempo foram personificados, adquiriram características próprias, passaram a carregam consigo características próximas às dos seres humanos, tais como as distinções de sexo. Temos assim, orixás masculinos - Exu, Xangô, Oxóssi, Ogum, Logun-Edé, Oxaguiã - e femininos - Oxum, Oiá, Obá, Nanã, Iemanjá, Euá. Já Oxumarê, por sua vez, se distingue dos orixás acima elencados por ser andrógeno.⁷⁹

Todos os orixás, contudo, carregam consigo simultaneamente as características historicamente naturalizadas quanto masculinas e femininas ao mesmo tempo, não se enquadrando no modelo maniqueísta positivista das construções relacionais modernas. Os orixás podem manifestar suas energias em qualquer pessoa, seja ela homem, mulher, criança, homossexual, bissexual, pessoas trans e outras identificações sexuais (Registros 48, 49).

Contudo, os cargos de ogã e equede só são ocupados respectivamente por homens e por mulheres sem relação com sua situação sexual. Isto quebra aquela indiferença entre sexos que predomina entre os que incorporam. (Registro 50).

⁷⁹ Segundo Reginaldo Prandi (2005) no continente africano os orixás estavam exclusivamente relacionados com a natureza, com o passar dos tempos algumas personalidades que em vida realizaram grandes feitos adquiriram o status e rituais votivos dos orixás.



Registro 54 Filho da orixá Oiá, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 53 Filha do orixá Ogum, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.,



Registro 55 Uma criança confirmada ogã e uma jovem equede, durante a posse de seus cargos, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.

Quando o orixá se faz presente no corpo de alguém, a presença já não é mais da pessoa, mas da entidade. Assim, seja qual for a origem social, o sexo, a idade e a quantidade de tempo de iniciação da pessoa que incorpora o orixá, os cuidados serão dados de forma igual.

Porém, em certa ocasião na cidade de Vitória, verificamos que a sequência dos toques para os orixás foi alterada, mediante a incorporação de uma antiga e reconhecida liderança religiosa. Seu orixá dançou primeiro, quando na sequência prescrita nessa nação, ele seria o ultimo.

Provavelmente, esta é uma especificidade que amplia a visão do sagrado das religiosidades nascidas no Brasil e daquelas adaptadas às nossas realidades, no qual os orixás são “tricksters”. Ou seja, os orixás são heróis e anti-heróis, podem ser astutos, tolos ou ambos. Entre as façanhas dos orixás no plano mítico temos, de acordo com os mitos coletados por Reginaldo Prandi (PRANDI, 2001) que: induzida por Oxum, Obá corta a sua própria orelha, ao acreditar que assim conquistaria Xangô (p. 314-316); Oxum se deita com Exu para aprender o jogo de búzios (p. 337-339); Oxumarê usurpa a coroa de sua mãe Nanã (p. 227-228); Nanã esconde o filho feio e exibe o filho belo (p.197); Iroco engole a devota que não cumpre a interdição sexual (p. 169); Exu ajuda um mendigo a se enriquecer (p.81-82).

O orixá é bom, justo, amado, vaidoso, forte, amigo, mas também insano, mal, medroso, traiçoeiro, vingativo, fraco, tudo ao mesmo tempo. Considerado homem, se manifesta também em mulheres. Tem seu lado masculino, mas também feminino presente. Tomemos por exemplo Logun-Edé, que é filho de Oxum (vaidosa, “com seu espelho sempre a se mirar”) e Oxóssi (caçador), caçador, guerreiro, lutador e vaidoso⁸⁰. Logun-Edé é considerado o mais belo dos orixás. A respeito desse dualismo, babá Ruy Sírio Junior, mais conhecido enquanto pai Junior, filho do orixá Logun-Edé em entrevista nos alertou que:

Durante 6 meses do ano Oxóssi está mais próximo, então uma pessoa regida por Logun-Éde, ela fica uma pessoa assim, mais rústica, ela não é uma pessoa muito vaidosa, ela anda descalço, ela veste qualquer roupa. E os outros 6 meses quando Oxum se aproxima aí a gente fica mais vaidoso, se cuida mais, se preocupa mais com o visual, com as roupas, prefere lugares mais requintados. Entendeu, então é essa dualidade que rege as pessoas do orixá Logun-Éde. Agora tem pessoas por aí que acreditam que todos os homens e mulheres regidas por Logum Éde são homossexuais, mas não é dessa forma, existem homens que tem aqueles seis meses que ele é mais vaidoso, mas ele não deixa de ser heterossexual. Mesmo com a vaidade ele continua sendo hetero e existe a mulher regida por Logun-Éde, que mesmo nos seis meses regidos por Oxossi ela é mais rústica, ela é mais bruta, mas ela continua sendo mulher. A maioria dos filhos de Logun-Éde são

⁸⁰ Partindo aqui da vaidade enquanto uma característica histórica e socialmente construída como feminina.

homossexuais, mas não é uma coisa assim obrigatória. Eu acho que é até uma grande coincidência, porque existe uma grande quantidade de filhos de Oxossi, de Oxaguiã, de Oxalufã que são homossexuais. (Babalorixá Ruy Sírio Junior de Logun-Edé, entrevista em 06/12/2011).

Dessa forma, temos que a concepção mitológica vivenciada pelos adeptos a despeito das características dos orixás, propicia identificações e autocríticas no que diz respeito a alguns valores admitidos enquanto próprios do universo masculino – fruto das relações histórica e socialmente postas enquanto papéis característicos do universo masculino e/ou feminino - como, por exemplo, as “orixás femininas” que são guerreiras.

Nas famílias de santo, como são chamadas, se busca não reproduzir a diferenciação historicamente construída de pai e mãe presente nas sociedades capitalistas ocidentais. Busca-se fazer com que ambos os sexos exerçam as mesmas atividades, zelando da mesma forma os orixás, cuidando das filhas e dos filhos da mesma forma, dando-lhes banhos de erva e alimentando-os como uma criança que acaba de nascer quando recolhidos para os rituais de iniciação.

Percebemos nesse rico estudo de campo um duplo movimento quanto às relações de sexo. Se por um lado não importa o sexo, tanto no plano espiritual quanto material, por outro, existem diferenciações excludentes entre eles.

As diferenciações são nítidas nos momentos das atividades ligadas a organização, limpeza e alimentações, não relacionadas de modo direto ao sagrado, tarefas que de maneira geral são executadas por mulheres. Apesar de alguns homens também cumprirem com estas tarefas, eles o fazem em número menor e na maioria das vezes orientados por uma mulher. Entretanto também percebemos um esforço por parte das lideranças religiosas em fazer com que todos os filhos executem essas atividades. Pode-se entender como um enfrentamento constante de desconstrução e construção de um novo ser, de tentar que homens e mulheres compartilhem funções antes concebidas somente enquanto coisa de mulher.

A constante tentativa de implementação desses novos valores nos terreiros de Candomblé também fazem parte das bandeiras históricas do movimento feminista, de dividir as tarefas domésticas, não na concepção de ajudar a mulher, mas de se entender enquanto obrigações de ambos, em desnaturalizar o socialmente e historicamente construído.

Entre a maior parte dos adeptos, simpatizantes e dos “clientes” um constrangimento em seus primeiros banhos de ervas ocorre, quando, por exemplo, um homem dá o banho (não o banho de higiene, mas o ato de ritualisticamente jogar os banhos sagrados, com cantigas próprias no corpo da pessoa) em outro homem, ou da pessoa de um sexo dar banho na pessoa de outro sexo. E nesse caso é preciso ter muita cautela. O que dará o banho geralmente é

alguém mais velho, ou o zelador/zeladora que é alguém legítimo para tanto, por ser o pai/mãe e o incesto ser algo proibido para essa relação até a atualidade.

Pais ou mães de santo não podem de forma alguma se casar com seus filhos e filhas para qualquer tipo de composição sexual. Se isso ocorrer, poderá resultar em terríveis consequências, segundo seus adeptos, sendo, contudo permitido a relação entre avós/avôs e netas/netos. Este tabu sexual é explicado pelas zeladoras/zeladores, tanto enquanto influência do catolicismo, quanto pela simbologia de que a “mão” que é colocada na cabeça de uma filha/filho não pode tomar seu corpo para fins sexuais.

Não evitar relacionamentos sexuais intragrupais é visto pelos adeptos dos Candomblés enquanto uma das maiores ofensas. Essa interdição é uma das proibições mais respeitadas pelo povo de santo, considerado o mais grave das quizilas, dos euós (proibições). Porém, segundo Lima (2003, p. 179), existem distinções e justificativas que permitem o incesto nos casos onde eles ocorrem. Entre os filhos de santo existe uma “distinção entre irmãos de axé e irmãos de santo”, ou seja, eles foram feitos por pessoas/mãos diferentes, mesmo que ambos pertençam à mesma casa, ao mesmo axé.

Algumas lideranças religiosas justificam também os casos de relação entre irmãos quando não são irmãos de barco (são irmãos de barco as pessoas que se iniciam juntas, existindo uma sequência do mais velho ao mais novo), ou no mínimo por estarem em quartos separados no momento da iniciação no santo. Outras formas de racionalização são explicadas “dentro da lei da seita” para os casos de relações íntimas dentro do grupo. Segundo Lima

Uma das explicações correntes é de fundo mítico e alude às relações de parentesco dos próprios orixás. [...]. Os seus filhos teriam, então, nesse parentesco teogônico, a justificativa para manterem as mesmas relações que seus orixás protetores. [...].

[...] existem explicações centradas na ideologia do candomblé que vão, às vezes, ao ponto de explicarem o fato – aberrante no contexto do grupo – como um “castigo do santo”. (2003, p. 181).

Lima expande a discussão da proibição do incesto e as justificativas para quando ele ocorre, chegando ao ponto de apresentar a realização de práticas expiatórias ou sacrifícios de propiciação, para contornar proibições como a do caso de casamento entre pessoas que possuem o mesmo orixá. Contudo tais posturas e justificativas diante da proibição do incesto não são unanimes entre o povo de santo (LIMA, 2003, p.182).

No campo da sexualidade, verificam-se grandes avanços nesse espaço, visto que seus fiéis não são recriminados por suas situações sexuais, como ocorre na maioria das religiões cristãs. Assim, muitos que não se encaixam na heteronormatividade se identificam com essa forma de adorar o sagrado.

Para compreensão dessa problemática tivemos o auxílio imprescindível de pai Junior. Durante a pesquisa de campo no terreiro em que vive, tive a grata oportunidade de entrevistá-lo e verificar os desdobramentos da aceitação da situação sexual na vida dos fieis, como também das regras de conduta moralmente estabelecidas no espaço religioso. De acordo com a história de vida dentro da religiosidade de Ruy Sírio Junior, percebemos que ele foi católico, evangélico e por fim candomblecista. Em sua fala percebemos a aceitação da situação sexual somente nos Candomblés:

Na verdade eu aceitei a igreja evangélica porque eu já percebia que a minha sexualidade não era comum, não era heterossexual. Eu tinha dúvidas ainda, porque a minha família não aceita, sou o único filho homem, tenho três irmãs, então o sonho da minha mãe era me ver casado na igreja. Eu via que não era aquilo que eu queria. Então acabei indo para a igreja e na igreja eles fizeram uma certa lavagem cerebral, fazendo com que eu acreditasse durante dois anos que eu era heterossexual. Só que chegou uma hora em que não deu, porque eu acho que quem nasce homossexual morre homossexual, ele pode até ficar na igreja por mais tempo, mas ele vai estar se enganando. Eu fiquei por dois anos e vi que não tinha como. Aí acabei saindo da igreja, devido a minha condição sexual. Me encontrei um pouco perdido, perdi meus objetivos, perspectivas, fiquei perdido na vida. Sem frequentar igreja católica ou evangélica. Até que conheci o pai Kaobakessy, naquele dia me apresentou, sou Edson, encontrei ele numa festa, [...] e acabou contanto pra mim, que era pai de santo. Aí eu disse para ele não quero nem amizade com você, porque é contra os meus princípios. A igreja colocou aquela ideia de que o candomblé era galinha preta na encruzilhada, era feitiçaria. Então quando ele me disse que era pai de santo, não queria amizade com ele mais, que era melhor a gente parar por ali. Mas ele me convenceu de visitar a casa dele pelo menos uma vez, para eu saber como era. No dia estava havendo um bingo beneficente, samba de roda. Eu falei se não vai ter trabalho espiritual eu até vou. Aí eu conheci uma moça bonita, negra que me chamou a atenção, eu não sabia por quê? Aí ele me convenceu de ir numa festa de candomblé. Como eu estava assim, já pegando afinidades com ele. Aceitei o convite, e quando eu cheguei nesta casa, a mãe de santo da casa era essa negra que me chamou atenção na festa. Então me apaixonei por ela como mãe de santo, me apaixonei pelo ritual, pela saída. E eu disse, eu quero fazer santo agora, e tem que ser com ela. E ela aceitou. Eu entrei para ficar recolhido nove dias e depois mais vinte e um dias de preceito, sem saber o que ia acontecer, pelo que eu ia passar. Me apaixonei por tudo, porque eu vi muita coerência no candomblé, eu vi que não é só aquela galinha preta na encruzilhada, feitiçaria. Eu vi que o candomblé tratava-se também de um renascimento. As pessoas como eu que estavam sem objetivo, sem perspectivas, perdido. O candomblé me recebeu, me aceitou do jeito que eu era, em relação à homossexualidade não houve problemas. É claro que eu tive que mudar muita coisa, mas as minhas coisas que nasceram comigo, como a minha condição sexual foi aceita. Então eu me senti bem, eu renasci de novo, eu devo ao candomblé estes meus últimos 14 anos.

[...] Se eu não puder ser o que eu sou verdadeiramente, eu vou ser uma pessoa infeliz. Para eu ser feliz, eu procuro ser o que eu sou de uma forma correta. Eu não exponho a minha homossexualidade. O candomblé, ele aceita a homossexualidade desde que ela não seja exposta. Como eu tenho um relacionamento de quatorze anos com um líder espiritual, [...] mas assim,

os adeptos aqui da nossa casa, os filhos de santo, nunca viram uma troca de carinho, como beijo, abraço, muito afeto assim. A gente não permite essa particularidade nossa exposta aos nossos filhos de santo. Então a gente tem aqui a nossa casa, separada, a gente sai, mas aqui dentro nós somos companheiros, assim a gente tem aquela troca, eu trabalho com uma coisa, ele trabalha com outra. Então no candomblé a homossexualidade é vista desta forma, ela é aceita desde que não haja exposição. [...] Os hetero são aceitos desde que não haja exposição, envolvimento durante as funções que a gente diz, os trabalhos dentro da roça de candomblé. (Babalorixá Ruy Sírio Junior de Logun-Edé, entrevista em 06/12/2011).

Percebemos que as pessoas trans são aceitas, acolhidas sem discriminação de sua situação sexual. Contudo isso não significa que as regras e normas de comportamento sejam diferenciadas para elas. Mesmo quando uma mulher assume uma identidade masculina, ela deve usar a saia, o pano da costa e o torço dentro da casa. A única exceção aceita é quando um homem que assume a identidade feminina e passa pela cirurgia de modificação de sexo (daí nesse caso, agora, já não ele, mas ela) poderá vestir roupas femininas. Na fala dos zeladores, temos que independente da orientação sexual o homem usa calça e a mulher - para entrar na roda - precisa estar de saia e pano da costa.

“Não importa o que as pessoas são do lado de fora do terreiro, aqui dentro ela deve se comportar e respeitar seus irmãos”, essa fala recorrente nos terreiros nos auxilia a compreender que a vida particular da pessoa não importa, o que será questionado serão suas condutas dentro do espaço religioso, regido por normas próprias da religiosidade e outras influenciadas pelas culturas na qual ela está inserida. Temos assim normas similares às de nossas sociedades quanto às vestimentas, as interdições de relações sexuais e casamento entre os membros do terreiro.

Os candomblés rompem com muitos dos padrões estabelecidos em outras instituições sociais e religiosas. Verificamos avanços pela disposição do acesso ao saber e de seu uso não estar relacionado ao sexo ou situação sexual⁸¹ nos Candomblés. Isso difere, por exemplo, das atividades prescritivas para freiras e padres no catolicismo. É um avanço por aceitar as pessoas trans que tanto sofrem, principalmente os adolescentes que se encontram em dúvida em relação à sua sexualidade e são reprimidos aos padrões heteronormativos.

Por outro lado nos Candomblés também são encontradas manutenções das divisões historicamente construídas quanto tarefas de homens e mulheres. Mesmo que inicialmente os filhos devam fazer e saber de tudo nos terreiros (tanto as atividades cotidianas quanto as atividades espirituais), são mais as mulheres que acabam por desempenhar as atividades tidas

⁸¹ De acordo com as lideranças do culto de Ifá, dentro do culto de Ifá existem sim diferenciações de acesso ao saber e do uso das práticas de acordo com o sexo e a sexualidade do praticante.

enquanto do sexo feminino. Outra problemática para romper com tais padrões também se encontra no nível da hierarquia, pois, com o passar dos anos, ao galgar os degraus da hierarquia, tanto homens quanto mulheres deixam de realizar as tarefas de maior destreza. Essas atividades ficam a cargo dos mais novos, quando não dos pertencentes à família extensa.

Assim, verificamos que o conhecimento é compartilhado igualmente entre homens e mulheres, que os orixás femininos e masculinos são respeitados e adorados da mesma forma, que a concepção mitológica do sagrado avança em alguns pontos na medida em que desnaturaliza características tidas como próprias do universo masculino. Porém, esse processo promove a manutenção de outros valores, como dividir enquanto função masculina o corte, o sacrifício dos animais, o preparo de toda a carne e, enquanto função feminina o preparo dos alimentos sagrados. Isto remonta às antigas sociedades com a economia baseada na caça, onde os homens saíam para caçar e as mulheres ficavam com as atividades no entorno da casa. De forma similar temos em nossas sociedades capitalistas a permanência do ideário do homem provedor, que sai para a caça, para o trabalho, e a mulher que permanece no lar, no interior da cozinha, no trato dos filhos. Mesmo que ela exerça atividades públicas fora da casa, a reprodução da família é tida enquanto responsabilidade dela.

As relações sexuais e hierárquicas que perpassam toda a estrutura constitutiva do terreiro são tratadas não como um elemento *sui generis* à religião, mas como reflexo das relações de poder de gênero, sexualidade, raça e classe articulados e co-formados na reprodução da ordem social. São muito úteis as análises que partem da perspectiva da interseccionalidade, isto é, da co-formação e imbricação das relações de poder. Sexualidade, gênero, classe e raça/etnia devem ser pensadas como “eixos” de estruturação de poder que, mesmo que tais domínios não sejam redutíveis ou idênticos entre si, existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias (MCCLINTOCK, 2010, p. 20).

As diferenciações e as equivalências sexuais existentes nos terreiros de Candomblé possuem explicações mitológicas, carregadas de símbolos e significações interiorizadas gradualmente por seus adeptos, mas também, em muitos casos, percebemos ao mesmo tempo uma reprodução de muito do que historicamente se naturalizou enquanto atribuições de homens e mulheres nas sociedades capitalistas modernas dentro desse universo religioso.

A investigação que se segue se debruça sobre as interações sociais assimétricas estabelecidas no interior dos terreiros, entre as linhagens, entre as famílias, dentro das famílias e nos parentescos nos terreiros de Candomblé.

4.2 Hierarquias e dádivas nos Candomblés

Às vezes as pessoas têm uma imagem que os babalorixás têm muito dinheiro. E isso não é uma verdade, isso não é uma coisa. Tem alguns que têm, porque às vezes têm algum emprego, têm algum trabalho, que tem muitos babalorixás que trabalham, que têm o seu emprego, que é o que o meu caso, eu sou empregado, eu sou funcionário do estado. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Relações hierárquicas são encontradas em diferentes espaços e nas mais diversas formas de organizações sociais, sejam elas de ensino, de trabalho, familiares. Com a religiosidade não é diferente, uma vez que também encontramos hierarquias em distintas formas de adorar o sagrado espalhadas pelos continentes. Assim também ocorre nos Candomblés, mesmo existindo várias diferenciações entre eles, constatamos em todos uma organização estruturada em torno da hierarquia. Ela é o elemento comum, existente em maior ou menor grau em todas as religiosidades de matriz africana, seja na Umbanda, no Candomblé, Quimbanda e outras variações.

Apontamos algumas questões para contribuir na compreensão de como essa hierarquia se manifesta nas inter-relações estabelecidas entre os adeptos no interior da família, entre as famílias dentro da linhagem, entre as linhagens. Como também as relações estabelecidas entre as lideranças para com aquelas pessoas que procuram por seus serviços, essas pessoas são na sua maioria simpatizantes não ligadas à religiosidade, mas também religiosos dessa matriz. Diante da necessidade de identificar quais tipos de relações se estabelecem nos terreiros, chegamos inevitavelmente nas discussões relativas à teoria da dádiva.

Por reconhecermos simultaneamente aproximações entre as nações, pretendemos quem sabe contribuir para o entendimento dessa forma de organização em todos os Candomblés, mesmo quando percebemos distanciamentos dentro do axé de uma mesma nação em uma mesma cidade.

A hierarquia existente nos Candomblés é concebida pelas lideranças religiosas enquanto um fator organizacional do culto e do espaço religioso. A hierarquia enquanto princípio estrutural e organizacional percebida nos terreiros é semelhante às constatações de Radcliff-Brown (1989), na qual a posição que a pessoa ocupa diante da estrutura social lhe será concedido determinados usos e termos. Entretanto, elas variam consideravelmente no discurso e nas práticas cotidianas, oscilando entre uma interpretação mais rígida de mando senhorial e altamente estratificada, a uma concepção mais holística ao perceber as contribuições e significados daqueles que integram os mais baixos níveis de sua constituição. Constatamos essas visões nas entrevistas com lideranças da linhagem do Axé Oxumarê.

É isso, a hierarquia ela é importante né, para ter os limites de cada um, o lugar de cada um, do babalorixá, da yvalorixá, do ebomy, das pessoas de cargo, pessoas de cargo que auxiliam na administração da ação e das condições da casa. Dos abians, dos iaôs, enfim, de toda a administração que um local precisa para se organizar, então a hierarquia ela não pode nunca perder do candomblé, porque isso tem haver com o seu fator primordial, para se manter a ordem e o respeito. Não há separação, porque o candomblé ele não tem porto, ele tem uma roda, e a roda todos estão no mesmo patamar. No circulo, então a roda da unidade, a roda dá igualdade, a roda da irmandade, a roda da rodação, da translação, então a roda do amor, axé. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2012).

Na minha época quando eu fiz a relação era bem distante assim como ainda hoje é. O babalorixá, aquela hierarquia muito grande, aquela distância do iaô, do iniciado, da pessoa que esta entrando para casa, mas não é o meu propósito, não é o propósito da minha casa, então eu vou te explicar a minha casa. O meu relacionamento com os meus filhos são de filhos realmente, de pai para filho, então eu sofro com eles, tenho problemas com eles, eles tem problema na casa vem pra, os que moram aqui também porque é uma sociedade porque na sociedade, só comigo são 12 pessoas. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2012).

A hierarquia dentro do Candomblé é o fator responsável por essa religião ter sobrevivido, se ela não tivesse essa hierarquia ela não teria sobrevivido com os moldes que ela existe hoje. Ela só existe porque eu devo satisfação e respeito ao meu babalorixá ou a minha ialorixá. Ela só funciona, você só vê aquele xirê bonito e organizado porque a hierarquia está ali, ela está presente. Então para mim como babalorixá hoje, eu vejo que a hierarquia dentro da casa do candomblé, ela é junto com a força vital invisível o que sustenta a religião a título de organização e como um pilar desse processo. Onde o iniciado ele se encaixa dentro da hierarquia. Eu não vejo a hierarquia do candomblé como uma escadinha, como alguns insistem em falar que o abiã esta no ultimo degrau e o babalorixá esta no degrau mais alto, eu não concordo com isso. Eu entendo que a hierarquia é uma linha reta, igual ou em circulo igual o xirê, porque no xirê o posto maior esta aqui, e o menor se encontra com ele dentro do xirê, então entra a Equedi mais velha da casa puxando todos os ebomis, que uma hora vai se encontrar com o mais novo. A hierarquia dentro do candomblé não pode ser vista como uma pirâmide, ela tem que ser vista mais como um circulo, onde tem um a frente e a gente se encaixa dentro de uma fila, não dentro de uma pirâmide, uma escada. E é muito complicado falar de hierarquia porque muitos confundem hierarquia com poder, o poder com a pretensão de submissão ao próximo que esta atrás na fila. Como eu não consigo falar como escada. A partir do momento onde você pensa que a hierarquia está para organizar e não para mandar, a casa de candomblé funciona melhor. A hierarquia dentro desse regime iniciático ela é necessária, mas tem que se ter uma mente aberta para que a hierarquia não é o autoritarismo dentro do candomblé. Ela é o fator organizador do acontecimento dentro da casa de santo. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Eu vou dizer para você como se eu fosse um iaô e depois eu vou te falar como se eu fosse um babalorixá, ou melhor, eu vou lhe falar como soldado e daqui a pouco como comandante. A hierarquia dentro do candomblé nos dias de hoje, ela se dá muito por algumas pessoas que nem sequer aprenderam a

ser filhos e já querem ser pais. Você só se tornará um grande pai se algum dia você foi um bom filho. E hoje no candomblé existem muitas hierarquias por aí de pessoas incapacitadas, de pessoas que não tem capacidade para assumir determinados cargos. E esses cargos são deleitados, são dados, são passados para eles. Então, eu vejo às vezes uma falha muito grande em relação a isso aí, porque o maior cargo quem dá não é o babalorixá, o maior cargo quem dá é o orixá. [...] Agora eu vou te falar enquanto babalorixá, hoje você resolve escolher determinadas pessoa para dar uma dimensão maior no andamento, no funcionamento da sua casa, seria como se você tivesse uma empresa e você é diretora, e você escolheria os seus auxiliares administrativos para fazer uma boa administração da empresa. Muitas das vezes esse tentáculo, esse braço que você escolhe, muitas das vezes ele enfraquece, porque muitas das vezes ele não tem a responsabilidade, cuja qual a espiritualidade determinou para o ser humano. Então eu vejo uma falha muito grande em relação à falta de competência que os dias de hoje, que as pessoas que cultuam a espiritualidade nos dias de hoje, cuja qual a responsabilidade são passadas para eles, eles não levam a sério. [...] No candomblé se você não tiver um sustentáculo, os braços, e filhos bons para ajudar a levar a sua casa a sério sua casa vira bagunça e o seu nome vai para o ralo. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

No discurso das lideranças religiosas no transcorrer da linhagem o caráter organizacional predomina na justificativa da existência da hierarquia. Percebemos nas falas que a hierarquia estabelecida impõe os limites, a ordem, o respeito, as possibilidades para o acesso ao saber e ao poder de mando de acordo com o tempo de iniciação e os cargos concedidos a cada um. As vontades dos orixás devem prevalecer sobre a dos homens, quando isso não ocorre aqueles que transgridem e cedem a passagem de um cargo são severamente criticados.

A hierarquia estabelece *status* de autoridade e poder de mando. Podem assim ser tanto utilizadas para organizar o espaço quanto para, exclusivamente submeter pessoas a um poder de mando. Segundo a liderança máxima do Axé Oxumarê todos devem ser respeitados, os mais velhos, as crianças, cada um tem sua contribuição e significados:

Mas tem o mais velho importantíssimo, porque eles têm o conhecimento, o que eles passaram, o que eles aprenderam, então eles todos tem que passar, então são bastante valorizados. [...]. E as crianças também têm o seu valor, por causa do orixá Ibeji, [...] Então a gente também tem essas coisas, que uma simples pessoa, um humilde, ou às vezes, um mendigo, que ali o orixá se materializou para ver de que forma a gente vai tratar. E ali às vezes pode ser um orixá na terra materializado, para ver que forma. Então o candomblé prega o respeito a todas as pessoas, às vezes é o ser humano que tem a dificuldade de não aprender, mas o orixá ele ensina a simplicidade, a humildade, os pés no chão, é por isso que o orixá se arruma todo, pode colocar ouro encima do orixá, mas ele vai botar os pés sem sapatos, em contato direto com a terra que é o maior símbolo de simplicidade e humildade. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2012).

Um dos principais elementos de estruturação da hierarquia interna dos terreiros de

Candomblés está relacionado diretamente com o saber, o saber fazer. Conforme já posto, o acesso a esse saber se estabelece gradualmente de acordo com as práticas cotidianas repassadas dos mais velhos aos mais novos de acordo com os rituais e preceitos cumpridos pelo fiel no decorrer de sua vida de dedicação para o orixá.

Ao passo que um abiã torna-se iaô – e assim sucessivamente com os outros rituais – abre-se um campo no qual é possível obter um número cada vez maior não só de conhecimento, mas também de títulos e consequentemente de hierarquia e poder, uma vez que o *saber* neste caso – como em tantas outras instituições – expressa-se em relações diferenciadas de poder.

Não podemos perder de vista um fato já analisado anteriormente, a saber, a obtenção desse *saber* pelos praticantes dessa religiosidade por meio de livros, revistas, vídeos, fotografias, documentários, cursos – que vão desde o desenvolvimento da mediunidade até utilização das folhas sagradas, ervas relacionadas à cura, a cada um dos orixás, aulas de língua ioruba e teologia africana em instituições de ensino superior - em sítios eletrônicos com consultas e compras de matérias. Mãe Ana de Ogum, iniciada há mais de cinquenta anos, relata sobre as mudanças no acesso ao saber, quando apresenta que:

O trivial no candomblé não sabia que usava o osum e outras coisas de axé. Mas não sabia se explica porque não tinha explicação. As mães de santo só dava explicações quando se tinham mais de sete anos de santo e olha lá. A tradução do runcó dos santos e outras coisas só depois dos 7 anos. Era assim. Não tinha essas informações, hoje vocês têm pela internet, através dos livros, e tantas outras coisas, os meios de comunicação não havia. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

Há uma importante ressalva que precisa ser feita. Apesar da proclamada fidelidade à transmissão oral do *saber*, é do conhecimento de muitos, que os pais e mães de santo trazem (ou espera-se que tragam) junto de si os seus “cadernos de fundamentos” - objetos de desejo dos filhos, pesquisadores e outros - que trazem em seu bojo os “segredos guardados”, sendo como “etnografias caseiras”, havendo inclusive disputas entre os filhos a fim de decidir a quem cabe a herança deste “tesouro” (PRANDI, 2005). Eles se contrapõem assim, aos *saberes* encontrados em fontes secundárias, que muitas vezes são incompletos, quando não deturpam os segredos ritualísticos, distorcendo e dilapidando o todo dos *saberes* ancestrais. Estes meios, usados por muitos fiéis em algum momento, ou em uma dada circunstância - é visto por muitos enquanto um *saber* inferiormente qualificado, sendo que no mais das vezes o pai/mãe de santo que lança mão deste método de apreensão é tido como de “segunda categoria”. Este recurso de aprendizado, apesar de não ser unânime, geralmente é visitado de modo velado em

distintas épocas e localidades (DANTAS, 1982).

Nas entrevistas realizadas por Beatriz Góis Dantas (1982) nos dez terreiros pesquisados de Candomblé e Umbanda da cidade de Laranjeiras-SE, e confirmadas em muitos dos Candomblés da cidade de Uberlândia, coloca-se a importância de se estudar o Candomblé. Contudo, a apreensão do modo de *fazer* na prática cotidiana é priorizada e valorizada, deslegitimando-se assim o conhecimento obtido prioritariamente por meios não orais e do cotidiano do espaço religioso.

Por vezes, as lideranças religiosas compararam explicativamente para meu entendimento, os cargos hierárquicos e o acesso ao saber dentro dos terreiros com a hierarquia existente na academia. Na entrevista com babalorixá Pecê e babalorixá Gilberto de Xangô percebemos essa comparação:

Mesmo tendo a sua hierarquia, tendo a separação, não a separação você para iá, a separação hierárquica babalorixá, ialorixás, ialaxés, iakekerê, iaegbé, babaegbé, ogã, equede, ajoîê, iarobá⁸², tem esses coisas, mas não é que seja separada, tem esses que existem para ajudar na administração da casa, e todos vão chegar ao patamar. Você não está fazendo uma faculdade, você já não foi uma caloura, já tentou o vestibular, já está quase se formando, já está ai na sua tese de mestrado, já formou, então você já é, está formada, agora é sua tese do mestrado. É diferente, mas é parecido, é abiâ, é iaô, é ebon, e pode chega a uma babalorixá, yolorixá, como você pode chegar a uma doutora, doutora né, fulana de tal. É o processo hierárquico, todo seguimento que precisa para se administrar. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Nos dias de hoje, algumas pessoas que se julgam ser sacerdotes, [...]. Por se fazer passar comercio na espiritualidade, elas muitas vezes passam por cima de muitas regras e não funciona assim. Como você com seu trabalho de faculdade, para você chegar aqui você passou pré, primário, ginásio até chegar na sua faculdade e assim é na espiritualidade. Agora, como que eu vou pegar você que não aprendeu a ler e escrever e já vou diplomar você professora, doutora, mestrada capacitada a dar aula. Assim funciona a feitura do santo em algumas cidades hoje, você vai ali pega o iaô deixa ele quatro dias na camarinha e solta ele ali, já solta ele ali com cargo e isso não funciona. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

Apesar de serem instituições de naturezas absolutamente distintas, se seguirmos essa linha de raciocínio teremos nos Candomblés, assim como na academia, quanto mais próximos dos grandes centros de estudos um pesquisador/professor adquire seus títulos, maior é o seu reconhecimento diante dos seus pares. Entre outros cientistas que elaboraram sua teoria a

⁸² Iá = mãe; babalorixá = pai; ialorixá= mãe; ialaxés = mãe do axé, mulher responsável pelos axés; iakekerê = mãe pequena; iaegbé = mãe pequena, segunda pessoa do axé, conselheira, responsável por manter a ordem; babaegbé = cargo masculino equivalente a iaegbé; ogã = homem que tem a função de cantar e tocar os instrumentos musicais nos rituais ou responsável em sacrificar os animais ou título de protetor do terreiro; equede/ajoîê/iarobá = mulher iniciada que não entra em transe, sua principal função é cuidar dos ancestrais quando se manifestam no transe, o nome varia de nação para nação e de casa.

respeito desse ponto, temos Thomas S. Kuhn (1922 - 1996) que irá acrescentar à problemática do pensamento científico a questão da legitimidade do grupo, percebendo através de suas análises que a ciência é a força da comunidade, que se dedicam aos temas, no qual se criam conceitos e categorias que serão legitimados ou não pelos pares e também pelos não pares. Visto que para ele não existe uma comunidade universal, com apenas uma estrutura caracterizada pelo poder e pela hierarquia, mas sim valores e crenças permeando cada uma das comunidades existentes, onde se terá a legitimidade ou não de um conhecimento científico, e no caso específico de uma casa de candomblé.

Esse paralelo de reconhecimento, poder e legitimidade dessas distantes instituições são importantes para compreender como as linhagens operam. Pois, nos Candomblés além da hierarquia interna, quanto mais reconhecida for a linhagem e mais próximo da casa matriz é o grau de parentesco de um iniciado, maior é o seu reconhecimento diante da comunidade religiosa.

Prioritariamente a hierarquia entre as linhagens dos Candomblés se constituiu historicamente por influência dos intelectuais e pelas autopromoções das lideranças religiosas. Fundamentados por uma visão purista, os primeiros estudiosos das religiosidades de matriz africana priorizaram regiões do país, nações, linhagens e famílias em detrimento de outras. O reconhecimento de determinadas lideranças e de sua respectiva linhagem se estabelecem com auxílio de personalidades públicas, como intelectuais, cantores, políticos. E também na publicação de livros, DVDs, CDs, em leis de incentivo a cultura, na transformação do terreiro em fundações, centros e pontos de cultura, na oferta de cursos educativos, culturais e de formações profissionais.

Existem, no entanto casos nos quais a comunidade religiosa reconhece a liderança religiosa e sua linhagem. Constatamos esse fato na valorização concedida pela comunidade religiosa a uma liderança religiosa, nas festas nas quais o acompanhamos no estado do Espírito Santo. Verificamos que a presença do babalorixá Marcelo Benikan nos dias de festa dos terreiros na cidade é tida como uma honra pelos zeladores locais. Ele é respeitado por ser um dos primeiros a iniciar filhos na nação Queto no estado, pela sua dedicação e saberes no Candomblé.

Na linhagem, a hierarquia poderia ser pensada em dois polos. Apareceria enquanto princípio social e o princípio mitológico. Porém, ao contrário de outras culturas, como a grega, a hierarquia nos Candomblés aparece somente no princípio social. No princípio social verificam-se classes na estrutura social interna da linhagem, existe uma estrutura na linhagem, que pode ser por idade de feitura no santo, domínio do conhecimento ou a existência de

diferentes famílias, entre outros. Observamos isso a partir dos usos de termos que se designam as pessoas e as funções que elas desempenham no terreiro. Exemplos percebidos: o babalorixá, ebomi, ogã, equedi, abiã e suas funções e desempenho no espaço do terreiro.

No princípio mitológico mesmo que as façanhas dos ancestrais no tempo mítico permeiem as interações sociais nos terreiros, não se verificam hierarquias nas linhagens no plano espiritual. Todos os ancestrais possuem suas características, especificidades, qualidades e áreas de atuações respeitadas por igual entre os religiosos, seja o ancestral concebido enquanto homem, mulher, andrógeno, criança ou velho.

No mito de Onilé, temos a explicação das áreas de atuação de cada um dos orixás. Onilé, muito recatada e discreta, vestiu-se da própria terra (se recolheu na cova que cavou no chão) durante a festa na qual seu pai, Olodumare, o grande deus havia convocado todos os orixás a comparecer ricamente vestidos, pois ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo. Ao ver todos os orixás tão exuberantemente ostentados ele ficou confuso em como começar a divisão. Após refletir, disse que os filhos tinham feito suas escolhas. “Ao escolherem o que achavam o melhor da natureza, para com aquela riqueza se apresentar diante do pai, eles mesmo já tinham feito a divisão do mundo.” (PRANDI, 2001, p. 412) Assim, cada orixá se tornou patrono de um aspecto do mundo, folhas, ouro, mar, rios, ferro, guerra, trovão, fogo, mensageiro, mercado (ver quadro 02). Onilé vestida da terra ficou com a mais importante atribuição, pois todas as riquezas estão na terra. Como tudo vem da terra, inclusive os alimentos que são as oferendas dos orixás, Olodumare determinou o pagamento de tributos a Onilé. Ao deixar o governo de tudo para seus filhos orixás, Olodumare retirou-se do mundo para sempre.

Esse tributo necessário a Onilé, não a coloca acima dos outros orixás. Oferecer a Onilé, por exemplo, a primeira parte de todos os sacrifícios de ejé (sangue), pode ser interpretada enquanto uma contraprestação dos humanos, ao reconhecer a terra como lugar de onde tudo provém. Essa questão nos leva a gestos que extrapolam o terreiro, ao verificar nos hábitos recorrentes de jogar antes de beber, um pouco de bebida no chão, dizendo que “essa parte é para o santo”.

Se no plano mitológico os ancestrais estão em uma relação de equivalência entre suas atribuições, não existindo diferenciações nas correspondências dos filhos e seus orixás protetores, no orixá que rege a casa e o terreiro e entre aqueles que regem as linhagens. No plano social, palpável das relações estabelecidas existem diferenciações no plano da família, da linhagem e entre as linhagens. Sob essa análise encontramos a manifestação de uma estrutura hierárquica organizacional nos terreiros.

Quando analisamos a família de santo, por ser família de santo, ela é uma família de adoção, na qual se tem pai/mãe, irmãos, tias que são rituais. Visto que dentro da família existe a família consanguínea, a de santo e a família extensa (agregado), formando um dualismo triádico. Aqueles sujeitos que são parte constituinte da família de santo não tem o mesmo status que aqueles que pertencem à família de santo consanguínea da liderança religiosa. Os abiãs e ao final, os agregados não iniciados, são por vez, proibidos de entrar em determinados espaços e realizar determinadas atividades.

Embora nem sempre o sucessor seja um parente consanguíneo, ele poderá ser um parente de adoção, mas se existe a relação entre a família, a sucessão e a função de liderança religiosa, temos a presença da hierarquia.

A hierarquia que se manifesta nas estruturas baseadas no tempo de feitura no santo, poderia ser concebida enquanto um nivelamento das classes sociais, visto que são outros os parâmetros estabelecidos para efetivação da divisão do trabalho. Mas para se realizar a feitura, o abiã além de se desprender de vários valores, como raspar o cabelo durante o ritual, comer com as mãos, não fazer sexo, evitar lugares de muita movimentação enquanto estiver de preceito, assumir a partir de então uma responsabilidade ainda maior com o sagrado e com o zelador e toda a linhagem familiar. O abiã tem de arcar com os gastos que envolvem seu ritual de iniciação. Estes custos são sem dúvida elevados para a classe trabalhadora.

O ritual de passagem para iaô tem um custo que varia em media, entre quatro e cinco mil reais. Podem chegar a quinze mil reais, como constatamos na entrevista com mãe Ana:

Então o candomblé, ele tem que se prevalece o dinheiro. Hoje você me chega aqui e me pergunta: dona Ana quanto é que a senhora faz a minha iniciação. Então vai fazer 5 mil, 10 mil, 15 mil, quanto eu vê que a sua condição cabe. Você viu a festa do Ogum, eu posso fazer alguma coisa de graça aqui? Não posso! Ou eu teria que ter uma gangue de bandido para manter. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2012).

As despesas referentes ao processo iniciático compreendem os gastos do terreiro: água, luz e alimentação dos que auxiliam na feitura enquanto o iniciado permanece recolhido. Pagamento da “mão” do pai/mãe de santo, chamado também de salva, esse valor geralmente é efetivado pelas lideranças mais próximas da casa matriz. Os gastos com os materiais necessários a feitura, entre eles as roupas de ração do fiel, as roupas do orixá, os animais a serem sacrificados, os produtos africanos, as oferendas entre outros. E finalmente a festa, cada vez mais requintadas. Temos nas entrevistas a seguir a resposta fornecida pelas lideranças quando lhes perguntamos sobre a questão financeira do processo iniciático:

Mas as pessoas simples que não tem condição elas vão se preparando. Elas têm um tempo maior para ir comprando as coisas divagar, elas vão comprando assim como se fosse um enxoaval para uma pessoa nascer. Elas fazem as sainhas, compram os lençóis. Todos essas necessidades porque é um processo iniciático [...], então tem quer ser tudo novo, então você tem que comprar essas coisas. Daí aquelas pessoas que são mais simples, elas vão se preparando antes para não ficar muito. E é o mais correto, sabe, a pessoa ir. E às vezes a pessoa tem recursos e pode comprar tudo de uma vez, ela também vai comprando aos poucos e vão formando o enxoaval, geralmente é assim que acontece. As pessoas vão se preparando para fazer o santo, a não ser quando o santo põe que quer naquele momento, daí toda comunidade se reúne e cada um dá uma coisa. Geralmente é assim que acontece na Bahia, a diferença de São Paulo. Em São Paulo a pessoa tem que fazer, tem uma forma. Em São Paulo uma cidade que, apesar que dona Ana é uma das pessoas com os costumes muito parecidos com o da casa, ela é baiana. Então é diferente. Então só tá o que predomina muito é o financeiro, é o dinheiro, é o recurso. Mas isso não é uma coisa, porque o terreiro na realidade ele preciso ser mantido, ele precisa ser preservado, ele tem água, ele tem luz, ele tem a parte de estrutura do templo, da casa de uma forma em geral, ele pinta, ele arruma. Ele tem que ampliar porque o numero de filhos cresce, então tem que ser ter alguma forma de fazer isso, esse através dos seus trabalhos, das funções, das coisas que é feita para manter. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Eu optei hoje, que isso é um pensamento, um dia a gente pode mudar, eu não cobro iniciação de iaô, hoje não, nunca cobrei. Mas eu deixo bem claro que as próximas obrigações, depois dessa iniciação vai haver um valor, que seja razoável para que esse dinheiro entre para a casa de santo. Eu optei também por um valor meio tabelado, então se você é rico ou se você é pobre, se hoje você tem mais condição ou se você guardou o seu dinheiro com segurança, você vai pagar o mesmo valor tanto quanto o seu outro irmão vai pagar. Faço a opção também de dar listas iguais para a iniciação para que eu ajude a pessoa que esta se iniciando e ela ajude a casa a se manter. Então o mês que você esta tomando a sua obrigação, você vai me ajudar a pagar a água e a luz na sua obrigação. Isso é um acordo que se tem, entre eu e quem entra para o barracão, entre quem vai tomar a obrigação. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Você pode perguntar para qualquer filho meu, não se é cobrado salva para fazer santo de ninguém. Nunca foi cobrado nem para fazer o santo, nem para dar sua obrigação, porque eu não fiz essa casa para comércio. Como eu disse para você eu não vivo do santo eu vivo pro santo. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

Todas as casas de candomblé pesquisadas relatam a possibilidade ajudar as pessoas que necessitam ou que querem fazer o santo e não tem condições financeiras para tanto. Ocorre da comunidade do terreiro se reunir e auxiliar com a doação de dinheiro ou materiais que serão utilizados na feitura. Em determinadas circunstâncias o zelador arca com todas as despesas, ou também, o caso mais comum, o fiel a ser iniciado paga sua feitura com prestação de serviços na casa. Uma vez que há muitas atividades a serem feitas na casa, esperando-se assim que o fiel arque com o compromisso de ser mais assíduo no cotidiano do terreiro.

A sensibilidade para perceber essas outras modalidades de trocas não estavam dadas. Foi necessário realizar as pesquisas de campo no transcorrer da linhagem. Por me encontrar organicamente inserida entre os sujeitos na cidade de Uberlândia, ao ser simultaneamente sujeita de minha própria pesquisa⁸³, não conseguia observar para além do formalmente estabelecido. Pairava também no discurso de alguns religiosos da cidade no qual, o fiel ao realizar sua feitura na “bacia das almas” (com ajuda financeira dos outros) não terá prosperidade na vida e tudo será mendigado.

Percebemos que diante de certas circunstâncias as lideranças religiosas estabelecem modalidades diferenciadas de contraprestação para o pagamento das atividades religiosas, como a feitura no santo. Integrantes da família extensa e a do santo são contemplados. Na entrevista com babá Kaobakessy, percebemos a existência dessas contraprestações interligadas no contexto de constituição da família extensa em seu terreiro. Quando verificada de maneira veemente a existência da família extensa em seu terreiro, lhe questionei como foi isso das pessoas passaram a viver no terreiro, e ele respondeu o que se segue:

Uma casa de Axé requer trabalho. Muitos filhos de santo como a minha, requer muito trabalho. Necessito de pessoas para ajudar e também tem pessoas que querem se iniciar e não tem condições financeiras para ajudar. Então isso começou assim, se não pode comprar suas coisas eu compro, eu te inicio e você trabalha no axé um tempo. E assim foi ficando, as pessoas mais carentes, por exemplo, meninas de 13, 14, por exemplo, meninos de 13, 15 não tem pai, não tem mãe, me conhecem, o tio quer que se inicia, acaba deixando, se livra. Por que para os outros para família é um fardo, para mim não é um fardo é uma benção. Por que além de estar ajudando um outro ser humano, estou ajudando a encaminha-la. Tem muita gente que veio para cá perdida, bebia, fumava, andava pela rua. Hoje estuda, trabalha, cuida do seu santo, tem outra perspectiva de vida, tem uma perspectiva, não continua aquela vida de loucura, naquela vida, que poderia chegar a umas drogas, a algumas coisas mais fortes. Então a minha relação é bem paizão mesmo. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Ao lado dessa modalidade de contraprestação em serviços. Também são estabelecidos preços diferenciados de acordo com o pai/mãe de santo, da postura do adepto dentro do terreiro e de sua condição financeira. Durante as vivências nos terreiros, percebemos que alguns filhos pagavam um valor maior do que outros para serem iniciados, cumprirem seus

⁸³ Neste trabalho não cabe a rigidez da divisão entre sujeito e “objeto”, ou eu e o outro, geralmente pregados pelas ciências sociais, uma vez que a própria sujeita da análise também está inserida na questão, sendo ao mesmo tempo pesquisadora e “objeto” de reflexão. Mesmo compreendendo que ser de dentro possibilita a captura de muitos detalhes se faz necessário simultaneamente um processo constante de afastamento/estranhamento. Nessa questão nos apoiamos nas práticas de Pierre Verger e também nas reflexões e ações de Carlos Rodrigues Brandão (2007a), sobre a afetividade no campo.

preceitos, ebós, oferendas e outros. Percebemos que os zeladores aproveitavam do recolhimento⁸⁴ de um adepto que pagou em dinheiro, para recolher os que não o fizeram.

Nos relatos das entrevistas de Babalorixá Kaobakessy e Babá César de Oxum, observamos respectivamente essas diferentes formas de pagamento diante da postura do zelador e da condição financeira do filho. Uma postura crítica quando a questão financeira prevalece em detrimento das outras:

Uma oneração, existem vários tipos, tem aqueles que pagam com trabalho, aqueles que parcelam, dão uma entrada. Isso eu faço, isso é o axé, não estou dizendo que por ai que é assim, me dão uma entrada e pagam até 10 vezes, eu dando tudo. E tem outros que me dão a vista e eu dando tudo. E tem outros que pegam uma lista, compram as coisas e eu estipulo um valor, que o povo chama de mão e chão, o meu trabalho mais o chão, água, luz, gás, essas coisas, eu estipulo um valor e a pessoa me paga esse valor. Só não faz santo e se inicia aqui quem não quer, tem muita oportunidade, eu facilito bastante, ajudo bastante. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Me apaixonei por ele⁸⁵ como pessoa, como sacerdote, como a pessoa que dava um bom conselho, que vinha na minha casa desprovido de valores, ele nunca me perguntou sobre dinheiro antes de vir na minha casa, então ele me ensinou em três anos que eu fiquei na companhia dele, o que eu não tinha aprendido em doze de iniciado. Então ele para mim foi uma enciclopédia, as nossas conversas, além das conversas amigáveis que a gente tinha de amigos, ele me ensinou muita coisa, mas infelizmente ele veio a falecer, ele faleceu dia quatorze de outubro de 2009. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

Mesmo diante dos possíveis desconfortos e descontentamentos daqueles que pagam, constatamos que esses diferentes preços estabelecidos entre os filhos, por uma parcela das lideranças religiosas, não é acumulado por elas. O pagamento serve antes de tudo para a manutenção, reprodução da vida do terreiro e da vida do religioso, quando nos casos deste não exercer outra atividade para além das religiosas. Essas interpretações se confirmam nas respostas das lideranças religiosas, ao questionarmos sobre como a casa se mantém. Obtivemos nas entrevistas que:

Mantém minha filha com o sacerdócio, esses dezesseis búzios é quem faz esse milagre. E a ajuda de todos os filhos, todos que colaboraram. Alguns com dinheiro, alguns com mantimentos, alguns com o trabalho. É assim que se mantém um terreiro de candomblé. (Ialorixá Ana de Ogum, entrevista em 04/12/2011).

⁸⁴ Pelo fato do fiel ficar recolhido em um quarto dentro do terreiro durante seu processo de iniciação. Os adeptos também usam o termo recolher como sinônimo de iniciar.

⁸⁵ Babá César relata neste trecho sua relação com seu falecido zelador, o babalorixá Washigton Trajano Guedes do Oxum, do Rio de Janeiro.

Vou tirar pela idade da minha casa e pelo numero de filhos de santo que eu tenho, [...] deve girar em torno de 2.500 reais por mês [...]. Dentro disso a gente joga búzio, a gente cobra pelo ebó do cliente, tem filhos de santo que ajuda a manter a casa. Aqui na casa a gente não tem cobrança de mensalidade, isso é uma coisa que vem da umbanda, cobrar aquela mensalidade, da ajuda, aqui em casa eu não tenho isso mais, já tive, não tenho mais. Eu não cobro de filho de para ajudar a pagar água e luz, eu já cobrei, hoje não cobro mais. [...] Mais a maioria do dinheiro que mantém a casa é meu, eu fiz a opção de ter o meu emprego, eu estudei para isso, me formei para isso, [...]. Outra coisa que eu optei aqui em casa quanto às festas, é impor um valor para fazer a festa do orixá, um exemplo, teve festa de Xangô em casa, nós fizemos uma cotação de todos os valores que iriam se gastar e se dividiu-se para quem podia ajudar, então cada um deu quarenta reais para a festa, e fizemos uma festa bonita. [...]acho isso importante porque um dos conceitos do Candomblé é viver em comunidade, se você vai participar de uma festa nada mais justo que cada um tem colaborado um pouquinho com a tal da festa. (Babalorixá César de Oxum, entrevista em 19/06/2012).

O terreiro, na minha questão, no meu caso, ele se mantém no meu trabalho mesmo, no que eu faço, no atendimento, nas coisas que as pessoas buscam, procuram. Então é dessa forma que se mantém. Porque no candomblé não existe uma taxa, as pessoas dão se quiser, não é obrigado, mas elas gastam água, as pessoas gastam luz, não se preocupam com essa. Porque assim, eu faço a diferença de quando não tem a obrigação e de quando tem, quando tem a obrigação a minha água vai para 1.600 reais, quando não tem obrigação à água fica em 200 e pouco, 300. Isso para você vê o quanto onera os gastos de uma casa, a luz vai para 6, 7 quando tem as funções religiosas. (Babalorixá Pecê, entrevista em 04/12/2011).

Olha, a casa se mantém minha filha do meu dinheiro porque tudo que eu ganho eu ponho, eu ponho mais do que tiro, porque não dá. Infelizmente é muita gente, compra de comida normal é 2.300, sem contar pão, leite e alguns fumam, então é pão, leite e cigarro. [...]. 760 de luz, 450 de água, e são todos que limpam. Uns vem jogar búzios e empregam dinheiro aqui, faz um trabalho eu emprego o dinheiro aqui, dão obrigação, as pessoas me pagam e emprego o dinheiro aqui, e assim nós vamos vivendo. Graças a Deus bem, que Airá nunca nós abandonou. (Babalorixá Kaobakessy, entrevista em 06/12/2011).

Um importante fator que agrega valor ao preço estabelecido pelos serviços religiosos é o *status* do pai/mãe de santo e de sua linhagem. Dentro dessa lógica, além dos quesitos sabedoria, identificação e integridade, alguns adeptos procuram por uma casa que seja reconhecida pela comunidade religiosa. Esse fato é tão corriqueiro que, os filhos dos terreiros de maior *status* fazem uma diferenciação entre os “filhos da casa” e os “filhos do pai de santo”. Os primeiros, mesmo que distantes (em outras cidades) são reconhecidos e integrados a comunidade religiosa do terreiro, já os segundos são simplesmente adeptos ligados ao zelador. Ambas as categorias são filhas do mesmo pai/mãe de santo, porém as formas de reconhecimento e tratamento não são as mesmas.

Optamos em interpretar todas essas relações e formas de pagamento, enquanto modalidades de trocas e contraprestações dadivas, seja ela em dinheiro ou serviço. Pois compreendemos a dádiva enquanto reciprocidade, a partir dos estudos realizados por Marcel Mauss (2001; 2003), no qual dádiva é dar, receber e retribuir, mas também é dívida, pois sempre se restitui com algo a mais. Existe a reciprocidade simétrica e positiva, mas também existe uma reciprocidade assimétrica, negativa.

Determinar quem primeiro estabelece a troca, inicia o circuito dadivoso é complicado. Pode ser tanto o adepto, o zelador ou os ancestrais, mas compreender a entrada de todos os religiosos nesse circuito dadivoso não é difícil. Segundo Lima (2003), um dos princípios do Candomblé é a caridade. O zelador, a comunidade religiosa diante da necessidade de uma pessoa ao solicitar socorro, principalmente se for um filho de santo, não pode se furtar de ajudá-lo, sob pena de serem castigados pelos orixás. Dentro do ideário da religiosidade os ancestrais e os candomblecistas prezam pela vida de doações. Doa-se até mesmo o corpo, quando os ancestrais se fazem presentes em suas manifestações terrenas.

Os próprios orixás, nas ritualizações simbólicas de seus feitos no tempo mítico, em todas as festas de Candomblés distribuem seus respectivos alimentos. Eles compartilham seus alimentos com todas as pessoas presentes, não fazem distinção entre as pessoas, seja ela homem, mulher, criança, adeptos ou não. Também não fazem distinção de quem lhes oferece oferendas (presentes). Oferenda é oferenda, independente da cor, sexo, classe e da idade. Essa relação de equivalências entre pessoas e oferendas está presente em uma música popularmente conhecida, em louvor a Oxum, nela temos:

*É D'oxum/
Nessa cidade todo mundo é d'oxum/
Homem, menino, menina mulher/
Toda essa gente irradia a magia/
Presente na água doce/
Presente na água salgada e toda cidade brilha [...] /
Seja tenente ou filho de pescador/
Ou importante desembargador/
Se dar presente é tudo uma coisa só/
A força que mora n'agua/
Não faz distinção de cor/
E toda cidade é d'oxum/
A força que mora n'agua/
Não faz distinção de cor/
E toda cidade é d'oxum/
É d'oxum aiáiáiáiá, é d'oxum ô, é d'oxum.
(É d' Oxum, composição de Gerônimo; Vevé Calazans, 1985).*

Não importa quem dá, o importante é dar. Os orixás doam, mas também recebem, gostam de ganhar presentes. Por serem trickters os orixás castigam os que não procedem dentro da lógica de doações, de doar a si mesmo e prestar atendimento para com aqueles que procuram a religiosidade por motivos espirituais ou materiais. Dentro das penalidades os orixás chegam ao ponto de levar a vida dos fiéis ou de algum ente querido. Por outro lado doam, aos que se doaram prosperidade, saúde, riqueza e compartilham seu axé de várias formas, entre elas ao partilhar seus alimentos durante as festas de Candomblé (registros 51, 52, 53, 54 e 55).



Registro 56 Orixá Oxum ao compartilhar seu padê, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, outubro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 57 Orixá Ogum ao compartilhar o pão, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, maio 2013.
Foto: Jaqueline Talga.



Registro 58 Orixá Logun-Edé ao compartilhar frutas, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 59 Orixá Xangô ao compartilhar o amalá, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 60 Orixá Oiá ao compartilhar o acarajé, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, novembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Fato relativo a essa lógica de doações e sansões para os que não restituem a coisa dada nos terreiros de Candomblé, ocorre no direito hindu. Mauss apresenta que uma das sanções relativas a uma pessoa avarenta é renascer numa família pobre, pois o segredo para a felicidade e a fortuna para os hindus é “doar, não guardar, não buscar a fortuna, mas distribuí-la, para que ela retorne, neste mundo, espontaneamente, e sob a forma do bem que fizemos, no outro.” (MAUSS, 2003, p. 281). Também nessa perspectiva fica evidente porque dos adeptos falarem que uma pessoa que faz o santo na “bacia das almas” não terá prosperidade na vida. Não terá prosperidade, se acaso não doar de alguma forma, não realizar a contraprestação.

Comparamos esse compartilhar, doar dos orixás e dos Candomblés com o potlatch analisados por Mauss, uma vez que para ele “a obrigação de dar é a essência do potlatch” (MAUSS, 2003, p. 243). Ao observar as trocas estabelecidas de maneira mais ampla verificamos outros aspectos que permeiam as relações. Nisso, as trocas estabelecidas nos Candomblés conflui ao mesmo tempo caráter religioso, mitológico, econômico, jurídico, estéticos e morfológicos.

O caráter religioso e mitológico se apresenta quando, no caso os adeptos “que neles se envolvem representam, encarnam os antepassados e os deuses, dos quais portam o nome, cujas danças eles efetuam e cujos espíritos os possuem”. Econômico pelos “valores, importância, razões e os efeitos” dessas trocas. Da morfologia social pela tensão e vigilância constante nos encontros das famílias e linhagens, quando “os grupo se confraternizam e, no entanto, permanecem estranhos; comunicam-se e opõem-se num gigantesco comércio e num torneio constante”. Estético por todas as representações significativas presentes nas roupas, nos gestos dos adeptos e dos ancestrais, nos alimentos entre outros. Também jurídico pela necessidade de dar e de restituir as coisas trocadas, tanto para os vivos quanto para os mortos. (MAUSS, 2003, p. 242).

As festas dos Candomblés também são momentos de dar, de compartilhar o Axé e a fartura da casa. Cada liderança religiosa procura dar uma festa melhor, na busca de superar a anterior e a dos outros terreiros. A quantidade e qualidade das cantigas tocadas para os orixás, o luxo das roupas dos fieis e dos orixás, as ostentações da riqueza e tamanho da casa, da quantidade de filhos, dos mais esbanjados jantares, dos adornos da festa, entre outros são compreendidos a partir da contraprestação. Os débitos são cada vez maiores a cada nova festa, que para ser reconhecida pela comunidade religiosa precisa ser equivalente ou melhor.

Quando um terreiro não possui uma hierarquia ampla, consolidada e estruturada, amplas trocas entre famílias, linhagens e pessoas ocorrem. Verificamos, por exemplo, que

uma casa que não possue ogãs se articula com outras para ter no dia da festa uma equipe boa de ogãs para tocar. Aquilo que para os pesquisadores principiantes e demais desavisados parece ser uma longa sucessão de cantigas, também conhecidas por toques em línguas africanas, no caso da nação Queto a iorubá, na qual os orixás giram dançando em torno do centro do barracão. Na realidade existem vários símbolos e significados. Primeiro que cada conjunto de cantigas é relativa a um ou alguns orixás. Segundo, que cada cantiga é um ato mítico originalmente de matriz africana reformulado ou construído no Brasil, o qual possui gestos específicos a serem desempenhados pelos orixás. Terceiro, que nem todos os orixás podem dançar todas as cantigas, existem cantigas para os recém iniciados, para os de um ano, três anos, sete anos. Quarto, diante de algumas situações os toques são paralisados ou reordenados, como a chegada de um babalorixá/ialorixá no terreiro, um toque deve rapidamente se sobrepor aos outros, pois toda liderança deve ser “prestigiada” ao adentrar em um terreiro, entre outras questões.

Assim, uma festa por mais delongada que aparente, representa a qualidade dos ogãs, dos filhos e orixás da casa. Pois, uma casa de fundação e estruturação recente, recorrente nas casas mais distantes da casa matriz, não realiza uma festa sem o auxilio de outros fiéis. Esses outros fiéis podem ser parentes da família de santo, amigos da liderança religiosa ou religiosos contratados. O auxílio por sua vez, gera também uma dívida da casa e ou da liderança para com essas pessoas e ou casas. Gerando círculos de trocas entre as pessoas, famílias e linhagens.

Percebemos exatamente o gift-gift, em seus dois sentidos “presente” e “veneno” (MAUSS, 2001, p. 363). As trocas estabelecidas entre os orixás e as pessoas, entre os terreiros, os zeladores e entre estes e seus filhos e clientes são perigosas, seja para quem dá, seja para quem recebe. Compreendendo que segundo Mauss:

[...] a coisa recebida como dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário. Vindo de uma pessoa, fabricada ou apropriada por ela, e sendo dela, confere-lhe poder sobre o outro que a aceita. No caso em que a prestação feita não é restituída na forma jurídica, econômica ou ritual prevista, o doador leva vantagem sobre aquele que participou do festim e absorveu suas substâncias, sobre aquele que desposou a filha ou se ligou pelo sangue, sobre o beneficiário que faz uso de uma coisa encantada com toda a autoridade do doador. (MAUSS, 2001, p. 365).

Mesmo os terreiros mais bem estruturados não são autossuficientes, diante de situações adversas ou corriqueiras, uma liderança religiosa recorre a outra para solicitar auxílios, solucionar questões, juntar forças para fazer frente a perseguições policiais, a

demandas políticas, sociais, econômicas, ambientais entre outros. Babalorixá Gilberto de Xangô, por exemplo, em entrevista alega que não sabe tudo, não sabe todos os fundamentos e segredos, nisso quando precisa, recorre a outros pais/mães de santo.

Também, a avó de babá Pecê, Iá Simplicia de Ogum (Axé Oxumarê), diante da amizade e bom relacionamento com Mãe Menininha do Gantois (Axé Gantois), a procura e pede conselho sobre a iniciação de sua filha Nilzete Australiana e do seu neto Pecê. Mãe Menininha diante de seus problemas de saúde, orienta um outro zelador para fazer as obrigações dos dois. (LUHNING; MATA, 2010, p. 41). Isso se deve ao fato de ser proibido a um zelador/zeladora iniciar um filho ou neto consanguíneos. Mas, por sua vez, a solução de casos como este pode se estabelecer dentro da família ou no transcorrer da linhagem. Tanto uma ebomi da casa poderá iniciar seu filho, quanto o zelador da liderança religiosa da casa. Esse último caso é percebido no terreiro de babá Gilbero, seu filho consanguíneo Gustavo de Logun-Edé é seu irmão de santo, isso porque ambos são filhos de santo de Kaobakessy.

Mas uma parcela considerável de lideranças religiosas prefere, além da afinidade, que seus filhos se iniciem com zeladores de outras famílias. Isso faz com que a gama de contatos, conhecimentos, status e trocas sejam ampliadas.

A ampliação das trocas é perigosa, pois a dádiva também estabelece relações negativas e assimétricas. Por sempre ter que retribuir em tamanho maior para quem lhe deu algo. Se pelo contrário, um zelador não restituir, não pagar a sua dívida ele perde seu prestígio, seu poder, ficará deslegitimado entre seus pares.

Já as trocas estabelecidas entre os zeladores e os de fora são um pouco mais frouxas, com poucas diversificações nas formas de pagamento. Os de fora são compreendidos por pessoas sem vínculo com a religiosidade, os clientes, e por aqueles, para fim de entendimento classificaremos de religiosos “avulsos”⁸⁶. Religiosos avulsos são religiosos, mas por motivos diversos não se encontram organicamente ligados à casa alguma, não possuem uma família de santo.

O tratamento cedido a estas pessoas, no mais das vezes está diretamente ligado ao pagamento em dinheiro. Um dos motivos é o próprio vínculo da pessoa, por não estar integrada à família, não possuir compromissos para com a casa. Mesmo o religioso avulso possui compromissos com a espiritualidade e não com a casa. Ela irá solucionar suas pendências e provavelmente desaparecerá do terreiro.

⁸⁶ Durante o campo, uma religiosa utilizou o termo “avulso” para classificar a situação na qual permaneceu por um longo tempo. Ficou sem referência por mais de uma década, após o falecimento de sua zeladora, durante esse período frequentou alguns terreiros e se cuidou com diferentes lideranças, até se identificar novamente e ingressar em uma nova família de santo.

Assim, os zeladores, dependendo da condição financeira e da postura dessas duas categorias de pessoas, irá estabelecer os valores dos seus serviços religiosos. Ele pode chegar a cobrar quantias significativamente superiores ao estabelecido aos de dentro. Também nesses casos, o *status*, a fama e a localização geográfica do terreiro (Bahia) agrega valor às atividades prestadas pela liderança religiosa.

Para se ter uma noção desses valores diferenciados estabelecidos para as diferentes categorias de pessoas farei uso do exemplo de dois religiosos. Um reside na cidade de Uberlândia e outra na cidade de Goiânia e foram se cuidar espiritualmente em um reconhecido terreiro na cidade de Salvador, na Bahia. O primeiro trata-se um religioso avulso que pagou pelo serviço prestado um valor de mil e setecentos reais, sendo para um candomblecista na região onde ele vive, esse valor seria de no máximo duzentos reais. Já o segundo caso trata-se de uma candomblecista que estava muito atrasada com suas obrigações sequenciais de seu processo iniciático. Como não possuía condições financeiras para realizar todos os procedimentos necessários, o mesmo zelador do primeiro caso, arcou com a diferença dos gastos para efetivar todos os procedimentos. Ela contribuiu com setecentos reais, quando o custo aproximado dos materiais utilizados foi de dois mil reais.

Entretanto, ao lado dessas relações de distribuição, não podemos fechar os olhos, para com as posturas de uma parcela crescente de lideranças religiosas que, não restitui, não alimenta o circuito da dádiva. Apenas acumula e não se desfaz. Crítica a essas atitudes aparece na entrevista:

Eu não estou na espiritualidade por fama eu estou na espiritualidade por amor. É diferente de muitos que está por dinheiro. Eu não estou por dinheiro, eu não vivo do santo, eu vivo pro santo. E muitas das vezes eu tiro mais do meu bolso do que tenho o rescaldo de volta. (Babalorixá Gilberto de Xangô, entrevista em 20/06/2012).

A questão por nós interpretada não está para se o pai/mãe de santo sustenta-se apenas de suas atividades religiosas. Mas sim se ele coloca em circulação a contraprestação dos dons recebidos, comunga de um dos principais fundamentos da religiosidade, que é a caridade (Lima 2003), a vida em comunidade.

Se a caridade é um dos princípios básicos dessa religiosidade, se eles compartilham, se dão e trocam coisas entre os de dentro e os de fora. Se eles dão auxílio aos que necessitam, oferecem festas aos ancestrais e aos homens, passam saberes, trocam Axés, entre outros. Mas tudo tem seu preço e juro. Tudo que é dado deve ser devolvido em igual valor ou maior nessa vida ou na outra. Talvez nesse momento fique mais evidente entender a própria forma de

cumprimentar os ancestrais, os zeladores, equedis e os pontos sagrados da casa. Os religiosos se postam no chão, encostando todo o corpo e a cabeça (registro 56 e 57).



Registro 61 Iaô “batendo cabeça”, ao cumprimentar os atabaques, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 62 Iaô e abiãs “batendo cabeça” ao cumprimentar o babá kekerê da casa, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, novembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.

Esse formato de cumprimento se estabelece em vários momentos, entre eles nas festas. Durante as festas logo que iniciam as cantigas para os Orixás se realizam uma sucessão de

cumprimentos que são denominados de “bater a cabeça”. A princípio é tudo muito confuso para compreender, pois não se percebe a lógica dos cumprimentos, mas depois de um tempo se identifica as cantigas (cantadas em iorubá) relacioandas com cada Orixá. Os fieis por ordem de hierarquia, primeiro os zeladores e as equedes, depois as mulheres, da mais velha de feitura no santo até as não iniciadas, depois os homens. Irão realizar uma sequência de cumprimentos, primeiro bate cabeça na porta do salão, no centro, nos atabaques, para o zelador, as equedes, e se for o caso, ao pai ou mãe pequeno da casa, aos zeladores mais velhos na linhagem. E o ato de repete também quando se toca para o Orixá do qual o fiel é filho.

Entre outros significados bater a cabeça está relacionado com o mito da orixá Onilé. Pisar com os pés descalços no chão, colocar o corpo e a cabeça diretamente no chão em sinal de respeito, gratidão e dedicar a Onilé os primeiros cumprimentos em todos os rituais. Agradecimento e permissão para estar e permanecer nesse espaço. Um dos atos mais sublimes de humildade, gratidão, respeito e mostra uma contraprestação pelas dádivas recebidas.

Nesta e em todas as outras situações levantadas ao longo desse último tópico, interpretamos à luz da teoria da dádiva as posturas dos religiosos aos valores e formas de pagamento, as trocas e contraprestações, nas formas de tratamentos diferenciados entre as distintas categorias de pessoas nos Candomblés.

Considerações Finais

Muitas foram as idas e vindas, as novas descobertas das tantas descobertas já realizadas acerca da religiosidade de matriz africana. Acreditando ou não, sorte ou crença, os caminhos tomados, tanto na escolha e delimitação do campo, quanto dos referenciais que permeiam todo o trabalho até o presente momento, por vezes pareciam ter vida própria. Não era eu que conduzia, mas a própria pesquisa parecia tomar rumos. Talvez por ter admitido que em vários aspectos estivesse equivocada, não possuía maturidade e acúmulo de informações para lidar com a complexidade das relações estabelecidas nessa religiosidade. A sistematização dos acúmulos teóricos e empíricos levantaram indagações, questionamentos, autocríticas e apresentaram por vezes, outro olhar daquilo que julgava há muito saber.

Sob o ritmo do tempo dos ponteiros do relógio e não no ritmo que ainda hoje prevalece nos terreiros de Candomblé, privilegiei neste trabalho partilhar conteúdos, observações participantes e as interpretações sobre elas. Fazem-se presentes as análises de diferentes autores e suas amplas possibilidades teóricas, não sendo, contudo o enfoque principal deste estudo, uma vez que não privilegiamos uma revisão bibliográfica e sim um estudo empírico, no qual, obviamente as teorias se mostram enquanto importantes pilares de sustentação, perpassando a todo o momento nosso campo de investigação.

Afirmamos, sustentados no plano empírico pelos discursos e práticas adotadas pelos adeptos, e no plano teórico, que a maneira como os Candomblés se constituíram e se estruturaram está diretamente relacionada com a resistência do negro, mas também e principalmente se manifesta frente aos específicos grupos étnicos africanos que vieram para o Brasil, pelo contexto histórico, econômico, social (PARES, 2007) e os contatos culturais com as culturas europeias e autóctones estabelecidas (CANCLINI, 1995). Ficou apontado também que diante das transformações gerais da sociedade capitalista, eles irão se transformar sem perder, contudo, suas essências enquanto religiosidades afro-brasileiras.

Apropriam-se de novos elementos de acordo com a localização geográfica, das trajetórias de vida dos religiosos, inclusive de estudos acadêmicos sobre a temática (SILVA, 1995; 2000a; 2000b). Os terreiros irão (re)adequar suas práticas em um constante movimento de africanização e desafricanização (PRANDI, 1991; JESEN, 2001), sendo deste modo dinâmicos (PRANDI, 2005). Aliás, essa dinâmica constituída de regras e exceções é uma das constatações mais presentes no culto e nas inter-relações estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoas envolvidas nas religiosidades de matriz africana.

Complexas hierarquias e relações de trocas aparecem em todos os âmbitos da organização e estrutura dessa religiosidade. Essas manifestações religiosas se constituíram em torno de núcleos familiares de parentesco no santo, através do ritual iniciático. Núcleos familiares espalhados por todo território nacional e em alguns outros países se ligam a um Axé comum, ao terreiro de um religioso que plantou pela primeira vez o Axé, que fundou o culto de um ancestral comum. Compreendendo que foram várias nações étnicas que vieram para o Brasil, em maior contingente destacam-se as nações Jeje, Nago e Angola. Indivíduos de determinados grupos irão fundar cada qual um Axé relacionado com sua nação, suas culturas de origem.

Assim são estabelecidas a partir de cada Axé plantado algumas linhagens. É nesse ponto que passamos a encontrar as complicações, as problemáticas em torno da hierarquia, do *status*, do reconhecimento. Pois nas interpretações de estudiosos e religiosos são privilegiados determinadas linhagens e famílias em detrimento de outras (DANTAS, 1982). Além de valorizar mais os Candomblés do que as outras manifestações das religiosidades de matriz africana, como a Umbanda, Quimbanda e o Omoloko.

A hierarquia opera enquanto fator organizativo do culto e de acesso ao saber, privilegiando a oralidade em detrimento da escrita (CASTILLO, 2010). Também é estruturada em torno da valorização de determinadas lideranças, famílias, linhagens. Sendo que essa valorização pode ocorrer tanto de dentro para fora, quando de fora para dentro. A valorização de dentro para fora ocorre quando a liderança se autopromove, por meio de livros, palestras, renomeando a instituição religiosa enquanto de caráter público, centros de cultura, fundações, ONGs (que tanto promovem, quanto possibilitam fazer frente às investidas preconceituosas de outras instituições) e outros. Ou quando intelectuais, artistas, músicas privilegiam por julgarem serem mais puros, mais próximos da matriz africana (Nina Rodrigues, Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos), ou por terem afinidades pessoais com a liderança religiosa, são seus amigos ou seus zeladores/zeladoras (Maria Bethânia, Caetano Veloso).

Ao contrário de estudiosos e lideranças religiosas que hierarquizaram e privilegiaram historicamente uma modalidade de culto, uma família ou linhagem em detrimento de outras, visualizamos um grandioso movimento dinâmico de apropriações e reelaborações realizadas pelas lideranças ao longo do processo de estruturação e expansão das religiosidades de modo geral e dos Candomblés no caso específico.

Não configuramos enquanto degradadas, ou inferiores, por exemplo, os terreiros dos Candomblés que também cultuam as entidades das Umbandas sejam com festas esporádicas ou com sessões semanais ordinárias. Pois, não percebemos os movimentos dos religiosos,

principalmente os sulistas (em relação ao Nordeste, principal centro de propagação dos Candomblés), que se encontram na periferia (em relação aos centros propagadores dos Candomblés), que foram primeiro da Umbanda e passaram para o Candomblé, enquanto uma conversão total, não deixando para trás suas práticas, mas as reorganizam no novo espaço religioso do Candomblé. Recebem por vezes a denominação pejorativa de Umbandomblé, assim como os termos da nação (nação Jeje, Nagô, Angola) foram apropriados pelos diferentes etnias africanas, sem necessariamente corresponder com o seu grupo (PARES, 2007) étnico, também esse termo é apropriado pelos religiosos.

Foi nessa visão que privilegia o dinamismo cultural que abordamos as principais mudanças pelas quais passaram e passam os Candomblés. Tomando como análise o candomblé queto do Axé Oxumarê, percorremos sua linhagem, num percurso que apreendeu três gerações: pai, filho/filha e netos. Estas foram: a casa matriz, originária da linhagem, situada na cidade de Salvador, liderada atualmente pelo babalorixá Pecê, a casa de seu filho babalorixá Kaobakessy, na cidade de São Miguel Paulista e a casa da iorixá Ana de Ogum, localizada em Taboão da Serra. Finalmente a casa de seus netos, respectivamente babalorixá Gilberto de Baru e o babalorixá César do Oxum, ambos na cidade de Uberlândia.

Verificamos mudanças significativas na linhagem ao longo do tempo e em sua expansão. Tanto a casa matriz quanto as suas “filiais” acarretaram transformações, adaptações e reelaborações de muitas de suas práticas. Uma das mudanças destacadas que atingiu toda a linhagem são relativas aos tempos destinados ao primeiro e ao último ceremonial ritual, ou seja, do ritual de iniciação e de morte. Já uma adaptação que impactou os Candomblés mais distantes da casa matriz é a incorporação de outras práticas no culto, sejam elas da Umbanda ou de outras nações. Isso se deve às trajetórias de vida e a própria personalidade das lideranças religiosas, situadas nas localidades de expansão recente dos Candomblés.

Após as vivências proporcionadas nas idas a campo e do acesso a estudos específicos sobre a temática, consideráveis alterações foram feitas do projeto inicial apresentado ao programa de pós-graduação. Hipóteses inicialmente levantadas ganharam novos contornos e perspectivas. Uma delas já apresentada, diz respeito à compreensão das hierarquias entre as linhagens. Outra questão, que se tornou inevitável não constatar diz respeito à sexualidade e as relações entre os sexos.

As religiosidades de matriz africana, em certas circunstâncias rompem e noutras reproduzem a divisão sexual do trabalho e o padrão heteronormativo predominante em nossas sociedades capitalistas. Rompem quando os próprios orixás possuem características que rompem com os valores heteronormativos e não diferenciam quem serão seus filhos. Em suas

personificações terrenas os orixás são homens e também vaidosos, mulheres e guerreiras. Os Candomblés avançam por aceitarem as pessoas como elas são e não discriminam, na prática e no discurso, as suas situações sexuais.

Reproduzem quando homens e mulheres, independente de sua situação sexual devem portar no cotidiano do terreiro as roupas construídas histórica e culturalmente quanto do sexo masculino e feminino. Também, apesar dos esforços das lideranças religiosas, na maior parte das vezes são as mulheres que realizam as atividades cotidianas da casa de Candomblé, atividades estas compreendidas enquanto funções das mulheres.

Constatamos também relações diferenciadas entre as diferentes categorias de pessoas nos Candomblés em relação ao tipo de vínculo da comunidade do terreiro com a liderança religiosa e em relação às formas de pagamento para com as atividades religiosas, seja para os religiosos ou para os clientes. Interpretamos que estas relações são permeadas por contraprestações positivas e negativas.

Inicialmente percebia essas diferenciações no tratamento em dois âmbitos: entre os de dentro e entre os de dentro com os de fora. Os de dentro enquanto os religiosos, que por meio do ritual iniciático e suas sucessivas obrigações, lhes confere avançar na hierarquia e consequentemente acesso ao saber e *status*. Já o estabelecido entre os de dentro e os de fora, os não religiosos. Porém, ao percorrer a linhagem percebemos que essas operações se apresentam de maneira mais complexa e dinâmica.

Passamos a constatar relações diferenciadas dentro da família de santo. Foi exatamente durante as pesquisas de campo e entrevistas nos terreiros da casa matriz e dos seus filhos de primeiro grau que passei a identificar mais uma categoria de parentesco dentro da família de santo, o agregado. Existem dois tipos de agregado, um com vínculo com o terreiro e outro com vínculo com a família de santo. A primeira classificação refere-se aquela pessoa que inicialmente não tem vínculo com a religiosidade, apesar de ser um caminho certo a ser percorrido, se encontrando no mais baixo grau da hierarquia do terreiro, por não ser iniciado e ainda não pertence a religiosidade. Já o agregado iniciado no santo, ligado espiritualmente a família terá os mesmos tratamentos dos que não vivem no terreiro, porém lhe será exigido maior dedicação nas atividades da casa. Ambas as classificações de agregados foram importantes, por apresentarem essa possibilidade de auxílio a pessoas que por algum motivo se encontram desamparadas, sem local para viver.

Foram também nestes terreiros, que possuem uma estruturação mais consolidada em relação aos terreiros netos da casa matriz, que encontramos mais marcadores de diferença hierárquica dentro da família. Nisso configuramos distintas formas de tratamento dentro da

hierarquia familiar a partir do tipo de vínculo existente entre todos aqueles que constituem o terreiro em relação à liderança religiosa.

Na sequência da hierarquia familiar, além do tempo de santo temos: os adeptos iniciados consanguíneos a liderança religiosa, os filhos de santo iniciados (agregados ou não), os filhos de santo não iniciados e os agregados não iniciados. Na hierarquia estabelecida os adeptos iniciados consanguíneos vêm primeiro, e por último, os agregados não iniciados.

Passar de não iniciado para iniciado tem seus custos, para além dos desprendimentos morais (raspar o cabelo, incisões), das proibições, do vínculo familiar e obrigações com o pai/mãe de santo e com a casa, o adepto terá altos custos financeiros. O processo iniciático acarreta um elevado custo. Esse custo nem sempre é padrão e pode ser trocado de outras formas, pode ser em dinheiro ou em trabalho para quem não tem condição de pagar.

Já em relação aos que pagam, tanto filhos de santo, quanto clientes, quanto mais próximo da casa matriz, maiores são as discrepâncias entre os tipos de atividades oferecidas e valores cobrados. Ao mesmo tempo em que uma pessoa paga um valor muito maior em relação a outra pessoa pela mesma atividade realizada, a liderança religiosa do terreiro também chega por vezes a completar aqueles casos em que a pessoa não pode pagar totalmente por todos os gastos.

Optamos em interpretar essas diferentes modalidades de pagamento estabelecidas entre as diferentes categorias de pessoa enquanto trocas dadivas, em prestação e contraprestações. Pois a liderança religiosa e o Candomblé não acumulam riqueza, não estão produzindo excedente, eles operam na lógica da reciprocidade dadivosa. Apoiados nos estudos de Marcel Mauss (MAUSS, 2001; 2003) compreendemos que a dádiva pode tanto ser positiva como negativa, simétrica, mas também assimétrica.

Compartilhar é um dos princípios básicos dessa religiosidade (LIMA, 2003), ao compartilhar, trocas são estabelecidas, se troca auxílio a quem necessita, trocam-se festas, energias, Axé, saberes. Mas tudo tem seu preço e juro. Tudo que é dado deve ser devolvido em igual valor ou maior, seja nessa vida ou na outra. Não participar, não trocar, pode acarretar espiritual e materialmente consequências, uma vez que os próprios ancestrais compartilham. Nisso os religiosos criticam aqueles que fazem as coisas somente por dinheiro, que em nossa interpretação são aqueles que não entram no circuito da dádiva.

Incontestavelmente a nosso ver, o que prevalece nos apanhados deste trabalho são os dinamismos, as inconstâncias e algumas constâncias dessa religiosidade, imersa em constantes movimentos de mudanças, adaptações, regras e exceções ao longo da linhagem e

entre as diferentes categorias de pessoas que se envolvem direta ou indiretamente com essa maneira de adorar o sagrado.

Referências

- ABASHANAN, William de Airá. **Mensagem 470** da lista Grupo de estudos Vozes de Ifá, em 29 abr. 2010. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/vozes_de_ifa/message/470>. Acesso em: 10 mai. 2013.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel**, o menino fula. São Paulo: Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição para uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. vol. 2.
- BOFF, Leonardo. **Avaliação teológico-crítica do sincretismo**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. 3. ed. Uberlândia: EdUFU, 2007 (b).
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-pesquisar. In: Brandão, C. R. (Org.) **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Revista Sociedade e Cultura**, v. 10, n.1, jan/jun. 2007 (a), p. 11-27. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>>. Acesso em: 24 mai. 2013.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CLIFFORD, James. **Dilemas de La Cultura** Antropología, literatura e arte en la perspectiva pós moderna, 1995. Disponível em: <<http://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/clifford-j-1988-dilemas-de-la-cultura.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2012.
- CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da Tradição Afro-brasileira**: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô**. O mistério dos Orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ESTATUTO de Leis. Câmara Municipal de São Pedro de Uberabinha. Estado de Minas Gerais. 1898 - 1903.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Antropologia social da religião.** Rio de Janeiro: Campus, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Os Nuer.** 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil.** São Paulo: EdUSP, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel, a política e o estado moderno.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HAGUETTE, Tereza. **Metodologias qualitativas na Sociologia.** Petrópolis: Vozes, 1987.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu** (22), Unicamp, p. 201-246, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010.** Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/tabelas_pdf/total_populacao_minas_gerais.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2013.

IPHAN. **Memória e história da casa do Oxumarê:** tradição ancestral e saber preservado. 2010 Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/index.php?option=com_flippingbook&view=book&id=2:livro-religioso-casa-de-oxumare&catid=1:livro-religioso&tmpl=component>. Acesso em: 28 abr. 2013.

JESEN, Tina Gudrun. Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de estudos da religião.** n. 01, 2001.

KUHN, Thomas S. **O caminho desde a estrutura:** ensaios filosóficos, 1970 - 1993, com uma entrevista autobiográfica. São Paulo: EdUNESP, 2006.

LEACH, Edmund Ronald. Antropologia. In: DaMatta, Roberto (Org.). **Grandes cientistas sociais.** São Paulo: Ática, 1983.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral:** África negra. São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: **Democracia e diversidade humana:** Desafio contemporâneo. Salvador: SECNEB, 1992.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: **África:** Revista do centro de estudos africanos. USP, São Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa.** São Paulo: Cosac Naify, vol. 3, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis: Vozes, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introdução à obra de Marcel Mauss.** In: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Nalfy, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia:** um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, Rodrigo. Orixás, entidades e as leis humanas. In: **Anais do VII Simpósio Nacional Estado e Poder.** Sociedade Civil. Agosto 2012. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/estadopoder/7snep/docs/087.pdf>>. Acesso: 10 mai. 2013.

LUHNING, Angela Elisabeth e MATA, Silvanilton Encarnação da. **Casa de Oxumarê:** Os cânticos que encantaram Pierre Verger. Salvador: Vento Leste, 2010.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dâdiva. In: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Nalfy, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaios de Sociologia.** 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

McCLINTOCK, A. Couro imperial: raça, travestismo e o culto da domesticidade. In: **Couro imperial:** raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: EdUnicamp, 2010. p. 201-270.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In: Deslandes, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social:** Teoria, método e criatividade. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOTT, Luiz. **De viado em Angola a diabo no Brasil.** Conferência realizada no IX Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia em Salvador, no dia 08 agosto 2011.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. In: **Afro-Ásia,** n° 33, 2005, p. 9-34.

MUNANGA, Kabengele. **A questão da diversidade e política de reconhecimento da diferença.** Aula Magna do Curso de Ciências Sociais proferida na Universidade Federal de Uberlândia, na cidade de Uberlândia-MG, no dia 27 de maio de 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé:** história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: EdUnicamp, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. SIMMEL, Georg. Religião - ensaios. **Revista de Estudos da Religião,** dezembro 2010. Vol. 1, p. 103-107.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais.** BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1º semestre de 2007, p. 7-30.

- PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do axé.** Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC / EdUSP, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados:** orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função nas sociedades primitivas.** Lisboa: Ed. 70/perspectivas do homem, 1989.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Sistemas africanos de parentesco e casamento. In: MELATTI, Júlio Cesar (Org). **Antropologia** – coleção grandes cientistas sociais n. 3. São Paulo: Ática, 1978.
- REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Revista Tempo.** Rio de Janeiro, vol.2, 1996. p. 7-33.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** 7. ed. Brasília: EdUnB, 1988.
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades místicas.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SAMAIN, Etienne. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a04.pdf>>. Acesso em: 24 mai. 2013.
- SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG). Belo Horizonte, n.4, 1999.
- SANTOS, Juana Elbein Santos. **Os Nàgo e a morte:** pàde, àsèsè e o culto égum na Bahia. Petrópolis: Vozes. 1986.
- SANTOS, Milton. **O país distorcido:** o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: Publifolha, 2002.
- SARAMAGO, José. **As intermitências da morte.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor e TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). **Na metrópole:** textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EdUSP, 2000 (a).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda.** Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 2000 (b).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Com apresentação de Roberto DaMatta. Petrópolis: Vozes, 1977.

VELHO, Gilberto e VIVEIROS de Castro, Eduardo **O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas:** Uma perspectiva antropológica. In: **Artefacto** – Jornal de Arte e Cultura do Rio de Janeiro 1 – (1) – Janeiro de 1978, Rio de Janeiro.

VELHO, Gilberto. Antropologia urbana Encontro de tradições e novas perspectivas. In: **Sociologia, problemas e práticas**, nº 59, 2009, p. 11- 18.

VERGER, Pierre. **Dieux d'Afrique.** Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil. 1954.

VERGER, Pierre. **Notícias da Bahia de 1850.** Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org). **Olóorisà.** Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

VIVEIRO de Castro, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Maná – Estudos de Antropologia Social**, vol. 2, out. 1996, p. 115-144.

Sítios eletrônicos

<http://pierreverger.org/fpv/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=41&limit=1&limitstart=2>. Acesso em: 28 jun. 2012.

<<http://www.adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm>>. Acesso em: 16 mai. 2013.

<<http://www.casadeoxumare.com.br/calendario-religioso/itemlist/category/30-osu-kejo-odun>>. Acesso em: 28 jun. 2012.

<<http://www.eutenhofe.org.br>>. Acesso em: 28 jun. 2012.

<<http://www.museuafrobrasil.org.br>>. Acesso em: 16 mai. 2013.

<<https://sites.google.com/site/axeojonire/historia>>. Acesso em: 28 jun. 2012.

Músicas

Canto de Oxum, de Toquinho e Vinicius, gravação de Toquinho e Vinicius, disco **Toquinho e Vinicius**, RGE, 1971.

É D' Oxum, Gerônimo e Vevé Calazans, gravação de Gerônimo, disco **Mensageiro da alegria**, Nova República, 1985.

Iansã, de Gilberto Gil e Caetano Veloso, gravação de Maria Bethânia, disco **Maria Bethânia 25 anos**, Universal Music, 1990.

Majestade, o sabiá, de Roberta Miranda, gravação de Jair Rodrigues, com participação de Chitãozinho e Xororó, disco **Jair Rodrigues**, Continental, 1985.

Memórias do Mar, de Maria Bethânia, gravação de Maria Bethânia, com composição de Vevé Calazans e Jorge Portugal, disco **Mar de Sophia**, Biscoito Fino, 2006.

Oração ao tempo, de Caetano Veloso, gravação de Caetano Veloso, disco **Cinema Transcendental**, Polygram, 1979.

Timoneiro, de Paulinho da Viola, com composição de Paulinho da Viola e Hermínio Bello De Carvalho, disco **Paulinho da Viola – Timoneiro**, Sony, 2002.

Documentário

HOLANDA, Lula Buarque de. **Pierre Verger**: Mensageiro entre dois mundos. Documentário, Brasil, 1998, duração 84 min. Europa Filmes.

Terreiros observados, pesquisa de campo e entrevistas

Terreiros e lideranças do candomblé queto do Axé Oxumarê:

- **Ana Maria Araujo Santos**, 68 anos, conhecida como mãe Ana de Ogum. Fundou na década de 1980 o *Ilê Axé Oju Onirê* (Casa do Senhor da Terra), localizado em Taboão da Serra-SP. Entrevista concedida no dia 04/12/2011.
- **César Martins Fernandes**, 42 anos, conhecido como babá César de Oxum. Fundou em 2008 o *Ilê Axé Alaketo Omin Oxum Alade* (Casa das Forças de Queto das Águas de Oxum), localizado na avenida Rio Corumbá, n.3330, no bairro Jardim Europa, na cidade de Uberlândia-MG. Entrevista concedida no dia 19/06/2012.
- **Gilberto Rezende Sobrinho**, 45 anos, babálorixá Gilberto de Baru. Fundou em 2000 o terreiro, a princípio de Omoloko e posteriormente na nação Queto o *Ilê Alaketo Ijobá Axé Xangô* (Casa de Queto da Força de Xangô), localizado no bairro Luizote de Freitas II, na cidade de Uberlândia-MG. Entrevista concedida no dia 20/06/2012.
- **Edison Ribeiro Mandarino**, 55 anos, conhecido como babá Kaobakessy. Fundou em 1975 o terreiro, a princípio na nação Angola e posteriormente na nação Queto, o *Ilê Alaketo Ijobá Axé Ayrá* (Casa de Queto da Força de Airá), localizado na Vila Nova Curuça, em São Miguel Paulista-SP. Entrevista concedida no dia 06/12/2012.
- **Marcelo Contreiras**, babálorixá Marcelo de Oxaguiã, conhecido como babá Marcelo Benikan. Fundou o *Ilê Axé Igbo Osogyan* (Casa das Forças dos Bosques de Adoração do Senhor Comedor de Inhame Pilado), localizado na cidade de Serra, na região da grande Vitória-ES.
- **Silvanilton Encarnação da Mata**, 48 anos, conhecido como babá Pecê. Atual liderança do *Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô* (Casa de Oxumarê da Força de Xangô), mais identificada como Axé Oxumarê, fundado no final do século XIX. Localizado na Avenida Vasco da Gama, 343 (acesso pelas escadarias do terreiro) ou segunda Travessa Pedro Gama, n. 65, Federação (acesso através de veículo), em Salvador-BA. Entrevista concedida no dia 04/12/2012, na casa de mãe Ana, em Taboão da Serra-SP.
- **Ruy Sírio Junior**, 36 anos, conhecido como pai Junior de Logun-Edé, adepto do *Ilê Alaketo Ijobá Axé Ayrá* (Casa de Queto da Força de Airá), localizado na Vila Nova Curuça, em São Miguel Paulista-SP. Entrevista concedida no dia 06/12/2012.

Demais pesquisas de campo, registros e ou lideranças entrevistas:

-**Nação queto do Axé Oxumarê - Jonathan**, babá Jonathan do Oxum, com casa aberta, localizada no bairro Jaraguá, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos no dia 26/11/2011.

-**Nação queto do Axé Oxumarê - José Eduardo Camargo**, babá Lade Kan. Fundou em 2009 o *Ilê Axê Omin Alá Ayé* (Casa das Forças Cuja as Águas do Senhor do Pano Branco). Localizado no bairro Bom Jesus, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos nos dias 17/12/2011 e 14/05/2012.

-**Nação queto do Axé Oxumarê – José Eduardo dos Santos Cruz**, babá José Eduardo de Oxalá, conhecido por Oxalazinho. Fundou em 1997 o *Ilé Ase Omi Orisá Ogyián* (Casa das forças das águas de Oxalá), a princípio era de outra nação e posteriormente veio para a nação Queto. Localizado no bairro Roosevelt, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo nos dias 15/06/2012 e 13/04/2013.

-**Nação Queto - Eleida Maria da Silva Barbosa**, ielorixá Eleida de Obaluaê. Fundou em 2012 o *Ilé Alákétu Asè Iji Aye* (Casa de Alaketu e do Rei do Mundo), mas antes dessa data a casa já existia, com sessões de Umbanda. Localizado no bairro Mansões Fidalga, em Monte Carmelo-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos nos dias 08/05 e 05/06 de 2012.

-**Nação Jeje - Paulo Roberto Lage**, hungbono (pai) Adjahunsi. Fundou em 2006 o *Hunkpámè Séja Hùn Atikògbé* (Casa Onde os Espíritos das Árvores são Felizes). Localizado no bairro Morada Nova, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo no dia 15/06/2012.

-**Nação Angola - Adalmir Palácio Vieira**, tateto (pai) Mukaleoange (caçador que vem). Fundou em 2004 o *Inzo Pai Arruda do Cruzeiro* (Casa Pai Arruda do Cruzeiro). Localizado no bairro São Jorge, na cidade de Uberlândia-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos no dia 14/06/2012.

-**Omoloko - Gilberto Antônio Silva** (filho carnal de mãe Delfina), Gilberto de Oxossi, ou Odé Karofagi. Liderança no terreiro fundado por sua falecida mãe carnal, mãe Delfina, no bairro Martins em Uberlândia-MG. Entrevista em 08/05/2013.

-**Omoloko - Davi Araujo**, tatá (pai) Inkice Utakao, do Centro de Filantropia Espiritual e Material Irmãos do Arco Íris. Localizado no bairro Planalto, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos em 06/06 e 23/09 de 2012.

-Umbanda - Reinor Gregorio de Souza, 73 anos, pai Reinor. Fundou em 1980 a *Casa Espírita de Ogum Caboclo Pena Branco*. Localizado no bairro Satélite Andradina, em Ituiutaba-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos no dia 16/07/2012.

-Umbanda - Maria Irene Arantes, mãe Irene de Nanã, da Tenda Coração de Jesus. Com terreiro no bairro Martins, em Uberlândia-MG. Trabalho de campo e registros fotográficos no 15/06/2012.

Glossário

Abiã: fiel que não passou pelo primeiro ritual de iniciação.

Adobá: cumprimento realizado por pessoas iniciadas, diferenciado para homens e mulheres e com algumas distinções gestuais para cada Orixá.

Agô: pedido de licença, consentimento.

Aguidavi: vareta com que se percute o atabaque/nome dado ao ancestral.

Apetebi: esposa do babalaô, babalaô feminina.

Axexê: rito funerário do fiel do Candomblé.

Babaegbé: pai pequeno da casa, conselheiro, responsável por manter a ordem da casa.

Babalaôs: sacerdote do culto de Ifá, o pai do segredo.

Babalorixá/Babá: zelador, pai de santo nos Candomblés Queto.

Babá Kekerê: pai pequeno do terreiro.

Bori: um sacrifício à cabeça, ao santo da pessoa, também se diz dar comida à cabeça.

Ebômi: fiel do candomblé que já atingiu o posto de senhoridade.

Efun: pó branco, obtido de por um tipo de argila branca.

Egum: memória do vivo em sua passagem pela terra, antepassado, o mesmo que egungum; alguns orixás são eguns divinizados.

Ejé: sangue.

Equede/Ajoiê/Iarobá: mulher iniciada que não entra em transe, sua principal função é cuidar dos ancestrais quando se manifestam no transe, o nome varia de nação para nação e de casa.

Euó: proibição.

Iaegbé: mãe pequena, segunda pessoa do axé, conselheira, responsável por manter a ordem.

Ialorixá/Iá: zeladora do santo, mãe de santo nos Candomblés Queto.

Ialaxés: mãe do axé, mulher responsável pelos axés.

Ibeji: espíritos infantis.

Iaô: fiel que passou pelo primeiro ritual de iniciação.

Ilê: casa.

Iakekerê: mãe pequena.

Guia: colar de contas, cada cor representa um orixá, o formato da guia geralmente

representam os anos de iniciado, logo a posição que o fiel ocupa na hierarquia. Guia também é o mentor espiritual, a entidade que acompanha os fiéis.

Hugbono: equivalente a babalorixá, para a nação Jeje.

Quelê: espécie de colar adquirido durante a feitura no santo, usada dentro e fora do espaço religioso, retirado geralmente após vinte e um dias, depois do final do processo de iniciação.

Quizila: proibições, descontentamentos, algo que não foi cumprido.

Makota: aquela que cuida dos inquices, cargo na nação angola equivalente ao de equeude no Queto.

Odara: bom, bonito.

Obi: uma semente, um fruto sagrado.

Ogã: homem que tem o cargo de cantar e tocar os instrumentos musicais nos rituais ou responsável em sacrificar os animais ou título de protetor do terreiro.

Ojá/torço/turbante: pano que se cobre a cabeça.

Ossun: pó vermelho, obtido da árvore Baphia nítida e Peterocarpus.

Orum: céu.

Oxo: uma massa composta por elementos minerais, vegetais e animais colocados na fiel em sua iniciação e no axexê.

Roncô: quarto no qual o fiel permanece recolhido da sociedade durante o processo de iniciação.

Wáji: pó azul, obtido da árvore Indigofera sp. Leguminosae Papilionoideae.

Tateto: equivalente a babalorixá na nação Angola.

Xirê: brincar, ritual do Candomblé no qual se dança e canta para todos os orixás.

Anexos

Anexo 01 - Roteiro de entrevista zeladores da grande São Paulo e da Bahia⁸⁷:

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNIDA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Roteiro de entrevista

Pesquisadora:

Sujeito entrevistado:

Data:

Local:

Informações pessoais.

Nome:

Idade:

Local de Nascimento:

Escolaridade:

Alguma profissão para além da profissão de liderança religiosa:

Informações da religiosidade.

Nome dentro da religiosidade:

Idade de feitura no santo:

Local de feitura no santo:

Nome do seu Pai de Santo ou Mãe de Santo:

Grau de descendência com a casa matriz do Ilê Axé Oxumarê de Salvador:

Nome da Instituição religiosa a qual dirige:

Ano de fundação da Instituição religiosa:

Sua história de vida diante na religiosidade.

Como começou?

Por quais caminhos passou?

Como se tornou zelador (zeladora) do orixá?

Como são as relações estabelecidas entre o senhor (a) e os filhos e filhas da casa?

Como se dá a feitura de filhos em outras cidades que já possuem casas abertas? Existe exclusividade para alguns, ou qualquer um pode ser filho?

Como a instituição religiosa se mantém?

⁸⁷Não sabia da presença do babalorixá Pecê na festa de mãe Ana, na qual realizei pesquisa de campo. Como a atual liderança estava presente, aproveitei para entrevistá-lo também. Por esse motivo realizei sua entrevista com o mesmo roteiro de entrevistas para os zeladores filhos de primeiro grau da casa matriz.

Anexo 2 - Roteiro de entrevista dos zeladores da cidade de Uberlândia-MG:

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNIDA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1- Informações pessoais.

Nome:
 Idade:
 Local de Nascimento:
 Escolaridade:
 Alguma profissão para além da profissão de liderança religiosa:

2- Informações da religiosidade.

Nome dentro da religiosidade:
 Idade de feitura no santo:
 Local de feitura no santo:
 Nome do seu Pai de Santo ou Mãe de Santo:
 Grau de descendência com a casa matriz do Ilê Axé Oxumarê de Salvador:
 Nome da casa:
 Ano de fundação da casa:
 Número de filhos e filhos iniciados da casa:

3- Sua história de vida diante na religiosidade.

Como conheceu a religiosidade?
 Por quais caminhos passou?
 Como chegou ao Axé Oxumarê?
 Como se tornou zelador do orixá?
 Como o senhor percebe a hierarquia dentro do Candomblé e como ela se dá dentro da sua casa?
 Sobre a feitura, como é realizada em relação à quantidade de dias? E como fica a parte financeira da feitura?
 Como a casa se mantém?

Pesquisadora:_____

Local e data:_____

Entrevistado:_____

Anexo 03 - Roteiro de entrevista babalorixá Ruy Sírio Junior:

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNIDA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Roteiro de entrevista para a discussão de gênero

Pesquisadora:

Sujeito entrevistado:

Data:

Local:

Informações pessoais.

Nome:

Idade:

Local de Nascimento:

Escolaridade:

Alguma profissão para além da profissão de liderança religiosa:

Informações da religiosidade.

Nome dentro da religiosidade:

Idade de feitura no santo:

Local de feitura no santo:

Nome do seu Pai de Santo ou Mãe de Santo:

Grau de descendência com a casa matriz do Ilê Axé Oxumarê de Salvador:

Sua história de vida diante na religiosidade.

Como começou?

Por quais caminhos passou?

Como a sexualidade é tratada dentro do Candomblé?

Qual as diferenciações entre homens e mulheres dentro do Candomblé? E como fica o homossexual ou bissexual dentro desse contexto?

Anexo 04 - Roteiro do questionário aplicado nos terreiros contemplados no projeto de extensão *Por que de tanto preconceito: o cotidiano das religiosidades de matriz africana:*

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Projeto de extensão “Por que de tanto preconceito: o cotidiano das religiosidades de matriz africana

Membros do projeto de extensão:

Coordenadora: Dra. Marili Peres Junqueira
Cordenadora: Jaqueline Vilas Boas Talga
Estagiária: Vanesca Tomé Paulino
Colaboradora: Solange Inês Engelmann

Dados dos terreiros das cidades de Ituiutuba, Monte Carmelo e Uberlândia-MG:

Modalidade da Religiosidade:

Nome completo:

Nome dentro da Religiosidade:

Nome do terreiro:

Nome do seu zelador (a):

Data de fundação do terreiro:

Qual Orixá rege a casa:

Qual o mentor espiritual da Umbanda que rege a casa:

Dias que ocorrem as sessões de Umbanda:

Contato telefônico:

Endereço:

Mensagem para o banner:

Anexo 5 – Registros no campo: momentos aberto ao público e momentos internos nos terreiros

Momentos aberto ao público:

As festas



Registro 63 Festa pública em homenagem a Ogum e Oxóssi. Pelas vestimentas percebemos quem pertence e quem não pertence a religiosidade, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, maio 2013.

Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 64 Festa pública em homenagem a Ogum e Oxóssi, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, maio 2013. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 65 Jovens ogãs tocando os atabaques durante a festa, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, novembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 66 O olhar atento da equede, durante a festa, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 67 A hierarquia se manifesta em todas as mudanças de um toque (música) para outra. Todas as pessoas que não possuem sete anos de obrigações cumpridas no santo permanecem abaixadas, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 68 Um dos vários cumprimentos (bater a cabeça) que se sucedem ao longo da cerimônia, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.

A chegada dos Orixás nas festas



Registro 69 Equedi cuidando do orixá, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, outubro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 70 Babá Gilberto tomado pela energia de seu orixá, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.

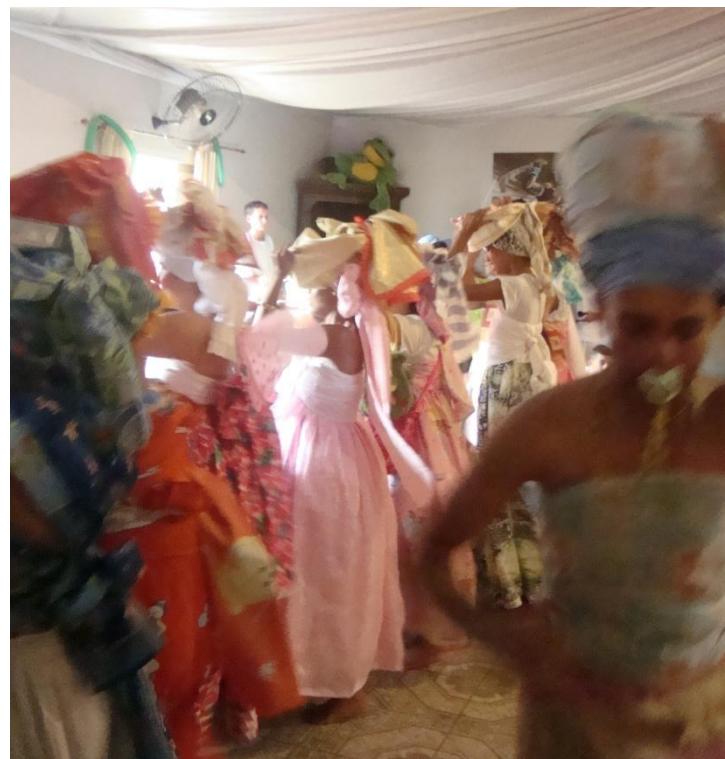


Registro 71 A manifestação terrena dos orixás. Respectivamente temos: Logun-Edé, Oiá, Obá e Oxumarê, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Fotos: Jaqueline Talga



Registro 72 Atos míticos se reproduzem nas manifestações terrenas dos orixás, no caso os orixás Obá, Xangô e Oiá, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, outubro 2011.
Fotos: Jaqueline Talga.

Festa em homenagem aos Erês em terreiros de Candomblé



Registro 73 Os Erês (espíritos infantis) distribuindo doces para todos os presentes, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, outubro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.

Preparações espirituais e materiais para a festa



Registro 75 Preparações espirituais, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, maio 2013. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 74 Cadeira destinada ao babalorixá e ou a seu orixá, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG, maio 2013. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 77 Preparação para o churrasco da festa, no terreiro de babá César de Oxum, Uberlândia-MG. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 76 A mãe preparando suas filhas consanguíneas para a festa, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 78 Filho e filhas de santo preparando os pratos para servir no jantar, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga.

Atividades para além das ritualísticas



Registro 79 Palestra *O Candomblé e a Política*, com a presença do professor e ogã Jaime Sodré, no dia 16/12/2011, no Ilê Axé Oxumarê, Salvador-BA. Disponível em:
<http://www.casadeoxumare.com.br/eventos/palestra-o-camdomble-e-a-politica>.
 Acesso em: 05 mai. 2013.

Momentos internos nos terreiros



Registro 82 Filho lavando a louça, no terreiro de iá Registro 83 Mãe Ana de Ogum fazendo o café, no Ana de Ogum, no terreiro de iá Ana de Ogum, terreiro de iá Ana de Ogum, no terreiro de iá Ana de Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 80 Filha de santo que vive no terreiro cuidando do neto consanguíneo de seu zelador, no terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



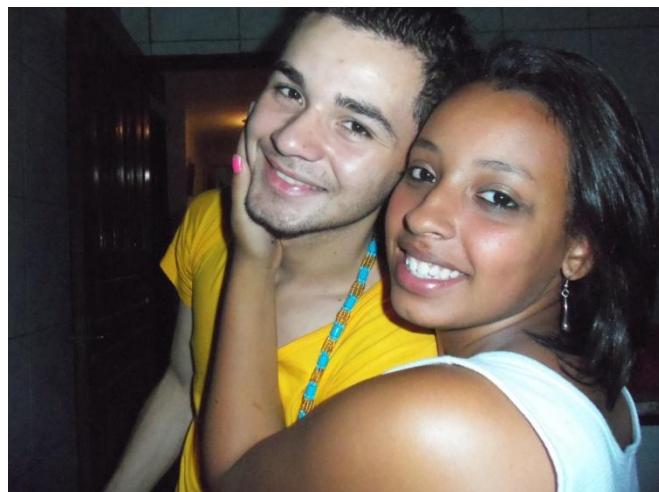
Registro 81 Filhas de santo lavando as louças após a festa, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro 2012. Foto: Jaqueline Talga



Registro 84 Hora de dormir. Os filhos de santo de várias localidades do Brasil se reúnem na casa de sua mãe nos dias que antecedem a principal festa do terreiro, festa referente ao orixá da zeladora. Dormem coletivamente no espaço do salão do terreiro, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 85 Hora de acordar, ao som dos atabaques os últimos levantam, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 86 Laços de amizade entre os irmãos de santo, no terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 87 Laços de amizade entre irmãos e irmãs de santo. Vale destacar que, cada um dos fiéis registrados são de famílias diferentes ligados pela linhagem, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 88 Laços de amizade entre irmão e irmã de santo, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 89 Rituais restritos aos filhos de santo, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011. Foto: Jaqueline Talga.



Registro 90 Filhos e filhas limpando coletivamente os animais sacrificados. Vale ressaltar que a parte devida aos orixás (o Axé) será a eles entregues, sendo o restante utilizada nas refeições cotidianas da casa, no terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.



Registro 91 Cuidados para com a iaô que está cumprindo suas obrigações no santo. Interessante notar que quem cuida da iaô é um filho mais jovem, sendo, contudo mais velho no tempo de feitura no santo. No terreiro do babá Kaobakessy, São Miguel Paulista-SP, dezembro 2011. Fotos: Jaqueline Talga.

Momentos nas idas a campo



Registro 96 Com mãe Ana, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011.



Registro 95 Com filho da casa de mãe Ana, no terreiro de iá Ana de Ogum, Taboão da Serra-SP, dezembro 2011.

Registro 92 Amigas acompanhando nos trabalhos de campo, Uberlândia-MG, dezembro 2012.



Registro 94 Com babá Ruy Sírio Junior, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro de 2011.



Registro 93 Com babá kaobakessy, no terreiro de babá Gilberto de Xangô, Uberlândia-MG, fevereiro de 2011.