AISLAN VIEIRA DE MELO

ANEXO AO PROCESSO Nº 287/2002
DEFESA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM 08/11/04
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A VOZ DOS FIÉIS NO CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

MARÍLIA
2004

unesp

AISLAN VIEIRA DE MELO

A VOZ DOS FIÉIS NO CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

MARÍLIA
2004

AISLAN VIEIRA DE MELO

A VOZ DOS FIÉIS NO CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – campus de Marília – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Claude Lépine

1.663

1410001663

MARÍLIA
2004

Fac. de Filosofia e Ciências - Campus de Marília
BIBLIOTECA

UN 001156176
71000003

Nº cham. 299
M528v

Nº Tombo 1.663
Aquisição D
Preço R$ 5,00
Data 10/06/05
Proced. autor

= Candomblé
= Cultos afro-brasileiros
= Deuses africanos
= negros - Religiar
185 p. il

Melo, Aislan Vieira.
M528v A Voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo./Aislan Vieira de Melo. – Marília, 2004.
185 f.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2004.
Bibliografia: f. 179-185
Orientadora: Profª. Drª.Claude Lépine

1.Candomblé. 2.Religiões Afro-Brasileiras. 3.Religiosidade. I. Autor. II. Título.

CDD 299

AISLAN VIEIRA DE MELO

A VOZ DOS FIÉIS NO CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – campus de Marília – como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Banca Examinadora. Data: 08 de novembro de 2004.

_____

Profa. Dra. Claude Lépine
PPGCS/FFC/UNESP/CM
(Presidente da banca e orientadora)

_____

Profa. Dra. Josildeth Gomes Consorte
PPGCS/PUC-SP

_____

Prof. Dr. Andreas Hofbauer
PPGCS/FFC/UNESP/CM

_____

Profa. Dra. Dilma de Melo Silva
ECA/USP (1° suplente)

_____

Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues
PPGCS/FFC/UNESP/CM (2° suplente)

DEDICATÓRIA

À Graziella, com quem aprendi a ver a vida de uma outra perspectiva: a do amor.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho nunca é feito sem a ajuda de muitas pessoas que contribuem, das mais diferentes maneiras, na construção do conhecimento saber. Elas são tão importantes quanto o pesquisador, pois, a maneira como o pesquisador vai conduzir o seu trabalho depende das pessoas envolvidas e da forma como elas contribuem, nesse sentido, à elas também se deve a pesquisa. Durante nossa pesquisa contei com o auxílio de várias pessoas, cada qual com sua importância, e à elas dirijo os meus mais sinceros agradecimentos. São elas:

À FAPESP pelo auxílio financeiro, sem o qual seria impossível realizar essa pesquisa;

À comunidade-de-santo do Ile Iya My Osun Muyiwa, que me acolheu de uma forma muito aconchegante. Agradeço especialmente ao Ogâ Gilberto de Exú com quem tive muitas conversas e com quem aprendi a ver o candomblé ketu, que chamo de "reafricanizado", de uma outra maneira, à Mãe Wanda de Oxun que abriu a casa-de-santo e também a sua residência me hospedando e fornecendo informações fundamentais, ao Ângelo de Oxalá e a Flávia de Omulu que sempre me receberam com muita hospitalidade;

À comunidade-de-santo do Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sessu que também sempre me recebeu de forma aconchegante. Em especial agradeço à Iyá Sessu que abriu a casa-de-santo para a pesquisa e sempre esteve disposta a conversar e contribuir no que fosse possível. Ao Inatoby que sempre esteve disposto a conversar e a me hospedar, à ele devo muitas das contribuições para este trabalho. À sua mãe, Dona Sandra, que foi muito hospitaleira me recebendo em sua casa e estando disposta a parar com seus afazeres para conversar comigo;

Embora este trabalho tenha dado ênfase a esses dois terreiros, outros dois também merecem iguais agradecimentos, pois, durante a pesquisa de graduação, da qual esse trabalho deve ser visto como continuação, eles também nos abriram as portas e contribuíram com a pesquisa: à Casa das Águas, em especial ao seu babalorixá Armando de Ogun, sou muito grato por terem me recebido e sempre terem estado a disposição para conversar; ao Ile Leuwyato e sua ialorixá, Sandra Epega, que também se dispuseram a contribuir com a pesquisa devo também meus sinceros agradecimentos;

À Profa. Dra. Claude Lépine, que com muita paciência compreendeu a forma como desenvolvo meu trabalho de pesquisa, respeitando meu tempo de raciocínio, minha forma de escrita, meu referencial teórico. À ela agradeço também pelas correções dos textos entregues, pelas questões colocadas, e por tudo o mais que corresponde à função de um orientador. Sua amizade também foi muito importante;

Ao Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues, com quem aprendi o que é Antropologia e construi uma amizade desde a graduação. À ele agradeço também pelas considerações feitas no Exame de Qualificação, nossas conversas me despertaram para várias questões antropológicas e me responderam outras tantas;

Ao Prof. Dr. Andreas Hofbauer agradeço não só as considerações feitas no Exame de Qualificação, mas também as questões colocadas na defesa de minha monografia de Bacharelado. Ainda, algumas conversas, muito sutis, fizeram-me refletir em questões fundamentais;

Ao Prof. Dr. Edemir de Carvalho, suas indagações me fizeram perceber coisas onde não pensava encontrá-las;

Ao Prof. Dr. Reginaldo Prandi que durante minha pesquisa de graduação me ajudou muito, seja me hospedando, informando sobre festas de candomblé, ou mesmo me acompanhando no campo, sou muito grato por isso;

Os amigos Anderson, Alexandro, Cláudio, Jáima, Mari, Heline, Patrícia, Vinícius, Léo, Adrianinha acompanharam a pesquisa desde a graduação e foram de uma forma ou de outra importantes para o desenvolvimento do trabalho, também fora com eles que compartilhei muitas emoções da época da graduação. Anderson e Alexandro também agradeço pelas hospedagens em São Paulo. Suely Guilherme, amizade mais nova também foi importante nos momentos de descontração.

Enfim, agradeço, à Graziella, que desde o primeiro mês de graduação estamos juntos aprendendo Antropologia, tentando compreender as ações humanas e crescendo a cada dia no entendimento da vida. À ela dedico este trabalho não somente porque conhece cada caractere aqui escrito, mas também porque nosso projeto junto fica a cada dia que passa mais concreto.

RESUMO

Este trabalho se refere a uma retórica etnográfica da religiosidade dos fiéis dos terreiros de candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo. Argumentamos que para entender a religiosidade desses fiéis é necessário compreender o contexto a sua volta, nesse sentido, elaboramos uma etnografia dos terreiros em que estão inseridos para podermos compreender o tipo de "reafricanização" pretendida pelo sacerdote chefe. Isto nos permitiu perceber que existem várias possibilidades de se realizar uma "reafricanização", e que o contexto de "reafricanização" nos coloca diante de uma posição relativista em que "reafricanizar" significa buscar aproximação doutrinária e/ou litúrgica com a religião que supostamente se pratica ou foi praticada pelos iorubá da Nigéria, num movimento realizado por alguns sacerdotes paulistas com o objetivo de estabelecer sua alteridade frente aos terreiros tradicionais da Bahia. O fiel participa ativamente desse processo, e no âmbito de sua própria religiosidade reserva autonomia e realiza ao nível individual sua própria bricolagem religiosa, constituindo o que chamamos de *bricoleur* sagrado. Argumentamos que o *bricoleur* sagrado é controlado, em grande medida, pelas referências que o fiel teve durante a sua infância, que funciona como uma espécie de filtro das novas referências culturais e religiosas que ele terá contato durante a sua vida.

Palavras-chaves: candomblé; religiões afro-brasileiras; religiosidade; reafricanização.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

ABSTRACT

This work if relates to a etnografic rhetoric of the religiosious of the fidiciary offices of the places of fetichism of candomblé ketu "reafricanizado" of São Paulo. We argue that to understand the religious of these fidiciary offices is necessary to understand the context its return, in this direction, we elaborate a etnografy of the places of fetichism where are inserted to be able to understand the type of "reafricanização" intended for the priest head. This in allowed them to perceive that exists some possibilities of if carrying through a "reafricanização", e that the "reafricanização" context in it ahead places them of a relativist position where to "reafricanizar" it means to search doctrinal and/or liturgical approach with the religion that supposedly is practised or was practised by iorubá of the Nigéria, in a movement carried through for some São Paulo priests with the objective to establish its alteridade front to the traditional places of fetichism of the Bahia. The fidiciary office participates actively of this process, and in the scope of its proper religious it reserves autonomy and it carries through to the individual level its proper religious bricolagem, constituting what we call bricoleur sacred. We argue that bricoleur sacred is controlled, in great measure, for the references that the fidiciary office had during the its infancy, that functions as a species of filter of the new cultural and religious references that it will have contact during its life.

Key-words: candomblé; afro-brasilians religions; religiosity; reafricanization.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 1 12 13 14 15 16 17 18

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **10**

PARTE I – Algumas Considerações Acerca da Religiosidade **19**

Capítulo 1: Introduzindo o Tema:
o fiel, o candomblé 'reafricanizado" e o contexto de metrópole. 19

PARTE II – Construindo uma retórica do Movimento de "Reafricanização" do Candomblé em São Paulo **42**

Cap. 2: A reterritorialização da religião africana 42

Cap. 3. Candomblé rompe de vez com o sincretismo:
Torna-se publico o movimento. Diálogos com a história 56

Cap. 4. A "Reafricanização" do Candomblé em São Paulo 71

Conclusões 103

PARTE III – Por uma etnografia da religiosidade dos fiéis do candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo **105**

Cap. 5. Ile Iya My Osun Muyiwa – história e atualidade 105

Cap. 6. Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sessu – história e atualidade 127

Cap. 7. Uma etnografia da religiosidade dos fiéis 144

Conclusões 173

Parte IV - Considerações Finais **175**

Bibliografia **179**

INTRODUÇÃO: Caminhos e Descaminhos do Trabalho de Campo no Processo de Construção das Verdades Parciais

I

Na Introdução de *"História de Lince"* Levi-Strauss (1993) chama nossa atenção para o fato de que a ciência nada mais é do que o processo de constituição de um mito segundo a lógica do Ocidente, em contraposição aos mitos constituídos segundo a lógica do pensamento selvagem. Da mesma forma, este trabalho deve ser entendido como uma retórica etnográfica sobre a religiosidade dos fiéis das casas de candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo, e não a verdade acerca da religiosidade desses fiéis.

A compreensão dos fatos contemporâneos por uma via antropológica, geralmente, exige do cientista o engajamento numa pesquisa de campo. O trabalho de campo, com efeito, sempre surpreende o pesquisador que, não raras vezes, vê seus paradigmas ora se diluírem, ora se solidificarem diante das observações que faz e das conversas que tem com seus sujeitos-objetos, ou com outros pesquisadores que tratam do mesmo objeto/tema, ou mesmo com aqueles que possuem experiência no mesmo campo onde se está realizando a pesquisa.

Durante nossa pesquisa, procuramos fazer com que as leituras bibliográficas significassem mais um porto onde se atracam os dados coletados através da etnografia, do que o ponto de partida de um trabalho de campo cujo objetivo seria o de buscar informações para confirmar pressupostos teóricos. Na realidade, utilizamos as leituras bibliográficas como uma espécie de intérprete (do empírico para uma linguagem científica, antropológica) dos acontecimentos que vimos no trabalho de campo. Contudo, o fato de darmos maior importância ao trabalho de campo em detrimento das leituras bibliográficas não significa que construímos um texto sobre a neutralidade axiológica ou nos deixamos guiar pelos acontecimentos do campo, pois,

> En la práctica etnográfica esa es una pretensión bastante ingenua pues al aproximarmos a otras culturas no tratamos, como dice Tyler, com cosas, sino com la manera de verlas, en otras palabras, com discursos sobre ellas. Discursos siempre condicionados por la propia cultura del etnográfo (VIANA, 1991, p.16).

Ou seja, "no es testigo neutro que narra la realidad de las cosas sino alguien que constroye, desde su experiencia, una interpretación de esas realidades" (Ibidem., p.15).

Diante disso, haja vista que o pesquisador nunca é neutro e jamais é inocente em suas análises e/ou observações, esse trabalho deve ser entendido como uma retórica etnográfica dentre as tantas possibilidades para se tentar compreender a religiosidade dos fiéis do candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo, mais especificamente das casas pesquisadas.

Visto que os trabalhos sobre o candomblé de São Paulo pouco se debruçaram sobre a religião vivida pelos filhos-de-santo, nosso objetivo foi o de evidenciar essa parcela do povo-de-santo que quase sempre fica escondida atrás do pai ou da mãe-de-santo como uma sombra que segue os passos do chefe do terreiro. Como o leitor poderá conferir nas páginas seguintes, nosso enfoque foi o de sempre focalizar o fiel enquanto (re)produtor ativo do complexo sistema religioso.

As observações realizadas no campo nos permitiram perceber que algumas de nossas teorias iniciais, utilizadas na elaboração do projeto inicial (Processo FAPESP n°02/05360-0), ou aquelas encontradas durante o percurso – que acreditamos poder contribuir de alguma forma na compreensão do fenômeno – não davam conta da complexidade apresentada pelo objeto. No que tange ao movimento de "reafricanização" do candomblé em São Paulo, por exemplo, constatamos que a dinâmica que resulta da confluência entre os mundos, principalmente do mundo da identidade (num contexto de metrópole) e do mundo da política (onde as casas lutam por prestígio e poder), apresentou-nos sempre novos elementos que não se fundam em dicotomias representadas, metaforicamente, por extremos polarizados, mas em movimentos fundamentados numa continuação sem ordem pré-estabelecida, sem que algo inferior (no caso algo supostamente sincrético) tenha que ceder lugar a algo superior (no caso algo supostamente "puro" ou menos "contaminado") – o que permeava os pressupostos iniciais.

Em outras palavras, a dinâmica que encontramos nos fatos a cada ida ao campo representa a inconstância desse fenômeno, é atual e novo, cuja aparência pequena (porque ainda não envolve muitos terreiros) suscita reflexões importantes sobre questões relacionadas ao urbano, à política de identidades, à pós-modernidade entendida através da globalização econômica e cultural, às ressignificações sincréticas realizadas pelos sujeitos nos grandes centros onde as possibilidades estão abertas.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Acreditamos que entender o movimento que chamamos aqui de "reafricanização" do candomblé ketu exige que o pesquisador seja um tanto relativista, pois, raramente encontrará duas Casas de candomblé que seguem uma mesma doutrina, que realizem rituais tidos como "reafricanizados" da mesma maneira, etc. O fato do candomblé ser uma religião politeísta e desprovida de um poder centralizador que estabeleça regras a serem seguidas permite que cada sacerdote "seja rei em sua própria Casa", ou seja, é quem dita as regras a serem seguidas pela sua comunidade-de-santo, o que implica em certas discrepâncias doutrinárias e litúrgicas. Tais diferenças encontradas nos obrigam, por conseqüência, a refletir acerca do real significado do termo "reafricanização".

Entender as diferenças existentes entre as "reafricanizações" particulares a cada sacerdote no terreiro que comanda, exigiu a realização de uma etnografia histórica dos terreiros para se tentar compreender as situações históricas vividas (OLIVEIRA FILHO, 1999) pelos terreiros, pois cada qual guarda sua particularidade desde sua fundação. Diante dessas condições, realizamos uma retórica etnográfica das casas onde concentramos nossa pesquisa para que pudéssemos compreender a atualidade da religião praticada por aquela comunidade-de-santo e o sentido da "reafricanização" empregada pelo sacerdote chefe. Nesse sentido, "reafricanização" do candomblé diz respeito, para nós, a uma modificação doutrinária e/ou litúrgica em função do que se supõe que seja tipicamente iorubá, ou seja, a modificação de certos aspectos – segundo os interesses de cada sacerdote – levando-se em consideração e tendo como inspiração a religião praticada atualmente pelos iorubá da atual Nigéria ou que teria sido praticada por eles.

Pensando a questão da tradição cultural para um grupo que vive o processo de reterritorialização de sua cultura, Sant'Ana (2004, s.p.) considera importante ressaltar

> que a cultura retomada e ensejada pela etnicidade é assumida e vivida pelos autores que a proclamam como autêntica (no sentido de não ser deliberadamente manipulada, o que não significa que não seja um processo consciente) e justamente por ser considerada como a verdadeira e tradicional manifestação do grupo é que ela (a cultura) ganha status de fronteira. Ou seja, a tradição é usada como diferença em um dado contexto não apenas como um ato político de comunidade, mas sim porque os grupos acreditam na autenticidade de suas tradições, "a viagem da volta é imaginada mas é real para os atores envolvidos" (OLIVEIRA FILHO, 1999). Nesse sentido, o fenômeno da etnicidade que envolve os chamados índios urbanos é um fenômeno fundamentalmente simbólico.

Para os nossos sacerdotes do candomblé ketu "reafricanizado" não é diferente, ao se debruçarem sobre práticas culturais supostamente seguidas pelos seus antepassados[1], eles realizam um ato político de marcação de diferença – muito parecido com uma nação/etnicidade de candomblé –, como também um ato simbólico no sentido de que absorvem os aspectos iorubá não somente como traços diacríticos, mas também como aspectos culturais historicamente perdidos ao longo do desenvolvimento da religião no Brasil. Mesmo que alguns desses sacerdotes afirmem não abrir mão de certos aspectos "afro-brasileiros", aqueles que julgam pertinente serem resgatados, são vistos como autênticos.

Compreender o que realmente significa "reafricanizar" só foi possível quando unimos os dados coletados no campo e a historicidade do movimento, que para nós representa o desdobramento do processo de territorialização da religião africana no Brasil iniciada pelos primeiros escravos africanos.

II

O trabalho de campo é, portanto, uma etapa interessante no processo de pesquisa, porque uma vez que o pesquisador depende de seus informantes para realizar a pesquisa precisa redobrar sua atenção: deve, sempre, analisar qual é o momento certo de se chegar para uma visita, pensar nas palavras que vai proferir, saber com quem falar e como falar, ter consciência de que as pessoas nem sempre estão a sua disposição ou interessadas em conversar sobre esse ou aquele assunto, ter sensibilidade e sabedoria para mudar de assunto assim que perceber que a conversa não está agradando, e, entre outras coisas, talvez a mais importante, é saber a hora de sair.

Mas, o campo não é só uma batalha pela informação. O campo é uma etapa que traz muitas gratificações ao pesquisador, pois, apesar das dificuldades, o campo produz amizades, momentos compartilhados, experiências trocadas e compartilhadas, aprendizados sobre a vida e as relações pessoais que são fundamentais para o antropólogo, trocas de sentimentos, etc.

---

[1] Imaginados ou não, visto que: 1) alguns sacerdotes não possuem origem afro-descendente e se apegam na família-de-santo; 2) mesmo a família-de-santo não possui origem iorubá (a tradição reivindicada); 3) imaginada no sentido literal do termo.

unesp

O fato é que o campo é imprevisível. Cada visita pode trazer tanto sentimentos de frustração para o pesquisador, quando as pessoas não estão interessadas em conversar ou lhe dispensam pouca atenção, quanto sentimentos de bem-estar quando todos lhe recebem bem e estão dispostos a conversar.

Desde a primeira visita, nosso trabalho de campo oscilou entre a frustração e o bem-estar: ora fomos bem recebidos, ora não recebemos a mesma atenção que haviam nos dispensado. Mas, em geral fomos bem recebidos pelas duas comunidades nas quais nos concentramos. Porém, quando se trata especificamente da realização da pesquisa acadêmica o tratamento muitas vezes se modifica: alguns, como uma iaô disse, "não são dados a entrevistas", já outros, mais acessíveis, aceitam de pronto conversar com o pesquisador. Os resistentes a pesquisa alegam que os estudos empreendidos em seus terreiros raramente retornam à comunidade ou à religião, beneficiando apenas os acadêmicos.

Acreditamos que o fato de termos tomado uma postura mais parecida com a de um visitante observador, curioso em saber sobre a religião, mas que fala sobre outros assuntos também, permitiu que os filhos-de-santo se acostumassem progressivamente com nossa presença, e consequentemente com o nosso trabalho de entrevistas. Além do que, procuramos interagir nos trabalhos efetuados pelos filhos-de-santo, isto é, naqueles afazeres que não são sagrados, ou pelo menos parecem não estar relacionados com o sagrado, como: dispor as cadeiras ao longo do barracão para os visitantes se sentarem na hora da festa; deslocar algumas mesas que estavam em lugares que atrapalhariam a circulação das pessoas pelo ambiente, etc. O compartilhar de alguns momentos do cotidiano (acontecimentos imprevistos, os "imponderáveis" de Malinowski, fatos, alimentação, trabalhos, etc.) aproxima e diminui as barreiras, tornando as pessoas mais abertas ao Outro.

Outro fator que colaborou em nosso favor foi a técnica de pesquisa utilizada nas conversas com os filhos-de-santo, que se assemelham a conversas informais e se distanciam em muito do estilo perguntas/respostas próprias da entrevista.

Essa técnica dá ao entrevistado a sensação de que não é somente ele quem abre sua vida ao conhecimento alheio, mas a de que ele, o entrevistado, também fica conhecendo as opiniões do pesquisador; ou seja, procuramos estabelecer um contexto de relações simétricas, ou dialógicas, em que ambos (mesmo que os envolvidos guardem para si uma parcela de sua particularidade, como veremos abaixo) parecem estar menos especulando

sobre a vida alheia do que trocando confidências e idéias individuais (é claro que o pesquisador é sempre um especulador).

O contexto de conversa informal se reforça porque não temos utilizado o gravador no momento do "bate-papo". Dessa forma acreditamos compreender melhor o universo vivido pelo pesquisado, ou, nas palavras de Augé (1997, p. 182-183):

> [...] ao invés de considerar seus interlocutores como expressão indiferenciada de uma cultura particular, hoje o antropólogo deve levar em conta o fato de cada pessoa estar no cruzamento de diversos mundos e de diversas vidas (vida local, vida familiar, vida profissional, etc.): as situações de diálogo, o que Gérard Althabe chama de "os espaços de comunicação", têm geometria variável e cada interlocutor constrói sua identidade em relação aos outros mantendo a autonomia de cada um desses espaços. Os universos mentais singulares não se deixam apreender em campo senão muito parcialmente e é somente numa situação de diálogo mais íntimo com cada um de seus interlocutores que Gérard Althabe pode conhecer mais claramente o tipo de coerência que cada um impõe a sua vida – reconstituindo, assim, no nível de consciência individual supermoderna um equivalente ao que Mauss chamava de "fato social total.

Mas, o pesquisador que se arrisca a utilizar essa técnica corre sério risco de ser criticado. Consideramos válida a crítica daqueles que pensam que o pesquisador dessa forma induz o entrevistado em suas respostas, mas acreditamos que a indução se dá quando a relação entrevistador/entrevistado é feita de forma assimétrica, ou seja, quando o entrevistador somente pergunta, especula, colocando o entrevistado na posição de um corpo a ser dissecado.

Por outro lado, já realizamos entrevistas utilizando gravador e de uma forma mais formal, e percebemos – como tantos outros pesquisadores – que as pessoas refletem antes de responder, tomam cuidado com as palavras, ficam tensas e receosas de que algumas coisas ditas e gravadas caiam nas mãos do pai-de-santo, ou mesmo temem serem questionadas no futuro; diante disso muitos já possuem respostas prontas. Lembramos de uma entrevista com um filho-de-santo em que nem precisávamos ter tido trabalho de irmos ao seu encontro, bastava termos lido "*Os nagô e a morte*" no conforto de nosso lar. Nesse sentido, ambas as técnicas oferecem riscos e estão abertas às críticas.

Optamos não usar o gravador[2] (correndo os riscos daqueles que dependem do resgate da memória) para obtermos ganhos advindos das relações simétricas de

[2] Utilizamos o gravador em alguns momentos, mas só com os sacerdotes chefes.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

proximidade e informalidade, portanto, informações mais espontâneas. Conforme nos disse uma iaô: "Você sabia que esse seu estilo é melhor? Se você tivesse com o gravador ligado eu não teria dito nem metade das coisas que te falei.". Ela, aliás, nos forneceu importantes informações.

Acreditamos também que o melhor aproveitamento das informações fornecidas depende da capacidade etnográfica do pesquisador, pois, ele deve estar atento à fala, ao gesto, à feição, à entonação da voz, às pausas entre as palavras, aos olhares, à vestimenta, aos acontecimentos à sua volta. Descrever o universo do campo exige uma grande memória não só abstrata como também fotográfica.

No nosso caso, quando descrevemos os dados do campo, procuramos retomar o início do encontro com o informante e assim, seguindo todos os passos do encontro sucessivamente. Da mesma forma procedemos quando etnografamos o terreiro: iniciamos com a chegada, como estava a fachada, quem nos atendeu,...quem nós encontramos, etc. Com esse procedimento perdemos a menor quantidade possível de informações, pois se esquecemos informações em determinado momento, não podemos passar para o passo seguinte.

III

O trabalho de campo também nos mostrou que a religiosidade do fiel só pode ser compreendida se vista desde a sua individualidade, ou seja, a partir de um sistema religioso privado que cada um constitui ao longo de sua vida, o que chamamos de *bricoleur* (LEVI-STRAUSS, 1997) sagrado.

Como salientou Hannerz (1999), o caráter distributivista e perspectivista da cultura deve ser levado em conta na (re)produção da mesma, pois, a heterogeneidade sócio-cultural que existe, sobretudo, num contexto de metrópole confere aos sujeitos apenas parcelas do sistema cultural que está em jogo. Diante dessas condições, é o sujeito quem terá de realizar sua própria bricolagem com os elementos que chegam até ele, num processo que envolve renegociações, justaposições, ressignificações, elaboradas num jogo semelhante ao do caleidoscópio, onde um elemento novo põe em risco o sistema já estabelecido ensejando, portanto, novas articulações ao nível cognitivo constituindo um novo sistema. Nesse processo, a cultura deve ser entendida como fluxo, e não como

> uma questão simples de transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela [a metáfora de fluxo] deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre as formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma seqüência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora de fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações (HANNERZ, 1997, s.p.).

Para tentar deixar mais clara a idéia de cultura enquanto fluxo e apresentar mais detalhadamente a idéia de bricolagem religiosa, apoiamos-nos nos conceitos de *escritura* e *collage* apresentados por Clifford (1999). Segundo este autor, esses conceitos demonstram que o processo de bricolagem é constituído através do fluxo cultural absorvido pelo sujeito que constrói continuamente novos caminhos, realiza constantemente novas articulações com as novidades trazidas pelas referências culturais múltiplas e com o sistema já estabelecido constituindo assim, sua bricolagem cultural particular. Porém, não é algo aleatório, todos os sujeitos de uma comunidade terão elementos em comum, assim como outros discrepantes, devido à condição perspectivista e distributivista da cultura (condição econômica – pobres, ricos, medianos –; idade – jovem, idoso, criança –; sexo; local onde mora – cidades pequenas, grandes, medianas, periferia, centro, zona rural –; profissão; todos esses elementos que já tiveram influência em seus pais, etc.).

Neste trabalho procuramos detalhar o máximo possível os dados coletados durante a pesquisa de campo; nosso objetivo foi o de expô-los para que outros cientistas possam usufruir deles para uma reanálise, uma crítica ao trabalho, ou qualquer outro fim. Pois, esse trabalho tem como objetivo principal contribuir para uma compreensão maior sobre o povo-de-santo de São Paulo, e quanto maiores forem as informações melhores serão as retóricas elaboradas.

Na Parte I do texto, constituído pelo capítulo 1, o leitor poderá entender um pouco mais a idéia de *bricoleur* sagrado, como também a metodologia que utilizamos para localizar os nossos fiéis no contexto de uma metrópole. Na Parte II, que contêm os capítulos 2, 3, 4, iremos realizar uma retórica sobre o movimento de "reafricanização" do candomblé ketu em São Paulo, pois consideramos que tentar compreender a religiosidade dos fiéis dessas Casas necessariamente passa pela compreensão da religião praticada no

terreiro. O capítulo 2, então, se refere à reterritorialização da religiosidade africana no Brasil iniciada pelos primeiros africanos. O capítulo 3 voltado para o movimento de dessincretização do candomblé, constitui na realidade a primeira etapa do capítulo 4 que trata especificamente do movimento de "reafricanização".

Na Parte III, composta pelos capítulos 5, 6, 7, está estritamente voltada para uma etnografia da religiosidade dos fiéis dos terreiros onde concentramos a pesquisa. Os capítulos 5 e 6 descrevem a história dos terreiros, enquanto que o capítulo 7 se restringe à etnografia do fiéis e de suas crenças. Por fim, a Parte IV do texto corresponde às Considerações Finais.

Lembramos que essa pesquisa faz parte do Projeto Temático "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado" (Processo FAPESP n°97/12619-0), do Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão da Universidade de São Paulo/FFLCH e ao sub-projeto "O candomblé reafricanizado no campo religioso de São Paulo", da Profa. Dra. Claude Lépine da Universidade Estadual Paulista/FFC.

PARTE I – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELIGIOSIDADE

CAPÍTULO 1: INTRODUZINDO O TEMA: O FIEL, O CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" E O CONTEXTO DE METRÓPOLE.

Crença, rito, e experiência
espiritual: são estas as três pedras de toque
da religião e a maior de todas é a última.
(Ioan Lewis, 1971)

I

Ao longo de nossa pesquisa sempre ouvimos de nossos interlocutores, como também praticantes de outras tradições religiosas, se referirem à religião como a um mecanismo pelo qual traduzem para um modo inteligível de conhecimento o "mistério". Em outros termos, a religião é concebida pelos religiosos como a via pela qual se fazem compreensíveis os fatos que escapam à racionalidade imposta pela ciência ocidental.

O "mistério" para o religioso brasileiro diz respeito, sobretudo, à morte que é "o maior dos mistérios", o "único mal irremediável", seja ela repentina (súbita ou proveniente de acidente principalmente, mas também assassinatos podem ser interpretados por uma via "misteriosa") ou natural (velhice). Também representa-se pelo "mistério" o nascimento de pessoas deficientes (com ausências de membros, cegos ou demais doenças congênitas como síndrome de Down, etc.), a ocorrência de alguma deficiência durante a vida (perda de membros, lesão cerebral, cegueira, etc.) ou de alguma doença grave (câncer, HIV, etc.) e acontecimentos que poderiam ser vistos como coincidência, mera casualidade, são remetidos sem demora "ao mistério da vida" (sofrer acidente sem lesões graves, uma simples visita pode se transformar num evento misterioso, etc.).

E a religião para o popular se faz primeiramente dessa maneira: através das possibilidades de codificação/decodificação dos eventos mundanos em fenômenos sagrados oferecidas pela capacidade teológica de interpretar, explicar e dar sentido aos fatos que escapam à rotina ordinária do cotidiano de cada um. Para nós, essa é a mais importante das

características atribuídas à religião, pois acreditamos que é a origem e a estrutura (BOURDIEU, 1974) que permitem dar a legitimidade a uma dada religião.

Nossos interlocutores ressaltaram que é extremamente importante o fato da religião "dar força" ao sujeito para que consiga enfrentar as angústias que porventura possam lhe acometer. Nesse sentido, a religião, para o fiel brasileiro, também é concebida numa perspectiva utópica de se acreditar que o amanhã será melhor que o hoje, pois a sensação de se estar amparado numa força divina que não tardará em reverter a situação lhe dá a certeza da bonança. Essa característica de conforto é ressaltada no contexto de perda de um ente querido quando a indagação "Por que isso aconteceu?" é substituída pela "Para quê isso aconteceu?", o que significa a tentativa de dizer que a morte não é de todo um evento maléfico, mas que possui um propósito divino, quase sempre representado por expressões do tipo "Deus sabe o que faz!", "Já era sua hora", "Ele está melhor que nós agora!".

Mas, a religião não é somente amparo nas horas difíceis, a visão de mundo religiosa exerce forte influência sobre a conduta do fiel, pois é através da teologia, justificada através dos mitos, que os fiéis baseiam suas relações com os demais, com suas divindades e com a natureza a sua volta. Nesse sentido, "a religião nunca é apenas metafísica", diria Geertz (1978, p.146); aquele "conjunto de símbolos sagrados tecido numa espécie de todo ordenado é o que forma o sistema religioso", e

> para aqueles comprometidos com ele, tal sistema religioso parece mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser vivida [...] A moralidade tem assim a aparência de um realismo simples, de uma sabedoria prática; a religião apoia uma conduta satisfatória retratando um mundo no qual essa conduta é apenas senso comum.

É, portanto, sobre os símbolos sagrados que se estrutura uma certa concepção sobre as coisas por meio da qual os indivíduos refletem sobre os acontecimentos mundanos e sobre as condutas que devem ter para com o "Outro". Pois, tais símbolos representam tanto os valores positivos (o que é bom e deve ser praticado) quanto os negativos (o que é mau e deve ser evitado); apontam tanto a existência do bem quanto à do mal, assim como a relação entre elas; enfim, é sobre as interpretações desses símbolos sagrados que os religiosos formulam sua visão de mundo com a qual irão interpretar o mundo a sua volta (GEERTZ, 1978).

Contudo,

unesp

> a força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem a sua compreensão, são ingredientes fundamentais [...] A necessidade de tal fundamento metafísico para os valores parece variar bastante em intensidade de uma cultura para outra e de indivíduo para indivíduo, mas a tendência de desejar alguma espécie de base fatual para o compromisso de cada um parece praticamente universal – o mero convencionismo satisfaz a muito poucas pessoas, em qualquer cultura. Por mais que o seu papel possa diferir em várias épocas, para diferentes indivíduos e em diferentes culturas, a religião, fundindo ethos e visão de mundo, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisam para serem coercivos: uma aparência de objetividade (GEERTZ, 1978, p. 148-149).

Entretanto, a religião não possui mais o caráter hegemônico de antes. Na sociedade que Weber chamou de desencantada a religião é obrigada a se contentar em dividir com a ciência as possíveis perspectivas de compreensão do mundo e de tudo que existe.

Apesar disso, ao menos para o contexto brasileiro se constata que as previsões dos sociólogos do início do século não se cumpriram e o "desencantamento do mundo" de fato não aconteceu. Pelo contrário, parece haver um "reencantamento do mundo"; como se, enquanto a sociedade nacional pretende ser moderna e profana, os indivíduos nadassem contra a corrente e recorressem aos apelos sobrenaturais; como se o comportamento fundado na razão não alcançasse todos os lugares e o sagrado ainda sobrevivesse pelos quatro cantos (PRANDI, 1996).

Atualmente vê-se no Brasil um fenômeno que alguns autores conceituam por "trânsito religioso", ou seja, uma intensa troca de religião por parte dos fiéis, cuja "consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas" (MONTERO&ALMEIDA, 2001,s.p.).

Esse fenômeno, interessa em particular à Antropologia na medida em que "a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas, ocasiona uma metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas" (Ibidem). Em outros termos, o processo "cognitivo, que mostra as semelhanças e as diferenças entre as representações dos universos religiosos" é o principal foco da análise antropológica, e também de nossa pesquisa.

Segundo definição de Bourdieu (1974), o campo religioso se define pelas "guerras santas" entre as várias instituições religiosas e entre estas e os leigos de um determinado

contexto, onde cada instituição toma para si a "verdade única" do mundo e tenta arrebanhar um número cada vez maior de adeptos. Percebe-se, com efeito, que a configuração do campo religioso brasileiro vem sofrendo transformações, pelo menos há uns vinte ou trinta anos, quando a hegemonia do catolicismo parecia indiscutível.

O aparecimento de várias denominações religiosas acirrou ainda mais essas disputas pela "verdade única", que tem como razão latente o arregimento de adeptos e até de clientes que possam sustentar os templos. Denominações essas que muitas vezes surgem de sincretismos entre denominações já consagradas[3]. Aliás, o paradoxo do campo religioso na contemporaneidade é que "mesmo que cada religião pretenda converter a todos para ser única, cada uma para existir, depende da existência das demais, porque essa nova religião precisa da liberdade de adesão por parte dos adeptos" (PRANDI, 1996, p.272).

Dados de 1996[4] mostram que pelo menos 26% da população adulta já viveu uma experiência de conversão religiosa. Os critérios utilizados como paradigma para conversão variam, porém; não ultrapassam a esfera do indivíduo, o que significa que "desde que a religião [como um todo] perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão de seu alcance individual" (Ibid., p. 260). Ao ser colocada de lado pela sociedade que se pretende laica e racional "a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo"(Ibidem).

Nas cidades medianas e, principalmente, nos grandes centros, a conversão já não representa mais uma ruptura com a tradição familiar, com uma visão de mundo que faz parte de uma referência supostamente universal, mudar de religião se tornou tão comum que já não assusta nem traz muitas preocupações ou conflitos pessoais ao converso.

Além desses indivíduos que migram de uma religião para outra, é interessante observar o fato de que é significativo o número de sujeitos que "recuperaram o milagre, o contato com o outro mundo, a possibilidade de buscar a ajuda diretamente dos seres (humanos ou não) dotados da capacidade não-humana de interferência nas fontes materiais

---

[3] Segundo Montero & Almeida (2001), como exemplo das que mais se destacam podemos citar os neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça) que seriam resultante da interação simbólica e numérica dos universos evangélico e umbandista; já a Renovação Carismática seria a interação entre catolicismo, pentecostalismo tradicional (Assembléia de Deus e Congregação Cristã) e protestantismo histórico (Presbiteriana, Batista, Luterana).

[4] Dados de Prandi (1996) e do Censo 2000 realizado pelo IBGE.

unesp

e não-materiais de aflição, que construíram de novo os velhos ídolos, reaprenderam as antigas rezas e os já quase esquecidos encantamentos (PRANDI, 1996, p.24)" estão buscando o contato com o sagrado sem a mediação de qualquer instituição, ou seja, o número dos sem-religião – termo utilizado pelo IBGE – cresceu, segundo dados do Censo 2000[5].

Deve-se destacar que sem-religião não significa ateísmo, mas sim um movimento que abarca indivíduos que "compõem um repertório simbólico particular", fenômeno já demonstrado pelas literaturas antropológicas (MONTERO&ALMEIDA, 2001). Talvez, ainda, o fenômeno não tenha alcançado o *status* de paradoxo porque a circulação entre as religiões ainda é grande, contudo, é um fato. Esse fenômeno significa, ao menos, que esses indivíduos parecem estar cada vez mais independentes para (re)construírem suas concepções, uma vez que julgam que nenhuma "retórica intermediária"[6] pode lhes proporcionar segurança e dar sentido aos acontecimentos do mundo contemporâneo.

Para nós isso se explica pelo fato de que o contexto da pós-modernidade, chamada por Augé (1997) de sociedade supermoderna, permitiu que o sujeito pós-moderno passasse por uma tripla experiência, muito semelhante à sofrida pelos colonizados. Segundo ele,

> há um excesso de acontecimentos que torna a História dificilmente pensável; há um excesso de imagens e referências espaciais cujo efeito paradoxal é fechar em nós o espaço do mundo; e por fim, há um excesso de referências individuais, entendendo por isto a obrigação que os indivíduos tem de pensar por si mesmos sua relação com a História e com o mundo diante do que Durkheim chamava de 'corpos intermediários' e da impotência confirmada dos grandes sistemas de interpretação (p.158).

Portanto, para esse indivíduo pós-moderno que tem a sensação de aceleração da História, de estreitamento do espaço e da individualização de seu destino, resta – a medida em que as "retóricas intermediárias" estão enfraquecidas e desorganizadas – a constante (re)elaboração pessoal das simbolizações das referências culturais que cambeiam pela sociedade transnacional num mundo em que, de acordo com Clifford (1991), "encontra-se a diferença na vizinhança mais chegada, e no outro extremo do globo o familiar".

---

[5] Segundo Montero & Almeida (2001, p.13), sem-religião é a "categoria equivalente a um "receptor universal", que numa sociedade em processo de secularização, recebe pessoas de todas as confissões".

[6] "Por 'retóricas intermediárias' entendemos os elementos discursivos próprios tanto às cosmologias tradicionais quanto aos corpos intermediários das sociedades modernas (sindicatos, partidos...) que conferiam um sentido ao mundo" (AUGÉ, 1997, p. 147).

unesp

Nesse sentido, diante da tomada da palavra por parte dos "nativos" que propagam seus valores sociais no mundo "dominante", da individualidade cada vez maior com que o sujeito reflete sobre os acontecimentos cotidianos e da evidência cada vez maior da dialogia na relação entre sujeitos e relações sociais, vemos que uma única "retórica intermediária" globalizante, sobre a qual o sujeito organizava suas relações com os demais e com os fatos à sua volta, já não é suficiente. Apesar da nossa cultura secular ser influenciada pelo catolicismo as pessoas parecem não mais aceitar passivamente o que recebem como "tradição", assim, acreditamos que o trânsito religioso no Brasil se explica pelo pressuposto de que os sujeitos estão cada vez mais solitários nas (re)produções de suas cosmovisões de mundo.

Porém, apesar de uma parcela significativa da população preferir não se vincular institucionalmente a uma tradição religiosa, a maioria ainda possui e (re)cria vínculos com até mais de uma instituição ou denominação. Não obstante, mesmo esse sujeito "desgarrado" de vínculos institucionais – que procura (re)criar para si um arcabouço sagrado com o qual (re)constrói sua visão de mundo e concebe as relações com o "Outro" – busca fundamentos para sua teologia privada em visões de mundo coletivas oferecidas pelas mais variadas tradições religiões com as quais tem contato.

Além disso, nesse mundo de fronteiras fluidas, a tendência à redefinição da identidade através de uma comunidade simbólica específica (PACE, 1997) é incorporada por esses sujeitos que escolhem uma religião com a qual construirão uma identidade que o distinguirá dos demais, mesmo que não se filiem a elas. Por essa razão, o sistema religioso, mesmo que não guarde seu caráter hegemônico de antes, ainda possui forte influência na conduta do religioso.

Como pudemos constatar durante a pesquisa da graduação e no Mestrado, os praticantes do candomblé ketu "reafricanizado" possuem valores e sentimentos católicos muito presentes em suas vidas, enquanto que os acontecimentos do cotidiano são interpretados, geralmente, pelas possibilidades oferecidas pela cosmologia do candomblé. Mesmo possuindo valores originariamente – segundo critérios analíticos – católicos, sua auto-identificação é com o candomblé. Para esses fiéis, o candomblé é tido como sistema simbólico capaz de traduzir a realidade devido às atualizações/reinvenções feitas pelos chefes dos terreiros.

Nesse sentido, a aparência de objetividade e de senso comum que deve ser dada pela religião (GEERTZ, 1978) só pode existir se o sistema religioso responde a todas as respostas de seus fiéis. Em outras palavras, a religião enquanto sistema simbólico de representação deve possibilitar aos fiéis caminhos pelos quais constituirão sua própria bricolagem (LEVI-STRAUSS, 1997) sagrada, como pudemos verificar em nossa pesquisa.

Ainda, esse indivíduo – de biografia perpassada por experiências singulares vividas e compartilhadas permeadas de fluxos culturais trazidos pelas relações pessoais e pelos meios de comunicação de massa – que prefere a reflexão cosmológica e cosmogônica particular, tem a possibilidade de buscar refúgio no circuito neo-esotérico um "estilo de vida", cuja religiosidade não confere filiação a qualquer instituição (MAGNANI, 1999).

Diante de tais mudanças os estudiosos da religião partiram para novas teorizações. Preocupados em compreender esses fenômenos alguns propuseram a teoria do mercado religioso que teria sido aplicada pela primeira vez ao contexto por Renato Ortiz (1978), que iniciou uma reflexão sobre a religião próxima da de mercado; dizia ele: "o modelo de mercado religioso desenvolvido por Peter Berger [...] se mostra tanto mais interessante quando se observa a correspondência estreita que existe entre economia de mercado e economia religiosa" (ORTIZ, 1978, p.184).

Essa vertente teórica acredita que o sujeito busca proteção para todos os campos de sua vida particular; porém as religiões atuais parecem se especializar em algum aspecto específico da vida humana (saúde, situação financeira, vida amorosa ou espiritual). E, dessa forma, como o sujeito consumidor não encontra – dentro das ofertas desse mercado – uma religião onde possa descansar todas as esferas de sua vida, ele usufrui dos bens e dos serviços religiosos que pode alcançar nas "prateleiras" da sociedade para sanar suas necessidades.

Nesse sentido, o sujeito não há de se conformar em ter apenas uma religião se pode

> usufruir do que cada uma delas pode oferecer para seu interesse, compondo ele mesmo sua própria bricolagem religiosa, com anjos, espíritos, guias e gnomos, oráculos e pirâmides, orações, ervas e fórmulas da alquimia, meridianos chineses, preceitos orientais, baralhos, passes espirituais e ebós, horóscopos, talismãs e toda sorte de símbolos e signos, religiosos ou não (PRANDI, 1996, p.273).

Outros teóricos, contudo, evidenciam a idéia de que haveria um substrato religioso que envolveria todos os brasileiros. Brandão (1986), por exemplo, atenta para a existência

de uma tríplice crença compartilhada por todas as religiões brasileiras: a crença num Deus soberano, a crença na existência e na comunicação com os mortos, e a concepção cristã da caridade. Montero (1994), por sua vez, aponta para um substrato envolto apenas na idéia de deus que incorporaria todas as variantes, seja numa representação ambígua ou mesmo dicotômica da idéia de mal. Outros, contudo, apontam para a existência de uma certa concepção ética compartilhada pelas camadas populares.

Salvo essas divergências, tais teorias trazem a idéia de que o intenso fluxo de pessoas entre as diversas tendências religiosas seria possível devido à existência de um substrato religioso que demonstraria a fragilidade que existe nas fronteiras entre uma e outra. Para se tentar compreender o fluxo migratório de fiéis entre as religiões devemos seguir a sugestão de Velho (1995) e prestar atenção nas proximidades e semelhanças, pois, segundo Oro (1997, p. 13)

> O discurso das semelhanças permitiria desconfiar das totalidades fechadas que se apresentam ao pensamento como territórios constituídos por relações permanentes entre as partes e descontinuidades em relação ao exterior. Ao mesmo tempo, possibilitaria redefinir conceitos que nos pareceriam ultrapassados, como o difusionismo, e, assim, colocar em relevo as contingências, negociações e os acordos entre grupos como constitutivos dos hibridismos ou sincretismos culturais. Por fim, concepções de pessoa baseada em noções fixas de identidades, constituídas por meio de oposições, são reavaliadas a partir de fenômenos como o dos multipertencimentos culturais e religiosos e de *destradicionalização*. (grifo do autor).

II

Entretanto, a diferença enquanto fornecedora de elementos diacríticos que permitem distinguir várias religiões umas das outras é ressaltada pelos seus respectivos reprodutores, além disso Levi-Strauss (1987) afirmou ser o contato um incentivador da diversidade. Sendo assim, segundo Prandi (1991), no que diz respeito à particularidade do candomblé, nesse mercado de ofertas de bens religiosos, o candomblé se destaca por valorizar a prosperidade, a riqueza, o sucesso, o poder. Integra o adepto num grupo solidário que protege seus membros, oferece diversão, festas, reforça a personalidade e a auto-estima; aceita e acentua as diferenças individuais, ajuda os adeptos a resolverem seus problemas pessoais, proporcionando-lhes meios simbólicos de intervir no curso de sua existência e do seu destino, e até alternativas de ascensão social. Para o adepto do candomblé o terreiro é o espaço do aconchego da família-de-santo, e o mundo de fora é um espaço de guerra onde o

unesp

adepto tem de se precaver e se defender das agressões dos outros. Mas, ele sabe que nesse mundo suas aspirações deverão se realizar, e ele o enfrenta "com a certeza de uma força interior que se avoluma com o seu crescimento na prática ritual".

O candomblé "reafricanizado", além de apresentar essas características gerais evidenciadas por Prandi, pretende redefinir suas fronteiras em relação às demais casas de candomblé, preconizando, como veremos, a separação com o catolicismo. Mas, não é simplesmente uma dissociação, pois os sacerdotes sabem que alguns rituais sagrados estão intimamente ligados à vida civil, como o batismo, o casamento, as cerimônias fúnebres, etc., sacramentos esses monopolizados pela igreja católica. Por isso, os sacerdotes tentam (re)inventar seus próprios sacramentos afro-brasileiros, assim "as pessoas não precisam ir às igrejas buscar por rituais como batismo, casamento, porque nós já temos, então eles circulam menos" (Mãe Wanda de Oxun, informação verbal).

Contudo, os sacerdotes têm consciência de que seus rituais ainda não substituem os sacramentos institucionalizados pelo catolicismo: "às vezes a mãe quer batizar o filho por uma razão social, eu entendo, mas isso não impede de batizar também aqui na religião", disse Gilberto de Exú, e continua: "é mais fácil dar 10 mirréis [expressão popular para a referência monetária] para o padre batizar o filho e depois fazer uma oferenda escondida para o santo, do que não ter reconhecimento social por não batizar".

Apesar de reconhecerem a importância dos sacramentos para a sociedade brasileira, os sacerdotes esperam aos poucos ganharem respeito, pois, isso "está mudando com as leis em favor da religião". Gilberto de Exú se orgulha ao contar um caso ocorrido no Rio Grande do Sul (aliás, segundo estado brasileiro em número de adeptos declarados de religiões afro-brasileiras, segundo dados do IBGE), quando um casamento realizado através das cerimônias do candomblé foi reconhecido judicialmente depois de muita discussão nos tribunais.

Com a (re)invenção de novos rituais, competindo assim com a hegemonia católica dos sacramentos civis, o candomblé "reafricanizado" deseja não ser classificado simplesmente como uma religião fornecedora de bens e serviços religiosos de que os clientes fazem uso sem compromisso institucional, mas tenta se colocar no campo religioso brasileiro como uma instituição que possui uma doutrina bem fundamentada, onde existem processos rituais que podem substituir as cerimônias católicas na vida social; e, nesse

sentido, o fiel que desejar não precisa recorrer aos serviços de outra agência religiosa para satisfazer as exigências da sociedade brasileira.

Agindo dessa maneira e preconizando a dissociação entre santos e orixás e entre os rituais supostamente africanos dos supostamente católicos, além de afirmarem possuir uma visão de mundo tipicamente africana, os sacerdotes do candomblé "reafricanizado" se colocam como praticantes de uma religião mais "pura" que os demais candomblés enfatizando suas próprias qualidades. Também, se mostram aos interessados como possuidores de serviços e bens religiosos "mais eficientes", porque legitimamente comprovados através de sua tradição milenar.

Devemos lembrar que o campo religioso não está isolado das outras esferas da vida social, mas é parte integrante de um todo sócio-cultural no qual simplesmente representa um "mundo" (no sentido em que Augé (1997) emprega o termo); além do mais é um fenômeno característico do contexto urbano. Por ser um fenômeno urbano, devemos analisar o contexto do qual faz parte o candomblé e seus adeptos: a cidade, no caso a metrópole da Grande São Paulo.

Hannerz (1999, s.p.) aponta a importância da cidade não só "por ser o lugar onde as relações de longa e curta distância coexistem, e onde as pessoas interagem mais intensamente a partir de combinações dessas relações", mas também porque as cidades "deveriam ser os lugares estratégicos para pensar a cultura em termos de uma organização da diversidade". E sua crítica está justamente no fato de que, do seu ponto de vista, a antropologia urbana tenha

> contribuído tão pouco para o pensamento antropológico mais geral, o que se verifica, em grande parte da primeira fase da antropologia urbana é que esta se esquiva, buscando as menores e mais homogêneas camadas de vida na cidade, bairros étnicos, etc., e percebendo-as isoladamente, em vez de imersas na diversidade (Ibidem.).

Sua principal decepção está no fato de que a antropologia urbana deveria "ter-se concentrado mais em certos tipos de coisas que não são tão facilmente encontrados em outro lugar que não na cidade, e ao mesmo tempo, deveria ter tentado dar-lhes um sentido teórico". A despeito de reconhecer que foram realizadas boas etnografias, segundo ele, "o trabalho teórico parece ainda não ter sido realizado".

Nossa pretensão não está em realizar o trabalho teórico evocado por Hannerz, nosso objetivo é muito mais simples e circunscreve-se numa reflexão ao nível da etnografia

unesp

urbana. Apesar de estarmos realizando a etnografia de uma aspecto específico e micro das "camadas de vida na sociedade", pretendemos perceber a religiosidade dessa população específica – os fiéis do candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo – a partir das suas biografias e da sua imersão na diversidade cultural própria de uma metrópole como São Paulo.

Isto significa que pretendemos verificar a religiosidade dos fiéis justamente onde acontecem as (re)significações, (re)negociações, justaposições, hibridações, que se dão nas fronteiras dos fenômenos religiosos, que, por sua vez, estão em intensa relação com os demais mundos da sociedade como o da política e o da identidade.

Não se pode falar da cidade de São Paulo sem mencionar o fenômeno da globalização que envolve trocas de materiais concretos e simbólicos. Acreditamos que a globalização deve ser entendida como "recurso metodológico" (VELHO, 1997) para se tentar organizar, em termos analíticos, o complexo jogo das relações sociais num mundo permeado de fluxos culturais diversos que cambeiam pelos fluxos de integração econômica (HANNERZ, 1997).

Assim, globalização diz respeito à interconectividade cultural – num processo em que os fluxos culturais são polimorfos (HANNERZ, 1997) – que aparentemente nos propõe uma homogeneidade global, quando, pelo contrário, ao prestarmos atenção nas "interpretações locais, aos esquemas locais de significação" (Idem) constatamos que a heterogeneidade fica ainda mais evidente.

Diante desse cenário, entendemos cultura conforme as orientações de Clifford (1999, p. 13) que nos propõe dois conceitos tidos por ele chaves: *escritura* e *collage*. Segundo ele, "la primera, vista como interactiva, con final abierto y con carácter de proceso; el segundo, como un modo de abrir espacios a la heterogeneidad, a las yuxtaposiciones históricas y políticas, no simplesmente estéticas". É através desses dois conceitos que procuraremos analisar a religiosidade dos fiéis do candomblé "reafricanizado", ou seja, como algo que está em constante fluxo, interagindo com os mais variados "mundos" num contexto de múltiplas referências culturais provenientes das mais variadas partes do globo terrestre.

Apesar de concordarmos com os teóricos que pressupõem a existência de um mercado religioso, argumentamos que o sujeito não percebe as opções religiosas

meramente como serviços oferecidos pelas agências, mas acreditamos que o fiel brasileiro de qualquer tradição religiosa, assim como pudemos perceber entre os praticantes do candomblé ketu "reafricanizado", utiliza-se desse mercado religioso usufruindo das várias possibilidades simbólicas de interpretação para construir seu arcabouço sagrado com o qual conseguirá a força divina suficiente para sobreviver num cotidiano onde cada um parece ter de se precaver das mazelas do "mistério" ou, então, das forças negativas enviadas pelo "outro" humano ou não.

Acreditamos que o religioso não utiliza o serviço religioso e o troca quando não o considera mais útil, mas, pelo contrário, ele o guarda em seu estoque sagrado e vai bricolando uma religiosidade própria, a despeito da religião com a qual possa se identificar. Para nossos interlocutores parece que fidelidade religiosa se restringe à identificação coletiva, enquanto que ao nível particular a fidelidade é pessoal, de acordo com a particularidade de cada um.

O mercado religioso parece se apresentar para o religioso como esclarecedor de novas possibilidades de interpretação do mundo onde o sujeito, em busca de uma única religião totalizante por intermédio da qual possa interpretar todos os eventos mundanos sem dúvidas ou incongruências cognitivas, pode criar sua própria religião com um pouco de tudo, sem precisar abrir mão dos orixás para acreditar na astrologia ou, então, deixar de acreditar em Jesus para crer que Exú é o mensageiro entre os homens e os orixás.

Nesse sentido, a religião de hoje em dia foi substituída pela religiosidade particular do fiel que sincretiza, (re)significa, justapõe elementos de várias visões de mundo num processo em que tudo parece se encaixar perfeitamente – como a metáfora do caleidoscópio utilizada por Levi-Strauss (1997). E essa religiosidade híbrida não se deixa fixar e continua colando novos elementos e abrindo novas possibilidades de interpretação do mundo. O sujeito parece ter a certeza de que as entidades não irão faltar com seus compromissos quando cultuadas da maneira correta: se os orixás precisam comer, dar-lhe-eis comida; se os santos precisam de orações, missas e promessas, atendereis suas exigências; etc.

Argumentamos também que a multiplicidade de religiosidades que se pode encontrar entre os membros de uma comunidade religiosa e a diferença que possa existir entre a religião vivida pelo fiel e a religião pregada pelo sacerdote chefe fica mais evidente nos dias atuais devido à indigenização do Ocidente pelas outras visões de mundo que se

unesp

propagaram mais intensamente nos últimos sessenta anos, o que teria revelado a fragilidade das "retóricas intermediárias" totalizantes.

Massimo Canevacci (1996, p.19), pensando a indigenização crescente na Europa da década de '80', dizia que

> o Brasil, de país que os classificadores ordinais – obcecados por dar a própria ordem às coisas do mundo – tinham definido como pertencente a um mundo que chegou 'terceiro', para mim esclareceu-se como bem mais recortado e, para nós italianos, antecipador também, enquanto fornecedor de um modelo que era preciso compreender melhor.

O autor estava preocupado com a emergência da pluralidade cultural que no final do século XX despontava no cenário mundial reivindicando seu reconhecimento e se impondo frente às hegemonias locais.

Sabemos da imensidão territorial e cultural do Brasil, por isso temos consciência que tal reflexão feita por Canevacci não diz respeito ao conjunto brasileiro, mas sabemos que corresponde à características que dizem respeito aos grandes centros como São Paulo. São Paulo, que é nosso ponto de reflexão, representa, sobretudo, o que há de mais avançado em termos de organização da diversidade cultural.

Do ponto de vista econômico a metrópole paulista possui locais como a Avenida Paulista, centro onde se realizam algumas das mais importantes transações comerciais da economia mundial, onde milhões de cifras virtuais circulam pelas suas quadras (que estão entre os metros quadrados mais caros do mundo); em termos de sofisticação, está no nível das mais altas tecnologias existentes no planeta. Em oposição com os indivíduos que circulam pelos meios da agenda financeira, São Paulo acolhe também aqueles que vivem em bairros de periferia ou aqueles que vivem sob viadutos. Nesse sentido, São Paulo não possui somente características de sofisticação que são comparáveis às de Nova York, Berlim ou Tóquio; em suas dimensões geográficas e culturais existem também a fome e a miséria de países como a Etiópia e outros tantos que se encontram abaixo da linha mundial de pobreza.

Se do ponto de vista econômico existem dois pólos verticais bem definidos, os miseráveis e os ricos, a partir dos quais se definem uma série de "classes sociais", no âmbito cultural São Paulo se explica pelo contexto do pluralismo incentivado pela globalização que, não apenas une as economias, mas também aproxima culturas geograficamente distantes.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Encontram-se em São Paulo bairros habitados por imigrantes italianos, imigrantes japoneses, imigrantes chineses, imigrantes árabes, e muitas outras etnias que entrecruzam entre si, e com a cultura nacional, as suas culturas. São Paulo acolhe também os vários indivíduos de etnias africanas que imigram fugindo das guerras que afetam sua terra natal; abriga também um contingente de outros sujeitos que, por diversos motivos, instalam-se na metrópole, acreditando que aqui encontrarão um futuro melhor do que as oportunidades oferecidas em seus países ou estados de origem; assim como fazem os imigrantes que rumam aos países do chamado Primeiro Mundo.

Nesse sentido, São Paulo representa um mega-mercado onde essas diversidades culturais e os fluxos culturais cambiantes que chegam com os imigrantes e migrantes, mas também, através dos veículos de comunicação de massa, são digeridas pelos indivíduos que se deleitam do banquete servido. Nesse banquete, o sujeito não "devora qualquer pedaço de carne, mas sim é um intérprete que escolhe assumir as partes mais próximas do que se pode chamar de 'deus' (CANEVACCI, 1996, p. 20). Desse constante processo deriva o sincretismo que "não é a síntese de traços compatíveis, mas a coexistência ou justaposição de elementos considerados incompatíveis ou conceitualmente ilegítimos" (Ibidem., p.22).

Visto deste ponto de vista, através da cultura sincrética secular sob a qual São Paulo se (re)constrói continuamente, a metrópole paulista é percebida como um dos principais lugares para se refletir sobre os processos sincréticos que ocorrem cada vez mais nas sociedades mundiais. Aliás, frente aos demais países que recebem imigrantes, o Brasil se destaca pela sua característica integracionista, ou seja, ao contrário de outras partes do mundo onde resta ao imigrante buscar relações com seus conterrâneos e também, às vezes, com imigrantes vindo de outros lugares – devido à xenofobia por parte dos "nativos" – o povo brasileiro se destaca por hospedar e integrar o estrangeiro com muita facilidade e satisfação.

Esse cenário multicultural nos ensina que

> A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'. As partes 'femininas' do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas, na vida adulta. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa

> acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é 'preenchida' a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros* (HALL, 2000, p.38-39. Grifo do autor).

Para Canevacci (1996, p.14), na contemporaneidade a cultura já não é "vista como algo unitário, que compacta e liga entre si indivíduos, sexos, grupos, classes, etnias; mas sim é algo bem mais plural, descentrado, fragmentado, conflitual" (Ibidem., p.14).

Nesse sentido, as pessoas dificilmente delegam a si mesmas uma única opção identitária para identificar-se frente ao mundo. Um exemplo que pode evidenciar bem essa identificação arbitrária individual é uma ilustração de Hall (2000), que apesar de extensa vale a pena descrevermos. Em 1991, o, então, presidente norte-americano George Bush indicou Clarence Thomas, um juíz negro de visões políticas conservadoras, para ocupar uma vaga na Suprema Corte americana, com o intuito de restaurar a maioria conservadora nessa instituição.

> No julgamento de Bush, os eleitores brancos (que podiam ter preconceitos em relação a um juiz negro) provavelmente apoiaram Thomas porque ele era conservador em termos da legislação de igualdade de direitos, e os eleitores negros (que apoiam políticas liberais em questão de raça) apoiariam Thomas porque ele era negro. Em síntese, o presidente estava 'jogando o jogo das identidades'.
> Durante as 'audiências' em torno da indicação, no Senado, o juiz Thomas foi acusado de assédio sexual por uma mulher negra, Anita Hill, uma ex-colega de Thomas. As audiências causaram um escândalo público e polarizaram a sociedade americana. Alguns negros apoiaram Thomas, baseados na questão da raça; outros se opuseram a ele, tomando por base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual identidade prevalecia: sua identidade como negra ou sua identidade como mulher. Os homens negros também estavam divididos, dependendo de qual prevalecia: seu sexismo ou seu liberalismo. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que freqüentemente tinham posições progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo como base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estavam em jogo, nesses argumentos, também questões de classe social (p.19-20).

unesp

Podemos perceber que não é tão fácil desvendar o resultado do jogo das identidades. Sobre o caso acima, Hall explica:

> - As identidades eram contraditórias. Elas se cruzavam ou se 'deslocavam' mutuamente.
> - As contradições atuavam tanto fora, na sociedade, atravessando grupos políticos estabelecidos, quanto 'dentro' da cabeça de cada indivíduo.
> - Nenhuma identidade singular – por exemplo, de classe social – podia alinhar todas as diferentes identidades como uma 'identidade mestra' única, abrangente, na qual se pudesse, de forma segura, basear uma política. As pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe; a classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas.
> - De forma crescente, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes – advindas, especialmente, da erosão da 'identidade mestra' da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos (Mercier, 1990).
> - *Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença* (2000, p.20-21. Grifo nosso).

Ressalta-se que a contemporaneidade é marcada sobretudo pelo avanço dos meios de comunicação, "a multiplicação vertiginosa da comunicação, a 'tomada de palavra' por parte de um número crescente de [até então] subculturas, é o efeito mais evidente do *mass media* e é também o facto que determina a passagem da nossa sociedade [da modernidade] para a pós-modernidade" (VATTIMO, 1989, p.14).

À despeito da discussão em torno do conceito temporal de pós-moderno, a reflexão de Giani Vattimo (1989) acerca da contemporaneidade nos permite perceber a evolução da indigenização do Ocidente por aquelas visões de mundo até então tidas como inferiores, fato que contribuiu para a quebra da hegemonia das "retóricas intermediárias".

Este autor defende que a pós-modernidade é o período temporal atual onde os marcos característicos do período da modernidade não são mais sustentáveis. Segundo ele, "a modernidade é a época em que o facto de ser moderno se torna um valor determinante

[...] é ainda uma ofensa dizer a alguém que é 'reacionário', isto é, agarrado aos valores do passado, à tradição, a formas de pensamento 'ultrapassadas'"(p.9).

Ser moderno, nesse sentido, significava romper com as bases conservadoras da sociedade da época, portanto, ser revolucionário. Ser revolucionário para a época representava ser progressista, acreditar no e contribuir para o progresso cultural, científico, político da sociedade ocidental. Mas, tal visão de mundo só tem fundamento quando se concebe a história humana como um processo unitário, "como um processo de emancipação progressivo" (nos termos propostos pelo Iluminismo). Desse ponto de vista, a sociedade européia destaca-se como o topo do progresso humano.

Esse tipo de raciocínio corresponde à visão de uma história que implica a "existência de um centro em torno do qual se recolhem e se ordenam os acontecimentos", e onde,

> Pensamos a história como algo ordenado em torno do ano zero do nascimento de Cristo; mais especificamente, como uma cadeia de vicissitudes dos povos da zona 'central', o Ocidente, que representa o lugar da civilização, à margem do qual se situam os 'primitivos', os povos 'em vias de desenvolvimento' (Ibidem., p.10).

Não nos esqueçamos que a história, enquanto discurso que se propõe único e verdadeiro, nada mais é que uma representação do passado construída da perspectiva dos grupos e das classes sociais dominantes. Nesse sentido, o que temos na realidade são "imagens do passado propostas por pontos de vista diversos, e é ilusório pensar que existe um ponto de vista supremo, globalizante, capaz de unificar todos os outros (como seria 'a história' que engloba a história da arte, da literatura, das guerras, da sexualidade, etc.?)" (VATTIMO, 1989, p. 11).

A impossibilidade de se conceber uma história unitária traz consigo a refutação da idéia de progresso, que só faz sentido quando a humanidade é vista como um bloco que parte de um ponto inicial único e ruma numa única direção à uma sociedade perfeita. Ou seja,

> A crise da idéia de história traz consigo a crise da idéia de progresso: se não existe um curso unitário dos factos humanos, nem sequer se poderá sustentar que eles caminham para um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, educação, emancipação. De resto, o fim que a modernidade considerava poder dirigir o curso dos acontecimentos era, também ele, representado do ponto de vista de um certo ideal de homem. Iluministas, Hegel, Marx, positivistas, historicistas de todos os tipos,

unesp

> pensavam todos, mais ou menos da mesma maneira, que o sentido da história fosse a realização da civilização, isto é, da forma do homem europeu moderno. Tal como a história só pensa unitariamente de um ponto de vista determinado que se coloca ao centro (seja ele a vinda de cristo ou o Sacro Império Romano), também o progresso só se concebe assumindo como critério um certo ideal do homem; o qual, na modernidade, foi sempre o ideal do homem moderno europeu – como quem diz: nós, europeus, somos a melhor forma de humanidade, todo o curso da história se ordena conforme este ideal se realize mais ou menos completamente (Ibidem., p.11-12).

Portanto, a "crise actual da concepção unitária da história, a crise conseqüente da idéia de progresso e o fim da modernidade, não são apenas acontecimentos determinados por transformações teóricas – pelas críticas que o historicismo do século XIX (idealistas, positivistas, marxistas, etc.) que sofreu no plano das idéias" (Ibidem., 12). Pois,

Os povos dito "primitivos" colonizados pelos Europeus em nome do bom direito da civilização "superior" e mais evoluída, revoltaram-se e tornaram problemática a ideia de história unitária centralizada. O ideal europeu de humanidade foi revelado como um ideal entre outros, não necessariamente pior, mas que não pode, sem violência, pretender ter o valor de verdadeira essência do homem, de todos os homens (Ibidem., p.12).

Soma-se ao fim do colonialismo e do imperialismo(?) a atuação dos veículos de comunicação de massa, característicos da sociedade da comunicação generalizada, que trazem diferentes *ethos* e visões de mundo[7] das mais variadas partes do mundo. Essas concepções dizem respeito não só às diferentes perspectivas históricas, mas também dão conta dos acontecimentos contemporâneos.

> Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral tudo aquilo a que se chama telemática – foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, denomina as grandes narrativas [que ao contrário de produzir uma homologação geral da sociedade] o que de fato aconteceu, não obstante todos os esforços dos monopólios e das grandes centrais capitalistas, foi que a rádio, a televisão e os jornais se tornaram elementos de uma explosão e multiplicação generalizada de Weltanschauungen, de visões de mundo (Ibidem., p.13).

---

[7] Geertz (1978, p. 143-144) disse que "Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo '*ethos*', enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo 'visão de mundo'. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que

Em grande medida foram os meios de comunicação de massa que permitiram o fluxo cultural, mas também as imigrações e migrações tiveram papel importante, pois é através dos imigrantes e migrantes que podemos perceber e conviver com o diferente.

Um dos exemplos da indigenização da cultura ocidental, da qual somos herdeiros, pode ser dado através do espaço que vem ganhando, não só na mídia como na vida cotidiana, um modo de vida e terapêutico alheio à forma ocidental de viver e tratar a doença: aquele indivíduo que sempre se curvou à eficiência da medicina ocidental, vê-se tentado a recorrer à outras formas terapêuticas.

Tal atitude decorre do fato de que uma das principais representantes do progresso científico, a medicina – a despeito de seus atuais avanços –, não conseguir mais dar conta de algumas das aflições que acometem aqueles que a procuram em sua busca por socorro. Vemos cada vez mais a invasão das terapias classificadas como alternativas que são, muitas vezes, a solução de enfermidades relacionadas à obesidade, ao coração e aos demais órgãos do corpo humano. Uma das modalidades da medicina, a chamada medicina preventiva, inspira-se nas concepções "nativas" sobre o corpo humano e sobre as doenças, que são concebidas num *continuum* com o todo – seja o todo social ou mesmo o todo do corpo humano –, ao contrário da medicina ocidental tradicional que costuma perceber os órgãos separadamente e o sujeito fora de seu cotidiano.

As afirmações, cada vez mais constantes, feitas por médicos renomados de que a soja, o mel ou outros alimentos que constituem a base da alimentação de povos alheios ao *modus vivendi* ocidental, devem ser consumidos com o objetivo de se prevenir certas enfermidades e para se ter uma boa qualidade de vida, significam para os indivíduos a prova de que essas, até então, subculturas, possuem algo a dizer e que existem outras formas de se pensar sobre as coisas deste mundo. A idéia da naturalidade do *modus vivendi* do ocidente parece estar sendo modificado e outras perspectivas estão sendo absorvidas pelos "dominantes".

Os sincretismos culturais influenciados por esses acontecimentos podem ser pensados como sendo semelhantes à relação que o homem tem com os meios de comunicação de massa, que não "são unilineares, nem produzem homologações incolores, como pensou-se por um bom tempo" (CANEVACCI, 1996, p. 24), mas

---

elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade.

> As capacidades de decodificação do espectador globalizado são fortes, com seu colocar-se nas tramas narrativas acentua um jogo semiótico descentrado pelas interpretações. Afirma-se a noção de polissemia da mensagem: isto significa que o mesmo filme para a TV, por exemplo, é lido e interpretado de modos profundamente diferentes nos vários contextos socioculturais. A comunicação da mídia é contratada entre dois sujeitos que participam do evento: o texto e o espectador. O eu narrador e o eu ouvinte. Este último já não é mais amorfo e passivo, cujos olhares podem ser preenchidos com qualquer visão. Mas cada vez mais ativo. A comunicação já não viaja numa só direção – do emissor ao receptor – mas é cada vez mais bidirecional, tendencialmente interativa e interfaciável. Tudo isso pode explicar a atual trama – confusa, multilinear, opaca – feita de acesas globalizações e localizações igualmente acesas (Ibidem., p.24-25).

Mas, acreditamos que o processo intelectual-congnitivo desse brasileiro que digere, "devora, remastiga, absorve os resíduos seriais e o trash reciclado das variadas mundo-culturas" (Ibidem., p.25) que chegam até ele pelos mais variados fluxos culturais, segue uma determinada estrutura simbólica, que diz o que é "permitido" e o que é "proibido" para sua bricolagem.

Portanto, é dentro desse cenário que procuramos compreender as relações entre os sujeitos e os sistemas de representações do sagrado.

III

Como afirmamos há pouco, pressupomos que é sobre os símbolos sagrados que se estrutura uma certa concepção sobre as coisas por meio da qual os indivíduos refletem sobre os acontecimentos mundanos. Porque

> os símbolos sagrados não dramatizam apenas valores positivos, mas também os negativos. Eles apontam não apenas a existência do bem, mas também do mal, e o conflito que existe entre eles. O assim chamado problema do mal é o caso de formular, em termos de visão de mundo, a verdadeira natureza das forças destrutivas que existem dentro de cada um e fora dele, uma forma de interpretar o assassinato, o fracasso das colheitas, as doenças, os terremotos, a pobreza e a opressão de maneira tal que torne possível um tipo de convivência com tudo isso (GEERTZ, 1978, p.148).

Vimos também que a indigenização do ocidente pelas subculturas desvendaram a fragilidade das "retóricas intermediárias" globalizantes, sobre a qual o sujeito organizava suas relações com os demais e com os fatos à sua volta, assim como vimos que alguns

---

Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem" (grifo do autor).

teóricos aventaram a possibilidade da existência de um substrato religioso que perpassa todas as denominações religiosas presentes no Brasil, teoria da qual compartilhamos. Nesse sentido, acreditamos que existe uma estrutura que não permite aos indivíduos abandonarem certas concepções de mundo.

Utilizaremos esses pressupostos como instrumentos para analisarmos um contexto onde os sacerdotes chefes de terreiros de candomblé ketú "reafricanizado" trazem referências culturais (valores sociais – *ethos* e visão de mundo) distintas dos valores cristãos-católicos construídos historicamente no Brasil.

Invocando os fluxos culturais trazidos, principalmente, pelas literaturas de viagem, esses sacerdotes esperam que seus filhos-de-santo absorvam concepções que não fizeram parte de sua infância, isto é, sentimentos religiosos alheios à natureza íntima dos sentimentos que se formaram desde cedo no contexto da socialização em suas respectivas famílias, num momento em que a visão de mundo e, sobretudo, os valores fundamentais, os princípios éticos, foram incorporados às suas personalidades. Argumentamos que embora possam aceitar dogmas e rituais distintos de suas religião materna, esses indivíduos dificilmente abandonarão uma certa concepção da vida que faz parte de suas convicções pessoais, e sua bricolagem particular deverá seguir algumas regras singulares a cada biografia e à cultura católica brasileira.

Pressupomos, portanto, a existência de alguns "limites" culturais que impedem os indivíduos de absorverem certas referências culturais vindo de várias formas, haja visto que os fluxos culturais são cada vez mais polimorfos, ou seja,

> À medida que a cultura se move por entre correntes mais específicas, como o fluxo migratório, o fluxo de mercadorias e o fluxo da mídia, ou combinações entre eles, introduz toda uma gama de modalidades perceptivas e comunicativas que provavelmente diferem muito na maneira de fixar seus próprios limites; ou seja, em suas distribuições descontínuas entre pessoas e suas relações. Em parte, elas impõem línguas estrangeiras, ou algo parecido, no sentido de que a mera exposição não é o mesmo que compreender, valorizar ou qualquer outro tipo de apropriação. Mas, em outros casos, um gesto, uma música, uma forma, quer sejam transmitidos por meios eletrônicos através de satélites de comunicação, quer trazidos por um estrangeiro que desembarca no lugar, poderiam ser imediatamente compreendidos, de modo que uma distribuição é modificada e um limite é transcendido, com rapidez e facilidade (HANNERZ, 1997, s.p.).

Segundo Hannerz, os limites são modelados ou dissolvidos pelos fluxos culturais; enquanto "'fluxo' sugere uma espécie de continuidade e passagem, 'limites' tem a ver com

unesp

> sociais que já não podem ser identificados com segurança como pertencentes a esta ou àquela cultura, a este ou àquele tipo de sociedade ou de economia. Zonas francas como lugares simbólicos nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem. Zonas francas onde cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com métodos de produção do objeto ou do bem simbólico do qual se apropria (PACE, 1997, p. 27)

São Paulo está repleto de zonas francas, e as pessoas que vivem na cidade tomando ônibus, metrô, realizando compras nos grandes mercados, cruzando as avenidas e ruas em meio ao trânsito e à imensa quantidade de pedestres, "encostam-se" com diversidades sociais e culturais que acabam se tornando comuns: os representantes das várias religiões, das várias classes sociais, das variadas tribos urbanas, etc. Por isso, em grande medida, o simples ato de sair de casa e ir até o centro da cidade utilizando transporte coletivo significa um banho de fluxos culturais entrecruzados, e o fato de "encostar-se" com o diferente torna as pessoas mais abertas ao "Outro", e "consumir alguma coisa" desse "Outro" é apenas uma questão de interesse pessoal em transgredir a linha tênue que parece delimitar e significar diferenças quando, pelo contrário, ambos, "nós" e "Outros", são mutuamente produtos da heterogeneidade metropolitana.

Assim é que os conceitos de *collage* e *escritura* (CLIFFORD, 1999) – num processo em que, incentivadas pelas contingências do mundo contemporâneo, as bricolagens realizadas ao nível da visão de mundo possibilitam, sempre, novos rearranjos que poderão indicar novos desenhos cosmológicos para a interpretação dos eventos históricos – constituem conceitos chaves para se compreender a lógica da construção dos sistemas religiosos de cada um dos fiéis do candomblé ketu "reafricanizado", como também elaborar uma retórica dos processos de bricolagens realizadas pelos religiosos num contexto de metrópole em que estão inseridos, em que pese toda a sorte de contingências e questões étnicas, políticas e religiosas presentes na contemporaneidade.

PARTE II: CONSTRUINDO UMA RETÓRICA DO MOVIMENTO DE "REAFRICANIZAÇÃO" DO CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

CAPÍTULO 2: A RETERRITORIALIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA

I

É notável a capacidade com a qual o candomblé se firmou como religião para todos no Brasil (PRANDI, 1991; outros) e se universalizou invadindo os demais países da América Latina e da Europa (SEGATTO, 1995; outros) contagiando, cada vez mais, praticantes que revigoram, a cada momento, a capacidade da religião de responder aos anseios pessoais correspondentes à particularidade de cada biografia e de cada contexto onde é desenvolvida.

Atualmente o candomblé já está inserido no cotidiano das cidades brasileiras; é difícil encontrar uma cidade, com exceção das muito pequenas, onde não exista um terreiro de candomblé. Como o religioso brasileiro, em constante trânsito espiritual (PRANDI, 1999; MONTERO&ALMEIDA, 2001; STEIL, 2001), já se acostumou a freqüentar o terreiro, seja para consultar o jogo de búzios, realizar algum trabalho espiritual ou mesmo como fiel praticante, o candomblé já faz parte do campo religioso no Brasil e luta para se afirmar como religião diante da classificação pejorativa de seita.

Dentre as religiões que compõem o campo religioso brasileiro o candomblé se destaca – segundo os dados do último Censo 2000 (IBGE) – por ser uma das religiões que cresceu entre os adeptos declarados (ao lado das evangélicas pentecostais e do kardecismo). Também chama a atenção o fato de ser uma religião de origens étnicas e territoriais (intimamente ligada às relações de parentesco e a um contexto de natureza) e ter conseguido no Brasil se firmar como estrutura simbólica capaz de traduzir, em termos de sua própria cosmologia/cosmogonia, a impossibilidade e ausência do parentesco sangüíneo – hoje referido ao parentesco mítico (LÉPINE, 1978a) – e a ausência cada vez maior de natureza no contexto urbano – ressignificando e sacralizando um mundo urbano (GONÇALVES DA SILVA, 1995).

unesp

Segundo Teixeira (1999), "o candomblé pode ser definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e ethos provenientes das múltiplas etnias africanas", além do ethos e visão de mundo de europeus e índios. Por exemplo, na formação do candomblé ketú, objeto deste estudo, os povos "jeje, em Salvador, teriam adotado a hierarquia sacerdotal, os ritos e a mitologia dos nagô" (LÉPINE, 1978a), além de algumas contribuições absorvidas do catolicismo, embora sob a hegemonia do sistema religioso nagô.

Dentre os iorubá que tiveram papel importante nesse processo destaca-se a ex-escrava Iyá Naso que, segundo Lima (1977), teria sido uma das principais articuladoras da reterritorialização da religião africana no Brasil através do processo de reinvenção/atualização empreendido por seus (re)produtores. Foram Iyanasso, Adetá e Iyákalá, iorubás de nascença, quem fundaram o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, porém foi a primeira quem deu o nome de "Ile Iyá Naso Oká" ao terreiro, pois sua descendência, em linha direta, remetia à reis iorubanos, que se consideravam descendentes de Xangô, o fundador e primeiro *Alafin* de Oyó.

A identidade de Iyá Naso nos traz revelações interessantes. Diante da importância da palavra para os iorubá, o nome sempre está em sintonia com o sujeito e pronunciando-o é possível descobrir a função social do sujeito na teia de relações da sociedade, o orixá que o rege, a família a que pertence, etc., por isso não se nomina aleatoriamente. Nesse sentido, Lima (1977) explica:

> Iyanasso não é nome próprio iorubá, antes um título (oyo) que no caso presente é altamente honorífico, privativo da corte do *Alafin* de *Oyo*, isto é, o rei de todos os iorubás. É ela quem é encarregada, neste lugar, do culto de Xangô, o orixá pessoal do Rei, e que realiza as cerimônias no santuário privado do *Alafin* [...] na Bahia do século XIX, povoado dos Yiorubás de várias origens, inclusive de *Oyo*, ninguém usaria o título de Iyanasso se não estivesse autorizado a fazê-lo [...] porque o nome corresponde a uma função extremamente importante e por demais conhecida entre os iorubás. Poder-se-ia então afirmar que, se alguém se chamava, na Bahia do século passado [XIX], Iyanasso, essa pessoa certamente teria sido uma sacerdotisa de Xangô na antiga cidade de *Oyo*, e não de Kêto (LIMA, 1977, p. 198)

A verdadeira identidade de Iyá Naso se torna mais interessante na medida em que demonstra que a hierarquia da África continuou no Brasil, ou seja, não foi qualquer iorubá quem reorganizou o culto aos orixás no contexto de diáspora, mas sim "alguém autorizado

para tal". Segundo Verger (1992), na sociedade iorubana, o culto aos vários orixás dentro do palácio, a casa do rei, era assegurado pelas mulheres, enquanto aos homens eram atribuídos os cultos fora do palácio. Iyá Naso teria, então, organizado o candomblé ketú de "acordo com as normas conhecidas por ela no palácio do rei do iorubá, dando às mulheres a primazia da hierarquia do culto dos orixás" (VERGER, 1992, p. 96).

Uma vez que Iyá Naso era, possivelmente, sacerdotisa de Xangô no palácio do Alafin de Òyó, o terreiro da Casa Branca foi honrado à Xangô, assim como todos os terreiros que originaram dele, como o Gantois e o Opô Afonjá. Em contrapartida, o terreiro do Alaketú foi honrado ao orixá Oxóssi, pois foi fundado por Otampê Ojarô que fazia parte da família Aro, a qual constituía a linhagem nobre da cidade de Ketú, cujo ancestral mítico, fundador e primeiro rei teria sido Oxóssi.

A respeito da persistência no Brasil da religião africana, mais especificamente do sistema de crenças iorubá ou nagô, Juana Elbein dos Santos (1977) apontou para a existência de alguns princípios africanos fundamentais, a saber: uma prática ritual característica; uma aliança dos africanos (jeje e iorubá, principalmente); a crença no axé; a crença que o conhecimento é obtido através da experiência cotidiana, um conhecimento que é interpessoal e oral; a concepção do duplo e da existência de uma ligação entre os mundos – dos mortos e dos homens –; o culto aos ancestrais (que, pelo menos em São Paulo não tem a importância que tinha na África); a divisão dos orixás em três elementos (existência, branco; realização, vermelho; direção, preto); a crença numa divindade suprema – Olodumarê (divindade iorubá); e, objetos rituais que possibilitavam a prática de tudo isso.

Contudo, também devemos voltar nossa atenção para outros princípios tipicamente africanos que foram ressignificados em território brasileiro. Acreditamos que o processo de reterritorialização do sistema religioso que se convencionou chamar de candomblé ketú ou nagô, possui, além dos princípios evidenciados por Elbein dos Santos, uma estrutura que ao ser reconfigurada no novo contexto acarretou transformações em todo o complexo religioso. Podemos pensar em dois princípios que fazem parte das relações sociais da sociedade iorubana e constituem a estrutura desse sistema religioso que ao serem reconfigurados foram acompanhados pelo conjunto dos elementos do todo. Assim é que a crença segundo a qual os orixás são transmitidos patrilinearmente e o valor dado à família biológica são princípios importantes dentro da cosmologia iorubana que persistem, porém,

unesp

adaptados no candomblé e configuram-se elementos importantes; uma vez reconfigurados no novo contexto suscitaram alguns rearranjos no complexo cosmológico. Estes elementos também fornecem uma base para a compreensão do candomblé ketu que hoje conhecemos.

Para melhor compreensão iremos destacar de maneira sucinta alguns aspectos da sociedade iorubana[8].

Segundo Lépine (2003, s.p.), "o termo yorùbá designava originalmente o povo de Òyó, mas ele acabou aplicado a um vasto grupo etno-lingüístico que, segundo Bascom, inclui os *Ana, Itsa, Dasa, Save, Ketu, Ifonyin, Awori, Egba, Egbado, Ijebu, Oyo, Ife, Ondo, Owo, Ilaje, Ekiti, Igbomina, Yagba, Bunu, Aworo, Itsekiri, Owu*". Atualmente, encontra-se iorubás – como hoje esses povos são conhecidos e se auto-identificam – no Togo e no Benim, mas sua maioria vive no sudeste da Nigéria, onde são aproximadamente 25 milhões de pessoas (SALAMI, 1999).

Embora os iorubá, com "exceção dos tempos míticos, não se lembrem de nenhuma fase de seu passado em que teriam sido reunidos numa única entidade política" (LÉPINE, 2003), atualmente se auto-identificam enquanto etnia e possuem notável homogeneidade lingüística com poucas variações no tocante à entonação. Os iorubá afirmam serem todos descendentes de Odùduwà, ou Odua, "*o grandioso que criou a existência*" (SALAMI, 1999), que, de acordo com as narrativas locais, teria se estabelecido, juntamente com seus seguidores, em Ilé-Ife, onde "triunfaram nas disputas contra Obatalá (Oxalá), tornando-se Oduduwa o primeiro *ooni* (governante) de Ifé" (Idem., p. 17).

> Após a morte desse patriarca o reino foi dividido entre seus filhos, aos quais foi atribuída a criação dos vários sub-grupos Yoruba. Assim, coube a Ogunfunminire a fundação de Lagos e a Omonide, mãe dos filhos de Oduduwa, a fundação de Abeokuta. Caçadores de Ile-Ife fundaram Ijebu-Igbo; Osogbo foi fundada por um caçador chamado Timehin. O clã dos Ido fundou Egbado. A terra Ijebu-Ode foi fundada por Ogboronga; a de Iwo, por Adekola Telu, filho de uma *ooni* (governante mulher); Ibadan foi criada por um chefe guerreiro chamado Lugelu; Irabiji foi fundada pelo caçador Agba; e Ifon, por Obalufon Ayediyemore. Benin tem seu rei descendente da união de Oranmiyan com uma mulher local. Ire e Efon Alaaye foram dadas por netos de Ogum, que cultuavam o espírito de se ancestral, de modo que *Ogun mejeje Ire* tornou-se uma expressão comum ali (SALAMI, 1999, p. 17).

[8] As informações referentes à sociedade iorubana foram retiradas de Lépine (2003), Salami (1999) e Prandi (1999). Faremos menção à eles somente quando utilizarmos alguma parte integral de seus respectivos textos.

unesp

Teria sido Odùduwà quem unificou todos esses povos num único reino, cuja cidade, Ile-Ifé, até hoje é reconhecida como o início do mundo pelos iorubá, ou seja, o local onde, segundo os mitos, Odùduwà teria vindo do *orún*, mundo dos deuses, e espalhado o primeiro punhado de terra. Desse modo, "os reis locais, que governam cada um dos subgrupos, crêem ser seus descendentes diretos, o que por si só constitui e legitima sua realeza, mantida através de um sistema de sucessão imutável há vários séculos" (SALAMI, 1999, p.18).

A sociedade iorubá é de linhagem e se agrupa em aldeias, cidades e reinos. Porém, Lépine (2003) ressalta que muitos autores acreditam que a residência é um aspecto muito importante do sistema iorubá, que consiste também num sistema patrilinear, com algumas variações matrilineares, e residência virilocal.

A residência típica dos iorubá é construída de taipa e coberta por *mariwo*, palmas de dendezeiro, compõem-se de um grande corredor-salão largo e comprido de onde saem várias portas para os quartos onde as várias esposas do chefe residem com seus filhos. Quando os filhos se casam trazem suas esposas para residirem num dos quartos da casa, somente quando a lotação da casa se esgota é que se constróem casas próximas à principal. Essas residências comuns são chamadas *idile*, onde podem viver aproximadamente mil pessoas entre "irmãos com suas esposas, filhos casados e solteiros, noras, netos, filhas solteiras, além de eventualmente filhas viúvas ou divorciadas, crianças de mulheres do grupo, casadas, que vivem com seus maridos e que mandaram seus filhos para serem educados pelos avós maternos, e às vezes indivíduos que cresceram nestas condições no grupo dos parentes e acabaram sendo integrados à casa" (LÉPINE, 2003, s.p.). Os *idile*, com efeito, constituem grupos exogâmicos.

Apesar de serem patrilineares, os iorubá

> não distinguem os parentes patrilaterais e os matrilaterais, e, geralmente, nem o sexo. Os Yorùbá distinguem o pai, babá, a mãe, iyá, os irmãos classificatórios mais velhos, egbón, e os irmãos mais novos, aburo, independentemente do sexo; distinguem também os parentes mais velhos do pai dos parentes mais novos que ele, os filhos, omo, marido, oko, e esposa, aya ou iyawo. Este sistema apresenta, portanto, traços de bilateralidade, presentes também nas regras de transmissão dos bens. Dentro do grupo de descendência, o status e os direitos de cada um são definidos pelo sexo, mas, sobretudo, pela idade. As mulheres casadas conservam muitos dos seus direitos e de suas obrigações em relação ao seu grupo de origem. Os grupos de descendência são divididos internamente em classes de idade. Os membros masculinos da categoria

> de idade superior a Ego são chamados indistintamente de Babá (pai) e de Iyá (mãe), no caso dos membros femininos da geração da mãe; os da categoria inferior são chamados de omo (filho). Dentro de cada categoria os indivíduos consideram-se irmãos. Cada categoria é chefiada por seu membro masculino mais velho. O grupo de parentesco, como um todo, é chefiado pelo membro masculino mais velho, o Balé. Paralelamente, as mulheres são chefiadas pela esposa mais antiga na casa, a Iyalé ou Ayalé (LÉPINE, 2003, s.p.).

Percebe-se, além de outras coisas, a importância da idade para as relações sociais traçadas pelos iorubá.

As áreas comuns do *idile* são o corredor-salão, a cozinha, as áreas de lazer, de trabalho artesanal e de armazenamento. Num *idile* são cultuados os orixás particulares a cada família, cidade ou região. Como são patrilineares, o orixá cultuado pela família é o do chefe, que também é o orixá principal dos filhos; enquanto que cada esposa cultua, também, o orixá herdado de seu pai e que, consequentemente, é o segundo orixá de seus filhos. Há, pois, um culto geral e um culto particular nos aposentos de cada esposa. Portanto, num *idile* se cultuam diferentes orixás, com seus respectivos cerimoniais, mitos e tabus; o *idile* é a reunião destes. A devoção a Exú, divindade *trickster* – que estabelece a ligação entre o *orún*, mundo dos deuses, e o *ayê*, mundo terreno, além de representar a possibilidade de manipulação do destino – une a família em culto novamente; esta e toda a cidade cultuam em comum os orixás protetores da cidade – em geral o da família do rei –, além do orixá do mercado – local de sociabilidade da cidade e também seu centro econômico. Outros orixás podem ser cultuados dependendo da sorte de cada um: um filho pode ser prometido a determinado orixá, acontecimentos da hora do nascimento podem determinar a influência de tal orixá que deverá ser cultuado pelo nascido, etc.

O culto do orixá principal da família é dirigido pelo chefe, que também vai iniciar, dentre os membros da família, os sacerdotes propensos ao transe da divindade durante o ritual, nas celebrações festivas; o mesmo se dá com os orixás secundários, os das esposas.

Na confraria de sacerdotes chamados babalaôs é cultuado o orixá da adivinhação, Orunmilá ou Ifá. Não se pode fazer uso dos conhecimentos de Ifá sem se estar preparado, para ser "um babalaô graduado, exige-se em média de 12 a 16 anos de estudos" (SALAMI, 1999, p.4). O sistema divinatório de Ifá é composto de um conjunto de 16 *odu* principais, os quais articulados chegam a 256 *odu* secundários. Através do processo de interpretação de enorme acervo de mitos, que serão selecionados em cada consulta oracular através da

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

combinação dos *odu*, o babalaô lê e interpreta o presente das pessoas, conhece o desígnio dos deuses, prescreve os sacrifícios propiciatórios aos orixás que ajudarão o consulente a enfrentar as agruras do cotidiano. Tais mitos "explicam o mundo, a vida, a morte, a ação dos deuses e tudo o mais que existe, fornecem e inspiram os valores e as normas da sociedade iorubana" (PRANDI, 1999).

No Brasil, então, surgiu o candomblé, que se estruturou como a família iorubana. O grupo de culto possui uma autoridade máxima, o pai ou mãe-de-santo, cultua-se em comum o orixá do fundador da Casa. Um grande templo é erguido para esse orixá, enquanto que quartos são construídos para que sejam reservados às divindades ou famílias de divindades, cultuadas pela comunidade-de-santo. A hierarquia segue o modelo iorubá, ou seja, os mais novos devem obediência aos mais velhos e prostram-se diante deles; porém, a idade não é contada a partir do nascimento biológico, mas sim a partir do ingresso no grupo, o nascimento espiritual[9]. Com efeito, algumas práticas iniciáticas da sociedade iorubana foram incorporadas à religião, assim como alguns costumes do cotidiano familiar africano que são considerados sagrados como dormir sobre uma esteira, comer com a mão, manter-se de cabeça baixa frente às autoridades, dançar descalço.

Contudo, a diáspora impossibilitou que as famílias continuassem unidas e que houvessem sacerdotes que cuidassem de todas as divindades. Essa situação fez com que os negros reconfigurassem os orixás no contexto novo, ou seja,

> cada um deve [teve de] assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do orixá tendo, porém, a possibilidade de encontrar num terreiro de candomblé um meio onde inserir-se e um pai ou mãe-de-santo competente capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relação ao seu orixá (VERGER, 1987, p. 33).

Nesse sentido, a única saída foi se unir em grupos de culto onde se cultuavam divindades de várias regiões da África[10], sempre seguindo a cultura da maioria étnica, no caso do candomblé ketu, dos povos iorubá ou nagô. As famílias carnais foram substituídas pelas famílias-de-santo (espirituais) e a tradição de se herdar o orixá patrilinearmente se foi, transformando no costume dos filhos-de-santo estabelecerem com os orixás africanos relações apenas espirituais, já não de parentesco clânico.

---

[9] Pode-se dizer que é um vestígio da sociedade iorubana, pois, na África a idade das mulheres é contada a partir do seu casamento, portanto, do ingresso na família do marido e no *idile* da família do marido.

unesp

Agora, uma vez que é impossível traçar uma linha ancestral[11] – não somente porque muitos desconhecem a história dos avós, mas também porque o candomblé já há muito tempo deixou de ser religião étnica para ser uma religião para todos (PRANDI, 1991) –, para se ingressar num grupo de culto[12] faz-se necessário, portanto, descobrir qual é o orixá que rege o *orí*, a cabeça do indivíduo; isso é feito pelo pai ou mãe-de-santo através do jogo de búzios[13].

Entendendo, pois, o candomblé como resultado da reterritorialização da religião africana no Brasil num processo de reinvenção/atualização dos sistemas simbólicos de interpretação africanos por parte dos seus (re)produtores, percebemos que o parentesco espiritual que hoje substitui o parentesco biológico se realiza através da mitologia africana que traça relações míticas constituindo uma família, a família-de-santo. É interessante ressaltar que se na África o orixá da mãe é cultuado por seu filho (segundo orixá), aqui no Brasil este princípio permanece como o *adjuntó*, o segundo orixá da pessoa.

Por isso, segundo Lépine (1978a), as regras exogâmicas de casamento que na África tinham como referencial o clã, no Brasil persistiram reinterpretadas em termos de família-de-santo, referenciadas aos orixás pessoais. Ou seja, pessoas de um mesmo orixá ou mesmo terreiro não podem se unir matrimonialmente por serem consideradas irmãs. No entanto, a autora ressalta que o tabu do incesto, no novo contexto, pode ser manipulado mediante oferendas rituais. A possibilidade de manipulação de tal regra acompanha o princípio iorubá referente à interferência no destino, representada, na mitologia, por Exú e, na prática, por Orunmilá ou Ifá.

Roger Bastide (1973), por sua vez, afirmou que no Brasil se registram vestígios de ritos realizados na África. Entretanto, esses vestígios são ressignificados pelos adeptos do candomblé, como, por exemplo, os ritos de iniciação que não são mais

> ritos obrigatórios, a escravidão destruiu, mas pode-se dizer com exatidão, de acordo com Nina Rodrigues, que a iniciação do filho ou filha-de-santo constitui um vestígio desses ritos antigos; não passa da antiga iniciação

---

[10] Assim como os *idile*, pois se o segundo orixá dos indivíduos era o da mãe, este poderia ser de uma outra região que a do pai.

[11] Tal afirmação não se refere a muitos do fiéis dos terreiros baianos onde a tradição oral permite que os adeptos possam traçar linhas de parentesco que remetem à África. Alguns deles chegam a ir até a África para conhecer seus parentes.

[12] No Brasil é o indivíduo quem toma a decisão de ingressar ou não na religião dos orixás, ao contrário do contexto africano onde o indivíduo nasce incorporado ao sistema religioso.

[13] No Brasil, devido à dificuldade de transmissão do conhecimento dos *odu*, o jogo de búzios prevaleceu, inclusive o babalaô sumiu do seio do candomblé.

unesp

> tribal que perdeu muitos de seus caracteres, da sua universalidade e sua obrigatoriedade social, para passar a ser apenas uma iniciação de culto, a entrada num grupo religioso. Mesmo assim conserva elementos antigos (BASTIDE; 1973, p. 272).

Enquanto que na África,

> O recém nascido não é ainda um ser humano; é um animal sem alma, e se morrer nesse momento, não é chorado; é só quando se descobriu o seu nome, quando se sabe qual é o antepassado que reencarna que ele passa a constituir verdadeiramente um ser real; mas não está ainda completamente formado; são as cerimônias de iniciação que farão passar do estado embrionário para a existência de adulto, de membro da tribo, pois é a integração ao grupo que cria a personalidade definitiva (Ibid: 285).

Essa afirmação nos fornece mais uma característica da sociedade iorubana. Com efeito, ela nos permite acreditar que a sociedade iorubana, ao contrário de nossa sociedade e assim como os ameríndios brasileiros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), concebem a consangüinidade como sendo uma construção cotidiana, resultado das relações sociais e simbólicas compartilhadas pelos membros da sociedade. Em outras palavras, o indivíduo é construído aos poucos através dos rituais e das relações que estabelece com os demais, o que significa que a sua consangüinidade enquanto "membro da tribo" deve ser construída através dos ritos sociais, ao passo que a relação entre os iorubá e seus escravos – concebidos muitas vezes como membros das famílias e rapidamente incorporados na teia de relações estabelecida pela comunidade[14] – indica o imediato estabelecimento de afinidade entre os "membros da tribo" e os "Outros" escravos, ou seja, que a afinidade é concebida *à priori*.

Acreditamos que o candomblé ketu (e podemos estender essa reflexão para os demais candomblés regionais) se configura hoje como um sistema religioso de bases africanas. Entretanto, segundo Matory (1999, s.p.),

> A África que vive nas Américas *não* deve ser medida em termos da sobrevivência mais ou menos pura de um "alhures" primordial. A África que vive nas Américas é uma mobilização estratégica de um repertório cultural circum-Atlântico de quinhentos anos. Em suma, muito do que é chamado de "memória" cultural ou coletiva na diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação (grifo do autor)

[14] Verger (1992) ressalta que a relação com os escravos estabelecida pela sociedade iorubana era uma relação que os incorporava às relações sociais, sendo considerados membros da família.

unesp

Nessas condições, o autor afirma que "o que me parece evidente no caso da identidade yorùbá é a *agency* – intencionalidade e ação estratégica bem-sucedida – dos oprimidos e sua sabedoria cosmopolita".

Por isso, não é uma base "pura" de elementos quase intactos, pois o novo contexto trouxe novos significados aos originais, nem tampouco foi uma imposição dos opressores ou única possibilidade de persistência da religião africana fora de seu contexto de origem, mas foi, com efeito, um processo de reterritorialização envolvendo reinvenção/atualização dos sistemas de interpretação originariamente africanos por parte de seus (re)produtores, em que muitos significados foram reinterpretados, outros, por sua vez, foram deixados para trás, enquanto outros ainda foram absorvidos pela lógica africana, ao passo que se produziram outros novos, segundo a ação intencionada deles.

No que tange ao panteão de divindades, por exemplo, os santos originariamente católicos foram absorvidos pela cosmologia dos africanos, e acreditamos que sua aceitação resultou menos da imposição da sociedade "branca"– seja para sua inclusão na sociedade abrangente, seja para camuflar suas "verdadeiras" divindades – do que da lógica politeísta dos africanos que permitiu a incorporação de mais divindades em seu panteão[15]. Da mesma forma, no caso do candomblé, o politeísmo africano permitiu a produção de outras divindades como os caboclos – que representam os antepassados dos indígenas, verdadeiros donos da terra – e os pretos velhos – divindades que representam os primeiros africanos escravos que aqui chegaram.

Assim, para continuarem a se relacionar com a natureza, com suas divindades e com seus antepassados, os africanos e afro-descendentes constituíram um sistema de interpretação do mundo que lhes possibilitou entender o mundo a sua volta e toda sorte de contingências que, por ventura, poderiam acometê-los durante suas vidas.

Como dissemos, o candomblé atualmente se destaca dentre as religiões brasileiras por causa de sua capacidade de atrair fiéis. Na contemporaneidade o candomblé também

[15] Haja vista a relação com os escravos estabelecida pela sociedade iorubana que os incorporava às relações sociais, acreditamos que provavelmente muitos iorubá construíram no Brasil uma relação de grande respeito e dedicação com seus senhores, o que pode ser constatado através das histórias de vida de ex-escravos levantadas por Verger (1992). Nesse sentido, a incorporação da crença nos santos católicos pode ser interpretado também segundo essa perspectiva que, ao invés de contradizer a perspectiva de uma concepção cosmológica politeísta, reforça-a acrescentando as características de respeito à autoridade e senioridade próprias da sociedade iorubana para se tentar compreender o fenômeno do sincretismo afro-católico, no sentido em que o respeito ao senhor levou os escravos a respeitarem também os seus deuses.

unesp

precisa traduz para seus fiéis e para a sociedade os espaços não-naturais em que está inserido, ou seja, uma vez que a relação homem/natureza é extremamente importante para a cosmologia da religião, pois os orixás são a natureza, a escassez de espaços geograficamente naturais cada vez maior na metrópole paulista, onde realizamos nossa pesquisa, enseja uma ressignificação do espaço urbano; uma tradução cosmológica é exigida.

A questão espacial na cidade de São Paulo também enseja outras medidas, pois o resumido espaço físico onde estão localizados muitos dos terreiros, não raras vezes, abriga os espaços sagrado e profano obrigando os chefes dos terreiros a elaborarem uma economia do espaço em que os domínios sagrado e profano se distinguem através do contexto ritual. A falta de quintal, por exemplo, exige que os orixás do tempo (Ogum, Oxossi, Logun Edé, Ossaim, Oxumarê, Exu Iangui) sejam cultuados em quartos fechados, juntamente com outras divindades; da ausência de espaço resulta também a impossibilidade do cultivo de ervas, levando os chefes de terreiros a comprá-las em lojas especializadas, tendo que ressignificar o ritual da coleta – da mesma forma se procede quanto aos animais sagrados adquiridos através dessas lojas. A falta de água corrente nos perímetros onde se localizam os terreiros obriga o uso do carro para transportar, não raras vezes, a própria divindade incorporada em algum fiel quando o ritual deve ser começado no terreiro e finalizado em água corrente. A falta de natureza, portanto, exige a ressignificação da própria cidade profana em espaço sagrado, postes de iluminação podem representar árvores, praças podem representar lugares sagrados às divindades, escadarias se tornam sagradas no ritual que rememora um mito de Oxalá, etc. (GONÇALVES DA SILVA, 1995, p.218).

Enfim, a vida no contexto urbano influencia de outras maneiras: costumes são incorporados à religião, como a preocupação com a limpeza e o uso de utensílios domésticos (liqüidificador, batedeira, forno microondas, etc.) que substituem antigos modos de preparo das comidas rituais, etc; a vida corrida da metrópole prejudica o tempo disponível para a religião: os compromissos sociais prejudicam a realização de obrigações (iniciação, principalmente), já não é obrigatória a presença do fiel em todas as festas realizadas na Casa, etc.; a realização de atividades extra-religiosas podem levar ao estabelecimento de horários para que o pai ou mãe-de-santo possa atender seus próprios filhos-de-santo, por isso obrigações podem ser comprometidas e proteladas, assim como é

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

comum que a residência do chefe do terreiro não esteja no mesmo terreno onde se localiza a Casa de candomblé.

Todas essas transformações exigem ressignificações e rearranjos, por conseqüência, ensejam que o candomblé seja reelaborado, reinventado, constantemente atualizado. As traduções cosmológicas e organizacionais advindas desse processo devem ser entendidas como medidas pelas quais os (re)produtores da religião percebem e se colocam frente aos acontecimentos contemporâneos, às custas de eventual perda do prestígio do candomblé no campo religioso brasileiro, como também de cada sacerdote frente às disputas internas, de prestígio e legitimidade, próprios ao mundo do candomblé. O movimento de "reafricanização" do candomblé se insere, pois, perfeitamente no processo de reinvenção/atualização da religião.

Em São Paulo, a história do candomblé é recente, podemos datá-la no inicio dos anos '50' (LÉPINE, 1978a.; PRANDI, 1991.; GONÇALVES DA SILVA, 1995; outros). Segundo Lépine (1978b), em 1976 havia em São Paulo 1.426 terreiros de candomblé registrados e 8.000 tendas de umbanda; na grande São Paulo foram registrados de 32.000 a 50.000 tendas de umbanda. Em 1984 uma equipe do Centro de Estudos de Religião da Universidade de São Paulo recenseou na metrópole paulista 17.000 terreiros de umbanda, 2.500 de espiritismo kardecista e 2.500 de candomblé.

Gonçalves da Silva (1995) reconhece no desenvolvimento do candomblé em São Paulo quatro fases: a primeira ocorre nos anos 50', quando predomina o rito angola, trazido por filhos de pais e mães-de-santo dessa nação; na segunda fase, nos anos '60' instala-se em São Paulo o rito efã, vindo da Bahia e do Rio de Janeiro, enfatizando apelo às origens e ao modelo "puro"; na terceira, por volta dos anos '60' e '70' predomina o rito ketu, trazido por descendentes de terreiros de Salvador e do recôncavo. A quarta fase seria a do rito ketu "reafricanizado", iniciada na década de '80', que embora não predomine em número de terreiros tem influências no "mundo" do candomblé e nos interessa em particular.

Essa tendência se caracteriza pela intenção de apagar o sincretismo e a influência do catolicismo considerados pela memória negra como associados à escravidão, buscando uma "pureza" cosmológica e litúrgica.

A pesquisa de campo nos alertou para o fato de que o movimento de dessincretização iniciado na Bahia e o movimento de "reafricanização" articulado pelos

unesp

sacerdotes das casas de São Paulo não constituem um mesmo fenômeno, são antes ações tomadas de diferentes perspectivas e realizadas por sacerdotes chefes de terreiros que estão em condições religiosas distintas, mas tais ações não se excluem ou se contrapõem.

Argumentamos que a dessincretização diz respeito a um movimento puramente político que envolve questões religiosas, políticas e étnicas, configurando uma resposta por parte dos sacerdotes do candomblé – um aspecto cultural africano de referência – aos acontecimentos contemporâneos da época, em que pese o preconceito racial e a luta organizada em torno do Movimento Negro Unificado pelo afro-descendentes, enquanto etnia, pelo espaço e direitos sociais na sociedade brasileira. Enquanto que o movimento de "reafricanização" realizado, sobretudo, no sudeste por chefes de terreiros de São Paulo, agrega a esse movimento político um movimento religioso que tenta, devido ao contexto em que está inserido, fortalecer, legitimar e atualizar a religião fora de seu berço tradicional no Brasil, da Bahia de Todos os Santos.

Consorte (1999) e Capone (1999), apesar de possuírem objetivos diferentes, apontam para a existência de uma diferença em torno da concepção de tradição: esta concebida na Bahia como sendo uma busca por uma tradição local, no sentido em que tradição é vista como repetição[16], e em São Paulo como sendo uma busca por uma tradição que se encontra do outro lado do Atlântico, no sentido em que não se repete o aprendido, mas procura-se agregar elementos "que se perderam ao longo do desenvolvimento da religião".

Partindo dessa distinção e percebendo-a como localizada temporal e espacialmente, argumentamos que tal diferença se explica pelos lugares em que os terreiros baianos e paulistas, respectivamente, ocupam dentro das relações simbólicas do mundo do candomblé, pelas características particulares de cada terreiro e pelo contexto em que estão inseridos; e, nesse sentido, a diferença no modo de conceber a tradição representa um conflito inerente ao mundo do candomblé e ao mundo religioso, conjugado às questões étnicas e políticas contemporâneas.

Tentar, pois, analisar a religiosidade dos fiéis do candomblé "reafricanizado" de São Paulo enseja tentar compreender a realidade em que o movimento está sendo desenvolvido e os mundos sociais com os quais está relacionado. Se o movimento de dessincretização da

Bahia dialoga com os mundos da política, da etnicidade e da religião com o objetivo de se colocar em articulação com as questões étnico-políticas dos afro-descendentes e da própria religião, o movimento de "reafricanização" de São Paulo, por sua vez, procura, além disso, tentar se colocar frente às disputas internas por prestígio e legitimidade presentes no mundo do candomblé, como também é seu objetivo realizar um movimento político dentro do mundo religioso brasileiro tentando se impor enquanto religião e buscando um espaço de discurso.

Porém, a "reafricanização" em São Paulo enquanto movimento religioso não é coeso, dentro de cada terreiro o sacerdote chefe "é rei em sua própria Casa", é ele quem dá as ordens e quem reelabora e atualiza a religião praticada pela sua comunidade-de-santo. Assim, a "reafricanização" dos cultos paulistas deve ser entendida como um processo atomizado – embora os sacerdotes compartilhem de objetivos políticos comuns – de empreendimentos cujo objetivo maior é atualizar a religião frente aos acontecimentos contemporâneos.

Diante dessas condições, tentaremos, a seguir, elaborar uma retórica do movimento de "reafricanização" que encontramos em São Paulo, evidenciando seu aspecto mais religioso que político, tentando demonstrar assim a diferença entre o movimento paulista e a dessincretização baiana.

[16] Essa concepção de tradição não diz respeito ao terreiro do Opô Afonjá que concebe tradição como os terreiros que compõem o movimento de "reafricanização". Veremos mais adiante o caso do Opô Afonjá.

unesp

CAPÍTULO 3 - "CANDOMBLÉ ROMPE DE VEZ COM O SINCRETISMO": TORNA-SE PÚBLICO O MOVIMENTO. DIÁLOGOS COM A HISTÓRIA

I

"Candomblé rompe de vez com o sincretismo". Foi nessas palavras que, segundo Consorte (1999), foi noticiado pelo Jornal da Bahia no dia 29 de julho de 1983, portanto, há 20 anos, o estopim de um movimento organizado por numerosos e importantes sacerdotes do candomblé.

A notícia foi assinada – entre outros – pelas sacerdotisas das quatro mais importantes Casas de candomblé – Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá; Mãe Menininha do Gantois, Ialorixá do Axé Ilê Iyá Omin Iyamassé; Mãe Olga do Alaketo, Ialorixá do Ilê Maroia Lage; Mãe Tetê de Iansã, Ialorixá do Ilê Iyá Nasso Oká, a Casa Branca do Engenho Velho. A Carta Signatária, como ficou conhecido o manifesto veiculado pela imprensa, preconizava a dessincretização da religião dos orixás com as demais religiões, sobretudo, o catolicismo.

A Carta propunha também "proposições de alta relevância para o povo-de-santo, tais como a de que o ensino da língua iorubá e da tradição dos orixás se tornasse obrigatório nas escolas" (Ibidem., p.74). Nesse sentido, o documento, por conseqüência, requeria o devido respeito ao candomblé como legítima religião; argumentando que "o culto dos orixás era uma religião de origem africana, preexistente, portanto, à escravidão, tendo se constituído a partir do repertório trazido pelos africanos de sua terra natal." (Ibidem.,p.73). Afirmava, sobretudo, que o candomblé prescindia do catolicismo para existir e sobreviver.

A concepção de que o sincretismo com o catolicismo remetia à condição da escravidão percebia o sincretismo como imposição; nesse sentido, romper com o catolicismo representava libertar-se das amarras da escravidão. Da mesma forma, reivindicar o *status* de religião para o candomblé significava dizer que os africanos, pelo fato de possuírem uma religião[17], estão no mesmo patamar de igualdade com os europeus e, portanto, devem ser reconhecidos como cidadãos pelos demais brasileiros: iguais em

[17] Em contraposição à idéia de fetichismo, animismo e demais termos pejorativos utilizados pelo etnocentrismo para definir as "sociedades da falta" – sem Estado, sem religião, sem ciência, etc. A similaridade das sociedades e a resposta a essas afirmações podem ser encontradas em textos como Clastres (1978) ou Levi-Strauss (1997), este último é tido como o principal trabalho sobre o assunto.

direitos e deveres, o que não exclui a autodeterminação e especificidade, tão caras aos movimentos étnicos.

Mesmo que os critérios analíticos tenham dividido a sociedade em campos de análise (campo religioso, político – Bourdieu) ou em esferas analíticas (Weber), o que existe na realidade é um *continuum* sócio-político-cultural permeado por um jogo dialético entre essas partes. Sobretudo na pós-modernidade onde "o legado e o resultado de um colonialismo que via a si mesmo como missão civilizadora", como diria Sahlins (1997b), "é que a luta política e a cultura, entre os povos outrora dominados, são alternadamente meio e fim uma para outra". Isto é, parece não existir mais limites bem definidos entre um ou outro campo ou esfera da sociedade, exigindo, portanto, que pensemos a sociedade como constituída por mundos (AUGÉ, 1997) interconectados que se interpenetram e se complementam mutuamente.

A análise que fazemos do movimento iniciado na Bahia situa-se nas fronteiras entre a política e a cultura. Partindo dessa perspectiva analítica, podemos compreender também que dessincretização e "reafricanização", apesar de estarem dialogando com os mundos religioso, da política e da etnicidade, não constituem partes de um mesmo movimento, possuem significados e objetivos distintos, como já mencionamos e veremos mais profundamente adiante.

Por hora, tomemos uma reflexão de Marshall Sahlins (1997b)[18] e depois de Carneiro da Cunha (2002) para tentarmos compreender o caráter político do movimento do qual a Carta Signatária é um símbolo.

A "auto consciência individual" que o documento parecia transmitir, "conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX [...] as antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua 'cultura'" (SAHLINS, 1997b). O autor justifica: "por muito tempo os seres humanos *falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-la, pois bastava vivê-la*" (grifo nosso). Mas, no mundo globalizado, da humanidade unificada pelos fluxos culturais globais que cambeiam pelos canais da integração econômica

[18] A despeito do antropólogo, nesse trabalho, estar tratando de povos cujas culturas não estão tão imersas na sociedade abrangente, o que não é o caso da cultura africana no contexto brasileiro, acreditamos que o autor traz reflexões interessantes e pertinentes para pensarmos, não só, mas principalmente o caráter político do fato, como tentaremos fazê-lo.

(HANNERZ, 1997), "a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte" (SAHLINS, 1997b, p.18-19). No final do século XX, "a humilhação infligida no período colonial" parece não mais afetar os nativos ou seus descendentes.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2002), por sua vez, discorrendo sobre os direitos de propriedade intelectual das sociedades indígenas, diz que a "cultura tem sido entendida como operando simultaneamente em dois níveis" que, embora estejam interconectados e seja impossível falar de um sem mencionar o outro, trazem consigo significados distintos. Segundo ela, há uma distinção entre cultura e 'cultura': a primeira se referindo ao aspecto mais literal, "I mean what anthropologists up to some time ago, used to call actions (I am trying not to fall into the trap of specifying it completely). According to some anthropologists (among whom I place myself) there is an internal organization to culture in that literal sense, an organization that will constrain and inflect changes"[19].

A segunda, referindo-se à cultura como distinção, apropriada pelo discurso político: "'culture' as a whole is used diacritically to separate people, to discriminate in both etymological and the current sense. This is 'culture' as political discurse [...] I have argued elsewhere that at this meta-level too, there is an organization, one that places specific 'cultures' in a mosaic of at once similar and dissimilar units: similar because they are comparable units of the same magnitude (other 'cultures'), and dissimilar since it differences alone (though as 'remains') that allow for organization".[20]

Percebemos que ambos autores destacam a apropriação da cultura pelo discurso político, e que este seria o "legado e o resultado do colonialismo" e um "fenômeno característico do final do século XX", para utilizar as palavras de Sahlins.

Nesse sentido, entendemos que o movimento de dessincretização foi uma apropriação política de aspectos culturais tipicamente africanos reivindicada pelos chefes

---

[19] "Eu quero dizer o que alguns antropólogos desde há algum tempo estão chamando de cultura, algo que, embora dinâmico e mutável, poderia informar valores e ações (estou tentando não cair na armadilha de especificar completamente). De acordo com alguns antropólogos (dentre os quais eu mesma) há uma organização interna da cultura no sentido literal, uma organização que pode construir e variar mudança" (tradução nossa).

[20] "'cultura' como um todo usado diacriticamente para separar pessoas, para discriminar em ambos sentidos, etimológico e corrente [...] Eu tenho argumentado em outros lugares que neste meta-nível também há uma organização, que especifica lugares de cultura num mosaico que, às vezes, é uma unidade similar, e, em outras, uma unidade dissimilar: similar porque elas são unidades comparáveis de mesma magnitude (outras

de terreiros baianos para se colocaram enquanto portadores de um "pertencimento" legítimo da "cultura" dos primeiros escravos africanos. Dessa forma se colocavam como legítimos portadores da herança étnica africana e, portanto, os mais habilitados a fazerem reivindicações políticas de alto grau, diferenciando-se enquanto povo – etnicamente e possuindo uma história particular dentro da constituição do país (o aspecto dissimilar que nos fala Carneiro da Cunha) –, mas permanecendo iguais em termos de direito, pois são parte de um todo, no caso a sociedade brasileira (o aspecto similar).

Para o contexto brasileiro, indígenas e afro-descendentes parecem ter constituído uma auto-consciência étnica ao longo dos tempos – ou mesmo essa auto-consciência nunca deixou de existir em alguns grupos. No caso dos afro-descendentes, apenas no curto período de um século, que vem desde a abolição oficial do sistema escravocrata – o que não significa que em 1888 todos os escravos foram libertos –, aquilo que reconhecemos serem aspectos tipicamente africanos ou afro-brasileiros atravessaram, no início, momentos de embranquecimento para terem seu caráter reafricanizado há apenas cinqüenta ou sessenta anos (SANSONE, 2000).

Após a abolição da escravidão, segundo Sansone (2000), os elementos que lembravam a África passaram por uma pasteurização, ou seja, teriam sido "invadidos" por um embranquecimento que tinha por objetivo sua incorporação numa "cultura nacional". Isto é, muitos aspectos étnicos – que a essas alturas já teriam se condensado em "cultura africana" (PRANDI, 1999) – por representarem o estigma da escravidão, não foram reproduzidos pelos seus (re)produtores – ao menos de forma evidente, pois havia um grande preconceito e até retaliações a quem assim fazia –, enquanto outros, em razão da dinâmica própria da cultura, chegaram mesmo a desaparecer.

Exemplos desse processo – da transformação de aspectos africanos em símbolos nacionais – podem ser vistos na umbanda – que resultaria da elevada absorção de elementos de origem "branca" pelos praticantes do candomblé (PRANDI, 1991; ORTIZ, 1978); da capoeira – que também teria sido embranquecida, e de luta corporal viria a tornar-se uma dança ou um jogo esportivo; e do carnaval – talvez o maior de todos os símbolos, que de festa praticada pelos negros, fora tomada pela elite, é claro, com mudanças, e desde o início do século XX é a grande festa do Brasil (SEVCENCKO, 1996).

'culturas'), e dissimilar desde que sua diferença única (embora como 'permanecimento') é que permite a

Em grande medida, muitos afro-descendentes, apesar de desejarem a inclusão na sociedade abrangente, nunca haviam se esquecido de suas raízes ancestrais – talvez porque a escravidão ainda era recente. Diante disso, reavivaram efetivamente aspectos da cultura de seus ancestrais a partir de meados do século passado.

Isso aconteceu ao mesmo tempo em que os veículos de comunicação de massa começaram a se expandir, levando ao conhecimento da elite brasileira a África que existia no Brasil através de canções que mencionavam a grande Mãe Menininha e sua Casa de candomblé, o Gantois, além de fazer-se conhecer os orixás. Os romances que começaram a incluir aspectos da religião afro-brasileira em suas tramas começou a ser consumida pela elite brasileira que, envolvida pelo movimento de contracultura – iniciada nos EUA e na Europa –, encontrava-se desgostosa com sua própria referência, que era a Europa e os Estados Unidos, voltou suas atenções para o exótico, para a Bahia de Todos os Santos. Soma-se o momento de grande transformações desenvolvimentistas na sociedade brasileira iniciado pelo então presidente Juscelino Kubistchek, e ainda o desejo, desde a década de '20', de se construir uma identidade nacional.

Não podemos deixar de mencionar o movimento Black Power, iniciado nos Estados Unidos, que logo envolveu a mentalidade dos descendentes de africanos no Brasil, assim como teve o mesmo impacto o movimento Rastafari iniciado na Jamaica. Os negros brasileiros se articularam, então, em torno do Movimento Negro Unificado que representava a organização política de uma etnicidade (nos termos de Barth, 1969), mais tarde se auto-denominando afro-descendentes.

Segundo o ogã Gilberto de Exú (informação pessoal), já na década de '70' em São Paulo surgiu uma preocupação por parte dos sacerdotes paulistas com relação à genealogia-de-santo, "preocupação essa que até então não existia". O ogã destaca a presença em São Paulo "de famílias ortodoxas vindo de Salvador e vindo do Rio de Janeiro" como, por exemplo, Dona Olga do Alaketo que "começa com um discurso da ortodoxia, que na época a gente chamava de nação, e isso começa a complicar, isso começa a complicar porque Dona Olga pega e diz assim: 'Olha a minha Casa de candomblé tem raízes, a minha Casa de candomblé vem disso, disso e disso', e desfiava aquele rosário de pessoas".

---

organização" (tradução nossa).

unesp

Esse fato teria incitado a busca pela genealogia-de-santo por parte dos sacerdotes paulistas, pois o "povo começa a pensar o seguinte: e sou filho-de-santo de fulano que é filho-de-santo de quem?". De acordo com o ogã que foi iniciado no Rio de Janeiro e se mudou para São Paulo em 1970, o candomblé de São Paulo, por ser um candomblé que teve no começo pais e mães-de-santo que se iniciaram na religião e ficaram longe dos pais e mães-de-santo que os iniciaram – geralmente do Rio de Janeiro e Salvador em menor número –, não tiveram tempo para uma aprendizagem correta dos fundamentos da religião, "tendo que se virar com o que tinha", por isso "até '70' São Paulo é 'léu com créu, um sapato em cada pé', você fazia o que podia" (Idem.).

Esse fato, importante para a história do candomblé paulista, demonstra que uma preocupação com a identificação étnica, no caso a nação de candomblé, cresceu, ao menos em São Paulo, coincidentemente num momento de efervescência das etnicidades no Brasil, haja vista o movimento Pan-indigenista e o próprio Black Power surgidos na década de '70'. Aliás, Verger (1992) chama a atenção de que já na década de '60' chegava em Salvador professores nigerianos para lecionarem a língua tradicional dos iorubá e sagrada do candomblé, o que implicava numa tentativa de aproximar a prática do candomblé à sua origem africana, reforçando seu um caráter étnico. Além do que, a consciência da importância das palavras que, segundo a concepção iorubana, devem ser pronunciadas corretamente por terem força e poder de realização (VERGER, 1972) era reforçada.

O fato é que a virada dos anos '70'/'80' foi quando efetivamente as diferenças começaram a se apropriar do discurso e começaram a se impor enquanto etnia ou grupo imaginado (ANDERSON, 1989) reivindicando seus direitos e buscando seus espaços na sociedade abrangente, ou, nos termos e Sahlins, foi quando as minorias tomaram consciência de seus direitos.

Contudo, a religião sempre fora o referencial africano mais completo que o afro-descendente tinha da terra de seus ancestrais: mesmo que tenha nascido no Brasil e jamais tenha ido à África, ele poderia atravessar o Atlântico através da religião, vivendo seus mitos representados nos e pelos orixás, e reviver a sociedade de seus avós e bisavós por meio da

unesp

organização do terreiro. Aliás, alguns sacerdotes da religião nunca teriam deixado de contatar-se com a África[21].

Entre outros, foi a religião o aspecto que efetivamente ganhou características evidentemente mais africanas, tornando-se um dos maiores símbolos da etnicidade afro-descendente. Porém, isto não significa que os afro-descendentes participantes do movimento de auto-afirmação étnica no Brasil optem necessariamente pela religiosidade para expressar sua identidade étnica; muitos adotam outras expressões simbólicas diacríticas de etnicidade. Sansone (2000), por exemplo, ao falar dos cariocas e dos baianos, mostra como, para se identificarem etnicamente, esses afro-descendentes fazem escolhas dentre os vários aspectos diacríticos possíveis.

Podemos destacar alguns desses aspectos[22], a saber: a estética (vestimenta – tipo negros americanos do basquetebol, tipo africano, tipo jamaicano, etc. –; o cabelo – tipo rastafari, tipo careca com desenhos, tipo black power, etc. – e outras); a expressão corporal (ginga, dança e outras mais); a música (rap de origem norte-americana, hip-hop e pagode de São Paulo, funk e samba do Rio de Janeiro, axé music da Bahia, etc.); além de outras manifestações.

Apesar das formas contemporâneas de etnicidade serem predominantemente políticas, isso "não lhes retira seu caráter étnico" (BARTH *apud* SAHLINS, 1997a, p.21). Por isso, mesmo que os afro-descendentes venham a reivindicar o reconhecimento de sua identidade étnica usando símbolos já considerados parte integrante da acervo simbólico nacional, ou mesmo que os busquem na África, além, é claro, de produzirem eles próprios suas manifestações simbólicas, devemos reconhecer a legitimidade de sua auto-afirmação

---

[21] Teria sido o contato ininterrupto com a África que levou Mãe Aninha, eminente sacerdotisa do Ile Axé Opô Afonjá, a introduzir a Sociedade dos Obás de Xangô em seu terreiro? Ou mesmo Mestre Didi, um dos sacerdotes da mesma Casa, a escrever "*Yorùbá tal qual se fala*", lançado em 1950, para mostrar ao povo-de-santo a verdadeira língua dos iorubá e, portanto, a língua sagrada dos terreiros? Esses acontecimentos teriam a haver também com a presença marcante dos intelectuais no terreiro? Veremos isso mais detalhadamente no capítulo a seguir.

[22] Alguns acadêmicos costumam tratar a etnicidade dos "não-brancos" de uma forma hiper real, expressão utilizada por Alcida Ramos para mostrar como algumas ONGs e alguns acadêmicos procuram pensar os indígenas no Brasil como pessoas incorruptíveis, estereotipadas, em suma, como "bons selvagens". Quanto aos negros, podemos dizer que as manifestações idealizadas pela academia, às vezes remontam a um negro hiper real, um negro cultural, idealizado pela intelectualidade, ou seja, um negro que é adepto de religiões afro-brasileiras, que come acarajé, vatapá, dendê, etc, pratica capoeira, ou tem uma "ginga" especial. Na verdade os afro-descendentes, no Brasil, se interessam também por outros referenciais de auto-identificação e não nos espantemos se eles negarem, por exemplo, os orixás ou os incluírem na classe dos demônios.

unesp

étnica porque "tais movimentos políticos constituem novos modos de fazer com que as diferenças culturais sejam organizacionalmente relevantes" (Ibidem.).

Desde a década de '50' a reafricanização dos aspectos afro-brasileiros só fez expandir-se. Podemos ter uma idéia do que vem acontecendo no campo da religião se tomarmos o exemplo do desenvolvimento do candomblé em São Paulo, desde a chegada aos dias atuais.

No mundo do candomblé atual, como dissemos à pouco, existe grande competição entre as Casas por prestígio e legitimidade: porque para ser legítimo, o poder religioso necessita de uma "raiz", a raíz suscita uma tradição, a tradição pede um axé forte e reconhecido. Nesse sentido, podemos compreender porque tivemos e temos ritos hegemônicos no campo religioso afro-paulista; além do mais, percebe-se claramente uma transformação das nações de candomblé na metrópole paulista: da hegemonia da nação de angola para a nação nagô ou iorubá "reafricanizado".

Para os candomblecistas e para os estudiosos do início do século, os povos de língua bantu e quicongo seriam mais propensos ao sincretismo que os iorubá; por isso o candomblé praticado por eles teria se misturado muito mais com outras religiões. Por essa razão e também devido à chegada tardia dos iorubá, numa sociedade já em fase de urbanização, os candomblés fundados pelos povos nagô-iorubá tenderiam a ser mais "puros", menos sincretizados. É essa "pureza", mesmo que imaginada, que a reafricanização da religião busca reafirmar[23].

Mãe Wanda de Oxun nos contou que até início da década de '70' não havia competição por prestígio e legitimidade entre as Casas de candomblé de São Paulo como vemos atualmente. Inclusive, segundo ela, quando faziam festas em que estavam presentes representantes do candomblé angola, gegê ou ketú "se louvava em ketú, depois gegê, depois angola".

Se é verdade que em São Paulo até a década de '70' não havia disputa entre os terreiros com relação à superioridade ou inferioridade de uma nação de candomblé sobre a outra, a não ser a disputa própria do mundo religioso, acreditamos que a efervescência em torno da auto-denominação étnica teve influência no surgimento dessa característica que

[23] Ressalta-se que já existe um movimento de reafricanização, embora sem expressão, dos candomblés de angola. Em Marília, cidade onde reside o pesquisador existe um terreiro bantu que está iniciando uma reafricanização da própria nação e não mudando de nação como muitos fizeram.

unesp

atualmente é inerente ao mundo do candomblé, porém, não podemos esquecer a influência dos trabalhos acadêmicos realizados, sobretudo, por Verger e Bastide – para citar os que possuem maiores influências para o candomblé –, que incitam tais hierarquizações.

Cremos que os pontos destacados até aqui nos permitam destacar a direção e o objetivo político da Carta Signatária, ou seja, que o movimento político de "auto-consciência individual" não foi repentina, mas ao contrário foi gradativa e o manifesto foi seu estopim, como uma resposta por parte dos sacerdotes da religião aos acontecimentos históricos. Para sustentar nossa afirmação, voltemos a algumas passagens de Consorte (1999) onde a luta política e o culturalismo mostraram ser o fundamento mesmo do movimento (SAHLINS, 1997).

Para os afro-descendentes, o fato é que a ruptura com o sincretismo católico "não implicava, porém, o abandono da fé católica". Segundo Mãe Stella: "O candomblé não é incompatível com a religião católica. Mas é vice-versa [...] Aí, fica com cada pessoa e sua consciência de dizer o que é de Ogum e o que não dizer que acabe sua fé em Santo Antônio, apenas como disse são energias diferentes." (*apud* CONSORTE, op.cit. p.73).

E a autora, ao analisar essa fala de Mãe Stella do Oxóssi, continua: "Vice-versa referendando a dupla pertinência. Ao não proibir ninguém de ser católico, o manifesto deslocava, porém, a dupla pertinência do plano coletivo do terreiro para o plano individual, passando a ser assunto de foro íntimo, particular, perseverar naquela crença" (Ibidem).

Podemos perceber ao longo do desenvolver do texto da autora que – com fins semelhantes ao culturalismo explorado na Libéria mencionado por Sahlins (1997a) e com a apropriação da 'cultura' pelo discurso político mencionada por Carneiro da Cunha (2002) – a política empreendida pelos sacerdotes do candomblé evocam a tradição cultural para colocarem de forma política sua reivindicação, qual seja, a de serem reconhecidos pelos mecanismos e instituições da sociedade brasileira. A idéia de que o "culturalismo é a formação discursiva moderna das identidades étnicas em sua relação com as alteridades global e imperiais", de que nos fala Sahlins (1997a, p.23), parece resumir bem o simbolismo do documento e do ato.

Ao reivindicar a separação entre candomblé e catolicismo os sacerdotes desejam dotar o candomblé de uma aura tipicamente africana, ou seja, requerem seu valor cultural e simbólico referenciado à África em detrimento do caráter folclórico que coloca o

candomblé no mesmo patamar do folclorismo dado às manifestações populares das Congadas ou das Folias de Reis. Ainda, a dupla pertinência individual significava que o afro-descendente, ao requerer o reconhecimento de sua etnicidade, a sua valorização e o respeito para com ela, estava buscando seu espaço na sociedade abrangente, que lhe deve respeito e dignidade assim como proporcionar-lhe instrumentos de ascensão social, num movimento de similaridade e de dissimilaridade (CARNEIRO DA CUNHA, 2002).

Além disso, o anúncio público da Carta e, por conseqüência, do movimento foi feito apropriadamente durante a II Conferência Mundial sobre Tradição dos Orixá e Cultura (COMTOC), realizada em Salvador naquele ano de 1983. Aliás, é interessante retomarmos o histórico dessa conferência que, desde sua constituição, teve o objetivo político-cultural de aproximar as religiosidades e os aspectos culturais africanos transnacionais que existem nas Américas e na África. Hoje essa conferência se configura como "um dos principais eventos capazes de reunir uma plêiade dos mais expressivos líderes da religião tradicional africana no Brasil e no mundo" (LUZ, 1995, p.681).

Vejamos alguns dados sobre a COMTOC.

Segundo Marco Aurélio Luz (1995, p.681), foi num "encontro de líderes da tradição religiosa africana na África e nas Américas, realizado em 1980 em Nova York, promovido pelo Visual Art Center, instituição voltada para a valorização da cultura negra" que surgiu a idéia de se criar "eventos mais amplos e contínuos, tendo em vista que o encontro se mostrara tão profícuo e necessário para o reforço da tradição religiosa africana". Com efeito, um ano mais tarde, precisamente entre os dias 1 e 7 de junho de 1981, realizou-se na cidade de Ilé-Ifé, Nigéria, nas dependências da Universidade de Ilé-Ifé, a I Conferência Mundial sobre Tradição dos Orixás e Cultura.

Os encontros promovidos pelo *Visual Art Center* tinham, na época, como sua diretora, a Senhora Marta Moreno Vega, de Porto Rico, e entre seus membros participantes, o Alapini do Brasil (Axé Opô Afonjá), Mestre Didi (Deoscóredes dos Santos), um babalaô cubano, o senhor Júlio Collazo, um ogan do Haiti, o senhor Max Beauvoir, o professor Wande Abimbola da Universidade de Ilé-Ifé, Nigéria, Juana Elbein dos Santos (Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil e esposa de Mestre Didi, por conseqüência ligada ao Opô Afonjá), e ainda Moly Haie como representante de Trinidad e Tobago, portanto integrantes de vários países das Américas, além da Nigéria.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Através de eventos como esse, que unem representantes de várias partes das Américas e da África em torno da tradição e da identidade negra e dos valores da religião trazidos pelos escravos, percebemos que, ao serem (re)produzidas nas Américas, o que chamamos por culturas africanas se tornaram uma cultura transnacional. Com o início do tráfico de escravos no século XVI teria se iniciado um processo de transnacionalismo cultural *Circum-Atlântico* – nas palavras de Matory. Ou seja, as culturas africanas extrapolaram as fronteiras territoriais das tribos, das aldeias, cidades e nações para invadirem diversos países divulgando, pela via política e religiosa, os valores e as concepções que faziam parte das sociedades de origem.

"Embora cada um dos participantes praticamente falasse línguas diferentes, características de seus países; português, espanhol, francês e inglês", dizia Luz (1995, p.681) sobre o I COMTOC, foi "através dos cânticos tradicionais que eles se comunicaram plenamente, saindo fortalecidos com o encontro". Podemos perceber por essa afirmação que o deslocamento e a característica translocal da religiosidade africana, mesmo fora de seu território de origem e espalhada por lugares distantes geograficamente, não destruíram o poder das crenças africanas aglutinarem pessoas e reforçarem sua identidade étnica.

O fato é que, a partir de então, as conferências se destacaram como o evento simbólico e político mais importante da existência, aproximação e fortalecimento das relações para aqueles que compartilham dessa cultura transnacional.

A primeira conferência teria cumprido o seu propósito e reuniu não só representantes importantes do país anfitrião, a Nigéria, como também das demais nações integrantes da conferência, como Brasil, Haiti, Porto Rico, Trinidad e Tobago, Venezuela, Estados Unidos, etc. Do Brasil estiveram presentes Mestre Didi, a Ialaxé Lucíola Brito e Juana Elbein dos Santos (LUZ, op.cit.).

Dentre as falas transcritas por Luz, é interessante dar destaque à comunicação do Oni Ifé, durante a abertura dos trabalhos, a qual permitimo-nos reproduzir:

> Eu saúdo todos os reis presentes aqui hoje. Eu saúdo o vice-chanceler desta Universidade professor C.A. Onwumechili, e eu saúdo todos os mais antigos desta instituição. *A todos meus filhos que vieram de lugares distantes eu digo boas vindas. Eu espero que tenham uma agradável estadia. Eu saúdo porque vocês não esqueceram do lar ancestral.* A todos que estão de pé e a todos que estão sentados, eu digo meus cumprimentos. Cumprimento também àqueles que vieram assistir este evento, vindo das cidades vizinhas.

unesp

> É um motivo de grande alegria para mim ser hoje o responsável pela abertura da Primeira Conferência Mundial de Tradição dos Orixá. Hoje é um dia histórico. Minhas congratulações àqueles que planejaram este evento hoje. Odua; ele que desceu para a terra numa corrente, e que foi o primeiro Olofin não deixará secar nunca a fonte de vossa sabedoria.
> *A todos vocês estudantes desta Universidade, e todos os meus filhos de lares distantes, eu digo para nunca esquecerem o lugar de suas origens. Se nós participamos na religião de outros, se nós aprendemos a cultura dos outros, não devemos esquecer a nossa.*
> *Portanto, nós não devemos usar nossas mãos para relegar nossa própria cultura à posições inferiores.*
> *Toda pessoa deve aprender a colocar-se a si mesmo num pedestal. Isto porque é a galinha que se abaixa quando está entrando em casa.*
> *Meus filhos todos os tesouros do povo Yoruba estão em Ilé-Ifé. Ifé é o lar e a origem de todos nós ...*
> *Ilé-Ifé é a terra sagrada da raça negra e de todos os devotos da religião dos Orixá espalhados pelo mundo.* Foi aqui em Ifé que Oduduwa primeiro criador da Terra sobre a qual todos nós hoje estamos em pé e no seio do qual nós desaparecemos quando mudarmos nossa presente posição mortal!!!
> Eu asseguro a todos vocês, meus filhos, aqueles que são nossas visitas de lugares distantes, que nós nunca esqueceremos de você. Eu saúdo a vossa coragem. Eu saúdo vossa paciência.
> *Eu estou muito feliz por ver que vocês não esqueceram o seu lar ancestral* ... (LUZ, 1995, 684-685, grifo nosso).

Analisando a fala do Oni de Ifé, o autor percebe que a todo momento ele está estabelecendo relações entre o evento e a cosmogonia iorubana: seja quando diz que o local da primeira conferência foi justamente Ifé, que, segundo os mitos, foi o lugar onde Oduduwa criou o mundo dos homens (tal reflexão faz referência à concepção segundo a qual todos os acontecimentos contemporâneos não são inéditos, mas que já foram vividos pelos antepassados; por isso, é que através dos odus de Ifá, os babalaôs conseguem decifrar, dar sentido e orientar os homens sobre como agir frente aos acontecimentos do momento presente), seja quando essa não coincidência diz respeito ao saber iorubá que está em Ifé e onde ao buscarem a "terra sagrada dos iorubá" terão reverenciado o primeiro Olofin, que por retribuição "não deixará secar nunca a fonte de vossa sabedoria".

Nas passagens grifadas percebemos o transnacionalismo *Circum Atlântico* de que falamos há pouco, quase desterritorializado, da cultura iorubana evidenciado na fala do Oni de Ifé. Luz também teria percebido que o Oni destacou

> a importância da continuidade da tradição nas Américas para o próprio reforço da continuidade da tradição na própria Nigéria, na medida em que o legado colonialista criou uma crise de identidade e um hiato de

> gerações, provocado pelo fluxo causado pela imigração forçada do tráfico escravista, e pelo contexto político-econômico da ocupação que ameaçam a expansão e continuidade dos valores tradicionais na África contemporânea, mesmo no período pós-independência da Nigéria (Ibid. p. 686).

A concepção de transnacionalismo presente no discurso do Oní é reforçada na medida em que ele trata todos os presentes como sendo seus filhos, que, mesmo estando espalhados pelo mundo – uma concepção tipicamente iorubá segundo a qual todos os súditos descendem do rei que, por sua vez, é descendente de Odùduwà – não se esqueceram do "seu lugar de origem". Nesse sentido, parece que para sobreviver, a religião africana depende menos de sua territorialidade do que da capacidade, força e vitalidade de seus (re)produtores para a atualizarem frente às transformações do mundo pós-colonialista e dos contextos em que estão inseridos.

Voltemos à 1983. Dados esses antecedentes da II Conferência Mundial de Tradição dos Orixá e Cultura que se realizou-se em Salvador, fica claro para nós que não foi por mero acaso que os sacerdotes lançaram mão da tradição como um instrumento político para conseguirem espaço na sociedade brasileira para a religião do candomblé e para a sua afirmação étnica.

Segundo Consorte (1999), a Carta Signatária foi tornada pública num "momento de grande expansão do culto dos orixás e do ingresso nas suas fileiras de uma população cada vez mais de brancos", além disso, segundo a autora, o contexto incluía outros acontecimentos como

> medidas oficiais de proteção e defesa da memória da presença africana em terreiros baianos, como o tombamento de sítios e logradouros, a desapropriação de terras ocupadas por terreiros; intensa atividade de estudo e pesquisa das manifestações religiosas afrobrasileiras; realização do primeiro encontro de Nações de candomblé; visitas freqüentes de professores africanos procedentes da Nigéria ou de especialistas em cultura afro fora do Brasil; além de um intenso movimento de valorização do negro na Bahia, resultante das transformações mais ligadas à inserção do negro no mundo. (p. 86).

O evento contava ainda com as presenças sempre marcantes de "um rei africano, o reitor da Universidade de Ifé, sumos sacerdotes de vários orixás, embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil", o que teria dado legitimidade étnica ao ato,

pois, segundo Consorte, "Dir-se-ia que o mundo africano marcara encontro em Salvador" (1999, p.87).

Aproveitando o momento oportuno, os sacerdotes do candomblé lançaram mão de uma ação política em prol do reconhecimento do negro e de sua particularidade, como também do reconhecimento do candomblé enquanto religião. Haja vista que somente Mãe Stella persistiu na dessincretização e as demais sacerdotisas das Casas mais tradicionais reassumiram seu discurso de aproximação entre candomblé e catolicismo, e que não houve uma dessincretização ao nível cosmológico, o que suscitaria uma "reafricanização" da religião, entendemos, então, que o movimento de dessincretização declarado na Bahia teve apenas fins políticos e se configurou um movimento coeso. Ou seja, todos os sacerdotes desejam o reconhecimento do candomblé como religião e que a sociedade assim o veja, assim como também reivindicam o reconhecimento dos direitos da população negra por parte da sociedade abrangente.

Entretanto, voltando atenção para o interior de cada Casa, o movimento configura-se múltiplo, pois,

> as divergências encontradas entre algumas das ialorixás signatárias não deixam dúvida quanto à complexidade do tema e a natureza e a profundidade das raízes que sustentam a associação entre crenças e práticas de matrizes africanas e crenças e práticas católicas (CONSORTE, 1999, p. 87).

Uma discussão profunda acerca da cosmologia do candomblé não foi feita nos terreiros baianos, e sim nas Casas paulistas que perceberam uma oportunidade de se colocarem independentes de suas Casas-mãe. Como veremos a seguir, o movimento de dessincretização ganhou força no sudeste e os sacerdotes participantes incorporaram novos objetivos e deram novos contornos a dessincretização, apropriando-se de um discurso que vai além da luta política e tentando conseguir alteridade frente aos terreiros baianos.

Acreditamos que os pontos levantados até aqui permitem ao leitor perceber que o movimento de dessincretização realizado pelos sacerdotes baianos, com exceção de Mãe Stella como veremos a seguir, foi uma atitude puramente política, enquanto articulação política-religiosa-étnica, em busca de poder de discurso e espaço igualmente dado às outras religiões do mundo religioso brasileiro e em prol dos direitos da população afro-descendente na sociedade brasileira. Embora estejamos encerrando por aqui este capítulo, não o consideramos finalizado, pois nossa argumentação ganhará mais consistência e maior

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

relevância na medida em que desenvolvermos nossa retórica acerca do movimento de "reafricanização" realizado por chefes de terreiros em São Paulo no próximo capítulo, do qual esse é parte fundamental.

CAPÍTULO 4 – A "REAFRICANIZAÇÃO" DO CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

I

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; consequentemente rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.

Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda "a atitude de escravo" por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações "afro", buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas.

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 gorgetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos, etc.

Não queremos revolucionar nada, *não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarra dela,* mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, *mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade*, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. *Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.*

unesp

> 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 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 nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-de-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descarateriza 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.*
>
> Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considere sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.
>
> Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifique em termos de popularização, massificação. Antes pouco que temos do que muito emprestado.
>
> Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.
>
> Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.
>
> (Assinam: Mãe Meninha do Gantois, Mãe Stella do Oxóssi, Mãe Olga do Alaketo, Mãe Tetê de Iansã e Mãe Nicinha do Bogum). (Trecho extraído na íntegra de Consorte, 1999. Grifo nosso).

Endereçado ao público, este texto foi elaborado pelas mães-de-santo das Casas mais tradicionais de Salvador quinze dias após o primeiro manifesto em protesto à edição da imprensa que, segundo elas, não teriam "publicado o documento na íntegra". Apesar de extenso, preferimos transcrevê-lo na íntegra para que o leitor tenha uma melhor percepção do objetivo do movimento. Além de reafirmar o caráter político da Carta Signatária bem como do próprio movimento, esse segundo documento nos fornece importantes

informações no que diz respeito ao aspecto religioso do manifesto, o que pode ser constatado nos trechos grifados.

No ano de 1992, Consorte foi até Salvador para pesquisar o movimento de dessincretização do candomblé, para isso procurou as sacerdotisas signatárias encontrando apenas algumas. Visitando os terreiros comandados por essas ialorixás, as quais são respeitadas no mundo do candomblé, constatou que somente Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Ilê Axé Opô Afonjá, persistia com o movimento. Constatou também que na realidade a separação institucional entre candomblé e catolicismo, proclamada pelo manifesto em 1983, nunca se efetivou. Escreve ela:

> A lavagem do Bonfim continuava entregue às baianas com seus trajes rituais e suas quartinhas, o presente de Iemanjá continuava a ser entregue no dia consagrado à Nossa Senhora das Candeias e à Nossa Senhora da Purificação, em Santo Amaro; as missas das segundas-feiras na Igreja de São Lázaro, sincretizado com Omulu, continuavam a ser freqüentadas por uma população numerosa ritualmente vestida de branco, sem falar da presença da pipoca por todo lugar; a festa de São Jorge, sincretizado com Obaluaiê, preservava as suas características tradicionais; a festa da Irmandade da Boa Morte/Nossa Senhora da Glória não havia alterado seus rituais e a tradicional benção das terças-feiras no altar de Santo Antônio, sincretizado com Ogum, depois da missa das 18 horas na Igreja de São Francisco, parecia cada vez mais concorrida, tendo se tornado o mais novo evento no calendário turístico de Salvador (CONSORTE, 1999, p.81).

As conversas com Olga do Alaketo e Nicinha do Bogum, com membros da comunidade da Casa Branca do Engenho Velho (destaca-se uma iaquequerê e o senhor Agnelo, uma lenda viva do candomblé, segundo ela) e as observações de alguns rituais no terreiro do Gantois fizeram a professora Consorte "crer que nessas Casas a tradição prevalecia" (Ibid., p.84).

Segundo a autora, a distinção em torno da concepção do significado de tradição é fundamental para se compreender a razão de que nessas Casas nada se modificou. Para Olga do Alaketo e Nicinha do Bogum tradição significa reproduzir o que seus antepassados praticavam, ou seja, na concepção dessas sacerdotisas, "a força do candomblé está no respeito à tradição. Sincretismo remete à tradição. Romper com o sincretismo é pois romper com a tradição" (Ibidem., p.83). E Mãe Nicinha do Bogum confirma: "Se me entregaram a casa com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer".

Outro significado para tradição é dado por Mãe Stella, do Opô Afonjá. Na visão de Mãe Stella "manter a tradição não significa reproduzir sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição de seu terreiro" (Ibidem., p.88).

Temos, portanto, concepções de tradição distintas: as duas primeiras sacerdotisas concebem tradição como repetição da religião praticada pelos ancestrais fundadores de suas respectivas Casas, enquanto que Mãe Stella percebe tradição como mudança no sentido de uma recuperação da religião praticada pelos ancestrais africanos ainda na África. Para critérios analíticos, podemos dizer que Mãe Stella entende por tradição uma tradição maior que as demais porque se refere às raízes da África num passado longínquo; ao passo que as demais sacerdotisas concebem uma tradição menor que diz respeito a um passado mais próximo, à fundação de suas Casas (Lépine, informação verbal).

Prestemos atenção no seguinte: é justamente no Opô Afonjá de Mãe Aninha que ao introduzir os ministros de Xangô em 1935 rompeu com a tradição recebida de sua antecessora no comando da Casa e buscou a aproximação com a religião praticada na África que a idéia de tradição é entendida como mudança. E ainda: mudança para Mãe Stella não significa qualquer mudança. A sacerdotisa se mostrou uma grande defensora do movimento de dessincretização do candomblé e tem se mostrado uma grande defensora da "reafricanização" da religião.

Essa não seria a primeira "reafricanização" pela qual passa o terreiro de que é sacerdotisa: ao introduzir a Sociedade dos Obás em seu terreiro a, então, sacerdotisa Mãe Aninha, teria se antecipado ao movimento de que hoje Mãe Stella é grande defensora. Foi buscando uma raiz na África que Mãe Aninha teria "mudado" o terreiro que comandava. Vista desta perspectiva, a idéia de mudança cabe muito bem ao conceito de tradição no Ile Axé Opô Afonjá.

O fato das mudanças mais consideráveis no candomblé em direção ao que se pratica na África terem sido introduzidas no Opô Afonjá, seja por Mãe Aninha ou mais recentemente por Mãe Stella, nos diz alguma coisa. Por que os demais sacerdotes chefes não introduziram elementos ou fizeram movimentos no sentido de aproximar a religião que se pratica aqui da praticada na África?

unesp

Ressalta-se que apesar de todos os grandes terreiros da Bahia nunca terem perdido o contato com o outro lado do Atlântico, foi somente no Opô Afonjá que houve um intenso fluxo de intelectuais – além daquelas figuras de conhecimento já público – entre outros, Jorge Amado, Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger – Mestre Didi (SANTOS, 1988) menciona que Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir teriam conhecido mãe Senhora de Oxum, quem Sartre teria dito ser uma pessoa que transmitia uma grande energia.

O fato dos intelectuais sempre estarem presentes no terreiro e a influência que tiveram sobre a forma como as sacerdotisas (Mãe Aninha e Mãe Stella) percebem a religião se torna mais interessante na medida em que é colocado em correlação a um segundo fato, talvez mais importante, a saber, a de que o terreiro não foi fundado por um(a) iorubá legítimo(a).

Tendemos a acreditar que o motivo foi menos pelo contato com a África do que pela influência dos intelectuais que no Opô Afonjá sempre existiu. Soma a isso o fato de que dentre as quatro mais tradicionais Casas de candomblé – o Ilê Axé Opô Afonjá; o Axé Ilê Iyá Omin Iyamassé, o Gantois; o Ilê Maroia Lage, o Alaketú; o Ilê Nasso Oká, a Casa Branca do Engenho Velho – somente o Opô Afonjá não foi fundado por uma iorubá legítima, visto que Mãe Aninha, fundadora e primeira ialorixá, era filha de gruncis. Segundo Lima (1987, p. 54), Mãe Aninha,

> ela mesma era e se sabia etnicamente descendente de africanos grunces, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do sul do Alto Volta e que nenhuma relação mantinha com os iorubás até o tráfico negreiro.

Não podemos transportar para a década '30' o contexto de conflito que permeia o mundo do candomblé atual – onde a genealogia-de-santo promove a legitimidade do axé do sacerdote chefe –, mas como naquela época já havia discriminação por parte dos terreiros mais antigos para com aqueles chamados por Edison Carneiro de "clandestinos", os quais "reproduziam os padrões valorativos, exteriores e rituais, da ortodoxia jeje-nagô" (LIMA, 1987, p. 42), é possível que a aproximação da religião praticada no Opô Afonjá com a religião praticada na África tenha sido um movimento realizado por Mãe Aninha para legitimar sua capacidade sacerdotal.

Além disso, a pertença étnica parece sempre ter tido importância no mundo do candomblé, pois recordemos que quem teria dado o nome ao primeiro terreiro no Brasil, a

unesp

Casa Branca do Engenho Velho, foi Iyá Naso que teria sido descendente direta da família real de Òyó. Outro fato que demonstra a importância étnica envolve a própria Mãe Aninha que ao realizar a iniciação da futura sacerdotisa do Opô Afonjá, Mãe Senhora, no ano de 1907, entregou-lhe de imediato "a sua 'navalha', que era de sua avó Marcelina, *Obá Tossi*, antiga mãe do Engenho Velho". E Lima (1987, p. 46) comenta: "A linhagem familiar, nesse caso, por todos reconhecida, é que permitiu a uma criança de nove anos, apenas *feita no santo*, receber os símbolos do direito ao mais alto posto no candomblé". Lembremos que Marcelina da Silva, Obá Tossi, além de ser filha-de-santo de Iyá Naso e ter contribuído na fundação do Engenho velho, era filha de iorubá.

Essa hipótese ganha mais sentido quando a sacerdotisa aventa a idéia de que a religião praticada em seu terreiro é mais "original" que a praticada na Casa Branca, reconhecida como o berço das tradicionais Casas de candomblé. Escreve Lima (1987, p.53):

> Aninha, falando da origem nagô de seu terreiro, dizia, orgulhosamente, a Donald Pierson: "Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho!".

Nesse sentido, consideramos possível aventar a hipótese de que buscando um contato mais intenso, envolvendo trocas rituais, com a África, Mãe Aninha substituiu sua etnicidade biológica grunci pela fidelidade religiosa, espiritual, iorubá. Embora nunca tenha se afastado de sua crença na Iyá dos gruncis, na "mãe da terra dos gruncis", identificada como sendo a Iemanjá dos iorubá – inclusive o desejo de ir até a casa da Iyá dos gruncis, que mandou construir no terreiro do Opô Afonjá, horas antes de seu falecimento para realizar, ajudada por alguns filhos-de-santo, alguns preceitos, significou um retorno definitivo à terra africana de seus pais (LIMA, 1987).

Diante dessas condições, como o Opô Afonjá fora fundado por uma filha de gruncis nascida no Brasil que perdeu a disputa pelo comando da Casa Branca do Engenho Velho – o Ile Naso Oká – seu caráter étnico, de nação, diante das demais Casas se torna inferior, ou seja, na disputa pela tradição – entendida na Bahia como repetição da ancestralidade dos fundadores dos terreiros – o Opô Afonjá fica sem legitimidade nagô. Nesse sentido, podemos pensar que a necessidade de aproximação com a África é um movimento empreendido pelos sacerdotes chefes do Opô Afonjá cujo objetivo é dotar o terreiro de um

unesp

caráter étnico iorubá, além de caracterizar um movimento em que os valores cultivados pelos outros sacerdotes – o respeito à tradição voltada para a ancestralidade do terreiro – são substituídos evitando a comparação e, o mais importante, invertendo a situação tentando impor o Opô Afonjá como mais legítimo porque afirma "resgatar" aspectos africanos anteriores cronologicamente – porque são buscados diretamente da África – e mais "originais" – porque são, ou foram, praticados pelos africanos no outro lado do Atlântico – que os cultivados nos demais terreiros.

A despeito das hipóteses que tenham levado Mãe Aninha a aproximar a religião praticada em seu terreiro da praticada do outro lado do Atlântico, o que não aconteceu nos demais terreiros tradicionais, o fato é que não foi por acaso que Mãe Stella sempre esteve entre as mentoras do movimento de dessincretização e foi a mais eminente defensora do dessincretismo e da "reafricanização da religião".

Contudo, Mãe Stella vem sofrendo resistências para as mudanças pretendidas, sobretudo, por parte dos mais velhos que não pretendem se afastar dos rituais católicos ou sincréticos que sempre fizeram parte de suas crenças. Assim sendo, a sacerdotisa investe nos filhos-de-santo mais jovens.

As senhoras do Opô Afonjá parecem não aceitar reavaliar suas concepções cosmológicas e cosmogônicas. A principal resistência parece estar em lhes fazer entender a razão pela qual devem abrir mão da "missa a que se julgam com direito no futuro, por ocasião do axexê, a cerimônia fúnebre que sucede à morte dos membros do culto" (CONSORTE, 1999, p.84). De acordo com o documento, rituais como esses seriam sincréticos e, portanto, resultado da imposição da sociedade "branca" ao escravo.

Deve-se ressaltar que o pressuposto colocado pelos sacerdotes da dessincretização, e em menor medida também da "reafricanização", está baseado na argumentação de que os escravos resistiram à diáspora salvando os elementos que os senhores permitiram, ao passo que absorveram aqueles que os senhores impuseram. A esse respeito, Matory (1999) diz que é preciso reavaliar as pesquisas a partir da "invenção da tradição" – representadas pelas publicações posteriores a *"A Invenção da Tradição"*, de Hobsbawn e Ranger (1983) –, pois estes estudos não levam em conta, no estudo da diáspora africana, a contribuição das várias classes envolvidas na produção da "tradição". A invenção da tradição que nos fala esses

unesp

autores, diz respeito à tradição que surge da imposição e não da dinâmica própria da cultura que resulta, também, da ação intencional dos seus (re)produtores.

Nesse sentido, acreditamos que os povos africanos no Brasil e em toda América – na diáspora – reorganizaram-se e, por imposição ou não, num complexo jogo de trocas, ressignificações e renegociações, ultrapassaram as fronteiras de suas respectivas culturas por intermédio de um processo que "diz respeito àqueles trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificações, justaposições e reinterpretações" em que "os símbolos são vistos como estendidos sob profundas instâncias de de-simbolização determinadas por tendências culturais múltiplas que fragmentam todo o código" (CANEVACCI, 1996, p.32).

Ao passo que absorviam aspectos culturais europeus e dos indígenas, as etnias africanas muito contribuíram para a "formação da cultura nacional", fornecendo "um vastíssimo elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas [...] Mas, fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou sobreviver" (PRANDI, 1999, s.p.).

O fato é que a religião se tornou mais híbrida do que já era na África, muitos signos foram dotados de outros significados, muitos elementos foram esquecidos, outros, no entanto, foram agregados e se tornaram partes da religião, como vimos rapidamente no capítulo II.

Nesse sentido, a separação litúrgica e também entre os orixás do candomblé e os santos católicos preconizada pelas sacerdotisas através do manifesto revela a idéia de transformações cosmológicas e cosmogônicas não somente por parte dos adeptos, mas, também, por elas próprias, mostrando que as fronteiras devem ser delineadas tanto entre os rituais como entre as divindades que são vistas como componentes de panteões religiosos próprios.

A constatação de que os adeptos continuavam a freqüentar os rituais "condenados" pelo manifesto demonstra que o sincretismo ao nível individual parece, nesses casos, estar tão profundamente enraizado que esses indivíduos não julgam incongruentes realizar rituais tipicamente africanos e rituais tipicamente católicos como componentes de um único ritual.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Parece que a hibridação profunda realizada pelos fiéis não lhes permite diagnosticar fronteiras e/ou limites que acusem incongruências religiosas.

Diante dessas condições, do *bricoleur* sagrado elaborado pelos fiéis, o fato é que nunca houve uma separação formal entre os orixás e os santos, mesmo que se tivesse a consciência de que se tratavam de energias diferentes – como disse Mãe Stella – nunca foi necessário distinguí-las. Contudo, a partir do momento em que se declara a dissociação se cria a necessidade de caracterizar a distinção entre as divindades, uma questão que, ao que parece, os candomblecistas têm certa dificuldade em estabelecer.

Para nós cientistas racionais é difícil aceitarmos que os candomblecistas confundem os mitos de Nossa Senhora, a Virgem Maria Imaculada, com os mitos de Iemanjá que é estuprada pelo próprio filho, assim é necessário realizar um estudo mais aprofundado, pois é difícil para os fiéis dissociarem Oxalá de Jesus Cristo, Iansã de Santa Bárbara, São Lázaro de Omulu, etc. Ou seja, quando interpelados sobre a diferença entre uma e outra divindade ou, então, sobre o modo como concebem os orixás, nas respostas, quase que invariavelmente, mesmo que tentem dizer que não se tratam das mesmas entidades, sempre recorrem à analogias entre os panteões.

Entre os nossos informantes, pareceu-nos que a distinção entre as divindades é realizada, mesmo que de modo confuso, mais em razão do discurso da "reafricanização" da religião do que pela consciência de que são realmente entidades distintas. Em outros termos, a distinção é realizada somente ao nível do discurso enquanto que ao nível da crença parece ainda existir o sincretismo. Entre os fiéis das Casas pesquisadas que participam da "reafricanização" há uma separação evidente no que se refere aos pedidos que são feitos para os orixás, e são estes quem os atendem, mas a distinção entre orixás e santos ainda é confusa e os santos ainda possuem seu espaço, pois Nossa Senhora, principalmente, parece guardar à todos.

Se a incongruência cognitiva não é percebida pelos fiéis ou eles estão tentando (re)elaborar seu discurso em função da "reafricanização", então devemos nos atentar para algumas questões: Será que os fiéis não interpretam os mitos e elaboram um arcabouço cosmogônico particular arquivando somente os mitos análogos ou que fornecem possibilidades de analogias entre as divindades? Será que a lógica do *bricoleur* sagrado consiste numa racionalidade diferente da racionalidade científica que se baseia na

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

comprovação empírica e na lógica herdada dos gregos, razão pela qual nós cientistas não encontramos a coerência que esperamos? Será que para os fiéis os mitos não representam épocas distintas da divindade?

Outras questões também devem ser colocadas para se tentar compreender a concepção que o fiel tem dos orixás. No entanto, para respondê-las é preciso um estudo mais aprofundado, pois as evidências constatadas durante o trabalho de campo não deixam dúvidas da complexidade do tema e da dificuldade de uma afirmação científica sobre a compreensão do fenômeno que se coloca evidente e fundamental, sobretudo, no contexto de "reafricanização".

Questões como essas que dizem respeito ao fundamento da religião, à doutrina religiosa, não foram pensadas pelos terreiros baianos – com exceção do Opô Afonjá como vimos –, mas são consideradas pelos sacerdotes chefes paulistas como a possibilidade de se afirmarem frente aos terreiros baianos.

II

O movimento de dessincretização logo chegou aos terreiros de São Paulo que, impulsionados pelo movimento iniciado na Bahia, iniciaram uma reflexão sobre a religião praticada na metrópole paulista[24]. É no sudeste, portanto, que o movimento de dessincretização do candomblé se torna efetivamente de "reafricanização" da religião, tendo grande influência no mundo do candomblé paulista e onde podemos constatar seus desdobramentos entre os sacerdotes, uma vez que introduz um elemento novo no conflito interno do mundo do candomblé e também nas relações traçadas no mundo religioso como um todo. Esses chefes de terreiros autodenominam suas Casas de candomblé como "reafricanizado", "africanizado", "tradicional renovado", "Tradição de Orixá", "tradicional ortodoxo" – esses foram os termos coletados no campo, cuja diversidade de autodenominação já demonstra a heterogeneidade do movimento.

A reflexão feita por esses pais e mães-de-santo não diz respeito somente aos fundamentos do candomblé, mas também traz questões relacionadas às relações que mantém com as tradicionais Casas de Salvador, de onde tiram sua legitimidade.

---

[24] Um de nossos sacerdotes afirmou ser signatário da Carta de Salvador e que está no movimento desde seu estopim em 1983, assim como outros sacerdotes paulistas se fizeram presentes desde o inicio.

unesp

A esse respeito, Gonçalves da Silva (1995) afirma que o movimento de "reafricanização" em São Paulo tem o desejo latente de realizar um redirecionamento no mundo do candomblé, onde a influência do culto baiano perderia espaço para a influência africana. Tal redirecionamento se justifica pelo fato de que "na luta pela tradição o candomblé de São Paulo encontra-se em desvantagem", pois o candomblé de São Paulo não possui tradição, visto que chegou somente na década de '50'; nesse sentido, os sacerdotes paulistas necessitam de suas relações com as Casas baianas.

Diante disso, as relações entre sacerdotes paulistas e baianos se tornaram ambíguas: de um lado procuram construir uma linha genealógica até um desses terreiros para legitimarem o seu axé: "[...] minha raíz é lá da Casa Branca" (Iyá Sessu); Gilberto de Exú, ogã do Ilê Iyá My Osun Muyiwá, remeteu a linhagem de Mãe Wanda de Oxum a sacerdotisa chefe, primeiramente à Joãozinho da Goméia (apesar de ser da nação angola, ele tem muito prestígio no candomblé, ao menos no sudeste), e posteriormente a morte deste ao seu atual pai-de-santo Waldemiro de Xangô que teria passado do candomblé efon para o terreiro Gantois; Pai Armando de Ogun, por sua vez, remete sua filiação religiosa à Agenor Miranda, que apesar de ser do terreiro do Bate-Folha, tradicional Casa de candomblé angola, teria sido oluô particular de Mãe Meninha do Gantois, assim como ele sempre esteve presente consultando os orixás quando das sucessões das Casas baianas mais tradicionais.

Por outro lado, os sacerdotes paulistas reclamam que não receberam um bom ensinamento de suas mães-de-santo que, por sua vez, já não tiveram um bom ensinamento das mãe-de-santo que os iniciaram, porque "o pai-de-santo quando ele não quer ensinar tudo ele guarda um pedaço [...] o conhecimento do pé quebrado", como disse Armando de Ogun. Assim, esses sacerdotes procuram outra via para obter conhecimento, como também para afirmarem uma identidade frente aos terreiros antigos: a via alternativa é rumar até à África, seja em viagens que lhes proporcionem objetos sagrados, histórias, *status*, algum conhecimento ou até mesmo um cargo em algum templo africano; seja na literatura referente à África dos séculos passados.

O movimento de "reafricanização", como disse o ogã Gilberto de Exú, é posterior à efervescência em busca da nação de candomblé que demonstra a preocupação com relação à etnicidade da religião e à genealogia-de-santo em São Paulo. Assim, a "reafricanização"

do culto em São Paulo, enquanto uma aproximação do que se pratica aqui com o que se pratica na Nigéria, deve ser entendido como um dos desdobramentos possíveis das relações entre religião, etnicidade e política no Brasil da virada do século.

Podemos dizer que em São Paulo a "reafricanização" teve impulso com o curso de idioma iorubá fornecido pela Universidade de São Paulo. Todos os sacerdotes – participantes do movimento – fizeram o curso: "eu fiz parte da primeira turma em 1977" (Gilberto de Exú); "em 1985, depois que o Aulo [Aulo de Oxóssi] iniciou minha filha, fui fazer o curso de iorubá, fiz quatro anos" (Iyá Sessu).

Ao lado da idéia de que o sincretismo foi resultado da imposição "branca" ao negro africano, a principal justificativa para a "reafricanização" do candomblé em São Paulo, e talvez a mais importante, é a perda dos conhecimentos ao longo dos anos de desenvolvimento da religião no Brasil, justificada por Mãe Sandra de Xangô dessa maneira: "você se vê a braços com um cerimonial religioso que você não domina, tem que rezar e cantar uma língua sem saber o que está falando e tem que passar ensinamentos para os seus filhos sem saber os fundamentos e sem saber a realidade".

Diante da busca pela alteridade e afirmação da identidade do candomblé paulista no mundo do candomblé, podemos dizer que tal justificativa se torna uma crítica aos sacerdotes dos tradicionais terreiros baianos, o que valoriza e torna justificável a "reafricanização" do culto e dota os paulistas de um grau de compreensão da religião superior a dos baianos, num movimento em que se inverte os valores cultivados no mundo do candomblé como o fizera no passado Mãe Aninha, porém a troca de hoje é da tradição baiana pela compreensão da África que os paulistas buscam *in loco* e nos livros.

Segundo esses sacerdotes, a "reafricanização" diz respeito à busca de elementos que já estiveram aqui e foram se perdendo. Para Pai Armando de Ogun, "reafricanizar"

> Significa não a volta ao original primitivo, mas recuperar práticas rituais esquecidas, refazer mitos [...] reaprender o significado dos elementos materiais do culto, e, antes de mais nada, aprender rudimentos da língua ritual original. A língua ritual do candomblé contemporâneo é um agregado quase indecifrável de fragmentos, e a primeira etapa da africanização consiste, pois, em aprender a língua para, a partir daí, refazer as cantigas, rezas e orikis, dando significado às palavras rituais [...] Tudo isso exige muita disposição (VALLADO, 1999).

Segundo Prandi (1999, p.106), o movimento de "reafricanização" do candomblé significa "intelectualização, acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme os modelos ou com elementos da África contemporânea".

Os sacerdotes chefes afirmam categoricamente que "reafricanizar não é tornar-se africano", entretanto, dizem, por exemplo, que o candomblé é uma religião a-ética que concebe as relações entre os homens como desprovidas de sentimentos originalmente cristãos, como a solidariedade que "não tem no candomblé, essa palavra eu desconheço. Pode haver solidariedade dentro da sua Casa e com alguns amigos", disse Pai Armando, ao passo que o ogã Gilberto de Exú afirma categoricamente: "quer caridade? Vai na Igreja católica".

Tais afirmações remetem a valores, como veremos, tipicamente africanos, portanto, estranhos à cultura católica brasileira que propõe relações intermediadas pelo amor. Nesse sentido, pode-se dizer que "reafricanizar" não se restringe apenas à mudanças na prática ritual, mas inclui também a recuperação de um *ethos*, de uma visão de mundo que faz parte da religião. Isto implica em mudanças cognitivas que exigem dos filhos-de-santo e dos próprios sacerdotes chefes toda uma reeducação.

Esse *ethos* religioso se alia ao lado dos "novos" rituais e outros elementos diacríticos para demarcar fronteiras com as demais religiões do mundo religioso brasileiro, sejam as afrobrasileiras, sejam as múltiplas denominações cristãs.

A busca por elementos africanos preconizada pelo movimento de "reafricanização" acelerou a procura pelo conhecimento escrito e pelos trabalhos de etnógrafos e antropólogos sobre África. Na verdade, sempre existiu no candomblé uma transmissão de conhecimentos pela escrita, pois os sacerdotes antigos – e os novos – possuíam "seus cadernos de fundamentos". Pai Armando de Ogun, por exemplo, disse que seu pai-de-santo, Agenor Miranda, teria lhe dado o que ele chama de pasta azul, "são os escritos dele de 1924 a 1928. Ele disse: 'Olha meu filho, esta aqui é tua obrigação de 14 anos'. Tudo que sei tá lá dentro, com a letra dele. E ele escreveu com [mãe] Aninha ditando". [ele se refere ao livro *"Os Caminhos de Odú"*. Na ocasião, Reginaldo Prandi, que estava presente, pediu permissão para publicar]. E ele continua: "E todo aquele caminho que o velho escreveu, eu tenho o original aí, eu posso mostrar pr'a vocês se vocês quiserem".

unesp

A despeito de sempre ter sido enfatizado o poder da transmissão oral do conhecimento, considera-se que os escritos dos sacerdotes também são dotados de algum caráter sagrado porque recebem axé, que passa das mãos dos sacerdotes diretamente para o papel. Entretanto, ao buscar conhecimentos sobre o sagrado – rituais, cantigas, visão de mundo, etc. – na escrita leiga, produzida pelos viajantes, antropólogos, etc., desprovida, portanto, de qualquer caráter sagrado, o movimento de "reafricanização" introduz uma forma de adquirir o saber diferentemente da oralidade tradicional, herdada da África, e da transmissão direta do mais velho para o mais novo.

As visitas à África constituem fontes para o aprendizado de rituais, cantigas, elementos litúrgicos e apreensão de formas estéticas; mas é sobretudo na literatura etnográfica que os sacerdotes buscam referências sobre a cosmovisão africana, que, segundo eles, teria se perdido ao longo dos anos juntamente com certos elementos rituais. Quando se revela impossível apreender valores e concepções sobre o mundo em visitas à Nigéria, os sacerdotes recorrem à literatura para reavaliarem os fundamentos da religião.

A abolição da missa no axexê, por exemplo, ou a definição das diferenças entre orixás e santos só podem ser fundamentadas através de relatos históricos que demonstrem a inexistência de missas nos rituais fúnebres dos iorubá, ou atestem a relação dos orixás com a natureza, o que os santos católicos originalmente não possuem.

Deve-se ressaltar que o candomblé em São Paulo tem grande parcela de intelectuais entre os chefes de terreiros e seus praticantes (PRANDI, 1991; GONÇALVES DA SILVA, 1995), configurando, pois, um candomblé "intelectualizado", ou seja, com grande influência do conhecimento trazido pelos livros. A influência do conhecimento escrito numa religião baseada na oralidade já mereceu destaque em alguns trabalhos – Gonçalves da Silva (1995) inclusive demonstrou a importância desse método de obtenção de conhecimentos para o desenvolvimento da "reafricanização" em São Paulo.

O conhecimento escrito está muito presente no candomblé paulista, seja pela falta de tempo para se estar presente no terreiro e aprender de acordo com as regras da religião, seja pela ansiedade do filho-de-santo em obter conhecimentos que tardariam para adquirir através do simbolismo do candomblé. Uma vez que o movimento na capital paulista é justificado pelos sacerdotes devido ao "conhecimento do pé-quebrado", a escrita se tornou fundamental para o desenvolvimento da "reafricanização" em São Paulo. Contudo,

unesp

constatamos que a escrita é considerada um meio legítimo de se obter conhecimentos, porém a vivência religiosa é imprescindível e fundamental, ainda possui seu caráter hegemônico e guarda seu poder de autoridade religiosa.

Assim sendo, tentaremos, a seguir, em linha gerais, expor algumas características da religião dos iorubá que podem ser apreendidas nas literaturas etnográficas e que nos interessa em particular.

III

Para os iorubá o *orún*, o mundo dos deuses, localiza-se sob o *ayé*, o mundo dos homens, embaixo da terra. Essa concepção se origina da constatação de que ao morrer o indivíduo volta à terra – de onde veio – onde será, posteriormente, absorvido pelos vegetais que alimentarão os vivos – homens e animais –, o que sugere também a concepção da existência de uma energia vital que circula entre os mundos, a crença na reencarnação e na origem única de todas as criaturas, que consequentemente são parentes.

Na concepção dos povos iorubás o universo é dirigido por forças que nele mantêm a vida: o universo é governado pelos deuses que impõem a ordem universal, enquanto que a ordem da sociedade foi instaurada pelos primeiros fundadores do Estado ou pelos antepassados mais antigos, que também são os responsáveis por seu regimento. O ritual teria por objetivo manifesto, portanto, a manutenção da ordem do universo, enquanto que a manutenção da ordem social seria mantida pela ação política, "são processos aparentados", diria Balandier, "ambos contribuem para impor a conformidade da ordem global apresentada como condição de toda vida e de toda existência social" (BALANDIER, 1969, p.100, *apud* LÉPINE, 2000, p.61).

De um modo geral os africanos acreditam que o poder está intimamente ligado à questão da senioridade, pois concebem que os antigos, além de serem os donos da verdade, exprimem a ordem natural das gerações e diferenciam o estado de natureza – onde as gerações se confundem e pais e filhos são iguais – do estado de cultura (LÉPINE, Idem.). Os africanos entendem

> que os mais velhos possuem uma larga experiência das relações humanas, amplos conhecimentos e uma profunda sabedoria [...] Responsáveis pelo culto dos antepassados da família adquiriram maior familiaridade com o sobrenatural e receberam dos Antepassados poderes extraordinários. Os mais velhos são responsáveis pela reprodução dos costumes; é sua

> obrigação fazer observar as normas estabelecidas pelos antigos, assegurar a continuidade da linhagem. São árbitros por excelência; atribuem-lhes discernimento, abnegação, eqüidade, sangue-frio (Ibidem., p. 56).

Estende-se aos mais velhos e aos antepassados o mesmo respeito. A devoção aos antepassados é o objeto de vários cerimoniais, porém, "não se restringe à execução correta dos rituais tradicionais; envolve também o sentimento da onipresença dos mortos e uma profunda veneração" (Ibidem., p.60), pois eles, os mortos, estão na natureza – nos rios, árvores, bosques, etc. –, em casa, na sombra, etc., como demonstram poemas africanos. Por isso, a morte não representa simplesmente um fim em si mesmo, mas antes representa um início permeado de ritos introdutórios a um mundo outro do qual o nosso, o mundo terreno, é o duplo (MORIN, 1975).

Marcel Mauss destacou que a importância dada ao pronunciamento das palavras se deve à crença de que elas tem poder de ação, razão pela qual são imprescindíveis nas práticas rituais. Nesse sentido, segundo Lépine (2000), esta crença justifica o uso de metáforas e eufemismos quando um africano morre: "a palavra para o africano tem poder de realização; ela é sopro, vida, força [...] Há palavras perigosas". Dependendo das palavras pronunciadas um ritual pode ser entendido diferentemente de seu objetivo manifesto; nesse sentido, por intermédio de um ritual é possível enganar uma divindade, assim como faziam os daomeanos ao realizarem ritos que afastavam Sakpata, deus da varíola, que não concebia ser desafiado (Ibidem.).

"A relação dos homens e voduns [orixás], entre vivos e mortos implica a idéia de interdependência", onde "o mundo sobrenatural necessita das oferendas dos homens para manter o seu poder e sua capacidade, portanto, de proteger os homens, é uma relação de reciprocidade" (Ibidem., p.113).

A idéia da divindade remete, para os iorubá, à concepção de axé. Segundo Verger, "axé, não mais do que a energia elétrica ou nuclear, não é bom nem mau, nem moral nem perverso, nem puro nem impuro". Ele compara a noção de axé à idéia de "*mana*, entre os melanésios, à de *wakan* entre os sioux de Dakota, à de *orenda* entre os iroqueses, à de *manitou* entre os algonquinos, à de *deng* entre os banar do Laos, ou à de *hasina* em Madagascar" (1992, p.32).

Verger diz, ainda, que por nunca o terem visto os iorubá não representam o axé, nem o definem por atributos ou características.

> Encerra o axé todo o mistério, todo o poder secreto, toda a divindade. Não é um poder definido nem definível, é o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espéçie. Os vários poderes divinos são apenas suas manifestações e personificações particulares: cada um deles é este poder visto sob um de seus inúmeros aspectos (1992, p.31).

Contudo, os iorubá entendem que não só os deuses possuem axé, pois, é

> axé o princípio de tudo que vive, ou age, ou se move. Toda vida é axé, como axé é tudo que exibe poder, seja em ação ou nos ventos ou na direção das nuvens, ou na passiva resistência como a das pedras na beira dos caminhos [...] O axé possui uma multiplicidade de formas. Existe o axé vital no sangue dos animais sacrificados. Há o axé das plantas e das folhas em que nelas crescem. Numa civilização oral em que a própria palavra é axé, o simples nome de plantas e animais é axé" (VERGER, 1972a, p.34).

Nesse sentido, pode-se dizer que os iorubá não concebem a idéia da transcendência, pois, o axé não se encontra em um mundo outro, separado do mundo dos homens, mas constitui parte e é o início e a continuidade de seu próprio mundo. Na realidade o axé seria o inverso do caos, situação que, segundo Levi-Strauss, configura uma condição insuportável para o homem.

Da mesma forma, Clifford Geertz (1978) diria que o homem teria "inventado" a religião por três razões, a saber: compreender e dar sentido à sua existência neste mundo, explicar o mundo a sua volta (chuva, sol, dia, noite, etc.) e para não sentir-se fragilizado frente às forças da natureza, e precaver-se destas. Assim, os iorubá teriam construído sua concepção cosmológica e cosmogônica, numa tentativa de conter o caos, dando sentido ao mundo à sua volta através do conceito imanente de axé: "o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas" (VERGER, 1972a, p.32).

A idéia de axé ainda remete à idéia de divindade suprema, que muitos autores dizem fazer parte da cultura iorubá. Verger, ao analisar pormenorizadamente a idéia de divindade suprema entre os iorubá, tende a aceitar que a concepção de um deus supremo seria mais resultado da influência estrangeira do que da lógica cosmológica iorubá. Foi analisando os relatos de viajantes e missionários que chega à conclusão de que a concepção de um Deus soberano e transcendente teria sido influência do islamismo e do cristianismo.

Dentre os relatos utilizados por Verger podemos destacar o de Bosmam, onde percebe-se claramente a influência cristã entre os africanos:

> A maior parte dos negros que habitam o litoral acreditam em um único e

> verdadeiro Deus, ao qual atribuem a criação do céu, da terra, do mar e de tudo que neles contém, porém acreditam de modo bastante grosseiro, e, a esse respeito não tem uma idéia distinta [...] essa crença imperfeita não se deve a eles e não a receberam de seus ancestrais por tradição, mas unicamente por freqüentarem os Europeus, que cuidam de firmá-lo pouco à pouco. Existem dois motivos que me confirmam nesse sentimento. O primeiro é que eles jamais fazem sacrifícios a Deus nem o invocam em suas necessidades, mas em todas as aflições dirigem-se a seu Fetiche (*Apud* VERGER, 1999, p.385).

Segundo Verger, a afirmação que Burton faz sobre a religiosidade em Abeokutá e no Daomé poderiam também ser estendidas aos povos anagôs (nome dado aos iorubá pelos daomeanos. O nome "iorubá" teria sido dado pelos hauçá aos anagô). Para Burton, "os africanos, via de regra, admitem tudo exceto o Criador. Ser incompreensível, o Deus supremo é julgado muito alto para o baixo nível da humanidade, e consequentemente ele nem é temido nem adorado" (*Apud*, VERGER, 1972a, p.34).

Verger (1972a, p.35) acredita que essa idéia se encontra entre os anagô porque estes foram separados "do resto dos nagô-iorubá desde os começos do século XVIII – separados, note-se, desde antes do tempo em que as influências islâmicas e cristãs se fizeram sentir na região", e justifica:

> um povo em minoria, cercado por comunidades estrangeiras geralmente se prende muito fortemente às suas tradições para melhor proteger sua identidade ameaçada. Daí termos um segundo fundamento [o primeiro seria o fato da palavra sé ser variação de axé] para suspeitar que o culto de Sé, o ser supremo dos anagôs, é o culto do axé iorubá. E também para supormos que é o mesmo culto do axé mantido cuidadosamente na sua forma original (Ibidem)

Se por um lado é difícil afirmar que os iorubá não possuem um Deus supremo, (porque não temos tantas informações nesse sentido), por outro, a literatura dos séculos passados também não deixam clara uma concepção definida de divindade suprema, como pudemos ver através do exemplo relatado de Bosmam. Assim sendo, o que podemos fazer é tentar verificar algumas das características desse Deus supremo dos iorubá após o contato com missionários cristãos ou pregadores islâmicos.

Segundo Augras (1983), o deus supremo dos iorubá e do candomblé é Olorún, também chamado Olodumarê. Ele, "como seu nome indica, é o dono do outro mundo (*oló orún*: senhor do *orún*), senhor da existência (*iwa*), da força sagrada (*axé*) e da permanência (*abá*)" (p. 58). Olorún teria criado o universo e entregado o seu governo aos orixás. Desde

então mantém-se distante dos negócios deste mundo. Os africanos, segundo Lépine (2000), provavelmente pensavam Olorún segundo o modelo do monarca, como, por exemplo, o rei de Oyó, que governava por intermédio de seus ministros, escondido no seu palácio; invisível para seu povo.

Da mesma forma que Lépine aproxima a cosmologia da hierarquia política, Verger (1999) cita um texto em que o reverendo Bowen faz o mesmo:

> A doutrina idólatra que prevalece entre os Yoruba parece derivar, por analogia, da forma e dos costumes do governo civil. Existe um único rei na nação, existe um único deus no universo. Os solicitantes só podem aproximar-se do rei através do intermédio de seus servidores, de seus cortesãos e nobres. Em conseqüência, o solicitante, por intermédio de presentes e palavras amáveis, tenta agradar os cortesãos, cuja proteção procura. Da mesma forma nenhum homem pode aproximar-se de deus, mas o todo-poderoso, afirmam eles, instituiu diversos espécies de Orisas, que servem como mediadores e intercessores entre ele e os homens. Não se oferece sacrifício algum a Deus porque ele não tem necessidade de nada; mas os Orisas, que muito se assemelham aos homens, ficam felizes quando recebem oferendas de carneiros, pombos e outras coisas (VERGER, 1999, p.487-488).

Após o contato e a influência das religiões da salvação os iorubá teriam absorvido a concepção da existência de um Ser Supremo, Olorún, que, segundo Ellis, "é o deus dos Yorubas, é o firmamento deificado [...] os nativos afirmam que ele passa seu tempo em pleno ócio e repouso, dormindo quase sempre" (*Apud* VERGER, 1999, p.488).

E continua:

> Devido ao fato de ele ser excessivamente preguiçoso ou indiferente para exercer qualquer controle sobre os negócios terrenos, os homens, de seu lado, não perdem tempo para fazer-lhe oferendas e reservam o culto e os sacrifícios para agentes mais ativos. Olorun não tem sacerdotes nem símbolos, imagens ou templo" (Ibidem.).

Sendo assim, seriam com as forças da natureza que os mortais deveriam relacionar-se:

> O axé das forças da natureza é parte do orixá, porque o culto dos orixás é dirigido às forças da natureza – embora não a seu aspecto desenfreado ou descontrolado. O orixá é apenas uma parte de tais forças, a parte que é disciplinada, acalmada, controlada, a parte que forma um elo nas relações da humanidade com o indefinível. Outro elo é constituído por um ser humano que viveu na terra nos dias remotos, e que foi mais tarde deificado. Este último foi capaz de estabelecer o controle sobre a força natural, e criar um laço de interdependência com o qual atraía para si mesmo e sua gente a ação benéfica do axé, e dirigia seu poder destrutivo para seus inimigos. Para conseguir este fim, é que se fazem sacrifícios e

> oferendas ao aspecto controlado da força como se fora necessário manter a potencialidade do axé (VERGER,1972a, p.33).

Seria por intermédio dos mais velhos, conhecedores da verdade, que os mais novos adquiriram ao longo da vida "os segredos que lhes dão poder sobre o orixá, palavras coercitivas pronunciadas ao tempo de estabelecimento do culto, elementos que entram em sua constituição mística, folhas, terra, ossos de animais, etc." (Ibidem, p.33).

De acordo com Verger (1972b), os iorubá teriam ignorado a escrita para a transmissão do conhecimento. Apesar de possuírem conhecimento da escrita, optaram pela oralidade porque

> A transmissão oral do conhecimento é o veículo do axé, do poder, da força das palavras que faltam nas letras mortas de um texto escrito. As palavras, por terem valor, por existirem, devem obrigatoriamente ser pronunciadas. O conhecimento transmitido oralmente tem o valor de uma verdadeira iniciação para a palavra dita e para o ouvinte. A iniciação não se passa ao nível mental da compreensão, mas àquela da dinâmica do comportamento. Ela é fundada sobre os reflexos e não sobre o raciocínio (VERGER, 1972b, p.6. tradução nossa).

Verger lembra ainda que a fala é um meio de transmissão que imediatamente se perde após sua emissão; por isso "dentro de uma sociedade sem escrita a memória é indispensável para a conservação do patrimônio cultural e pela transmissão, de geração em geração, da soma dos conhecimentos adquiridos" (Ibidem.,p.5. tradução nossa). Esta seria a razão pela qual os iorubá teriam sofisticados mecanismos de memorização para textos extensos.

Com efeito, uma vez que homens e deuses necessitam uns dos outros, os primeiros realizam sacrifícios rituais e oferendas para os últimos restituindo-lhes a proteção dada; nesse sentido, o equilíbrio entre os mundos se mantém. Esses rituais estão intimamente ligados a uma concepção do universo onde falhar no ritual ou transgredir um tabu significa interrupção no circuito de dons, acarretando o enfraquecimento dos deuses, e estes, por sua vez, suspendem ou diminuem a proteção fornecida aos homens, o que resulta em doenças, períodos de seca, ... ou mesmo na morte. Na realidade os sacrifícios têm por função latente o adiamento da morte do indivíduo, que ao fazer sacrifícios às forças da natureza, o fazem para não ter de realizar a restituição com sua própria vida.

Em *"Ensaio sobre a Dádiva"*, Mauss (2004) caracteriza esse tipo de relação como sendo de Dons e Contra Dons, ou seja, a da gentileza e da generosidade: uma relação que

teria um primeiro objetivo social, o da aliança. Nas sociedades ditas primitivas, o caso da sociedade iorubana, a função do sistema de parentesco é regular o entrecruzamento das relações consangüíneas e das relações fundadas sobre a afinidade. Nesse mesmo sentido é que segue uma segunda definição sobre essas relações realizada por Marshall Sahlins (1978).

Este autor desdobrando o raciocínio feito por Mauss sobre a Dádiva, e pensando sobre as relações humanas nas sociedades não-cristãs, caracteriza a reciprocidade em três níveis fluidos variando segundo a estrutura do parentesco. Em outras palavras, o sentimento de solidariedade para com o outro afrouxa-se na medida em que os envolvidos se encontram mais distantes parentalmente – consangüínea e socialmente.

Contudo, não é nosso interesse estudar pormenorizadamente a esfera ética dos africanos, mas é importante compreendermos como se constituiu uma visão de mundo estranha àquela que conhecemos: a do mundo cristão, a concepção de amor ao próximo, que vem acarretar uma série de outros sentimentos. Na realidade, a concepção do bem e do mal, nas sociedades africanas, é formalista, isto é, baseia-se na observação exterior dos regulamentos e não na vontade livre de cada um.

Podemos destacar algumas características da visão de mundo dos iorubá, quais sejam: a imanência do mundo divino com o mundo humano; a concepção de que todos os eventos não são mero acaso, mas configuram-se como signos e possuem sentido; a crença de que a força do orixá depende da correta realização dos rituais; o desconhecimento da salvação e da transcendência; a definição da religião pela sua dimensão ritual.

Os iorubá entendem que a relação entre os homens e destes com os deuses são relações funcionais e sociais, onde negligenciar aos deuses, opor-se a eles, é imprudência, nunca um sacrilégio; admitem que o homem possa errar, mas ignoram a idéia de pecado; não pregam o amor ao próximo ou ao deus.

Além disso, Bastide (1972) diz que

> na África hoje [meados do século passado] o africano só existe como homem quando possui um certo número de almas, toda uma estratificação psicológica interior, primeiro a alma do avô, depois o nome sagrado e secreto, a alma das selvas, e, por fim, o orixá que vive nele como uma espécie de anjo da guarda que o visitasse (p.251-252).

IV

A dificuldade principal para o movimento de "reafricanização" do candomblé seria reavaliar os fundamentos da religião tendo como base essa concepção africana de mundo, distinta da concepção cristã. Pois, a dificuldade está em fazer o brasileiro absorver uma concepção de mundo e um *ethos* religioso próprios de um contexto, nas palavras de Mauss (2004), de morfologia social distinta da que estiveram inseridos desde seu nascimento. Contudo, é invocando essas diferenças que o candomblé "reafricanizado" se coloca em relação às demais religiões do mundo religioso brasileiro.

Entretanto, como dissemos, o movimento não é coeso e os sacerdotes chefes procuram sozinhos reavaliarem suas práticas religiosas. Assim, ao mesmo tempo em que não perdem a oportunidade de atacar indiretamente, ou às vezes diretamente, a religião praticada pelos outros sacerdotes do candomblé, os pais-de-santo procuram evitar comparações por parte do pesquisador. Em muitas ocasiões eles afirmam que "cada um tem seu estilo de tocar, não que não seja parecido, mas cada um que monta a sua Casa coloca um pouquinho de si mesmo". Adotam a mesma atitude com relação ao movimento de "reafricanização": desdenham dos outros, porém, receiam ser comparados.

Como pudemos constatar, do ponto de vista religioso, o movimento de "reafricanização" é atomizado, particularizado, em função da autonomia de que gozam os chefes de terreiros. Pai Armando de Ogun, em uma entrevista antiga, afirmou que "reafricanizar" "não é querer fazer o mais certo, cada Casa é um universo particular, ela tem a sua verdade". Nesse mesmo sentido, o ogã Gilberto de Exú disse que a "reafricanização" é "tirada de uma realidade e generalizada", por isso devemos ter cuidado para analisar um movimento que, à princípio, parece homogêneo.

Quando nos aprofundamos nas particularidades de cada Casa percebemos que o movimento não pode ser compreendido se visto a partir de um paradigma rígido, tentando-se encontrar um tipo ideal de "reafricanização", realizando comparações, confrontando os terreiros com o objetivo de verificar qual deles realizou com mais sucesso a "reafricanização" do culto. Os dados coletados no campo nos mostram que tanto ao nível da estética – rituais, vestimentas, cantigas – quanto ao nível das crenças e das concepções

unesp

religiosas a religião praticada nas Casas se diferenciam, constituindo uma situação de comparação complexa.

Verificamos nos terreiros de candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo a ocorrência de vários tipos de mudança na prática ritual em relação ao modelo kétu tradicional. A seguir apontaremos algumas das principais mudanças realizadas pelos chefes dos terreiros demonstrando como a "reafricanização" é realizada diferentemente em cada caso, onde as Casas se diferenciam umas das outras por uma série de práticas. Pelo que pudemos observar, e pelas informações fornecidas pelos sacerdotes, as práticas rituais "reafricanizadas" são essencialmente:

- A roupa

Algumas Casas adotaram o uso de roupas "africanas", como disse Iyá Sessu: "Nós aqui só usamos roupas africanas [...] A roupa africana é mais leve e mais fresquinha, os filhos aceitaram logo [...] Não precisa mais engomar aquelas saias ...". Em outras, porém, continua o costume de se vestirem ao estilo tradicional "baiano", o que não os impede de se afirmarem como "tradicional renovado", "tradicional ortodoxo", encaixando-se analiticamente no paradigma da "reafricanização". O estilo da roupa utilizada durante os rituais é motivo de diferenciação, dizem eles: "[...] tem Casa por aí que usa roupa baiana".

- Ipadê de Exú

Todas da Casas "reafricanizadas" realizam a "parte de Exú", como dizem. O ritual é realizado antes das cerimônias que exigem sacrifício de animais "quadro pés", ou seja, nas "grandes festas", àquelas de homenagem ao orixá patrono da Casa ou ao orixá da mãe-de-santo atual. A realização deste ritual demonstra que o sacerdote recuperou seu significado e se conscientizou de sua importância, porém, Iyá Sessu afirmou que em sua Casa "a parte de Exú sempre existiu".

- Os toques

Na realidade não chegamos a investigar quais foram as modificações introduzidas nesse aspecto, mas segundo outro pesquisador (Renato Botão, informação verbal) que se

debruçou no estudo desse aspecto, os toques parecem não ter se modificado com relação aos toques realizados nos terreiros tradicionais de Salvador;

- O uso ritual do idioma iorubá

Este é um dos requisitos mais evidenciados pelos sacerdotes chefes. Em todas as Casas pesquisadas orações e cânticos são executados em iorubá, por isso, "Falo pros meus filhos que eles têm que saber o que estão cantando";

- Ingredientes utilizados nos rituais

Diversos ingredientes utilizados nos rituais são necessariamente importados da África, por não existirem no Brasil: na Casa de Mãe Sandra, por exemplo, a pimenta é importada, assim como o obi, pois "o obi nacional não é da mesma qualidade, ele só tem duas partes, é o que chamamos obi banjá, que já era usado somente para fazer remédio ou para se dar de comer ao gado. Nós usamos o obi batá que é o obi de quatro partes, que tanto serve para alimentar o orixá quanto para a adivinhação também". Outros ingredientes, porém, podem ser substituídos por produtos nativos, como o ossum, substância vegetal vermelha oferecida a Oiá que "pode ser substituído pelo urucum, mas não é o ideal";

- Orixás pessoais

Existem divergências quanto ao número de orixás que regem uma pessoa. Podem ser apenas um, dois ou mesmo quatro: na casa de Mãe Sandra o filho-de-santo só tem um orixá, o dono da sua cabeça; na Casa das Águas, as pessoas têm dois orixás, o dono da cabeça e outro "que acompanha", ambos podendo se manifestar; quanto à Iyá Sessu, ela diz: "É só um. Aí, depois, tem um que trabalha para nós, um que fica na frente, um de trás que não conta para ninguém"; na Casa de Mãe Wanda de Oxun é só um, "mas se vem com dois então cultua os dois". Na verdade não se tira nenhuma entidade do filho-de-santo: o que foi "feito" não pode ser desfeito, assim, em todas as Casas as entidades continuam sendo cultuadas normalmente, porém, em algumas Casas somente um pode se manifestar na possessão, o dono da cabeça, ao contrário das demais.

- O Toque de caboclos e outras entidades

Com exceção da Casa de Iyá Sessu que há quase um ano retomou os toques para caboclo, nas demais não se toca mais para outras entidades que não os orixás. Na Casa de Iyá Sessu os toques para caboclos são realizados todo último sábado do mês e não se misturam com os rituais realizados para os orixás.

- Presença de imagens católicas ou de outras religiões

Em todas as Casas pesquisadas, com exceção do terreiro comandado por Iyá Sesu, não existem qualquer indício do catolicismo ou qualquer outra tradição religiosa, como a umbanda. No caso da Casa de Iyá Sessu, deve-se ressaltar que quadros com imagens de "Iemanjá branca", de um caboclo que disseram ser "Obaluaiê da umbanda", de Jesus Cristo estão do lado de fora do barracão, delineando a separação entre os cultos.

- Novos rituais

A construção de novos rituais é, pois, uma parte essencial do processo de "reafricanização" do candomblé. As Casas pesquisadas introduziram a realização de batizados e casamentos, cerimonias que não existem em outros terreiros. No caso do casamento, na Casa de Armando de Ogun, existe uma entrada glamurosa da noiva acompanhada pelo pai-de-santo, enquanto que o noivo a espera no barracão para começar o ritual que inclui as seqüências comuns a outros os cerimonias: a roda do xirê, a saudação a Exú, a homenagem aos donos da cabeça dos noivos, etc.

Quanto ao batismo, segundo Gilberto de Exú, é um ritual "muito longo e muito complexo", utiliza-se

> a água, o peixe, o dendê, a pimenta da costa, a cana-de-açucar, o obí, o orobô, canjica branca cozida [...] uma bebida forte, pode ser uísque, cachaça. E todos esses componentes são apresentados à criança, outras não. Então, a mãe come pela criança. Por exemplo, a cana. A cana não vai dar para a criança. Porque o batismo, ele tem que ser realizado, se for menina até o sétimo dia, se for gêmeo até o oitavo dia, se for menino, no nono dia. Então, é específico isso. Até esse dia a criança não tem nome. Porque o nome vai ser revelado pelo oráculo ali, na hora. No momento em que a coisa está rolando é que é pronunciado o nome da criança pela primeira vez para os próprios pais. Então, até o dia acertado para o batismo a criança não tem nome específico (Gilberto de Exú, informação verbal).

Todos os rituais são construídos associando-se seqüências pré-existentes, numa espécie de bricolagem. As novas práticas rituais não se restringem a uma repetição automática de gestos desprovidos de sentido. Os sacerdotes que aderem ao movimento de "reafricanização" querem reaprender o significado do que fazem. A realização de um ritual recuperado, ou mesmo construído, se assenta forçosamente em toda uma revisão de concepções. Na verdade, então, não se pode separar o trabalho de "recuperação de ritos esquecidos" da recuperação da visão de mundo tradicional. Assim é que, por exemplo, a realização do ipadê implica que a concepção de Exú já não pode mais ser a da umbanda.

- Festas para os orixás

Festas específicas são introduzidas à religião praticada em cada Casa, por exemplo, as festas de homenagem à Oxun e o "ebó de Ogun", como Mãe Wanda de Oxun prefere chamar o ritual introduzido na Casa que comanda por um nigeriano – essas cerimônias possuem características próprias como veremos mais adiante.

Quanto às festas comuns, podemos perceber diferenças entre as Casas e destacaremos suas especificidades: as etapas são as mesmas (xirê, vinda dos orixás através do transe, roda de Oxalá, ajeun), porém, na Casa de Iyá Sessu os orixás são autônomos e se trocam, dançam e bebem água sozinhos, prescindem, portanto, da presença da ekede que somente os recolhe do barracão após dançarem, o que não acontece nas demais Casas; na Casa comandada por Mãe Wanda de Oxun somente as mulheres dançam na roda, "na ortodoxia do candomblé o homem não dança, nunca dançou [...] os homens começam a dançar candomblé a partir do Rio de janeiro, antes os homens feitos-de-santo, aqueles que a gente chama de rodantes, eles dançavam no candomblé a partir do momento em que estavam com o santo, tanto embora eles saíam da roda e tinham suas funções", assim é que os homens só dançam quando incorporados de seus orixás; na Casa de Mãe Sandra somente o orixá homenageado se manifesta no ritual através de apenas um filho-de-santo e fica incorporado quanto tempo quiser, assim como as pessoas é que devem se prostar diante dele e não o contrário; nas Casas de Mãe Sandra e de Iyá Sessu as mães com filhos bebês dançam com eles nas costas ao estilo africano; na hora do ajeun, na Casa de Iyá Sessu a comida é servida nas mãos dos visitantes, e não em pratos como nas demais, assim como no amalá de Xangô é preciso depositar uma moeda qualquer antes de ser servido, como se

unesp

fosse o pagamento pelo axé fornecido; na Casa de Mãe Sandra não existem bancos ou cadeiras para os visitantes que devem se sentar no chão à moda africana.

Os aspectos destacados fornecem um panorama das "reafricanizações" realizadas pelos sacerdotes em suas respectivas Casas, demonstram, com efeito, as diferenças e a complexidade na realização de uma comparação com objetivo de se encontrar um tipo ideal. Nesse sentido, tentar traçar uma história dos terreiros constitui uma metodologia eficiente para se entender o universo particular de cada contexto e para se compreender a "reafricanização" que cada sacerdote chefe está promovendo em sua Casa.

Para critérios analíticos, podemos dizer que o movimento de "reafricanização" se divide em duas frentes, a saber: uma frente intelectualizada, que apesar de não descartar a ação religiosa parece dar maior importância ao caráter étnico-político, seria constituída por aqueles que tem um contato constante com a academia e/ou com os livros; e a outra – que parece menos intelectualizada se comparada com a primeira – não descarta o caráter étnico-político do movimento, mas privilegia a vida religiosa, estes preferem "viver a religião". As ramificações são analíticas e ultrapassam a bipartição, chegando, através do que chamamos de "conflito interno", possuir algumas outras tendências.

Para uma parcela desses sacerdotes, o movimento de "reafricanização", entendido enquanto atualização da religião, é percebido como a possibilidade de se constituir uma retórica própria sobre os acontecimentos mundanos, abandonando a necessidade de se recorrer à traduções emprestadas de outras tradições religiosas para interpretarem o cotidiano contemporâneo, principalmente do catolicismo e kardecismo.

Alguns deles atualmente refletem, por exemplo, sobre questões relacionadas aos avanços científicos, à política, ao meio ambiente, que estão presentes nas discussões da sociedade, das quais muitas não faziam parte das preocupações da religião enquanto comunidade-de-santo.

Exemplo disso pode ser visto através da efervescência que surgiu entre esses sacerdotes em torno das descobertas recentes das ciências médicas, que trouxeram importantes revelações científicas, sobretudo, no que diz respeito à luta contra a morte.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Também a possibilidade da clonagem[25] de qualquer tipo, animal ou botânica, causou efervescência na população mundial que se dividiu em dois blocos: os que são a favor e os que são contra. Os primeiros se apegam em argumentos sobre os benefícios para a humanidade; os que vêem de maneira negativa a clonagem se baseiam, principalmente, no fundamento sagrado da vida.

Essas discussões incitaram as religiões a tomarem posições com relação a essas práticas científicas. Os sacerdotes partiram, então, para (re)formulações teológicas com o objetivo de justificarem a forma negativa com que vêem certos avanços da medicina científica. Os veículos de comunicação do Brasil divulgaram o posicionamento de algumas tradições religiosas, mas a posição do candomblé não mereceu interesse. O ogã Gilberto de Exú nos disse que tanto ele como outros sacerdotes ficaram preocupados com o desinteresse da imprensa pelo discurso do candomblé, e também pelo fato deles próprios não possuírem um posicionamento real sobre o caso. Isto significa que, se discurso é poder (FOUCAULT,1979), eles lutam também pelo espaço discursivo da religião no Brasil. O poder de discurso é desejado, mas como o ogã nos disse, "nós precisamos nos posicionar, e eu me dei conta de que nós não tínhamos o que dizer".

Esse fato ilustra a necessidade e o objetivo do processo de "reafricanização"/atualização da religião para se posicionar enquanto religião nos espaços discursivos da sociedade brasileira, e nos ajuda, portanto, a compreender o movimento de "reafricanização" enquanto resultado de reflexões sobre os fatos contemporâneos, como também, enquanto diálogo/disputa próprios do mundo religioso.

Porém, não é recente a ressignificação religiosa elaborada pelos sacerdotes frente aos avanços científicos. Chalhoub (1996), por exemplo, coloca como uma das razões da Revolta da Vacina no Rio de Janeiro, em 1904, a crença dos populares no orixá Omulu ou Obaluaiê, senhor das doenças, cuja mitologia (que dizia que era ele o causador da moléstia assim como seu curador) levou os populares a recusarem medidas científicas de proteção contra a varíola[26]. A introdução da vacina como método preventivo obrigou os chefes de terreiros e os praticantes de candomblé a atualizarem a religião frente aos fatos históricos.

---

[25] Deve-se ressaltar que a clonagem vegetal já é uma realidade, a clonagem de alguns animais já foram realizadas, enquanto que a clonagem de seres humanos é ainda possibilidade.

[26] Lépine (2001) pesquisando a região do Dahomé, região dos povos aja, ewe, fon, conhecidos no Brasil como jeje, originária da crença em Obaluaiê (Sakpata, Omulu, etc.), aponta a concepção de que tomar medidas

Os sacerdotes do candomblé ketu "reafricanizado" de São Paulo estão preocupados em refletir sobre os avanços científicos, dessa forma têm buscado posições não só para a sociedade brasileira como também para suas próprias comunidades-de-santo sobre assuntos como: a clonagem animal e vegetal, a doação/recepção de órgãos e de sangue, a cremação, ao uso de próteses, a construção artificial de órgãos, entre outros que até então não estavam entre as preocupações da religião, como ressaltou Gilberto de Exú.

Recorrentes também são as reflexões e os posicionamentos frente aos dramas vividos pelos brasileiros. É emblemático o fato da maioria dos terreiros de candomblé em São Paulo estarem localizados na periferia da cidade e serem vizinhos de uma população carente econômica e socialmente. Muitos sacerdotes e filhos-de-santo, sensibilizados, realizam pequenas ações com a comunidade vizinha distribuindo cestas básicas, por exemplo. Se os terreiros não estão omissos frente aos problemas econômicos-sociais da vizinhança, isto é, da população extra-comunidade-de-santo, o fato se explica pela concepção de valores cristãos relacionados ao amor ao próximo, devido ao sincretismo candomblé/catolicismo e à biografia do chefe do terreiro e dos filhos-de-santo.

Tivemos a oportunidade de constatar a presença de envolvimento político desses sacerdotes e de seus terreiros em ações políticas de impacto na comunidade à sua volta. Preocupado com a ausência de um Centro Comunitário para o lazer no bairro, um deles nos disse que o espaço do terreiro não deve ficar fechado durante os momentos em que não há toques para os orixás e que este pode servir como um centro de encontro para as crianças nos finais de semana; outro acolhe em seu terreiro crianças portadoras de HIV; outros, por sua vez, criaram, por intermédio do Afoxé (que é "o braço social da Casa") uma sede social onde buscam organizar atividades culturais voltadas para a população vizinha e afro-descendente; esses são alguns dos exemplos de ações e questões específicas.

Um envolvimento político mais amplo também é encontrado entre esses sacerdotes quando realizam discussões políticas no âmbito das instituições que tratam de questões relacionadas às religiões afro-brasileiras e aos afro-descendentes, como as Federações e Associações e seus veículos de divulgação, os jornais e as revistas. Num folhetim da "Comissão de Assuntos Religiosos Afro Descendentes junto ao Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo" de 2000, assinado por

---

claramente preventivas aos poderes dessa divindade poderia deixá-lo furioso, o que faria com que sua ira

Sandra de Xangô, por exemplo, constata-se o envolvimento dos chefes dos terreiros e dos praticantes das religiões afro-brasileiras em questões políticas mais abrangentes:

> A Comissão de Assuntos Religiosos Afro Descendentes junto ao Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo convida todos os religiosos da Umbanda, Candomblé e Tradições Afro, os seus filhos, amigos e simpatizantes, bem como os prováveis candidatos de fato às eleições municipais do ano de 2000, para participarem de um grupo aberto de diálogo e discussão sobre 'Eleições, candidatos, realizações e atividades políticas atuais' [...] não estamos convidando você, amigo Sacerdote, para que lhe seja apresentado o nosso candidato, até porque não cremos haver, no dia de hoje, na cidade ou no Estado de São Paulo, um candidato que consiga reunir ao seu redor todo o Povo do Axé. Pelo contrário, queremos que você nos traga e nos apresente seu provável candidato ou o currículo dele, para que possamos, em conjunto, definir alguns nomes que seriam repassados a todo o Povo do Axé. Pretendemos que neste ano de 2000, as eleições sejam realmente um fato consciente dos religiosos afro descendentes [...] Não vamos de novo, com nosso voto, estar ajudando na eleição de pastores néo-evangélicos ou outros inimigos da nossa religião.

O envolvimento dos sacerdotes e de seus terreiros em discussões políticas nos remete a refletir sobre como tais sacerdotes justificam seus envolvimentos. A Teologia da Libertação, uma tendência da igreja católica, por exemplo, reelaborou sua teologia para justificar o envolvimento político em favor dos menos favorecidos sobre a concepção do amor ao próximo (PRANDI, 1996). E estes sacerdotes do candomblé "reafricanizado" que intentam constituir uma retórica própria, como traduzem o ato político concreto para a cosmologia que tentam buscar nos escritos sobre a religião africana e implantar em seus terreiros?

Uma vez que religião e política se relacionam, devemos nos atentar para o fato de que

> religiões são fontes de sentido, nos dizem o que é o mundo, como devemos nos colocar nele, aceitando-o, rejeitando-o, procurando transformação etc. Fornecem modelos não só de identidade, no sentido de dizer quem somos nós, mas também propiciando referências para nossas "representações de direitos, de igualdade, de justiça e, porque não?, de fraternidade que, se não levam exatamente ao modelo de democracia que engendramos, não são meros portadores de utopia social" – para usar as palavras de Paula Montero quando se refere à questão da cultura e da democracia na sociedade global. Mas no tempo da diversidade multicultural planetária, como antes, há religiões e religiões. Na relação de aceitação e rejeição do mundo firmada por cada uma pode-se encontrar

---

fosse imediata.

1.663

> a chave de articulação religião-mundo-política. Aí, pluralidade religiosa pode ser também pluralidade de concepções políticas ensinadas por diferentes religiões (PRANDI,1997, p. 67).

Nesse sentido, na atualidade, onde observamos o mundo político ser invadido pela religião (PIERUCCI&PRANDI,1996), analisar como o discurso político é elaborado por esses sacerdotes seria interessante na medida em que esse sistema de interpretação simbólica – o candomblé ketu "reafricanizado" – se coloca politicamente ao lado do movimento negro de São Paulo e outros movimentos sociais e tem por objetivo possuir seus representantes nas instâncias mais burocráticas do governo (estratégia já utilizada com sucesso pelos evangélicos (Idem)). Além disso, os discursos elaborados para justificar o envolvimento e a responsabilidade de ações sociais da comunidade-de-santo evidenciam que a cosmologia religiosa, como disse Montero (1996), influencia na visão de mundo política.

Questões como as de traduções e ressignificações religiosas trazidas pelo contexto da "reafricanização" são importantes também na medida em que a disputa entre ciência e religião pela hegemonia da interpretação e explicação do mundo não finda. E, averiguar a maneira pela qual a religião – um sistema de interpretação baseado na mitologia que tem que ser constantemente reelaborada – trabalha com as questões históricas através de replicações subjetivas (explicações baseadas, sobretudo, na fé nos mitos) é interessante para se compreender o dinamismo do mundo religioso e a capacidade de atualização dos (re)produtores da religião, pois, diria Geertz (1978) que a necessidade de um fundamento metafísico para os valores parece praticamente universal.

Uma análise mais aprofundada do processo de "reafricanização" do candomblé ketu em São Paulo, entendido como atualização da religião, seria necessário também pelo fato de se tentar dar caminhos – não mapas (CLIFFORD, 1999) – à compreensão dos processos de bricolagens realizados pelos religiosos num contexto de metrópole onde dialogam com vários fluxos culturais e simbólicos (HANNERZ, 1997).

Pois, se como disse Pace (1997), o processo de globalização leva o religioso a duas tendências, a saber, o recolhimento em sistemas simbólicos fechados ou à hibridização cultural, o candomblé "reafricanizado" de São Paulo tem se mostrado a meio caminho entre o enclausuramento simbólico (destacando elementos diacríticos sob o rótulo da "pureza" religiosa) e a hibridização (entre, sobretudo, as visões de mundo encontradas nas literaturas

sobre a África e as possibilidades delas serem absorvidas num contexto classificado por eles mesmos como distinto do passado africano, suscitando rearranjos, bricolagens, negociações entre os mundos que compõem a contemporaneidade).

Nesse sentido, acreditamos que a "reafricanização" enquanto um processo que passa primeiramente por uma dessincretização – no sentido literal do termo e não como movimento político – não diz respeito à uma dessincretização religiosa, mas sim se refere à uma variação do sincretismo negado pelos sacerdotes que compõem o movimento. Ou seja, ao tentarem "resgatar" elementos perdidos ao longo dos tempos do desenvolvimento do candomblé no Brasil, esses sacerdotes realizam um outro tipo de sincretismo que se refere ao momento temporal no qual estão inseridos, incluindo todas as interferências possíveis da contemporaneidade brasileira.

unesp

CONCLUSÃO

Durante esta II parte do trabalho tentamos demonstrar ao leitor nossa retórica acerca do movimento de "reafricanização" do candomblé ketú em São Paulo. Argumentamos primeiramente que o candomblé foi fruto de um processo de territorialização da religião africana num contexto diferente do original, o que proporcionou uma atualização da religião africana em território brasileiro. Argumentamos, também, que a "reafricanização" é o desdobramento atual da disputa étnica incorporada pelo discurso religioso ainda na época de Mãe Aninha. Nesse sentido, o movimento de "reafricanização" nada mais é do que uma atualização realizada pelos (re)produtores da religião frente aos acontecimentos contemporâneos oferecidos pelo mundo globalizado.

Diante dessas condições, percebemos que a "reafricanização" não pode ser vista de uma única perspectiva, mas sim que é preciso, para entendê-la, partir do pressuposto de que não há um referencial único para a "reafricanização". Argumentamos que, enquanto processo sincrético, podem existir várias possibilidades de "reafricanizar", cada qual segundo os critérios de cada sacerdote chefe: no que tange a estética, podem adotar roupas tipicamente africanas ou continuar usando trajes típicos baianos; podem inserir cantigas diferentes dos demais; podem introduzir um ritual que consideram tipicamente iorubá, ou extinguir aquele que julgam sincrético ou sem fundamento religioso; podem introduzir elementos rituais (como comidas ou objetos) que considerem iorubá, ao passo que extinguem outros tidos por eles como provenientes de outras tradições; ao mesmo tempo podem continuar a utilizar trajes, cantar cantigas, praticar rituais, utilizar objetos, continuar fazendo comidas que considerem não provenientes da religião iorubá por considerem próprios do contexto brasileiro.

Nesse sentido, a "reafricanização" possui vários caminhos a serem percorridos e qualquer tentativa de se buscar uma aproximação com a religião iorubá praticada do outro lado do Atlântico pode ser considerada como uma tentativa de "reafricanização". Porque qualquer tentativa de "reafricanização" passa pelo esforço de se modificar a prática ritual, seja esteticamente, seja no âmbito da doutrina a ser seguida, seja em ambos níveis, a partir dos diálogos com os mundos da política e da etnicidade, principalmente, além do religioso.

Isso porque a religião pregada pelos chefes dos terreiros é um arcabouço cosmológico elaborado levando-se em consideração: os escritos sobre a África – escritos

sobre a sociedade iorubana e os poemas oraculares de Ifá –; os fatos da contemporaneidade – o avanços científicos, os dramas sociais, as questões étnicas, etc. – o contexto da cidade de São Paulo com os fluxos culturais globais, etc.; a história vivida por eles e por suas comunidades-de-santo; a própria cosmologia "tradicional" das Casas que são chefes, pois uma grande modificação pode acarretar a perda de fiéis e prestígio; a própria particularidade do sacerdote chefe – alguns são oriundos de famílias mais favorecidas economicamente que outros, o nível de escolaridade é bastante variável, a origem étnica influencia, etc. Enfim, o processo de "reafricanização" entendida como atualização do candomblé é um jogo que envolve reelaborações e renegociações.

A seguir, nos capítulos 5 e 6, tentaremos reconstruir as histórias de duas Casas que participam da "reafricanização" e nas quais concentramos nossa pesquisa, pois, a despeito das histórias que estamos tentando reconstruir serem resultados de reconstruções elaboradas pelos sacerdotes e filhos-de-santo, acreditamos que a compreensão das situações históricas vividas por cada comunidade-de-santo pode nos oferecer importantes elementos para se entender as "reafricanizações" pretendidas e as crenças que são transmitidas pela mãe-de-santo aos seus filhos-de-santo.

Como veremos, as duas Casas selecionadas se diferenciam com relação aos objetivos da "reafricanização", à consciência religiosa e aos meios de se adquirir conhecimentos. Elas foram selecionadas de forma proposital, pois nos proporcionam dois caminhos distintos tomados por seus respectivos sacerdotes, a começar pela auto-denominação: "candomblé ketu tradicional ortodoxo" e "candomblé ketu africanizado".

unesp

PARTE III – POR UMA ETNOGRAFIA DA RELIGIOSIDADE DOS FIÉIS DO CANDOMBLÉ KETU "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

CAPÍTULO 5: ILE IYA MY OSUN MUYIWA – História e Atualidade

Rua Carlos Belmiro Corrêa, 1240 – Parque Peruche, São Paulo

A história que estaremos traçando a seguir passa pelas informações desconectadas fornecidas por nossos interlocutores. Ressalta-se que não temos a pretensão de esgotar a história da Casa nem de tentar caracterizá-la como a história do terreiro, mas nosso objetivo é tentar mostrar um pouco do que nossos informantes sabem sobre a história do terreiro ao qual fazem parte, além de realizarmos uma etnografia do terreiro.

É importante ressaltar, também, que a religiosidade dos fieis está intimamente ligada à história de cada Casa, ou seja, os sentimentos religiosos, a visão de mundo dos ebômis e demais fiéis são constituídos e devem ser compreendidos também a partir das situações históricas construídas por cada casa, compondo, com efeito, um cenário complexo e especifico. Portanto, desvendar o mundo das crenças e atitudes dos fiéis nos leva não só a interpretar a imensidão de São Paulo, mas também nos convida a compreender as outras histórias (como são as histórias das casas de candomblé) presentes na grande metrópole.

- A Casa de candomblé

Segundo nossos informantes[27], a fundadora da Casa foi Isabel Maria Conceição de Oliveira, mais conhecida como Dona Isabel e entre os praticantes de religiões afro-brasileiras como Mãe Isabel de Omulu. Dona Isabel nasceu e cresceu no interior do estado de São Paulo onde trabalhou na lavoura, principalmente na lavoura de café e arroz, mas ainda na infância se mudou com a família para a capital do Estado, onde permaneceu até sua morte em 14 de fevereiro de 2001. Em São Paulo ela trabalhou como doméstica em várias residências até sua aposentadoria. Casou-se legalmente uma vez, aos dezesseis anos, e teve quatro filhos, dois homens e duas mulheres. Depois da morte de seu primeiro marido viveu maritalmente com outro homem, mas não tiveram filhos.

[27] Optarmos por não identificar todas as falas, pois, em alguns momentos as pessoas preferiram não serem identificadas.

Vista externa do Ile Iya Mi Osun Muiywa e da residência da família dos sacerdotes chefes.
Foto: Pesquisador.

Futura Sede do Afosé Ile Omo Dadá.
Foto: Pesquisador.

Sofreu muito durante o primeiro casamento em razão do marido ser alcoólatra, o que a teria levado a assumir "o papel de homem e de mulher da casa". E foi assim que "ela comprou com muito sacrifício, porque não tinha a ajuda de ninguém" a casa onde morou com os filhos e onde mais tarde também abriu o terreiro que comandou durante muitos anos e que hoje é comandado por sua filha Wanda.

> Minha vó e tia Odete [uma filha-de-santo de Oxóssi da Casa, que também é vizinha] foram umas das primeiras a chegar aqui. Aqui era tudo fazenda, até lá em cima, eu acho [aponta para o alto da rua de paralelepípedo, hoje já muito habitada], e lá e, cima tinha uma casa verde, acho que é por isso que aqui chama Casa Verde [remete-se ao terminal de ônibus municipal e a região onde mora] (Ângelo de Oxalá, informação verbal).

Desde pequena Dona Isabel sofreu com ausências e outros problemas, "a mamãe tinha muitos problemas de bolar e na época não se sabia o que era [...] a pessoa fica sem sentido por causa do orixá". Os médicos não descobriam a causa dos desmaios, contudo, afirmavam que as ausências cessariam quando ela se casasse. Foi então que aos dezesseis anos de idade Dona Isabel se casou, porém, as ausências continuaram. Nem os 25 anos que freqüentou a umbanda fizeram com que os problemas acabassem.

Segundo Mãe Wanda de Oxun, a primeira vez em que ela e sua mãe pisaram numa "Casa de Tradição de Candomblé eu deveria ter meus seis anos" – por volta de 1958 – quando conheceram uma mãe-de-santo que morava em São Paulo, filha-de-santo de Joãozinho da Goméia. Foi ela quem lhes apresentou Seo Joãozinho, que na época vinha esporadicamente até São Paulo jogar búzios e atender numa Casa de umbanda, local onde Dona Isabel teria feito uma consulta com ele e ficado sabendo que as ausências, que a haviam perseguido durante toda a vida, deviam-se ao fato de que ela precisava fazer o santo.

As ausências cessaram somente quando no ano de 1960 Dona Isabel foi até a Goméia, no Rio de Janeiro, para ser iniciada no candomblé de Joãozinho que a iniciou durante as Águas de Oxóssi para sacerdotisa deste orixá. Posteriormente ficou sabendo que seu orixá pessoal era Omulu, "mas não deu problema, nunca deu" (Mãe Wanda de Oxun, referindo-se ao fato de que sua mãe tinha Omulu como regente se seu orí e ter sido feita para Oxóssi).

Como freqüentou a umbanda durante muito tempo, Dona Isabel abriu seu terreiro com o objetivo de tocar para caboclos, mais especificamente para seu caboclo Sete Estrelas, e dar consultas. Então, a história da Casa começa em 1954, quando mãe Isabel de Omulu começou a tocar para caboclo e dar consultas. Segundo o ogã Gilberto de Exú, Dona Isabel

> vem de uma história de umbanda, na realidade de uma mistura. São Paulo é e continua sendo uma grande mistura, principalmente da umbanda, com kardecismo, com resquícios da macumba do Rio de Janeiro e com

> resquícios do candomblé de caboclo, e toda essa mistura é a umbanda de São Paulo [...] E Dona Isabel é subproduto de tudo isso, e vai fazer santo exatamente por causa de um espírito desses que perturbava a vida dela, que pegava ela nas ruas, em diversos lugares (Informação verbal).

Nesse sentido, em razão de ter vivido nesse ambiente, ter feito-santo no Rio de Janeiro e ter seu terreiro em São Paulo, pouco ela aprendeu com seu pai-de-santo sobre a religião que ele praticava em sua Casa no Rio de Janeiro. Aliás, sua ida até o terreiro da Goméia, no Rio e Janeiro, para dar obrigação de dois anos de iniciada para seu orixá, momento em que seu "pai-de-santo lhe explicou que no candomblé não dava obrigação de dois anos", demonstra o pouco aprendizado que teve durante os primeiros anos de iniciada. As únicas vezes que cultuava seu orixá era quando ia até o Rio de Janeiro realizar as grandes obrigações.

No ano de 1967, ano em que completou sete anos-de-iniciada e recebeu seu decá, Mãe Isabel de Omulu, que até então praticava umbanda, passou a tocar candomblé. Mas como estava longe de seu pai-de-santo e não tinha muitas referências por perto, "mesmo feita-de-santo a opção dela é pelo Caboclo [...] ela segue aquilo que ela tem, então ela segue o caboclo, apesar de ter sido feita-de-santo ela se vira com o caboclo". Assim, a Casa de candomblé é fundada "nas coisas do Caboclo Sete Estrelas".

Depois que recebeu seu decá e se tornou mãe-de-santo, Mãe Isabel de Omulu começou a tocar candomblé de angola, porém com muitas dificuldades já que não havia ninguém com quem aprender. Continuou com seu caboclo porque "Seo João não tirou, porque o angola tem caboclo, o que ela perdeu da umbanda foi a Pomba-gira dela que ela tinha". Ela continuou, então, a dar suas consultas todas as quintas-feiras com "seu Sete Estrelas. Não tocava de final de semana [...] nos sábados existiam alguns candomblés, então a Dona Isabel ia a esses candomblés". Além das divindades típicas da umbanda seu terreiro também tinha mesa branca.

Com relação aos seus filhos biológicos, um deles, Orlando, é há muitos anos presidente da Irmandade de Nossa Senhora das Dores de São Benedito, e se afastou um pouco da mãe em razão de sua preferência religiosa. Seu outro filho, Alcides, já falecido nunca deu muita atenção para a religião, mas pelo que parece também não se importava, era envolvido com escola de samba. Sua filha Belmira se casou e se converteu ao protestantismo, fato que a afastou bruscamente da mãe, e somente no final da vida de seu

unesp

marido foi que eles começaram a vir visitá-la com mais freqüência. Dentre os quatro filhos foi somente Wanda quem realmente tomou para si a herança religiosa e seguiu os passos da mãe, "a Wanda segurou o lado pessoal de ser filha, quanto segurou o lado espiritual, o lado religioso, quer dizer seguiu a mãe, na realidade a única herdeira que mãe Isabel deixou. Porque a Wanda foi a única que seguiu os passos da mãe, que honra o nome da mãe".

O afastamento dos filhos lhe trouxe mais sofrimentos. Apesar disso, Mãe Isabel de Omulu sempre foi uma pessoa muito alegre e nunca gostou de ver o sofrimento alheio, também sempre foi uma pessoa muito festeira e até quando pode desfilou no Afoxé Ilê Omo Dadá no carnaval.

Apesar de comandar seu terreiro no candomblé angola, Mãe Isabel de Omulu também nunca deixou de freqüentar a missa de domingo na Igreja de São Benedito, que fica perto de sua casa, e fez questão que os netos com os quais teve contato – os filhos de Mãe Wanda de Oxun e do ogã Gilberto de Exú, um casal –, freqüentassem a igreja católica também, inclusive que eles fizessem catecismo e crisma.

Também tinha devoção à outras divindades como São Cosme e Damião: "Ela tinha muita fé na coisa de São Cosme e Damião, ela juntava seu dinheirinho que não era lá grandes coisas, a aposentadoria dela, e ia na [rua] 25 de março e comprava brinquedos, comprava doces e preparava tudo, e fazia a Festa para São Cosme e Damião". A Festa era aberta a toda a comunidade.

Outro ritual importantíssimo em sua concepção religiosa era a peregrinação que fazia na época da festa de seu orixá Omulu, sincretizado na umbanda com São Lázaro. Quando chegava próximo da Festa para Omulu e para São Lázaro, Mãe Isabel de Omulu saía caminhando com a imagem do santo católico São Lázaro em uma das mãos e uma bacia de pipoca na outra pedindo esmolas pela cidade, e ia até o centro à pé pedindo esmolas para as pessoas que encontrasse e trocava qualquer moeda por um punhado de pipoca. Segundo contaram, não adiantava ninguém tentar impedi-la, pois respondia muito segura: "aprendi assim e vou continuar fazendo dessa forma". E era com esse dinheiro arrecadado que Mãe Isabel de Omulu fazia a Festa de seu Orixá e, consequentemente, para São Lázaro. Ela cumpriu esses rituais até quando sua doença a impediu, pois teve um primeiro AVC (Acidente Vascular Cerebral) em 1983 que a deixou sem movimentos do

lado esquerdo, e um segundo AVC, por volta de 1986, 1987 que paralisou seus movimentos.

Portanto, foi tocando somente às quintas-feiras para caboclo e dando consultas que Gilberto de Exú encontrou a Casa de Mãe Isabel de Omulu quando a conheceu em 1970. Depois que se tornou ogã da Casa e ter se casado na igreja católica com Mãe Wanda de Oxun, em 1971, passou a "presidir as coisas do Omulu de Dona Isabel". Na época Gilberto de Exú diz não ter ainda nenhuma preocupação com relação à religião, ou seja,

> eu na realidade nunca me dei conta desse candomblé, nunca tinha me preocupado, meu negócio era cantar no candomblé, eu sabia cantar pra esse, pra esse, esse e esse santo, então tudo bem. Minha preocupação era tocar, se alguém chegasse e falasse: "Gilberto, eu preciso que faça uma matança". Eu sabia, mas nunca me perguntei porque (Gilberto de Exú, informação verbal).

Foi somente com a chegada de Gilberto de Exú à Casa de Mãe Isabel de Omulu que a religião praticada começou a mudar. Gilberto de Exú fez questão de ressaltar que a idéia e a vontade de mudar a religião que praticavam partiu de Mãe Wanda de Oxun – que possuía o decá, mas ainda não exercia a função de mãe-de-santo –, que alimentava o desejo de saber mais sobre a religião que praticava:

> Quando eu encontro a Wanda, a Wanda tem uma série de questões, a Wanda já era preocupada porque ela via a diferença gritante do candomblé que ela viveu no Rio de Janeiro [na Casa de Joãozinho da Goméia, suponho] e do candomblé que ela vivia em São Paulo. Quer dizer, a diferença era muito grande, ela já tinha essa preocupação. Então ela começou a me colocar questões e perguntava o que é isso? Como é que é aquilo? (Gilberto de Exú, Informação verbal).

Assim, segundo Gilberto de Exú, ele se junta a Mãe Wanda de Oxun na "busca de saber", porque "à medida que a gente vai aprendendo ou evoluindo, a palavra que você achar melhor, a gente vai vendo que o que nós estamos fazendo não é aquilo que a nossa religião fala. Não é que está errado, mas é o que pode ser feito".

Em contrapartida, Mãe Wanda de Oxun nos disse que a vontade de mudança partiu do ogã Gilberto de Exú, pois, ele é quem teria trazido questões sobre a religião. Contudo, independentemente de quem teria dado o impulso inicial, o fato é que ambos compartilhavam da mesma inquietude sobre a religião que praticavam. Nos pareceu que a iniciativa não teria partido de nenhum dos lados, mas sim de um pensamento em conjunto, evidenciadas em discussões que provavelmente tinham acerca das diferenças entre o

candomblé que viam no Rio de Janeiro e o candomblé que vivenciavam em São Paulo, como bem frisou o ogã.

Juntos, então, saíram em busca de conhecimentos sobre a religião para entender o que estavam fazendo: qual o significado desse ritual ou dessa cantiga, porque estão cantando essa cantiga e não aquela, etc. Ou seja: "O que é um xirê? Por que se canta assim numa matança? Por que se faz um ebó assim, ou por que se faz assado? Quais são os ebós que existem e pra que serve?".

Esse momento parece coincidir com a morte de Joãozinho da Goméia, que faleceu em março de 1971. Em razão desse fato, o ogã e mãe-de-santo se aproximam mais da família-de-santo atual, ou seja, "a morte de Seo João é um fato que acho importante, é quando na realidade temos um contato mais íntimo com Baiano [Seo Waldemiro de Xangô] e começa uma amizade que dura até hoje, entre Wanda e Baiano, que torna-se pai-de-santo dela".

Ressalta-se que o candomblé praticado por Waldemiro de Xangô, chamado de Baiano, diferentemente do candomblé praticado por Joãozinho da Goméia que era angola, é de nação ketu. E é através dos ensinamentos de Baiano que Mãe Wanda de Oxun e o ogã Gilberto de Exú vão encontrando as respostas para suas dúvidas e é onde aportam definitivamente sua vida espiritual, adotando a nação ketu, iorubá, e a genealogia de Baiano que tem começo no terreiro do Oloroquê, com Sinhá Maria do Oloroquê & Tio Firmo, os fundadores da Casa de candomblé de nação efon em Salvador, na Bahia.

Nosso informante contou um fato que considera importante para o entendimento da busca por conhecimentos empreendida por ele e Mãe Wanda de Oxun. Segundo ele, no final dos anos '70', começaram a chegar a São Paulo integrantes das Casas baianas consagradas, como Dona Olga do Alaketu, representantes do Gantois, da Casa Branca do Engenho Velho, do Opô Afonjá, e outros. Como dissemos no capítulo 4, foi nesse momento que Dona Olga do Alaketu começou com o discurso da ortodoxia, evidenciando e se orgulhando da genealogia-de-santo da Casa de candomblé que comanda.

Para ele, esse fato foi essencial para que os sacerdotes de São Paulo tomassem consciência da importância de estarem integrados numa cadeia genealógica-de-santo, de onde o axé vai derivar e ser comprovado, pois, para existir, o axé do sacerdote traz consigo toda a história familiar, de todos os sacerdotes que o antecederam e das Casas que

comandaram. Nesse sentido, os terreiros de São Paulo começaram a se sentir pressionados à legitimarem seu poder através de uma genealogia consagrada.

Nosso informante ressaltou, assim como em outra oportunidade, que o processo que chamamos de "reafricanização" do candomblé teve sua origem nessa busca pelas raízes e pelas tradições do antigos terreiros, razão pela qual os grandes terreiros da Bahia tornaram-se paradigma.

E nesse clima de buscas pelas raízes que Mãe Wanda de Oxun e Gilberto de Exú

> vai transformando a Casa e a Casa vai saindo dessa fase de caboclo que era uma fase que era semanal, aí a gente consegue fazer com que isso se faça uma vez por mês e muito vagarosamente a gente começa a fazer Festas de Orixá nos finais de semana, isso mensal. Eram finais de semana, mas sempre foi mensal e a gente começa a substituir o caboclo pelo orixá até que a Dona Isabel cai doente, tem o primeiro AVC e a gente consegue cortar o laço. Até aquele momento o caboclo era muito presente, mesmo de forma anual (Gilberto de Exú, informação verbal).

A busca pelos conhecimentos não ficou restrita, nesta casa, à busca tradicional de transmissão de conhecimento do candomblé – através do aprendizado direto do pai-de-santo ao filho-de-santo – feita Waldemiro de Xangô à Mãe Wanda de Oxun, mas também foi completada pelas informações que o ogã obtinha através da leitura de textos publicados por antropólogos como Roger Bastide, Manuel Querino e outros. A mãe-de-santo, diferenciando-se do ogã, nos disse que "eu sei de viver a religião, ele [Gilberto] lê mais". Segundo o ogã, quando foi fazer o curso de idioma iorubá oferecido pela Universidade de São Paulo ele já tinha uma carga de leituras que continuou com a "reafricanização", e não, como fez questão de frisar, teve início com a chamada "reafricanização".

Os conhecimentos adquiridos nesse processo, seja com o pai-de-santo, seja através de leituras, foram sendo postos em prática lentamente na Casa, ao passo que Mãe Isabel de Omulu dizia: "Vocês estão fazendo, eu não preciso fazer". Mãe Wanda de Oxun nos disse que sua mãe sempre a deixou realizar muitas coisas no terreiro, ao que parece ela já estava deixando o comando da Casa para ela, que, a partir de então, começou aos poucos realmente a tomar as decisões da Casa, a executar muitos rituais no lugar da Mãe-de-santo. Outro fato que demonstra a passagem do comando da Casa para sua filha é que ela dizia: "As coisas do Omulu estão compradas e vocês tomam as providências. As coisas de Oxóssi estão compradas e vocês tomam as providências. As coisas de Oxun, de Exú, de Iemanjá [...]".

unesp

Segundo informações, Mãe Isabel de Omulu parece ter compartilhado da mudança empregada por eles porque "toda quarta-feira estava aprendendo coisas com o pai-de-santo [...] Quarta-feira ela ia pra Casa do Baiano pra ver cortar o quiabo, pra ver o amalá, pra fazer igual". Sua preocupação também era com o jogo de búzios que estudava bastante e discutia o jogo com o ogã. Contudo, ela já era muito idosa, "tinha uma cabeça que não comportava mais novos conhecimentos, então ela tava na coisinha dela e não tinha grandes aspirações". Então, foi assim que lentamente Mãe Wanda de Oxun foi se tornando mãe-de-santo,

> tomando o poder nas mãos, vamos dizer assim. Em função de ter adquirido mais saber ela não desfaz de Dona Isabel, mas ela começa a tomar as decisões, então ela é a mãe-de-santo de fato, enquanto que a Dona Isabel é a mãe-de-santo de direito. E aí a Wanda começa a colocar em prática aquilo que realmente faz parte dela, nós passamos a praticar na realidade essa ortodoxia que já vinha dos nossos pais, dos nossos avós, e assim sucessivamente (Gilberto de Exú, informação Verbal).

Ainda no campo religioso, a caminhada que fazem Mãe Wanda de Oxun e Gilberto de Exú está baseada nas conversas com Baiano e nas leituras realizadas por Gilberto de Exú. Porém, o ogã ressalta que "Baiano passa a nortear os costumes da Casa, porque Baiano tá mais perto, Baiano mora em São Paulo. Ele tá mais próximo, 'Não minha filha, não, tem que ser assim. Não, tem que ser assim. Wanda não é assim, olha! Isso pode ser feito assim, mas é assim'". Mesmo que Mãe Wanda de Oxun tenha tido outras referências como as viagens à África, "as influências maiores são de Baiano".

Segundo Gilberto de Exú, o fato de Mãe Wanda de Oxun ter se conservado com o conhecimento tradicional, isto é, com os ensinamentos dados diretamente pelo pai-de-santo, é bom porque aliados às suas leituras eles conseguem refletir sobre a religião, "porque à medida que eu tenho o conhecimento desses autores eu tenho uma interlocução, da mesma forma que eu faço com Baiano". Os três costumam conversar sempre, pois "somos obrigados. A todo momento a gente tem que conversar, a nossa religião é uma religião muito dinâmica, então nós temos que estar sempre conversando, sempre discutindo os pontos de vista [...] nós vamos conversar com ele".

Essas conversas, além de servirem como aprendizado sobre a religião praticada por seu pai-de-santo, servem também para a atualização da religião na contemporaneidade e no

contexto brasileiro, pois "tem muitas coisas no Brasil que perderam lógica, não tem porque ser feito, e a gente tem que entender esse tipo de coisa".

O ingresso da Casa em discussões maiores sobre a religião, como no Congresso Internacional da Tradição de Orixá e Cultura que alcança níveis internacionais, aconteceu logo no segundo Congresso realizado em Salvador, na Bahia.

Na época, Gilberto de Exú era funcionário da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo quando recebeu em sua sala um documento trazendo informações sobre o evento, segundo ele, quem lhe enviou foi Mestre Didi. Logo se juntou a outras pessoas e formaram uma comissão paulista para participar do Congresso. Quem lhe entregou o documento foi Amílton Cardoso, um dos lideres do Movimento Negro em São Paulo, razão pela qual os praticantes de religiões afro-brasileiras se uniram aos ativistas do Movimento Negro Unificado (MNU) de São Paulo. Diante dessas condições, nosso informante se juntou com Ari Cândido Fernandes para elaborar um documento que foi lido pela delegação em Salvador.

Segundo o ogã, até então, para eles, "a Bahia era mais longínqua que a Nigéria". Também ressaltou o fato de que até aquele momento, não se comentava muito sobre candomblés fora da Bahia e a delegação colocou o candomblé de São Paulo em evidência.

Mãe Wanda de Oxun foi a representante da Casa no Congresso que tornou público o movimento de dessincretização do candomblé, inclusive ela foi uma das signatárias da Carta de Salvador que preconizava a dessincretização da religião com elementos católicos, kardecistas e outros trazidos pelo sincretismo – destacado no capítulo 3.

A partir de então, com o ingresso de Gilberto de Exú no campo político das discussões acerca das religiões afro-brasileiras, a Casa comandada por ele e Mãe Wanda de Oxun passou a ser freqüentada por importantes figuras do MNU de São Paulo e nacional. E a união entre candomblé e a luta pelo espaço da população afro-descendente na sociedade brasileira se tornou cada vez mais forte e presente nas discussões feitas pela comunidade-de-santo, integrando-se ao cotidiano da Casa.

No 3º Congresso realizado na Nigéria, Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun estiveram presentes, oportunidade em que o ogã foi eleito Vice-presidente para o Brasil, e quando falta alguém na Argentina ele se torna representante da América do Sul, se falta alguém também no Caribe ele se torna representante da América do Sul e Caribe.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Nesse sentido, o ogã passa a ter um cargo importante nas discussões acerca das religiões derivadas de religiões africanas no mundo, ou seja, as religiões praticadas por africanos de várias etnias e regiões e que foram territorializadas por seus praticantes em contextos diferentes de seus territórios de origem (ver capítulo 2), e atualmente existem devido a força e à capacidade que tiveram seus (re)produtores para territorializarem-nas e atualizarem-nas em contextos tão diversos.

Gilberto de Exú, além de ocupar a função de Vice-presidente do COMTOC para assuntos relacionados aos países da América do Sul, também foi eleito para presidente de um Comitê de Ética formado para tratar de assuntos relacionados à ética durante os Congressos. Segundo ele, tal comitê foi criado a partir de um fato que ocorreu no Congresso de São Francisco, Estados Unidos, onde cerca de seis babalorixás tornaram público que consultaram o oráculo e constataram que era preciso realizar uma oferenda, pois se não a fizessem iriam acontecer algumas catástrofes com os participantes do evento, conseguindo, dessa forma, arrecadar grande quantia em dinheiro. Porém descobriu-se que esses babalorixás não realizaram o ebó prometido, fato que causou grande revolta entre alguns dos participantes que haviam descoberto o fato. Gilberto de Exú juntamente com outros participantes criou, pois, o Comitê de Ética para cuidar de assuntos relacionados a questões desse tipo ocorridas durante os Congressos. Ele não esteve no último Congresso, que aconteceu em Cuba no ano passado, por isso não obteve notícias se continua ou não presidente do Comitê, mas sabe que foi reeleito vice-presidente para a América do Sul.

Todos esses fatos corroboraram para que se fortalecesse a ação política dos sacerdotes da Casa, seja em prol da religião ou em prol dos excluídos, principalmente negros, mulheres e homossexuais. Mãe Wanda de Oxun que tinha muito receio de ser discriminada quando jovem, ganhou confiança e passou a fazer parte inclusive do Conselho da Condição Feminina em São Paulo, discutindo e apresentando propostas.

> Nós fomos de uma certa forma levados pelo movimento e aí a gente foi usufruindo do movimento, aprendendo com o movimento e passamos a ser conscientes da coisa do racismo [...] Quando você toma conta dessas discriminações você não dissocia mais, você não tem momentos para discutir, você não faz reuniões pra discutir, porque isso você tá discutindo no cotidiano, então essas discussões fazem parte da Casa de candomblé, e nós fomentamos isso. Até porque os filhos-de-santo da Casa que vem vindo a gente vai mostrando isso também, e a gente mostrando essas coisas a gente vai procurando essas discussões, mas essas discussões são espontâneas, são normais [...] tornou-se parte do cotidiano do terreiro.

E, atualmente esses sacerdotes sempre procuram articular algumas propostas ligadas à luta contra o racismo. Uma delas resultou na realização na cidade de São Paulo neste ano de 2004 de um encontro nacional para se discutir questões relacionadas aos afro-descendentes, seja o racismo e seu espaço na sociedade brasileira, seja a luta das religiões afro-brasileiras.

Em nossa primeira visita a sua Casa, Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun nos convidaram para irmos no dia seguinte, dia 13 de maio, para uma reunião na Biblioteca Municipal, onde se discutiram os direitos das religiões afro-brasileiras. Estiveram presentes um deputado e uma vereadora que apoiaram a iniciativa, além de muitos sacerdotes do candomblé e da umbanda e integrantes do Movimento Negro Unificado. Nessa reunião, Gilberto propôs entrar com uma ação judicial contra a Rede Bandeirantes de Televisão, a Rede Record, a CNT Gazeta, a Rede Vida, a TV Cultura e a Rede Globo, por permitirem a exibição de programas de caráter preconceituoso contra as suas religiões. Ele fez questão de ressaltar, como nos disse numa conversa, que o problema não era existir ou não o programa, mas o modo como o programa era feito, recheado de termos preconceituosos. Tal documento foi aprovado por todos.

Outro braço político além da Casa de candomblé é o Afosé Ile Omo Dadá, que apesar de ser derivado da Casa de candomblé e estar intimamente ligado a ela se configura como uma entidade sócio-político-cultural formalmente separada da religiosa.

Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun iniciaram em 1975 discussões com o objetivo de criar um afoxé[28] na cidade de São Paulo, pois até aquele momento não havia nenhum. O que existia de parecido, segundo eles, era a saída de alguns babalorixás e ialorixás no carnaval paulistano. A história do Afosé começa com essas discussões que envolviam além de nossos informantes, outros babalorixás "que eram a favor, inclusive alguns entusiastas promoviam reuniões em seus terreiros". Entre outros, destaca-se Waldemiro de Xangô que chegou a consultar pessoas em Salvador, ao passo que o professor de iorubá, Ajibola, da USP, colocou-se à disposição deles e buscou informações diretamente relacionadas à África.

O grupo juntou informações durante quatro anos, até que em 1980 surgiu o Afosé Filhos da Coroa de Dadá ou Afosé Ile Omo Dada, o primeiro afoxé de São Paulo. O único

exemplo que tinham para seguir era o Afoxé Filhos de Gandhi, da Bahia, "infelizmente na época o último remanescente de nossa cultura e de acordo com as pesquisas, não servia aos nossos propósitos por ser formado apenas por componentes do sexo masculino", mas para crescer na cidade de São Paulo "não poderíamos discriminar nada, sexo, raça, cor".

Nesse sentido, fizeram algo baseado nos relatos de Roger Bastide e Manuel Querino, "um afoxé nos moldes mais antigos, onde as indumentárias e a formação de alas era mais diversificada". Dessa forma, optaram por um afoxé mais democrático: "Seguiríamos o xirê começando por Dadá, o patrono, e as cores das indumentárias mudariam de acordo com o orixá homenageado". Assim, a ordem dos orixás homenageados sempre seguiriam a seguinte ordem:

1981 – Homenagem ao Patrono Ajaka Dada
1982 – Exú
1983 – Ogun
1984 – Odé
1985 – Ossaim
1986 – Oxumarê
1987 – Xangô
1988 – Oxaguiãn
1989 – Oiá
1990 – Iemanjá
1991 – Oxun
1992 – Oxalufon

Seguindo sempre a mesma ordem, quando todos fossem homenageados as homenagem recomeçariam com a homenagem ao patrono Ajaka Dada e assim sucessivamente, num movimento cíclico. Ressalta-se que, segundo eles, os orixás Obaluaiê (Omulu), Nanã, Euá, Obá e Logun Edé "são orixás que não gostam de máscaras ou algazarra, portanto não devem ser homenageados nos desfiles de afoxé".

Desde 1981 o Afosé Ile Omo Dada abre os desfiles das escolas de samba do grupo especial do carnaval da cidade de São Paulo. Atualmente participam dos desfiles do Afosé outras entidades e associações afro do Estado: Grupo de Danças Afro-Dois, Grupo de

[28] Quando formos mencionar o bloco de afoxé utilizaremos a grafia com *x*, e quando formos nos referir ao

Danças Afro Okun, Grupo de Danças Afro do Ferreira, Grupo de Garotos da Casa de Passagem (menores de risco), Grupo de Afoxé Omo Ode (Itaquera), Escola de Djenbe (Lapa), Grupo de Capoeira Diversos (Praça da Republica), Rizadinha de Zambi, Grupo Cativeiro, etc.

Nos desfiles, a bateria do Afosé é formado por ogãs que vêem de outras Casas para tocar e desfilar; as mulheres não podem tocar. Há também divisões de alas que são vestidas diferentemente umas das outras, porém sempre seguindo as cores do orixá homenageado.

Entretanto, o Afosé não possui atividades somente na época do carnaval, outras atividades político/culturais foram desenvolvidas pela entidade ao longo de sua existência. Em ordem cronológica as atividades foram:

1982/83/84 – Coordena e participa do Projeto Zumbi;

1983 – Monta, coreografa e dirige a peça de teatro "Xangô e suas três mulheres", apresentada no teatro Municipal de São Paulo;

- Funda e participa da Assessoria para Assuntos Afro-brasileiros da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo;

- Participa das discussões de fundação do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra;

- Participa das discussões de fundação do Conselho da Condição Feminina;

- Desenvolve e participa de diversos programas sociais do governo: distribuição de leite, escola de instrumentos africanos, escola de dança afro, modelagem de roupas africanas, desfiles, etc.

1984 – Promove com a Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo a ida dos babalorixás e ialorixás à Bahia para participarem do 2° Congresso Internacional de Tradição e Cultura do Orixá.

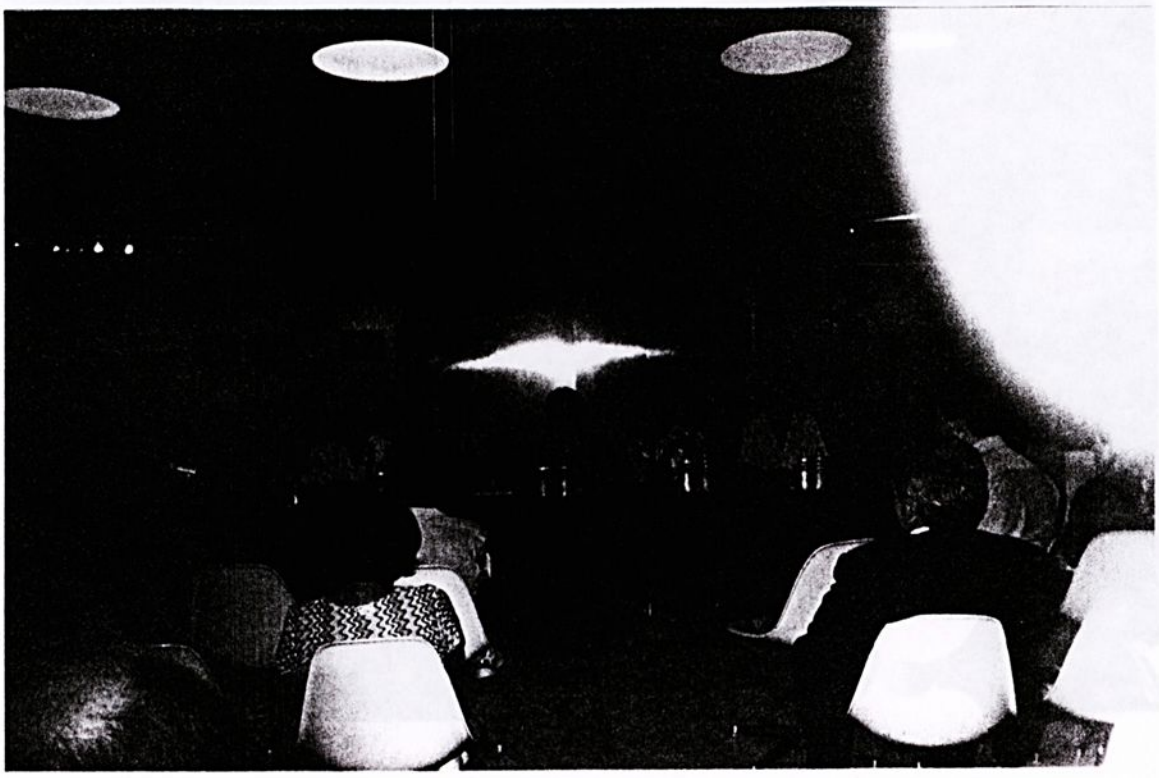
1990 – Promove em São Paulo o 4° Congresso Internacional de Tradição e Cultura de Orixá, no Anhembi.

- Ao longo dos anos representou São Paulo em diversos eventos afro no Brasil, em Foz do Iguaçu/PR, Lins/SP, Uberaba e Uberlândia/MG.

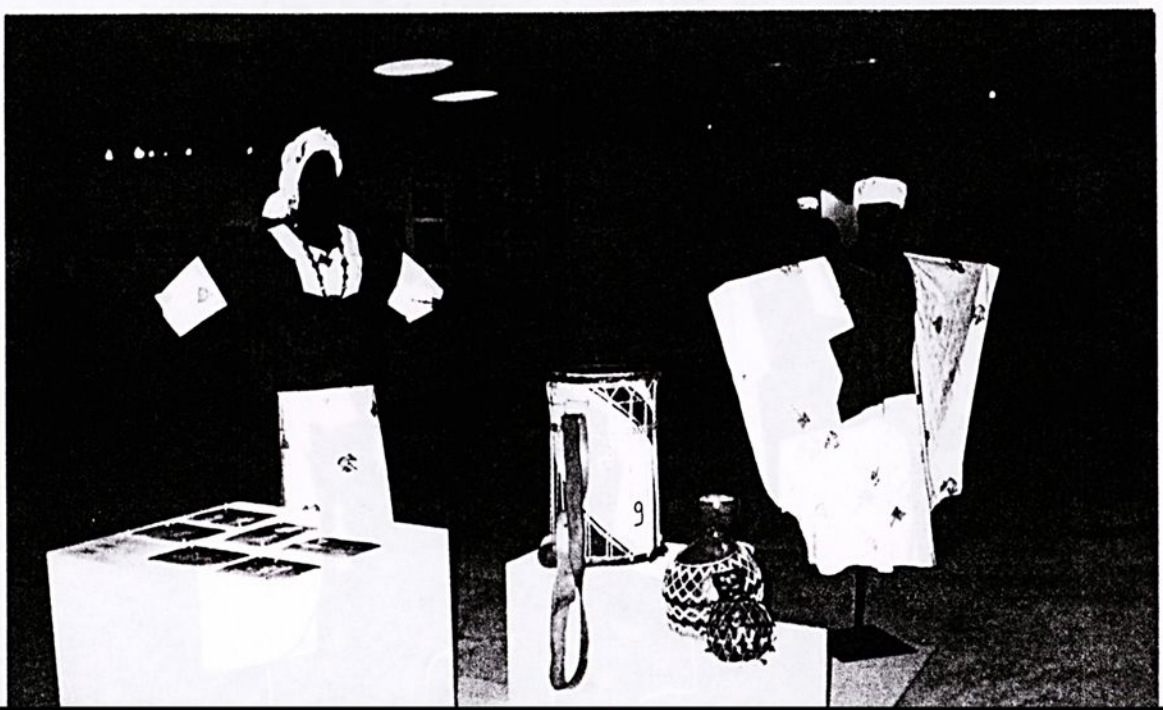
---

afoxé específico da casa de candomblé utilizaremos a grafia usada no terreiro com *s*.

Ogã Gilberto de Exú, na mesa à esquerda, fala sobre as origens do carnaval. Memorial da América Latina-São Paulo. Foto: Pesquisador

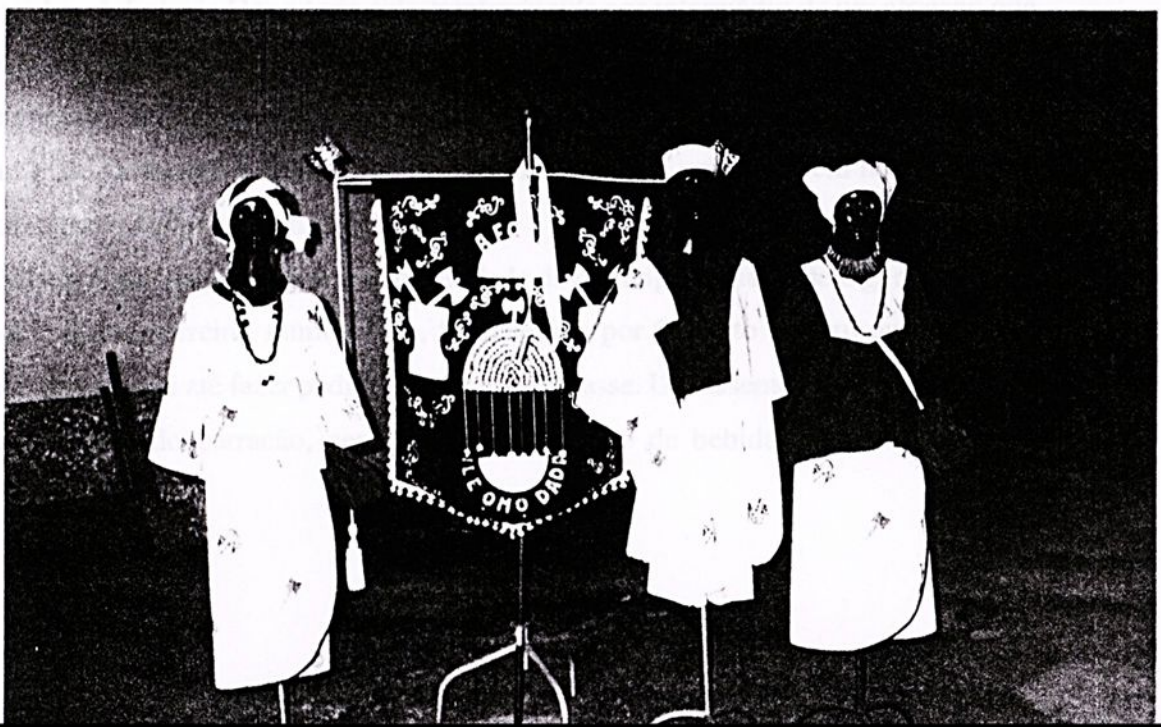


Roupas do Afosé Ile Omo Dadá expostas no Memorial da América Latina/SP na época do carnaval. Foto: Pesquisador.



Ensaio para desfile do Afosé na sede.
Foto: Pesquisador.

Opções de roupas das alas do Afosé expostas em sua sede.
Foto: Pesquisador.



Percebe-se que o Afosé é a extensão de atividades políticas iniciadas dentro do terreiro de candomblé, e é um dos caminhos que a comunidade-de-santo utiliza para alcançar as autoridades, já que a religião é ainda muito discriminada.

Eles alugaram ou compraram uma sede para o Afosé, que até então funcionava nas dependências do terreiro e da residência da família. A nova sede fica localizada em frente ao terreiro e estão lá desde janeiro de 2004. Gilberto de Exú afirmou que quando forem inaugurá-la vai "mandar fazer uma placa, eu não sei como, se de bronze, se de mármore, e nós vamos escrever o nome dessa sede é Isabel Maria Conceição de Oliveira. Que é uma homenagem que a gente faz a ela [...] hoje tá aí aquilo, o esforço que ela fez. É tá aqui prá todo mundo ver".

Eles não pensam em deixar a sede do Afosé sem movimentação, estão procurando parcerias com pessoas, entidades ou associações que tenham projetos voltados para a comunidade do bairro e para a comunidade-de-santo, para que juntos possam angariar fundos e desenvolver tais projetos e possam, ao mesmo tempo, contribuir com a comunidade ao redor e também fazer viver o Afosé mesmo longe da época do carnaval.

Voltando à questão religiosa, na Casa são cultuados somente os orixás e Mãe Isabel de Omolu que virou ancestral. Algumas datas, já tradicionais para as festas da Casa, seguem o modelo da Bahia: em março e abril cultuam-se os caçadores, Ogun, Oxóssi, Logun Edé, Otin, Odé, Ossain; em junho cultua-se a divindade do fogo, Xangô; em Agosto Omolu, dono do axé da Casa; em setembro ou outubro cultuam-se as Iabás, as santas mulheres; e por fim, o orixá da mãe-de-santo, Oxun em dezembro.

Destacam-se as festas públicas de Oxun e de Ogun, em que rituais foram reintroduzidos. A festa de Ogun teria sido reintroduzida por intermédio de um africano que teria visitado a Casa em 1989, quando participou dos preparativos da festa e realizou alguns rituais, praticados na África atual. Mas o ritual só se completou quando Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun estiveram na África e participaram de uma festa em homenagem a esse orixá, na cidade de Ondo, na Nigéria.

Outro pesquisador que teve a oportunidade de participar da festa de Ogun conta que quando chegou ao terreiro, num sábado, foi recebido por Gilberto de Exú que lhe disse para falar com Ogun, e até fazer pedidos se assim desejasse. Um assento de Ogun tinha sido colocado no meio do barracão, cercado de todo o tipo de bebidas e das comidas do

sacrifício. Quando um visitante chegava, ele pegava alguns bocados dessas comidas e trocava algumas palavras com o orixá. E assim foi quase durante a tarde toda: quem chegava conversava com Ogun e depois comia e bebia à vontade e confraternizava-se com os presentes. No final, serviram uma feijoada, que representava o brasileiro. Nessa festa não há toques, nem transe. O caráter público das festas, na África, onde Ogun é cultuado numa praça da cidade, foi reinterpretado nos termos do espaço público do terreiro. Segundo Mãe Wanda de Oxun, a festa a Ogun, na realidade, é um ebó para esse orixá para que ele abra os caminhos do ano que entra. Sua descrição do ritual é o seguinte:

> Você ajoelha ali na frente do orixá, daquela simbolização do orixá e você sente a presença dele. E ali acontece algumas coisas, você come o fruto sagrado que é colocado ali, algumas comidas, a pimenta que faz parte, né?, o atarê. E aí é colocado um vinho que é a bebida do Ogun, conversa com Ogun, bebe um gole e o restante do vinho você joga em cima do Ogun e pede para ela o que você quer. Então é uma coisa muito forte, é um contato direto com o orixá.

Quanto à festa de Oxun, ela também foi tirada de um contexto africano. Gilberto de Exú conta que ele e Mãe Wanda estiveram em Oshogbo, na Nigéria, onde tinham ido cumprir uma obrigação para Oxun Oshogbo. E foi observando tal ritual, reorganizando-o no contexto do Brasil, que puderam introduzi-lo na Casa. Segundo ele, em tal ocasião, a sacerdotisa que realizava o ritual disse à Mãe Wanda de Oxun que Oxun Oshogbo desejava ir com ela. Assim é, afirma Gilberto de Exú, que a única Oxun Oshogbo existente no Brasil é a de Mãe Wanda de Oxun Oshogbo. Essa festa possui toque, mesmo porque se trata da festa do orixá da mãe-de-santo.

Foi em 1983 a primeira viagem feita por Gilberto de Exú à África; e desde então fizeram oito viagens, sendo a última em 1995, e Mãe Wanda de Oxun sempre que pôde acompanhou o ogã. Ela considera essas viagens importantes porque "nós estivemos de perto vendo, não digo fazendo comparações, mas nós vimos muitas coisas que no Brasil se conservou. Muitas coisas que eles perderam que hoje se encontra aqui no Brasil conservado. E outras coisas [que vimos lá] que nós adaptamos para a nossa religião hoje". À medida em que a cultura vai se modificando, e a África não é exceção, torna-se necessário cuidar de reorganizar os ritos. Por isso, o ogã nunca deixa de mencionar que reintroduzir elementos não significa trazê-los prontos, mas implica (re)negociações com a

doutrina representada pelos escritos de Ifá, com os ritos trazidos da África atual e da antiga, e com o contexto brasileiro contemporâneo.

A declaração de Mãe Wanda de Oxun também nos diz mais alguma coisa. Lembremos da fala do Oni de Ifé (ver capítulo 3) que ressaltou a importância da persistência da cultura africana fora de seu contexto de origem. Tal afirmação revela uma preocupação pessoal com o avanço do islamismo nas grandes cidades do país. Novamente o culturalismo, invocado desta vez pelo pelo Oni, responde aos anseios de determinado grupo que almeja se impor frente à sociedade abrangente.

Pelo fato de existirem no Brasil elementos tipicamente iorubanos que já não fazem parte da cultura nigeriana atual, algo de que o Oni deve ter conhecimento, ele invoca um intercâmbio cultural *circum-Atlântico* para reavivar a cultura local. Há, nesse sentido, uma inversão de papéis, onde de doadora dos fluxos culturais "originais" a Nigéria se tornou receptora dos fluxos entrecruzados que retornam do Brasil para sua "terra de origem" modificados. Daí, a importância do candomblé brasileiro para a cultura nigeriana.

Para Gilberto de Exú, as viagens configuram momentos interessantes para o aprendizado sobre a religião, obtenção de materiais e observação de rituais, a exemplo das festas de Ogun e de Oxun que foram readaptadas dos rituais presenciados na Nigéria. Sobre esses rituais, Gilberto de Exú diz: "A festa de Oxun mudou mais em termos de estar recuperando tradições [...] A festa de Ogun já é uma festa que a gente se pautou naquele festival de Ondô. Não é um candomblé, ele tem componentes do candomblé brasileiro que foram readaptados".

Nesse sentido, observam-se diferentes estratégias para se modificar um ritual, para atualizá-lo no contexto em que praticam o candomblé, ou, então, justificam de modo diferente as modificações feitas nesses dois rituais. Ressalta-se que as modificações não são somente baseadas nas observações ou no aprendizado direto com os sacerdotes africanos ou com o pai-de-santo, mas requerem além de um "aprendizado prático, também tem os períodos do aprendizado teórico [...] porque a gente passa a pesquisar seriamente o assunto. Passa a escrever sobre o assunto, a fazer parte de congressos, a discutir essa coisa mais longamente".

Nem todos os rituais "recuperados" foram observados pelos sacerdotes, ou seja, alguns como as cerimônias do casamento e do batismo foram readaptados somente através

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

do trabalho de pesquisa e de longas discussões. Aliás, a pesquisa e as discussões fazem parte de todos os processos de recuperação de elementos.

No processo de readaptação do batismo, "a gente começa a pesquisar a coisa do batismo segundo o rito iorubá. E essa é a primeira Casa [de candomblé] no Brasil a recuperar essa tradição no batismo, como praticá-lo". Com relação à cerimônia de casamento não foi diferente, "existe uma literatura específica sobre isso", porém ambas cerimônias são difíceis de serem realizadas nas condições atuais da Casa, em especial o casamento iorubá que requer "muitas pessoas envolvidas nesse processo, tem um processo do dote, tem um processo de um indivíduo que é negociador, tem uma série de elementos que estão contidos na cerimônia original e que são impossíveis de ser trazidos para o Brasil". Afirma ter realizado vários batismos, mas casamento ainda não, "só falta os noivos".

Enfatizamos as festas de Oxun e de Ogun, e também as cerimônias de batismo e casamento porque são os rituais que mais parecem se destacar do que se faz nas demais Casas de candomblé. Os sacerdotes se gabam de terem conseguido readaptar esses rituais, as cerimônias de batismo e de casamento são aprovadas por sacerdotes de outras Casas no Brasil e estrangeiros, ou seja,

> os africanos vem aqui e aprovam o que nós estamos fazendo. Os cubanos vem aqui e aprovam o que nós estamos fazendo. E nós estamos servindo de parâmetro também, porque os africanos não conseguem fazer uma cerimônia efetiva de casamento aqui como os cubanos não conseguem fazer em Miami ou em São Francisco (Gilberto de Exú, informação verbal).

Não obstante, o resgate não deve se restringir a uma simples reintrodução de elementos perdidos ao longo dos anos. É necessário revisar os odús de Ifá, refletir sobre a religião e discutir com os integrantes da "Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura", da qual Gilberto é vice-presidente para a América do Sul, porque, segundo ele, "é ali que se deve discutir isso".

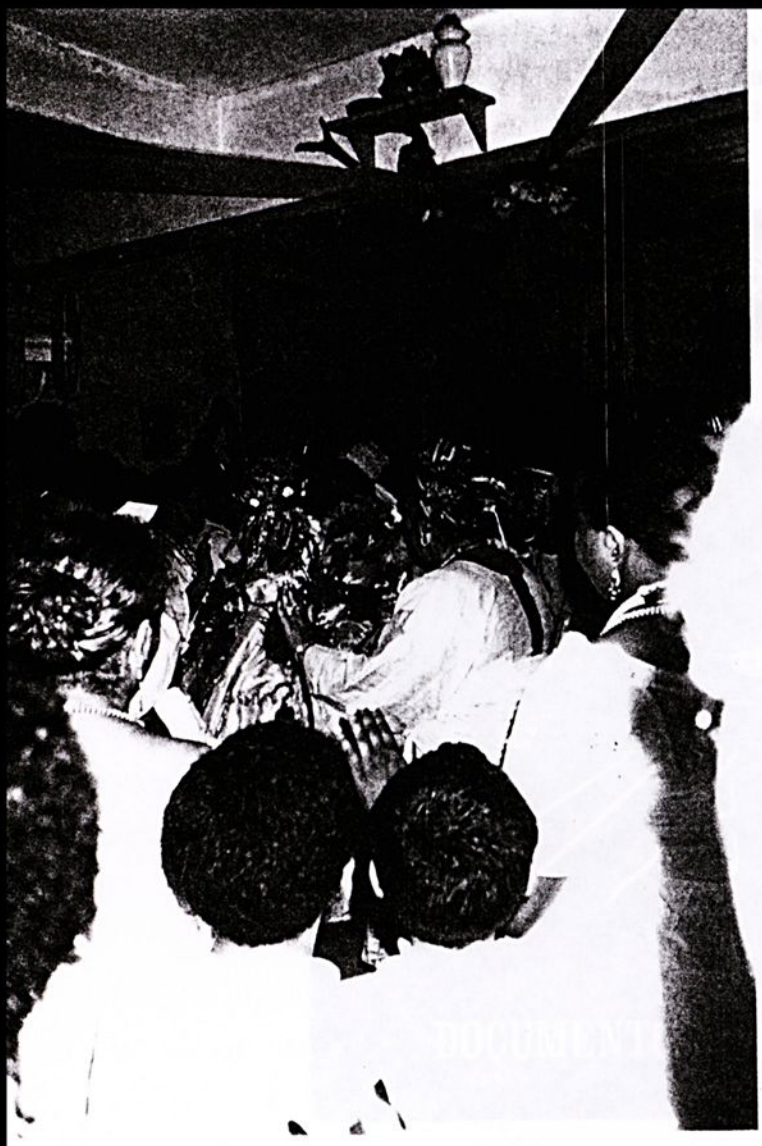
As discussões realizadas nos congressos ou fora deles com sacerdotes da Nigéria, dos Estados Unidos, de Cuba e também do Brasil, servem também para a reatualização da religião, isto é, Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun procuram discutir sua posição em relação a questões contemporâneas: discute-se se uma filha-de-santo pode abortar, receber sangue de outra pessoa, receber prótese de membros, receber ou doar órgãos, receber

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Festa de Oxun - Ile Iya Mi Osun Muiywa. Filhas-de-santo cumprimentam os alabés.
Foto: Pesquisador

Festa de Oxun - Ile Iya Mi Osun Muiywa. Mãe Wanda de Oxun cumprimenta os alabés. Destaque para Omoxolá, a criança à caráter e portando o xerê, e para Waldemiro de Xangô sentado ao fundo, abaixo da fotógrafa. Foto: Pesquisador.

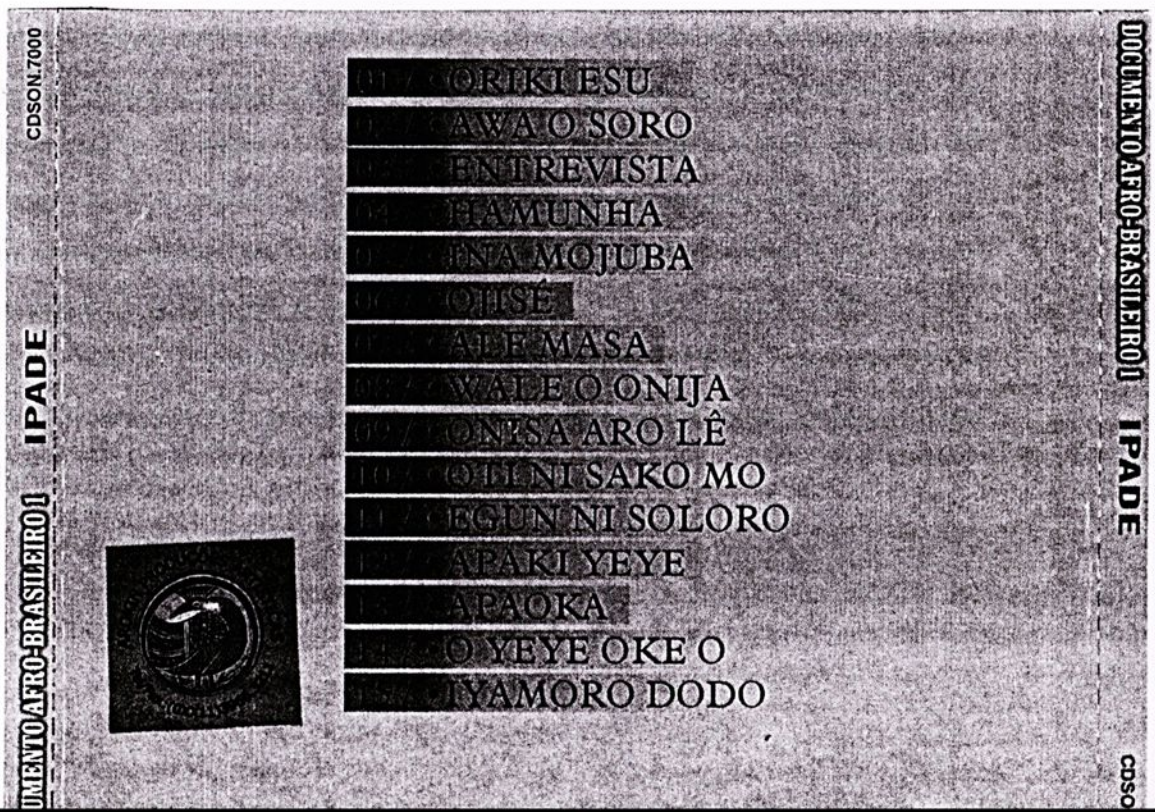
unesp



Festa de Oxun – Ile Iya Mi Osun Muiywa. Mãe Wanda de Oxun incorporada da orixá homenageada volta ao barracão paramentad carregando um buquê de flores presenteado à Oxun. Foto: Pesquisador.

Festa de Oxun – Ile Iyá Mi Osun Muiywa 2° aparição de Mãe Wanda de Oxun incorporada, desta vez Oxun distribui 16 obí entre os presentes. Foto: Pesquisador.

CD do Ipadê de Exú realizado pelo Ile Iya Mi Osun Muiywa. "Este CD foi produzido com autorização do Ile Iya Mi Osun Muiywa, a pesquisa e a tradução dos textos foram realizadas por Ogã Gilberto A Ferreira.



órgãos artificiais, se um iniciado pode ser cremado quando morrer, etc. Uma vez que a ciência ocidental avança rapidamente, discussões como essas fazem parte do cotidiano dos fiéis, como também discussões sobre clonagem, sobre o uso terapêutico do embrião humano no combate a doenças, etc.

Quando não presenciais, as discussões são mantidas continuamente pela internet, via e-mails. Nessas correspondências virtuais circulam textos destinados não somente ao povo-de-santo mas, também, àqueles que se interessam pelos fundamentos religiosos do candomblé, versando sobre a atualização da religião, redigidos pelo próprio ogã.

Todo esse trabalho de "atualização" da religião, ou seja, o esforço para compreender o que os fundamentos representados pelos escritos de Ifá dizem sobre a contemporaneidade, representa o desejo desses sacerdotes, e de uma parcela daqueles que engrossam o movimento, de mostrar o candomblé como uma religião completa, que possui seus próprios rituais, exigidos pela sociedade brasileira (casamento, batismo, rito fúnebre) fundamentados numa doutrina que, também, propõe explicação para o que ocorre neste mundo.

O ogã Gilberto de Exú afirma, também, que discutir as mudanças com um comitê internacional proporciona ao candomblé uma legitimidade que não teria se as fizesse sozinho em sua Casa, já que não haveria outras pessoas para atestá-las.

Como (re)produtores da religião, os sacerdotes estão preocupados, além de se diferenciar de outras Casas de candomblé, em atualizar a religião que praticam, em manter a capacidade do candomblé proporcionar sentido aos acontecimentos do mundo.

Segundo Gilberto de Exú, existem diferenças entre os três grandes grupos, bantu, jeje e iorubá, mas dentro do grupo iorubá (ijexá, ketu, nagô, òyó, etc.), por exemplo, não há quase diferenças; os sub-grupos diferem apenas por pequenos detalhes. "Hoje há um consenso de que são uma coisa só, são iorubá ou nagô. E os outros grupos já estão com os orixás, os bantus esqueceram seus inquices, os jeje esqueceram seus voduns. Você pergunta de que santo ele é e ele diz que é de Ogum, mas eles cultuam inquice", afirma. E faz questão de dizer "minhas coisas são feitas todas no efon", mas que Mãe Wanda de Oxun é da nação ketu, por isso, "eu não posso sobrepor minha nação sobre a dela". Mas, segundo ele, tudo é nagô-iorubá.

Os sacerdotes fazem questão de não serem identificados como adeptos do candomblé ketu "reafricanizado", e classificam a Casa como "Tradicionalista Ortodoxa": tradicionalista porque tem linhagem e conserva a tradição da Casa; ortodoxa porque não aceita nenhum tipo de sincretismo: "muitas Casas são ortodoxas, mas só no sábado, porque aos domingos tem caboclo e Exú dando consulta". Gilberto de Exú afirma que a Casa é ortodoxa porque não permite nenhum tipo de sincretismo com outras religiões, seja a umbanda, o catolicismo, ou o kardecismo, para citar algumas. Afirma categoricamente que "é preciso deskardecizar o candomblé, tirar o caboclo, o preto-velho, a idéia de que o orixá ajuda porque tem que evoluir".

Para Gilberto de Exú, ser tradicionalista significa "reintroduzir elementos que foram se perdendo durante o tempo aqui no Brasil". Ao usar o termo reintroduzir, o ogã procura distinguir a Casa a que pertence daquelas que estão "reafricanizando", pois segundo ele, "reafricanização remete a algo que não existia e que está sendo introduzido".

Vimos com as sacerdotisas baianas que tradição pode significar repetição ou mudança. Entretanto, somente Mãe Stella do Oxóssi, sacerdotisa do Opô Afonjá, percebe tradição como mudança, fato que corresponde à história da Casa.

Gilberto de Exú nos apresenta, portanto, um outro tipo de tradição, pois a Casa da qual é ogã tem uma tradição "angoleira", vinda de Joãozinho da Goméia, com axé de Oxóssi, cultuando caboclo, dando consultas, mesa branca, etc. Ele entende tradição, assim como no Opô Afonjá, como remontando a um passado longínquo, tendo como paradigma a África – o que se praticou e o que se pratica lá atualmente. Porém, uma vez que a tradição da Casa não permite uma busca por elementos tipicamente nagô-iorubá (porque sua tradição remonta à cultura bantu), ele só pode estar se referindo à tradição dos primeiros nagô-iorubá importados. Visto desse ponto de vista, não tem fundamento sua argumentação de que, segundo ele, a sua Casa não faz "reafricanização", mas que as outras fazem.

Por que somente essa Casa reintroduz elementos perdidos ao longo dos tempos, enquanto as demais introduzem elementos que nunca existiram em suas tradições? Acreditamos que é exatamente aqui que podemos perceber um entrecruzamento de "mundos", uma fronteira onde as coisas costumam acontecer, para invocar novamente Hannerz (1997).

Ao desqualificar os demais e valorizar sua Casa, Gilberto de Exú pode estar se referindo à sua condição e à de Mãe Wanda de Oxun de afro-descendentes, em oposição aos demais sacerdotes de candomblé "reafricanizado" (como, por exemplo, Sandra de Xangô, Armando de Ogun e a maioria), que são "brancos". Como também se refere a um conflito interno ao mundo do candomblé "reafricanizado", em que ele está isolado perante aqueles mais visíveis (e até certo ponto amigos)[29]. Gilberto de Exú e a Casa de que faz parte nunca foram mencionados nas demais Casas de candomblé "reafricanizado" em que já estivemos.

A referência à África e às raízes da religião tradicionalista, configura-se como um dos pilares da luta empreendida pelo Movimento Negro Unificado na busca pelo reconhecimento étnico da população afro-descendente – da qual fazem parte Gilberto de Exú e Mãe Wanda de Oxun – dentro da sociedade nacional. Nesse sentido, temos um entrecruzamento de mundos, onde ao reivindicar uma cultura específica que os demais também teriam o direito de reivindicar porque praticam a mesma religião afrobrasileira, o ogã procura afirmar a maior legitimidade da Casa a que pertence, invocando a afro-descendência.

A desqualificação dos demais sacerdotes e a auto-valorização do candomblé que praticam, podem ser facilmente percebidas quando o ogã afirma que a reintrodução de elementos perdidos não significa a mudança da religião para a Tradição de Orixá – referindo-se à Mãe Sandra de Xangô – e ainda que aqueles que "negam o candomblé são pessoas que não têm espaço no candomblé e que criam seitas para ganhar espaço e fama". Diz isso referindo-se aos sacerdotes que não possuem uma linhagem e que inventam nomes para sua religião.

Ao buscar o reconhecimento do espaço do negro na sociedade, o Movimento Negro e seu braço, a "reafricanização" do candomblé, se refugiam como vimos, na cultura, e buscam elementos diacríticos que possam diferenciá-los dos demais habitantes do Brasil e suas religiões das demais presentes na sociedade abrangente.

---

[29] Sandra de Xangô é representante das religiões afro-brasileiras junto ao governo estadual, e possui outras posições em outros órgãos constituídos para defender os direitos dessas religiões, etc.; Armando de Ogun tem como seu axogum o Professor Dr. Reginaldo Prandi da USP, e consequentemente esse terreiro é freqüentado por outros professores universitários.

unesp

Dito isso, tradição para Gilberto de Exú significa o resgate da cultura trazida pelos primeiros escravos que aqui chegaram; significa, não resgatar a tradição "angoleira" deixada por Joãozinho da Goméia e que teria eventualmente se perdido durante o governo da primeira sacerdotisa da Casa, Mãe Isabel de Omolu, mas renovar o axé através dos mitos, dos rituais, do idioma tradicional iorubá, e das concepções africanas de mundo desse povo.

Na Casa os filhos-de-santo são feitos para um orixá só, mas quando eles chegam vindo de outra Casa onde foram feitos para dois orixás, Mãe Wanda de Oxum deixa o segundo, porque, "não dá para tirar".

Quanto às relações internas, no seio da comunidade de santo parece existir uma rígida hierarquia, mas tal rigidez não influencia a conduta de aparente informalidade do cotidiano da Casa, pois ao chegarem ao terreiro os filhos não precisam fazer nenhum cumprimento ritual e nem se dirigir uns aos outros pelo nome de santo. Na verdade, parece que são chamados pelo nome mais fáceis de lembrar; uma filha de nome brasileiro Salete é chamada de Euássi no terreiro, outra é chamada de ekede ou de Elaine, outra, por ser filha de Nanã, é chamada de Vovó, outra simplesmente Solange.

A informalidade é rompida quando se trata de coisas sagradas, pois vimos uma iaô recém feita que estava em obrigação, antes de comer sobre uma esteira, pedir permissão em voz alta para sua família de santo: "Ajeun Mãe Wanda, ajeun Pai Gilberto, ajeun Pai Ângelo, ajeun Mãe Flávia, ajeun minhas ebômes, ajeun minhas ekedes, ajeun minhas irmãs-de-santo". Gilberto de Exú confirmou que mesmo dentro do terreiro todos são amigos, brincam, mas quando a ocasião se refere à religião ele é autoridade, "eles têm que me obedecer".

- A descrição física

Iremos apenas descrever sucintamente a parte sagrada da Casa e a sua parte externa. Não pudemos observar, infelizmente, as casas dos orixás, porque quisemos tentar evitar sermos identificados com a figura do pesquisador.

O terreiro é quase imperceptível para quem passa pela rua, e somente com muita atenção pode-se distinguí-lo das demais construções. Na rua existem casas simples e outras mais sofisticadas, mas nenhuma exuberante.

unesp

Na frente do terreiro funcionava o buffet de Mãe Wanda, mas atualmente ela atende somente sob encomenda. A garagem tem um portão de grade vermelha.

Quem entra pelo portão pode ver, no canto direito (muito discreto para quem passa pela rua) um peji coberto com palha; depois fiquei sabendo que se tratava de Ogun. Ao lado de Ogun existem três quartos-de-santo, os dois primeiros pintados de branco com as portas cor de madeira natural, e o terceiro todo vermelho; esse sim é de Exu. Interessante é que Exu não fica ao lado da porta da rua e também não fica do lado esquerdo, como em todos os terreiros que já visitei.

Do lado esquerdo há um telefone público que Gilberto afirma ter conseguido por intermédio do Afoxé. Seguindo em frente, vê-se um corredor que leva ao barracão, mas antes, do lado direito, há uma porta que dá para a sala da casa de Gilberto e de Mãe Wanda. Do lado esquerdo, no final do corredor, há uma entrada que leva até um banheiro e até a cozinha de santo. Perto da cozinha de santo há uma escada que conduz à casa de Ângelo de Oxalá.

Quando se entra no barracão, vêem-se paredes brancas e cadeiras de plástico (dessas de lanchonete) junto às paredes, menos onde ficam os atabaques. Em todas as paredes, com exceção do lugar onde ficam os atabaques, há máscaras de estilo africano, cor de madeira e algumas coloridas.

Na parede em que ficam os atabaques existe, do lado esquerdo de quem olha, uma toalha com uma imagem de Xangô, no meio um desenho de Oxossi na mata, e uma representação de Oiá.

Os atabaques ficam num pequeno estrado, de frente para a porta do barracão. No centro do barracão há a marca do assentamento do axé.

CAPITULO 6: ALAKÉTU ILE ASÉ PALEPÁ MARIÔ SESSU – História e Atualidade

Rua Das Baúnas, 102 – Pedreira, São Paulo.

O iyawo quando novo no santo,
tem o dever de vir à casa do Asé nos dias de seu imalé ou orisá para dormir e passar o dia, se possível, para melhor se adaptar no sistema.

Quando chegar, descansar o corpo da rua e tomar o banho do asé para depois colocar ori para a iyalorisá.

Isto no primeiro ano de iniciação.

Depois de um ano deve se acompanhar o sistema do asé, que serve também para as pessoas que estão chegando.

O iyawo deve se dedicar e colaborar com o asé o máximo que puder para o próprio bem e de seus familiares.

Ser um bom iyawo não é só dançar, vestir roupa bonita, cantar e fazer jeun imalé. É também cuidar de tudo na roça, ser humilde.

Respeitar seus irmãos e superiores, e principalmente, a iyalorisá para que possa receber os ensinamentos do asé.

Quando não puder vir por algum motivo de força maior, deve se comunicar com a iyalorisá, e no caso de sua ausência, falar com a iyalasé.

Este é o sistema no Egbê de Iya Sessú.

Asé, Asé, Asé...

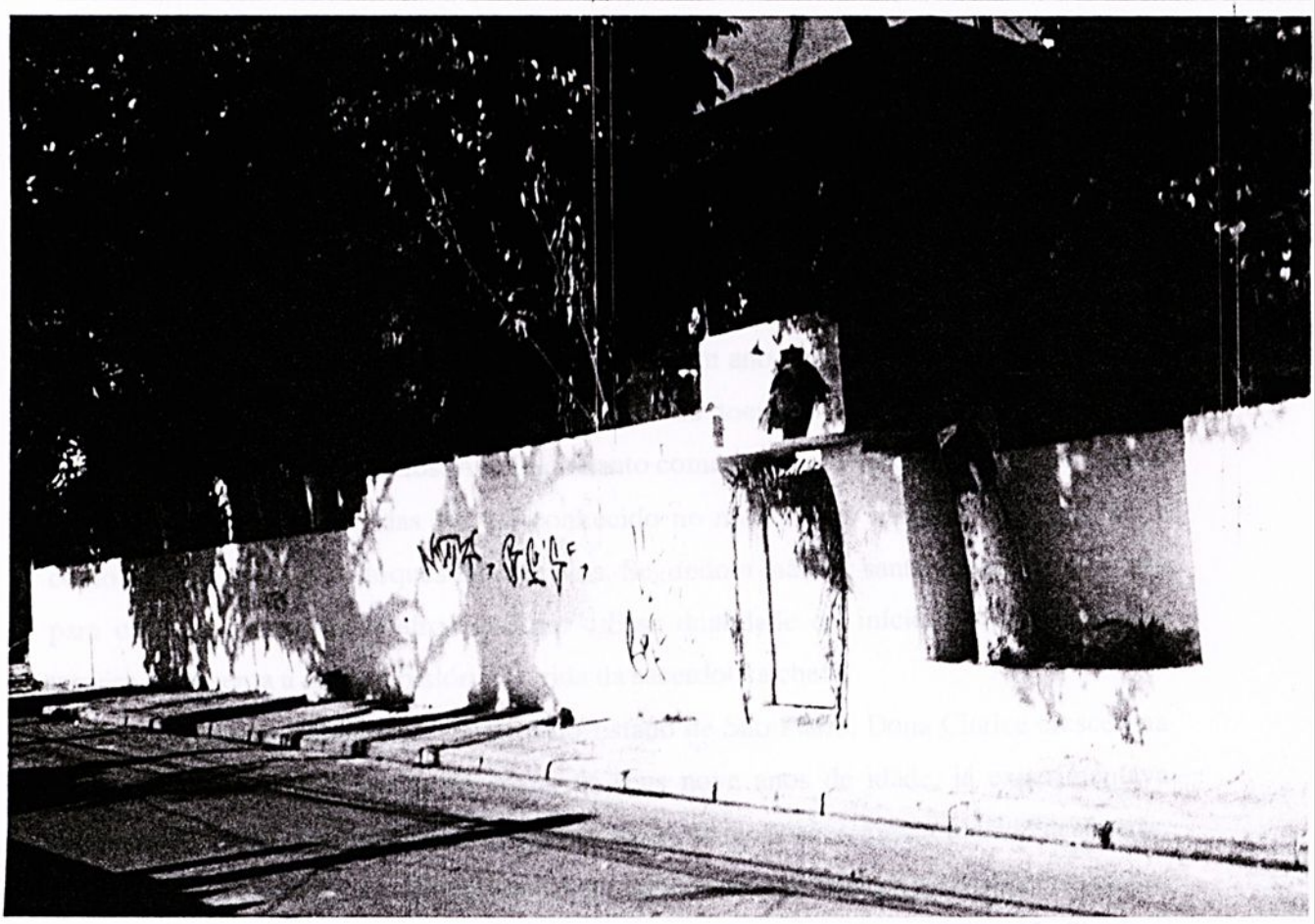
Ass. Iya Sessu

Trecho escrito na cozinha-de-santo do terreiro.

A exemplo do que fizemos com o Ile Iya My Osun Muiywa, não faremos a história completa da Casa, mas tentaremos sistematizar as informações coletadas com o objetivo de tentar dar compreensão ao candomblé praticado atualmente pela comunidade-de-santo. Novamente ressaltamos que não pretendemos finalizar as histórias das duas Casas

Exú Iangui. Encontra-se ao lado esquerdo (de quem entra) do portão de saída para a rua do Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu. Foto: Pesquisador.

Vista externa do Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu.
Foto: Pesquisador.



Ogun, Oxóssi e Ossain ficam do lado direito (de quem entra) do portão de saída para a rua do Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu. Foto: Pesquisador.

pesquisadas através dos dados coletados nos trabalhos de campo, nossa intenção é apenas realizar uma etnografia particularizada de cada contexto.

- A Casa de candomblé

Fundado em 1978, com axé de Iemanjá, pela atual e única mãe-de-santo Clarice do Amaral Neves ou Iyá Sessu e inaugurada somente um ano depois, em 1979, o Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sessu começou seus trabalhos tocando para os orixás e também realizando toques para caboclos. A mãe-de-santo comandava os toques de orixás, enquanto que seu marido, Antônio das Neves, conhecido no mundo das religiões afro-brasileiras como Jacindê, dirigia os toques de caboclos. Segundo a mãe-de-santo, "essa Casa tocava para caboclo, era o estilo afro-brasileiro". Essa dualidade do início das atividades do terreiro representa a própria história de vida da sacerdotisa chefe.

Nascida em Jaboticabal, interior do Estado de São Paulo, Dona Clarice cresceu na roça onde desde muito cedo, por volta de seus nove anos de idade, já experimentava algumas sensações estranhas das demais crianças, como visões, premonições, ausências. Segundo ela, já possuía um "espírito de liderança" e sempre organizava suas coleguinhas nas brincadeiras, como também nas épocas em que demorava para chover ela "juntava todas as criancinhas em volta para rezar para os anjos-da-guarda fazerem chover, e depois de nove dias chovia". Seus pais adoravam a "festa de reis" [acreditamos que seja Folia de Reis], e ela afirma que sempre foi muito "Católica Apostólica Romana e cantava na missa".

Com o passar dos anos, essas visões, premonições e ausências se transformaram em problemas porque, rotineiros, surgiam a qualquer momento atrapalhando sua vida, ao passo que ninguém sabia como saná-los. Foi então que com 16 anos de idade se iniciou na umbanda e começou a dar consultas através de seu Caboclo Mineiro.

> Eu fiquei uns 15 anos na umbanda e depois é que fui me iniciar no candomblé. Acho que a maioria das pessoas passaram por um umbanda, acho que a umbanda deve ser um catecismo, depois sempre ingressam no [candomblé] angola, no ketu, tambor e todas essas nações que tem (Iyá Sessu, informação verbal).

Ela teve um único marido em sua vida, e como também era da umbanda tocaram juntos durante muitos anos um terreiro de umbanda na cidade de Garça, interior do Estado

de São Paulo, onde davam consultas através de seus respectivos caboclos, ela com seu Caboclo Mineiro e ele com o Caboclo Laçador. Eles tiveram três filhos, Antônio, Ronaldo e Patrícia e se mudaram para São Paulo onde continuaram com uma Casa de umbanda no bairro Jardim da Saúde dando consultas.

Passado algum tempo, Dona Clarice se iniciou no candomblé ketu, por Obadomeci que mora atualmente em Santos. Seu Obadomeci é filho-de-santo de Jobirê de Ogun ou Justiniano Maia, um nigeriano, filho de Ogun nascido em Irê, que veio para o Brasil com 12 anos de idade e se estabeleceu espiritualmente na Casa Branca do Engenho Velho, não como sacerdote principal, mas como um ebômi de cargo alto na Casa. Iyá Sessu afirma que sempre que possível vai até Santos visitar seu pai-de-santo.

Mesmo depois de ter completado sete anos-de-santo e ter pegado o seu decá, Iyá Sessu ainda não se considerava mãe-de-santo, pois "eu já era sacerdotisa, mas não tocava, então, como pra ser sacerdotisa precisa ter filhos iniciados, eu comecei aqui há 20 anos. Porque minha primeira iaô vai fazer 20 anos este ano [em 2004 completará 24 anos-de-santo]".

Após se iniciar no candomblé ketu foi aprendendo sobre a religião e com o passar do tempo começou a fazer pequenas coisas em seu terreiro de umbanda, porém só começou a realizar coisas grandes e importantes quando abriu sua Casa de candomblé.

Como o local onde tinham o terreiro de umbanda era alugada, ela e Seo Jacindê resolveram comprar o terreno onde atualmente é o Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sessu, no bairro da Pedreira, região de Santo Amaro, cidade de São Paulo. Como na época os terrenos da região da Pedreira eram muito baratos eles compraram três lotes contíguos, e hoje o terreno onde fica a Casa de candomblé, a residência da sacerdotisa e uma terceira casa (onde morava sua filha Patrícia e atualmente residem uma filha-de-santo e seu marido) é o maior da rua, destacando-se dentre as casas vizinhas – ao contrário do Ile Iya My Osun Muiywa é facilmente reconhecido.

Iyá Sessu nos mostrou fotografias da época em que estavam construindo o barracão. Quando se mudaram para lá havia somente uma pequena casa no fundo do terreno que era onde residia com a família e também onde eram realizados os toques para os orixás – haja vista que ela já tinha sete anos de iniciada – e os toques de caboclo. O espaço em que

praticavam os toques era pequeno e, atualmente, o mesmo espaço físico é ocupado pela cozinha-de-santo.

Morando no fundo do terreno eles tinham um grande espaço para construir o barracão e as demais dependências do terreiro. E tudo foi sendo construído aos poucos, assim como tudo foi muito bem pensado,

> foi construindo o terreiro do lado de fora pensando na coisa da estrutura, a janela virada para o lado que o sol nasce, então tem uma série de coisas, os adjiobós, tudo isso foi fazendo junto com a construção do terreiro, o quarto de Exú, o quarto de Iemojá dentro, o quarto de Oxumarê, o quarto de Oxalá, o roncó, a camarinha, tudo isso foi pensado, o chão, o telhado, essas coisas todas (Inatoby, informação Verbal).

Toda a construção foi realizada pelos próprios filhos-de-santo e alguns amigos, como também pudemos constatar nas fotografias, e ainda continuam sendo construídas algumas coisas aos poucos, como nos contou a mãe-de-santo e um filho-de-santo: "Seo Jacindê, que era um pedreiro e um pintor de mão cheia, construiu aquele terreiro com uma série de tantos filhos-de-santo, amigos [...] tanto que até hoje muitas coisas ainda não foram feitas, foram acrescentadas os assentamentos lá de fora, o Exú, o Ogun, o Oxóssi, Ossaim, Oxumarê, tal".

Dos filhos-de-santo que ajudaram na construção inicial do terreiro poucos continuam freqüentando a Casa, muitos já faleceram ou se afastaram por outras razões. A parte física do terreiro, então, foi sendo construída aos poucos, como ainda continuam sendo acrescentadas algumas dependências. Em comparação com a primeira visita que fizemos a Casa, no ano de 2000, pudemos verificar que banheiros foram construídos dentro do barracão para os visitantes, outro banheiro foi feito para os filhos-de-santo da Casa e apesar de não termos acesso à parte sagrada do barracão pudemos perceber que foram feitas mudanças também nessas dependências fechadas (onde ficam o roncó, os quartinhos de determinados orixás, etc).

Quanto à parte espiritual, Iyá Sessu teve a ajuda de seu avó-de-santo, Jobirê de Ogun, que fez questão de plantar Exú Yangui, que fica ao lado do portão. Segundo nos relatou um filho-de-santo,

> quem deu assessoria na parte espiritual no começo pra Mãe Sesu foi Seo Justiniano Maia que é nosso bisavô, ele ajudou a fazer o assentamento de Exú. Aquele lá da frente foi ele quem assentou, ajudou a assentar e aí logo depois de assentar, de botar o otá, botar o orixá que é a pedra, de sacralizar, essas coisas, ele pediu pra todo mundo ir embora, todo mundo

> que tava assessorando, e disse que ia testar o Exú, pra ver se tinha Exú lá mesmo. E ela [Sessu] conta que ele apontava pro Exú e perguntava se lá tinha alguma coisa, afrontava o adjiebó ebá: "Então me derruba, então me deixa tonto, então [...]". E a mãe Sessu disse que eles viram tudo lá de cima, que até ele caiu e aí ele voltou dando risada e disse que lá ele tinha feito direito (Inatoby, informação verbal).

Segundo informações, as primeiras festas proporcionadas pela Casa foram sempre muito lotadas de pessoas que desejavam se consultar com os caboclos. "As pessoas chegavam 6, 7 horas da manhã e recebiam fichas para esperarem ser atendidas pelo caboclo do Seo Jacindê e da Mãe Sessu". Em fotos de 1981, da festa de confirmação de seu filho biológico Ronaldo, Obajigã, para ogã de Oxalá da Casa, pudemos constatar a presença de Seo Jacindê incorporado pelo seu Caboclo Laçador e outros caboclos incorporados, assim como também alguns orixás incorporados em seus filhos, o que significa que no início os toques de orixá e de caboclo ocorriam no mesmo dia.

Como era Seo Jacindê quem dirigia os toques de caboclos, quando Iyá Sessu e ele se divorciaram a Casa parou de tocar para caboclo. Segundo a mãe-de-santo, ela teria pedido a Iemanjá que parasse de receber seu caboclo e consequentemente para parar com esse tipo de toque e o orixá concordou, por isso a mãe-de-santo deixou de ser incorporada pelo Caboclo Mineiro.

Era por volta do ano de 1986, quando sua filha biológica Patrícia foi iniciada como sacerdotisa de Oxun no candomblé ketu por Aulo de Oxóssi que já estava no processo de dessincretização do candomblé. Foi quando Iyá Sessu teve seu primeiro contato com o processo de "reafricanização" do candomblé, e impulsionada pelo movimento foi aprender iorubá no curso oferecido pela USP. "Fiz três anos de iorubá na USP".

A partir de então, a Casa se inseriu do rol dos terreiros que não tocavam mais para caboclos e que buscavam a dessincretização com outras religiões e "recuperar" alguns rituais eventualmente perdidos. Entretanto, Iyá Sessu ressalta que a Casa sempre foi da nação ketu, e "desde que começou já era um pouco africanizado [a parte de Exu]. Porque como o meu avô [de-santo] veio de lá [África] com 12 anos tivemos influência". Mas ressalta de pronto que cada sacerdote é rei em sua própria Casa, "quando você monta o seu [terreiro], alguma coisa tem que colocar, o seu estilo, o seu próprio axé".

Nesse sentido, outro ponto que é preciso destacar, e talvez aquele no qual ela mais insista, é que dentre os sacerdotes que compõem o grupo dos candomblés "reafricanizados"

unesp

somente ela não é intelectualizada, ou seja, somente ela não possui escolaridade superior e/ou não circula pelos corredores das universidades. Assim, sua defesa contra a sua suposta inferioridade se baseia em seu tempo de religião, não de iniciada no candomblé, mas de convivência religiosa.

Ela declara que

> quem é acadêmico e tem uma Casa-de-santo e é sacerdote, não é igual a uma pessoa que está exclusivamente para o seu orixá. Não é igual. Porque se é um sacerdote professor você vai dar aula, você vai ensinar coisas assim, numa teoria. Agora, quem vive para o orixá, quem ama o orixá e está dedicado a ele, tudo que passa no dia-a-dia, uma diferenciação, ele está atento porque ele vive daquilo, porque se é um outro vai passar despercebido [...] Ele não está disponível para o orixá direto. A função dele não é só essa, ele tem outras funções [...] Você não é nem bom sacerdote, porque você não está ali acompanhando 24 horas por dia, e nem também lá, porque lá é uma teoria. Você não vai levar um filho-de-santo na faculdade para você iniciar ele. Não é questão de ser bom ou ruim, é questão de ser diferente (informação verbal).

Em contrapartida, ressalta sua condição de sacerdotisa presente: "me iniciei na nação ketu e estou nessa nação até hoje. Não troquei de nação e não troquei de profissão".

Numa sociedade em que se valoriza o grau de escolaridade e onde o estudo é o melhor meio de se garantir a sobrevivência, de ascender socialmente e de se conseguir prestígio, Iyá Sessu reverte sua "inferioridade" em relação aos sacerdotes que possuem educação superior migrando a discussão do mundo das relações sociais profanas para valorizar o mundo sagrado do candomblé. Dessa forma, ao afirmar que sua verdadeira e única carreira é a de sacerdotisa dos orixás, ela se sobrepõe aos demais, que vivem divididos entre o sagrado e o profano e que, portanto, não conseguiriam completar seus conhecimentos da religião, os quais só podem se adquirir ao longo da vida, no cotidiano com os orixás (ELBEIN DOS SANTOS, 1976).

E o terreiro foi crescendo aos poucos e se tornando um dos terreiros sempre visitados nas pesquisas sobre o candomblé na cidade de São Paulo. Segundo um filho-de-santo, alguns alabés da Casa foram muito famosos no mundo do candomblé pela sua habilidade de tocar, Abissogum, Ofaguerê, Kineofá, Obabadonato teriam tido muito prestígio e o terreiro "era um terreiro bem inserido nessa gama do candomblé, no começo do candomblé nessa cidade. Vários pais-de-santo, essas trocas de visita, também de pesquisadores, por exemplo, Vagner Gonçalves [da Silva] quando começou a pesquisar os

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

terreiros, um dos primeiros foi lá, foi o da mãe Sessu, Reginaldo Prandi e outras tantas pessoas mais que nós temos aí".

Iyá Sessu sempre visitou terreiros de sacerdotes amigos, como a Casa de Aulo de Oxóssi, Cido do Eyin, Sandra Epega, Armando de Ogun, Toi Francelino de Shapanã – com exceção do último que é da tradição do tambor-de-mina, todos os demais são do candomblé ketu, embora a religião praticada por Sandra Epega tenha tomado um outro rumo ela continua cultuando orixás, mesmo que de maneira muito diferente dos demais.

Essa teia de relações construída por Iyá Sessu não se baseia em parentesco-de-santo ou biológico, foi construída através do contato que tiveram dentro do próprio mundo do candomblé: na Casa de Aulo de Oxóssi conheceu Sandra Epega, na Casa dessa sacerdotisa conheceu Armando de Ogun, e, provavelmente, conheceu Toi Francelino de Shapanã na Casa de Armando de Ogun. Podemos constatar, nesse sentido, que as amizades traçadas dentro do próprio mundo do candomblé ultrapassam as vaidades que existem entre os sacerdotes.

Aliás, quando Sandra Epega abriu sua Casa em Guararema/SP, Iyá Sessu teria lhe ajudado muito, principalmente nas festas, pois levava seus ogãs para tocarem nas festas e nos rituais importantes na Casa, "porque ela não tinha ogã, o iaô saía na palma da mão, então os ogãs que eu te falei iam lá pra tocar". Iyá Sessu também confirma que sempre ajudou e continua ajudando os amigos sacerdotes, como foi o caso de Sandra Epega, "eles não pedem, mas eu sempre dou uma ajudinha".

Nesse sentido, a história do Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sesu está entrelaçada com a história do Ilê Leuiywato, de Sandra Epega, assim como com a Casa das Águas de Armando de Ogun, pois Iyá Sessu sempre acompanhou a trajetória espiritual do pai-de-santo desde quando ele era filho-de-santo da Casa de Sandra Epega, onde deu obrigações-de-santo, assim como deve tê-lo auxiliado no início de seu sacerdócio. "Então, eu conheci ele e acompanhei a obrigação de sete anos dele, eu estava, a de quatorze eu estava. E depois que ele inaugurou a Casa na Vila Mariana, no Parelheiros e só depois, agora em Itapevi. Então, eu acompanho ele em todas essas coisas".

Da mesma forma, em 2001, quando Armando de Ogum completou 21 anos de iniciado, ela estava na festa na Casa das Águas, assim como Toi Francelino de Shapanã também compareceu. Eles parecem constituir um grupo de amigos que sempre estão se

visitando, como certa vez tivemos oportunidade de ir com Armando de Ogun, Reginaldo Prandi e alguns filhos-de-santo numa festa na Casa de Toi Francelino de Shapanã, também estivemos numa festa na Casa de Iyá Sessu em que Armando de Ogun passou rapidamente, ao passo que Toi Francelino de Shapanã quase sempre comparace nas festas proporcionadas pela Casa das Águas, inclusive certa feita Toi Francelino de Shapanã e seus filhos-de-santo realizaram um toque para seus voduns na Casa das Águas e todos se confraternizaram dançando juntos.

De acordo com os filhos-de-santo, Iyá Sessu sempre foi uma sacerdotisa que se doou para a religião, que viveu realmente a religião, pois abdicou de muitas coisas na vida profana em prol de sua vida religiosa, devido aos tabus sagrados que não podem ser transgredidos, "ela se dedica ao orixá especificamente".

Para Inatoby, por exemplo, que além de filho-de-santo ogã da Casa é sobrinho-neto biológico da sacerdotisa e acompanhou a história dela dentro e fora do terreiro

pensar na Casa é pensar na história de vida da Iyá Sessu, porque foi ela quem construiu, então antes de pensar na Casa eu penso nela, em toda essa abdicação da vida pessoal dela, da própria vida familiar dela, da vida conjugal, pra poder construir o terreiro, tanto a parte física quanto o próprio aprendizado dela que também foi bem complicado, pensando que há 30, 40 anos atrás era muito mais difícil conhecer o candomblé (Informação verbal).

Segundo Inatoby, Iyá Sessu sempre foi uma mulher muito bonita, e por isso trabalhou muitos anos como apresentadora de desfiles de moda da Ródhia (multinacional de tecidos) e sempre levou "essa vida dupla", muitas vezes teve que usar peruca porque ela tinha acabado de ser iniciada.

A atitude de abnegar do mundo profano em prol do mundo do sagrado é algo admirado por todos os filhos-de-santo que não pensam em fazer o mesmo, por isso pelo menos a maioria deles não cultivam a ambição de algum dia se tornarem sacerdotes de uma Casa. Inclusive a herdeira da Casa, Adessodi que é filha biológica de Iyá Sessu, não pretende abrir mão de muitas coisas como fez sua mãe.

Para os filhos-de-santo da Casa, outro aspecto admirável é "o seu braço de ferro, ela dirige as coisas com uma capacidade muito grande, é uma mulher muito simples, mas com o espírito de liderança muito forte". Além disso, segundo eles, ela teve a capacidade de

unesp

preservar alguns princípios que atualmente não são encontrados em muitos outros sacerdotes, como a idéia de

> pagar o chão, são coisas que a mãe Sessu não tem, que ela aprendeu assim e tantas outras coisas que ela aprendeu, da própria linhagem familiar dela, não que não se tenham coisas inseridas aí do catolicismo ou coisas da modernidade. Então, acho que ela conseguiu assim, ela tentou preservar o máximo que ela pode das relações antigas de sociabilidade interpessoal, nem digo a parte de orixá de iniciação, digo da parte da relação mãe-filho, filho-mãe. Acho que ela é ainda assim e quer que as coisas se mantenham assim, ela tem a preocupação com essas pessoas dessa maneira (Informação Verbal).

Toda essa abdicação da vida profana fez com que Iyá Sessu se dedicasse o tempo todo à religião, e o fato de sempre ter residido no terreiro lhe permitiu estar sempre disponível para seus filhos-de-santo, ao contrário de outros sacerdotes que não residem em seus terreiros e possuem outras atividades. O fato da sacerdotisa encarar a função de mãe-de-santo como sua profissão, razão de estar sempre preparada para socorrer algum filho-de-santo que estiver com problemas, constitui, juntamente com os já citados, outro aspecto de admiração por parte da comunidade-de-santo que dirige.

Seus filhos-de-santo se sentem muito bem protegidos pelo axé que sua mãe-de-santo lhes passa através dos rituais, dos ensinamentos, etc., e em razão da confiança que depositam sobre ela a admiração é percebida também nos comandos que ela dá. É interessante destacar esse ponto, pois, é exatamente o contrário do que acontece em muitos terreiros que visitamos em São Paulo onde os comandos dados pelo sacerdote são acatados muito mais pelo respeito-de-santo, pela hierarquia-de-santo, do que pelo respeito à pessoa como acontece no Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sesu.

Muitos dos filhos-de-santo de Casas de candomblé que conversamos em São Paulo afirmam que seus respectivos sacerdotes são excessivamente autoritários e demonstram a todo o momento que estão acima na hierarquia-de-santo.

Não queremos dizer que não exista respeito-de-santo no Alakétu Ile Asé Palepá Mariô Sessu, mas queremos ressaltar que os filhos-de-santo da Casa parecem realizar as tarefas sem conflitos, pois respeitam não só a sacerdotisa como também respeitam e admiram a pessoa que está no comando.

Dentro das relações de sociabilidade de que falam os filhos-de-santo, destaca-se o sistema de aprendizado empregado por Iyá Sessu. Segundo eles, o aprendizado na Casa é

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

lento, pois ela "dá tempo ao tempo [...] acho que é o chamado tempo da natureza, ainda ela preserva muito isso".

> O jeito de aprender aí [na Casa] é um jeito que pra mim é muito legal dentro do candomblé, que aí você aprende fazendo, ou se aprende olhando, ou se aprende, aqui não tem a preocupação de se dizer "Senta meu filho, vamos conversar sobre tal coisa, tal orixá, [...]". Aqui você vai aprendendo na prática, olhando ou participando. Por exemplo, às vezes, ela vai colher folhas pra determinado banho, prá determinada coisa e ela chama, geralmente, ou a Ekede ou a Ominaialê, e sempre chama uma ou duas pessoas novas só pra olhar, só pra segurar a peneira pra por as coisas, e ela vai falando: "pega isso, pega isso, essa planta chama odundum, aquela chama ewé babá, aquela odjorô", não é nem assim que ela fala, ela fala "Pega odjorô, pega [...]". Então, é assim que a gente vai aprendendo, em todo esse processo de pegar a folha, a preparação, das cantigas ou dos elementos que vão aí, no banho, então a gente vai aprendendo assim (Informação verbal).

Segundo eles, ela faz questão de que os ensinamentos sejam dessa forma, pois foi a forma pela qual aprendeu tudo o que sabe e que hoje passa para seus filhos. Quando o filho-de-santo pergunta sobre a religião e ela julga que ele ainda não é capaz de obter tal conhecimento rapidamente responde que ainda não é o tempo, "não tá na hora ainda".

Ao longo de seu percurso no movimento de "reafricanização" da religião, Iyá Sessu diz ter ido buscar inspiração para as mudanças no jogo de búzios, algumas coisas nos livros, em outras Casas de candomblé, etc., porém "eu não mudei muito as coisas e o que pude mudar e não prejudicou a parte dos fundamentos e o que foi permitido pelo orixá eu mudei, porque aqui tudo que se faz é consultado Orunmilá através dos búzios, do obí, das sementes".

No entanto, diz que algumas coisas "sempre foram africanizadas", como por exemplo, "a parte de Exú". Ela destaca a diferença das vestimentas de tipo africanas utilizadas pelos filhos-de-santo da Casa, em contraposição às vestimentas baianas utilizadas em outros terreiros.

Desde a festa de Iemanjá no ano de 2003, a Casa voltou a tocar para caboclo, ao contrário dos terreiros que pretendem extinguir esse ritual da religião. Um filho-de-santo nos disse que eles pediram à mãe-de-santo para que retornassem a fazer toques de caboclo, ao passo que ela conversou com Iemanjá que consentiu.

Porém, ao contrário do que praticavam no início da Casa, quando os toques de caboclo eram realizados logo após os toques de orixá, atualmente eles são realizados em

dias diferentes dos dias em que são realizadas as festa em homenagem aos orixás. Enquanto os orixás possuem festas específicas que acontecem aos domingos, seguindo o calendário das tradicionais Casas baianas, os toques de caboclo são realizados nos últimos sábados de cada mês, dias especialmente reservados para esse tipo de toque.

Por enquanto, por ser ainda recente, os toques para caboclo ainda não atraem muitas pessoas, razão pela qual em nossa última visita observamos dois abiãs terminando e pendurando ao lado do portão do terreiro o cartaz que reproduzimos abaixo:

Alakétu convida todos para o toque de caboclo
Fone: 55600313

Indagados sobre a razão de estarem fazendo aquilo, responderam que era porque as pessoas ainda não estavam acostumadas com o toque e o cartaz as avisaria sobre o ritual.

Cedendo aos pedidos de seus filhos-de-santo, Iyá Sessu trouxe de volta o toque de caboclo. O retorno desse ritual, mesmo que em dias diferentes dos destinados ao culto aos orixás, demonstra que a "reafricanização" empregada por ela se distingue da realizada no Ile Iya My Osun Muiywa por Mãe Wanda de Oxun e ogã Gilberto de Exú, bem como das demais Casas de candomblé que se inserem no rol dos terreiros "reafricanizados".

Ao contrário dos sacerdotes do Ile Iya My Osun Muiywa, Iyá Sessu nunca se envolveu com o Movimento Negro nem absorveu o discurso acerca da "pureza" preconizada pelo movimento de "reafricanização" do candomblé.

Sugerimos que seu distanciamento das literaturas feitas por sujeitos profanos (antropólogos e outros estudiosos do candomblé) lhe proporcionou uma visão menos dicotômica sobre a religião, ou seja, não percebe uma dicotomia entre o que é africano (iorubá) e o que é brasileiro, sincrético (no caso, o caboclo). Em outros termos, a linha tênue da fronteira que separa o que é africano do que é brasileiro no candomblé é facilmente ultrapassada, dissolvida e reconstituída segundo sua perspectiva religiosa e seu interesse pessoal. Apesar de sempre ter havido a presença de acadêmicos pesquisando sobre a religião na Casa que comanda não percebemos uma presença marcante da academia dentro da Casa ao ponto de influenciar nas concepções religiosas.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Talvez, a ausência de acadêmicos nas sugestões sobre a religião praticada pela Casa e o não envolvimento da sacerdotisa chefe com o Movimento Negro tenham determinado a particularidade da "reafricanização" que está sendo realizada na Casa. Se, a "reafricanização" não acontece ao nível da visão de mundo dos fiéis e nem é pretendida, uma "reafricanização" ao nível estético é inegável.

Algumas concepções religiosas sofreram influências africanas, como a idéia do orixá dançar sozinho e ter autonomia para se vestir, dançar à vontade, beber água, etc.; a idéia de dar moedas em troca do amalá na festa de Xangô simboliza não somente o pagamento pela comida que você vai comer, mas também é o pagamento referente ao axé que você recebe do rei, pois, segundo a mitologia iorubana, Xangô é rei.

Por outro lado, nem Iyá Sessu nem seus filhos-de-santo pretendem negar ou "abrir mão do que é brasileiro". Por exemplo, os mais antigos que já vieram da umbanda desejam cultuar seus caboclos e demais divindades (Pombagiras, por exemplo), resultado do sincretismo realizado no Brasil. Mesmo os mais jovens, que não possuem caboclos nem outras divindades exceto os orixás, pretendem, no caso dos ogãs, aprender a tocar e a cantar as cantigas, e aqueles filhos-de-santo que são incorporados pelos orixás gostam do toque de caboclo e apóiam a iniciativa. Será que os futuros iaôs terão caboclos ou outras entidades além de orixás?

Iyá Sessu em nenhum momento se refere ao termo tradição, como fazem Gilberto de Exú e as sacerdotisas baianas. Podemos dizer que sua preocupação não está em buscar uma suposta tradição, seja ela entendida como mudança ou como repetição; parece-nos também que ela se coloca na rede de relações de competição do mercado religioso, oferecendo coerência e a legitimidade dos seus poderes místicos. Nesse sentido, Iyá Sessu circula entre uma tradição de raízes brasileiras que está na Bahia – atestada por sua genealogia-de-santo que remonta até a Casa Branca do Engenho Velho, já que seu pai-de-santo é ligado a esta Casa – e uma tradição de raízes africanas que acompanha o desenvolvimento da religião no campo religioso de São Paulo – que também é atestada por sua genealogia-de-santo, pois seu avô-de-santo teria vindo da África.

Nessa perspectiva, Iyá Sessu parece querer demonstrar ao pesquisador que ainda possui traços que diferenciam seu terreiro dos outros candomblés, inclusive os "reafricanizados".

Podemos dizer que, do seu ponto de vista, o candomblé seja uma religião brasileira que não necessita buscar sua "pureza" na África. Embora não descarte esta possibilidade, sua concepção de tradição não necessita de qualquer ligação com o empreendimento de auto-afirmação incentivado pelo Movimento Negro (como no terreiro comandado por Mãe Wanda de Osun), nem de qualquer tentativa de auto-identificação "imaginada" invocada pelos demais sacerdotes (Armando de Ogun e Sandra Epega, por exemplo). Pois, quando apresenta seu candomblé para o pesquisador – salvo às vezes em que é indagada sobre sua história espiritual – ela não baseia suas respostas em qualquer significado de tradição, como faz ogã Gilberto de Exú que procura diferenciar sua Casa dentro do movimento de "reafricanização" invocando sua afrodescendência, como também a de Mãe Wanda de Oxun.

Isso acontece porque o movimento de "reafricanização" ao qual se refere Iyá Sessu tem como referência principal os conflitos próprios do mundo religioso, onde o candomblé pretende se integrar como religião para todos. O fato de reintegrar os toques de caboclos aos eventos da Casa – mesmo que separados dos ritos do candomblé, numa justaposição de cultos – corresponde à tentativa de se integrar mais com a comunidade dos arredores.

Durante o período em que ficou proibido o toque de caboclo, a população vizinha freqüentava a Casa somente quando as festas extrapolavam o limite do terreno – invadindo as ruas com distribuição de balas nas festas para os Ibeji, ou abrindo os portões e oferecendo comes e bebes depois do toque em algumas festas, como as destinadas às divindades do fogo. Atualmente, com a volta do toque para essas entidades, a população tem a possibilidade de se consultar com os guias e mestres; nesse sentido, na medida em que o terreiro não tem condições financeiras para proporcionar outras formas de benefícios, tal atitude pode ser entendida, também, como um ato de caridade que a Casa proporciona aos vizinhos e a quem mais desejar.

Na Casa o filho-de-santo possui quatro orixás: "É só um [que rege o orí]. Aí, depois, tem um que trabalha para nós, um que fica na frente, um de trás que não conta para ninguém". Numa festa não é só o orixá homenageado que pode se manifestar, mas outros também incorporam seus filhos, desde que sejam os orixás que regem o orí, pois somente estes podem se manifestar.

unesp

O filho-de-santo iniciado deve dormir no terreiro durante o primeiro ano, mas a sacerdotisa diz que atualmente a vida na cidade de São Paulo não permite que o iniciado cumpra tantas exigências, o que torna alguns preceitos flexíveis. Contudo, mesmo em sua casa o filho-de-santo deve respeitar alguns preceitos.

Na Casa não há muito rigor nos cumprimentos; os filhos, quando chegam, cumprimentam-se com beijos no rosto como fazem na rua, e assim também procedem com a mãe-de-santo. Os cumprimentos formais exigidos pela hierarquia religiosa só são usados durante o ritual. Os filhos-de-santo afirmam que a mãe-de-santo é muito liberal em relação à etiqueta, mas que quando ela fala todos obedecem, "a Sessu tem braço de ferro, ela dirige as coisas com uma capacidade muito grande". Todos se tratam pelos nomes africanos, e quando se dirigem à sacerdotisa ou falam dela, chamam-na de Iyá.

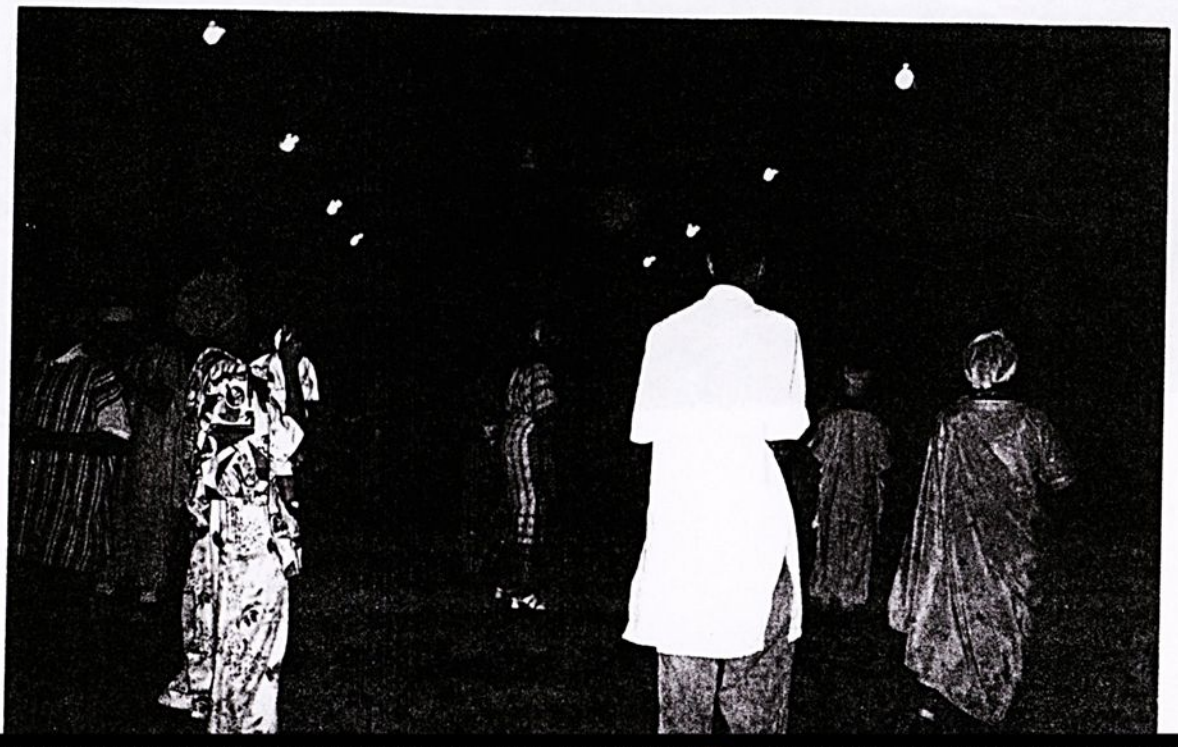
O ambiente é bem familiar e

> isso não é do estilo afro-brasileiro ou africanizado, é uma coisa de Casa para Casa, aqui a nossa Casa é um candomblé familiar, a gente se mistura muito, a Mãe se mistura com os filhos e dá bronca, e fala, é uma coisa familiar, nos outros não se mistura muito. [Aqui] Existe a hierarquia, mas existe a hora de nos misturarmos, porque eu ainda sou deste tipo. Quero ser uma pessoa conhecida, quero ser grande, quero ser sábia, mas não quero assim diminuir ninguém, porque profundo saber é aquele que desce do pedestal e anda no meio do seu povo para conhecer todas as dificuldades e problemas que tem (informação verbal).

Em dias de festa, ao chegar da rua, os filhos devem tomar banho, o que implica a idéia de purificação. As roupas são do tipo africano, mas nem todos conseguem adquirir porque costumam ser caras. Os que são muito pobres e não podem comprá-las usam saias, que podem ser coloridas, e camiseta branca. Numa festa que presenciamos, haviam quatro filhas-de-santo vestidas dessa forma. Uma, inclusive, estava com saia rodada, no estilo baiana (branca com detalhes azuis). Alguns abiãs, filhos de filhas-de-santo, estão começando a praticar a religião e se vestem de branco, com calça de pano fino, camiseta simples, e um kelê nas cores de seu orixá.

Vale ressaltar algumas características da festa em homenagem ao deus do fogo, Xangô, que presenciamos. Os ritmos e cânticos tocados foram os tradicionais do candomblé ketu da Bahia. Os orixás que se manifestavam se ajeitavam ali mesmo, ou seja, amarravam um pano na altura do peito ou na cintura, cobriam seus olhos, etc., sozinhos, sem ajuda das ekedes ou de qualquer outra pessoa; eles iam até o canto do barracão onde havia uma jarra

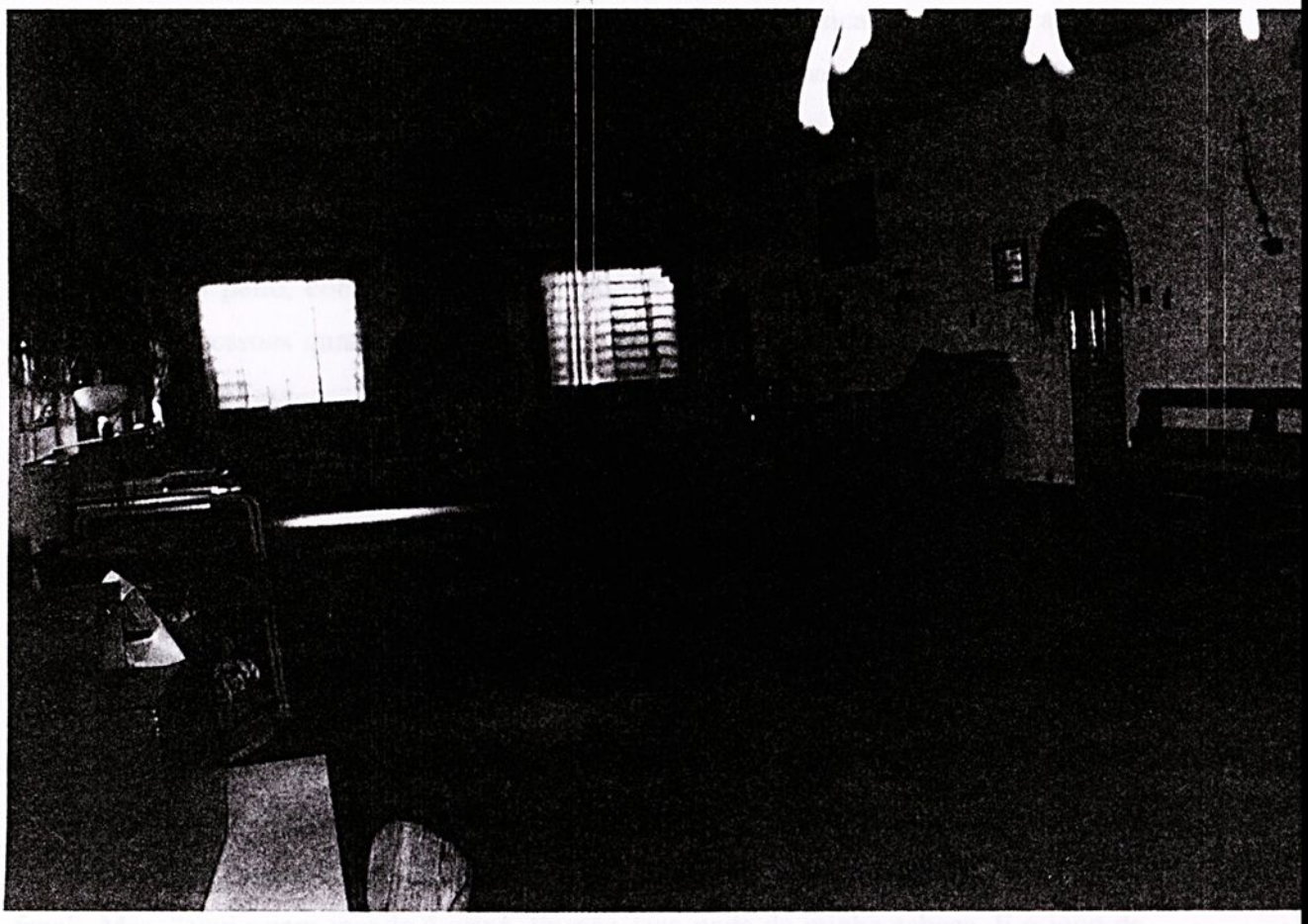
Festa Iemanjá (20/06/2000) – Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu. Foto: Rodolfo Figueiredo.



"Cantinho de Obajigã" – Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu.
Foto: Pesquisador.

Quadros ligados ao culto aos caboclos do lado de fora do barracão do Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu. Foto: Pesquisador.

Vista interna do barracão em dia comum – Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu.
Foto: Pesquisador.



Cadeira da ialorixá – Alaketu Ile Asé Palepá Mariô Sessu.
Foto: Pesquisador.

com água e bebiam sozinhos; circulavam pela sala quando a música parava sem a ajuda de ninguém; cumprimentavam-se quando se encontravam; dançavam sem a companhia das ekedes. Em suma, estavam livres para fazer o que quisessem. Em oposição com essa autonomia dos orixás mais antigos, uma filha-de-santo que havia chegado há pouco tempo na Casa, incorporou sua Oiá que precisou do amparo da ekede para se arrumar, subir o pano até a altura do peito, cobrir seus olhos e guiá-la pelo barracão para dançar. Essa Oiá trombava nas pessoas quando estava sozinha, tropeçava nas coisas, o que não acontecia com os orixás da Casa.

A comida foi servida na mão de cada um, e os filhos-de-santo se sentaram no chão, sobre esteiras, divididos por idade iniciática. Somente Iyá Sessu se sentou na cadeira. Oiá, incorporada em uma de suas filhas, comeu o amalá de Xangô.

Como dissemos a "reafricanização" empreendida por Iyá Sessu se baseia em algumas leituras, em dicas dadas por Iemanjá, em conversas com outras pessoas, em alguma observação que fez nas outras Casas. Mas tudo deve passar pela autorização do orixá. Na realidade, segundo ela, não se pode mudar muito "porque sendo brasileiro você não pode mudar muito as coisas porque choca", e o que se pode acrescentar "sem atingir nenhuma entidade, que não afete o axé, que seja viável, que seja tranqüilo e seguro, eu faço". Mas, "aqui quem manda é orixá. Eu não faço nada da minha cabeça. É o jogo de búzios que decide e o orixá presente quem vai tomar as decisões".

Afirmamos há pouco que a sacerdotisa não é intelectualizada e deve ter dificuldades para lidar com as leituras, pois muitos trabalhos só estão disponíveis em idiomas estrangeiros. Nesse sentido, ao contrário dos sacerdotes que realizam suas buscas em textos escritos, portanto, numa via de conhecimento próprio do mundo profano, ela legitima sua "reafricanização", mesmo que tenha tido inspiração num texto escrito, trazendo a explicação para o mundo do candomblé onde as coisas são aprendidas e sentidas através do contato com o sagrado. Ela sobrepõe sua vivência religiosa à sua deficiência em relação à escrita, pois diz encontrar conhecimentos "no jogo de búzios e com o orixá presente".

Assim é que ela afirma: "quando em determinadas horas você é uma sacerdotisa, você está numa outra dimensão para perceber as coisas, para fluir e ser bem direcionada". Ela faz poucas referências a eventuais leituras – apesar de apreciar "Os nagô e a morte" de

Juana Elbein dos Santos – e tenta demonstrar que existem outros caminhos para se obter conhecimentos.

A sucessão do comando da Casa já está definida e será sua filha biológica, Patrícia das Neves, Adessodi, que é a ialaxé do terreiro. Adessodi que tem 18 anos de iniciada é filha de Oxum Aleioré feita-no-santo por Aulo de Oxóssi e já está, aos poucos, aprendendo algumas coisas, como o jogo de búzios e de obí, por exemplo. Ela já possui várias funções dentro da Casa, é ela quem joga obí durante a festa para conferir se o orixá homenageado aceitou as oferendas e todas as homenagens feitas para ele. Outras "várias coisas ela já faz, uma parte de jeun orí ou o próprio assentamento de fazer o ibá orí de pessoas, banhos essas coisas [...] várias funções que quem tocaria era a Iyá Sessu, mas quem já toca é a Adessodi".

Iyá Sessu nos disse certa vez que cada sacerdote coloca um pouco de si na Casa que comanda, nesse sentido, é que Adessodi já "está construindo um outro babel, uma outra família, uma continuação do terreiro dela". Os filhos-de-santo percebem que a herdeira possui uma concepção sobre a religião diferente da atual ialorixá, um deles é o fato de que ela não pretende abdicar de tantas coisas como fez sua mãe biológica.

- A descrição física

O terreiro facilmente se destaca entre as casas da rua, próximo a uma avenida de um bairro de periferia. Sua identificação é facilitada pelo portão circundado por palhas secas, com espigas de milho seco penduradas. As árvores que existem no terreno com algumas faixas brancas, azuis e vermelhas também revelam a singularidade daquela casa.

O terreno é alto e do lado de fora vemos mais palhas penduradas na porta e na varanda do barracão. Ao entrar pelo portão, do lado esquerdo há um Exú (Exú Iangui) recoberto por oferendas, do lado direito ficam Ogun, Oxóssi e Ossain. Seguindo para a frente há uma escada com quatro degraus e quando subimos encontramos Odé à direita, e mais adiante também à direita Oxumarê. Seguindo em frente chegamos à cozinha de santo. À esquerda da cozinha começam as Casas dos outros orixás, e à direita fica a casa da família.

Voltando ao portão de entrada e ao invés de seguirmos em frente, virando à esquerda, temos outra escada que nos leva até o barracão. Chegando na varanda vemos a

porta com um detalhe de madeira que lembra uma máscara tipo africana; no interior há uma mesa com um pote de água e uma lousa onde se dá as boas vindas aos visitantes. Há também uma porta de um quarto.

À esquerda entramos no barracão. É grande, com longos bancos de madeira ao seu redor e ao longo de uma das paredes existem sofás. Ao fundo do barracão estão as cadeiras de madeira para uso dos sacerdotes. Os atabaques não ficam virados para a porta; estão na parede à direita de quem entra, bem no fundo do barracão, perto das cadeiras dos sacerdotes. Fotos de festas na Casa ou de Iyá Sessu em outras Casas, com outros sacerdotes, como Armando de Ogun de quem ela diz ser muito amiga, enfeitam as paredes. Próximo aos atabaques vemos o machado de Xangô e alguns instrumentos pendurados na parede. No centro do barracão vemos a marca do assentamento do axé. Merecem destaque alguns objetos (máquina de lavar roupas, mesa) que ficam no barracão, mesmo durante as festas, e um certificado do escritório de contabilidade que fica pendurado como se fosse um quadro.

Atualmente, em razão da influência do retorno dos toques de caboclo e das consultadas realizadas por eles, a Casa possui quadros de "Jesus Médico", de Iemanjá, de São Lázaro, de Ogum, Oiá, um quadro com o Coração de Jesus, e outros santos católicos do lado de fora do barracão, no "cantinho do Obajigã" como Iyá Sessu disse.

CAPÍTULO 7 – A RELIGIOSIDADE DOS FIÉIS DO CANDOMBLÉ "REAFRICANIZADO" DE SÃO PAULO

I

O candomblé se opõe às religiões do Livro – que baseiam seus valores religiosos e suas concepções de mundo em textos sagrados – na medida em que nele a transmissão do saber religioso se faz pelo intermédio da pessoa do babalorixá ou da ialorixá que, no tempo certo e na medida certa, passa o conhecimento aos seus filhos-de-santo. No candomblé, "o axé e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro não por explicação ou raciocínio, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência do complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante" (ELBEIN DOS SANTOS,1976; 46). A visão de conjunto do sistema religioso só se obtém ao longo da experiência total de inserção no cotidiano da vida do terreiro (Ibidem).

No primeiro capítulo, pressupomos que na contemporaneidade o fiel não se constitui como um ser passivo diante dos ensinamentos dos sacerdotes, sejam as religiões do Livro, sejam aquelas da oralidade.

Brandão (1986, p.200), analisando a crença dos fiéis do catolicismo popular afirma que, embora o padre e a paróquia sejam os representantes da igreja católica e referências para o povo católico, o fiel não é apenas um receptor submisso e um aprendiz humilde dos padres, mas também um "reinventor ativo e praticante autônomo, quando está longe deles". Nesse sentido, os fiéis, através da apropriação de "resíduos da docência erudita da religião" e como "agentes e praticantes, realizam, sem tréguas, o trabalho cultural de recriar modos de crença e de prática aprendidas com 'eles' para reconstruir "espaços simbólicos de uma religião para 'nós'".

Com efeito, Gomes (1996, p.257) também analisando as crenças do catolicismo popular demonstra que a religião pregada pelo sacerdote parece não representar a religião vivida pelos seus praticantes. Diz ele:

> É claro o modo singular como o catolicismo popular vive o dogma trinitário: dificilmente pode-se dizer que o povo é monoteísta. Pode-se falar da monarquia do Pai, mas Nosso Senhor e o Divino são indivíduos autônomos. Na questão dos santos é também evidente que estes não são, para o povo, aquilo que a Igreja pretende que sejam (cristãos exemplares, testemunhas privilegiadas e paradigmáticas da fé em Cristo), mas entidades semidivinas, ou divinas, situadas estrategicamente entre Deus

> (deuses?) e os homens, e destinadas a ocupar-se dos problemas humanos. O mesmo se diga da figura popular de Maria, a Nossa Senhora do catolicismo popular em suas diversas formas, de um lado quase como uma divindade feminina, de outro, como a mensageira entre o rogo dos homens e Deus (o Pai, o monarca) e Nosso Senhor sobre o qual possui grande ascendência. Vejamos o caso dos espíritos dos mortos, popularizados como "as almas", entidades autônomas, presentes no mundo e influentes na vida das pessoas, capazes de provocar o bem e o mal, a ajuda e o espanto. Enfim, o demônio cujo poder sobre os homens, na fé popular, praticamente não conhece limites.

Ficam evidentes, portanto, as dificuldades e a fragilidade das religiões do Livro que procuram proporcionar aos fiéis um aprendizado coerente de seus dogmas e de sua teologia, não encontrando reciprocidade. Sobretudo num contexto de metrópole, os praticantes de religião não são passivos diante da multiplicidade de referências culturais com as quais se deparam, numa cidade como São Paulo, por exemplo, eles podem ou não absorver os fluxos culturais com os quais tem contato, ou mesmo ressignificá-los. Essas referências influenciam as (re)elaborações cosmológicas que parecem não demonstrar incongruências cognitivas (MONTERO & ALMEIDA, 2001) por parte do agente praticante.

Com efeito, a "verdade" do candomblé está na palavra de seus sacerdotes chefes de terreiros, no ensinamento que cada um deles transmite a seus filhos-de-santo, porque, ao possuir conhecimento, que obtém através de seu contato com os orixás, a mãe ou o pai-de-santo transmitem axé não somente através dos rituais, mas também através da fala, da sua simples presença, dos mais singelos gestos. Nesse sentido, a religião dos chefes das Casas pesquisas é, na realidade, a base dos seus ensinamentos e a referência a ser seguida pelos filhos-de-santo. Contudo, pudemos constatar que os filhos-de-santo guardam autonomia para constituírem sob sua própria responsabilidade um sistema religioso singular que irá também os distinguir dos demais.

O universo de fiéis de uma casa de candomblé não se restringe apenas aos filhos-de-santo feitos no terreiro ou aqueles (feitos-no-santo pelas mãos de outras mães-de-santo) que tomaram obrigação com a chefe do terreiro que atualmente freqüentam, mas, além destes e dos abiãs – candidatos à iniciação na religião –, uma casa de candomblé geralmente também comporta fiéis que, apesar de terem sido iniciados na religião, preferem não ter compromisso religioso, seja com a sua Casa de origem (onde foram feitos-de-santo)

ou o terreiro onde costumam freqüentar as festas. De certa forma, estes fiéis se consideram integrantes daquela comunidade-de-santo. Outro tipo de fiel freqüentemente encontrado nos terreiros de São Paulo é o filho-de-santo que continua com seus compromissos religiosos, mas que não está em contato com a sua casa de origem e sempre está nas festas proporcionadas pelo terreiro que freqüenta atualmente, ajuda nos preparativos e cultiva a amizade dos sacerdotes. Porém, apesar de se sentirem membros da comunidade-de-santo e ainda guardarem seus compromissos com os orixás, estes fiéis não sabem (ou não quiseram) revelara razão de ainda não terem tomado obrigação com a mãe ou pai-de-santo da Casa que costumam freqüentar.

Nesse último capítulo iremos apresentar uma etnografia da religiosidade dos fiéis das Casas de candomblé ketu "reafricanizado" com os quais tivemos oportunidade de conversar durante o período de trabalho de campo.

Primeiramente, realizaremos uma descrição dos fiéis, porém, para evitarmos constrangimentos para os nossos interlocutores adotamos uma metodologia em que não caracterizaremos o informante de modo que possa ser reconhecido pelos demais membros da comunidade-de-santo. Apesar de todos com aqueles com quem tivemos oportunidade de conversar terem concordado em contribuir com a pesquisa, optamos por preservá-los frente a sua comunidade-de-santo como também não expormos sua intimidade . Esse método nos trouxe enorme trabalho para elaborar uma descrição do fiel que não mencionasse certas particularidades que rapidamente o denunciaria, e que ao mesmo tempo apontasse b para elementos importantes para nossa análise. Assim, vamos demonstrar como trabalhamos essa metodologia na prática descrevendo, ao mesmo tempo, algumas histórias de vida de fiéis que exemplificam o conjunto de fiéis com os quais nos deparamos durante a pesquisa de campo.

Em seguida iremos destacar alguns pontos da religiosidade desses fiéis: num primeiro momento, com o objetivo de enriquecer a apresentação dos dados e ao mesmo tempo de demonstrar a forma como construímos nossa etnografia, iremos descrever a religiosidade de alguns fiéis apresentados de forma a relacioná-la com suas respectivas biografias, para num segundo momento, de modo mais sistemático, apresentarmos o conjunto dos dados coletados durante o trabalho de campo.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Como ressaltamos, analisaremos a religiosidade dos adeptos em função de suas experiências de vida e da religião praticada e ensinada pelos sacerdotes chefes das Casas em que estão integrados atualmente, entretanto, como iremos resguardar o máximo possível a identidade de nossos interlocutores, a relação com o sacerdote ao qual está ligado somente será destacada nos casos em que não tivemos condições de não mencioná-la.

II

Consideramos importante destacar o grupo de fiéis acadêmicos que existem nos terreiros que visitamos, pois são pessoas que convivem simultaneamente e constantemente com uma visão de mundo proporcionada pela via religiosa e com uma visão de mundo proporcionada pela ciência.

Um deles é João, jovem integrante do Movimento Negro de São Paulo que desenvolve pesquisa sobre a questão afro-descendente na área das Ciências Humanas. João é filho-de-santo iniciado em casa de candomblé ketu, mas se afastou de suas obrigações religiosas. Contou-nos que seu afastamento se deveu ao seu envolvimento com as Ciências Humanas, que lhe ofereceram outras perspectivas de concepção e entendimento do mundo ao seu redor e das relações que tem com as pessoas a sua volta. Segundo ele, quanto mais foi estudando e se envolvendo com a ciência e a academia maior foi sendo seu distanciamento da religião.

Entretanto, contou que certa vez sofreu um acidente que provavelmente o levaria à morte, porém, segundo sua leitura do episódio, foi seu orixá pessoal quem o protegeu e o salvou da morte. A partir de então, voltou a freqüentar a religião. Contudo, tem muito receio de assumir compromisso religioso e percebe que já não vê a religião como antes, devido a seu contato com a ciência. Prefere se manter distante de qualquer vínculo religioso, mas comparece sempre às festas da Casa e procura os sacerdotes para conversar.

Outra figura interessante e que tem os mesmos conflitos que João por ter contato com a ciência, é Fernanda. Formada em curso da área das Ciências Humanas, Fernanda também realiza pesquisa sobre candomblé e também é filha-de-santo iniciada no candomblé ketu, mas em razão de divergências que teve com seu pai-de-santo deixou de freqüentar a casa e também a religião. Atualmente ela pensa em procurar uma casa de

candomblé onde possa se estabelecer espiritualmente, porém teme conflitos por já ter tido contato com as perspectivas sobre o mundo proporcionadas pelo campo científico.

Assim como João, ela receia resgatar seu compromisso religioso, mas parece estar mais disposta que ele. Atualmente ela freqüenta duas casas de candomblé ketu "reafricanizado", pois não decidiu ainda em qual vai ficar, ou mesmo se vai se estabelecer em alguma casa, "estou vendo". Sempre que pode vai até os yterreiros para conversar com os sacerdotes.

Esses dois exemplos demonstram o conflito existente naqueles fiéis que têm um contato com a academia. Os dois fiéis acadêmicos possuem visões de mundo proporcionadas pela religião e pela ciência, que por serem distintas causam conflitos difíceis de serem resolvidos. Se, por um lado, as concepções de mundo são contraditórias, de outro, elas parecem se complementar e um fato não compreendido pela via científica pode rapidamente ser interpretado pela via religiosa e justificado através da ação das divindades na vida do homem. Um fato também pode ser compreendido primeiramente pelo ponto de vista religioso, embora essa seria uma opção difícil de acontecer com eles porque a ciência traz um ponto de vista convincente e sempre pautado em comprovações, ao passo que a via religiosa trabalha com a fé e com o "mistério".

Apesar de serem numerosos os filhos-de-santo acadêmicos ou que já estiveram na academia e hoje são formados, e que portanto já tiveram contato com outras visões de mundo que a perspectiva religiosa, muitos ainda não conseguiram descobrir um ponto de encontro entre a visão científica e a visão religiosa.

Acreditamos que os filhos-de-santo que são acadêmicos e não enfrentam, ao menos à primeira vista, grandes conflitos com relação à dicotomia apresentada pelas duas perspectivas, são aqueles que encontraram um ponto de contato onde as fronteiras propostas pela ciência, de um lado, e pela religião, do outro, não são limites a serem ultrapassados, mas fronteiras fluidas que permitem a convergência de perspectivas distintas, num processo de sincretismo elaborado por cada um. Encontrar o entrecruzamento dos "mundos" religioso e científico é de suma importância para que esses fiéis possam manter seus compromissos religiosos, sem que sua consciências religiosa acuse incongruências cognitivas. Afinal, "é na fronteira que as coisas acontecem" (HANNERZ, 1997) e onde os

unesp

sujeitos podem usufruir de suas várias identidades sociais, no caso religiosa ou acadêmica, de acordo com sua interpretação e compreensão do episódio.

Leandro exemplifica muito bem o este tipo de fiéis. Como seus colegas, Leandro também é da área das Ciências Humanas, mas ao contrário deles possui compromisso religioso com a casa de candomblé onde é filho-de-santo com cargo de responsabilidade e de onde nunca se afastou. Foi criado num contexto de candomblé, umbanda e catolicismo (não freqüentando, mas no que tange à crença nos santos). Embora seja da terceira geração de praticantes do candomblé, disse que seus pais não interferiram em sua escolha, mas que sempre ter tido contato com o candomblé o ajudou a desenvolver certa simpatia.

Apesar de ter convivido com orixás, caboclos, pombagiras, pretos-velhos e outras divindades afro-brasileiras durante sua infância, foi somente na adolescência que realmente se aproximou do candomblé e se iniciou na religião pouco tempo depois.

Confessou achar muito complicadas algumas questões religiosas relacionadas à fé e à crença, pois julga que por um lado possui um lado religioso é anterior a seu encontro com a ciência, mas que de outro existe seu lado acadêmico de pesquisador que só acredita no que for comprovado empiricamente. Por exemplo podemos perceber que não possui uma posição bem definida acerca do pós-morte, misturando a visão científica, representada pela biologia, com a visão religiosa do candomblé, representada pelos ancestrais. Quando foi nos explicando pormenorizadamente suas idéias ele foi mesclando a idéia de egungun com a genética, afirmando que ele carrega os genes de seus pais e a carga ancestral espiritual deles, num processo que é cíclico e se repetirá em seus filhos, e assim por diante. Nesse sentido, todos são eternos. A comprovação científica e o mistério religioso convergem formando uma só idéia.

Na realidade, Leandro realiza uma bricolagem sagrada com elementos provenientes de várias tradições religiosas com as quais tem contato (candomblé, umbanda, catolicismo, budismo) juntamente com elementos absorvidos pela via científica. Ficam evidentes as contradições que enfrenta quando contrapõe a perspectiva científica e a perspectiva religiosa,.Como pesquisador que é, julga complicado enveredar numa pesquisa sobre alguns temas que levam em consideração crença e sentimentos religiosos.

Contudo, diferentemente dos exemplos de fiéis acadêmicos que destacamos, Leandro parece ter encontrado um ponto de convergência ou de equilíbrio entre as suas

unesp

diferentes concepções podendo com isso participar mais ativamente de sua comunidade-de-santo, representando aqueles fiéis acadêmicos que participam sem muitos conflitos aparentes de suas respectivas comunidades-de-santo.

Aliás, a entrada cada vez maior de acadêmicos nas casas de candomblé que participam do movimento de "reafricanização" e o incentivo à leitura sobre a religião dado pelo movimento, somados ao tempo escasso de que os filhos-de-santo dispõem para ficarem com seus pais-de-santo nos terreiros para um aprendizado adequado, contribuem para que os fiéis dessas Casas, na ânsia de obterem conhecimentos sobre a religião, tenham maior contato com as literaturas profanas produzidas por antropólogos e outros cientistas e, consequentemente, com diversos pontos de vista acerca da religião que praticam. O contato com essas literaturas vem se somar às concepções e aos sentimentos religiosos que esses fiéis constróem para si ao longo de sua vida. Uma pesquisa mais aprofundada acerca da religiosidade desses fiéis e de como eles percebem a religião que praticam seria necessária para a compreensão desse processo de convergência entre os pontos de vista religioso e científico.

É interessante notar que os sacerdotes chefes de terreiros apresentam atitudes diferentes para com o grupo de fiéis acadêmicos: alguns não fazem pressão para que esses fiéis tomem obrigação e se tornem filhos-de-santo do terreiro, enquanto outros, ao contrário, pressionam para que se tornem filhos-de-santo da Casa. A discrepância se deve ao interesse que alguns chefes de terreiros possam alimentar com relação ao *status* que a presença desses filhos-de-santo poderiam trazer à Casa.

Paulo não é acadêmico, mas é uma figura interessante dentre aqueles que freqüentam a Casa sem grandes compromissos com ela. Iniciado há muitos anos no candomblé ketu, Paulo é freqüentador assíduo das festas de uma das Casas pesquisadas. Ele sempre chega muito cedo em dia de festa para ajudar nos preparativos. É uma pessoa muito humilde e gosta muito de conversar, conhece todas as pessoas do lugar que lhe prestam muito respeito. Apesar de ser filho-de-santo rodante – que pode ser incorporado pelo orixá(s) pessoal(is) – nunca entrou em transe nas festas que assistimos. Além do candomblé freqüenta também a Igreja Católica e diz gostar de ajudar as pessoas sempre que pode.

Também é uma figura emblemática bastante representativa do caso de muitos fiéis com os quais conversamos ao longo de nossa trajetória como pesquisador. A exemplo de

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

nossos fiéis acadêmicos, ele também carrega uma visão de mundo diferente da oferecida pelo candomblé, porém, como não é acadêmico, continua com visões de mundo provenientes da esfera religiosa, fundadas na fé e na crença no "mistério".

Paulo é um sujeito que transita muito bem e sem nenhum conflito entre os ritos do candomblé e os rituais católicos. Não pensa em se afastar das missas ou mesmo do candomblé, mas, ao contrário, pretende continuar freqüentando ambas religiões até quando "Deus permitir". Discorda de muitas das concepções religiosas do sacerdote chefe do terreiro que costuma freqüentar, mas não se incomoda e constrói sem problemas um sistema religioso para si.

Devido à forte ligação entre o catolicismo e o candomblé no Brasil, Paulo é daqueles que não concebem problema algum em praticar as duas religiões. Mas, o que estaria fazendo um filho-de-santo antigo que compartilha das crenças católicas num terreiro de candomblé que busca a dessincretização da religião, sobretudo com a tradição católica?

Nossa leitura é a de que como a Igreja Católica no Brasil não exige – ou não exigia – compromisso religioso e se contenta em ter a hegemonia dos principais rituais religiosos valorizados pela sociedade – batismo, casamento, abençoar um estabelecimento ou a posse de um político, possuir símbolos em departamentos públicos, etc. –, o catolicismo brasileiro sempre permitiu, mesmo que de forma velada, a múltipla vivência religiosa; com isso Paulo consegue sem grandes problemas transitar entre as duas religiões, não enfrentando os conflitos cognitivos de seus colegas acadêmicos, embora a ciência exija exclusividade em suas interpretações do mundo.

Nesse sentido, vindo de uma geração que não vê problemas em freqüentar as duas religiões, Paulo também representa o conflito de gerações que é percebido nessas Casas que perseguem a dessincretização. Enquanto que os mais velhos conservam sua dupla pertença e continuam freqüentando as missas católicas e o terreiro de candomblé, quando não visitam também algum terreiro de umbanda onde podem cultuar suas outras entidades (caboclo, pombagira, mestres e demais entidades), os mais jovens parecem tentar cortar o vínculo com as demais religiões. Contudo, podemos perceber também que não freqüentar a Igreja Católica não significa negar as divindades e a visão de mundo oferecida pelo catolicismo, mas implica numa renegociação entre as perspectivas religiosas de ambas religiões, além das possíveis outras que possam formar o arcabouço religioso de cada um.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Paulo, assim, exemplifica o pensamento de grande parte da geração antiga de filhos-de-santo, ou seja, muitos deles, a exemplo do que acontece no Opô Afonjá (CONSORTE, 1999), não pretendem se afastar dos rituais da igreja católica que estão acostumados a freqüentar e em que acreditam . Eles perseveram com a fé não só nos rituais, como também na devoção a um ou mais santos, sendo Nossa Senhora, a Virgem Maria, em suas mais variadas formas, a preferida.

A concepção de mundo desses fiéis foi constituída num contexto de multiplicidade religiosa onde tudo era possível do ponto de vista do sagrado, como, para eles, ainda continua sendo. Por isso, parece difícil desvincular a crença nos santos e nos ritos católicos de seu arcabouço sagrado particular. Muitos desses antigos filhos-de-santo possuem imagens de santos em suas casas, seja de papel colado nas portas, em quadros na parede ou mesmo em imagens de louça solitárias ou alojadas em um altar próprio.

Entretanto, não é só a geração mais avançada que parece guardar contato com o catolicismo. Quase todos os filhos-de-santo com os quais conversamos – salvo raríssimas exceções – entre abiãs, iaôs, ebômes, ogãs, ekedes, fiéis sem compromisso com a Casa, de várias idades, foram criados numa tradição católica, quando não, também, freqüentando simultaneamente o terreiro de candomblé e/ou de umbanda e a igreja católica. Tal fato se reflete na concepção religiosa dos fiéis que guardam sentimentos para com os santos, como também para com as entidades afro-brasileiras próprias da umbanda.

Contudo, os mais jovens pretendem deixar de freqüentar a igreja católica e deixar de praticar seus rituais. Isso não significa, como constatamos, que eles abandonem suas crenças nos santos católicos ou os sentimentos religiosos que apreenderam durante sua convivência com o catolicismo.

Um deles, por exemplo, nasceu numa família em que seus pais praticavam candomblé e sua avó, com quem também foi criado, além do candomblé e da umbanda freqüentava a igreja católica e seus ritos. Marcos, então, cresceu com orixás, caboclos, guias, pretos-velhos e santos. Contou-nos que passou muito tempo de sua infância na igreja católica, fez catecismo, crisma e foi membro de uma Irmandade da congregação que freqüentava. Devoto de santo, não perdia uma festa em sua homenagem, inclusive ajudando nos preparativos. Quanto ao candomblé, apesar de o freqüentar desde muito cedo, iniciou-se somente no final de sua adolescência, porém, disse que por causa da idade queria se

divertir e logo interrompeu seu compromisso religioso se afastando da religião, retornando somente quase uma década depois.

Seu retorno ao candomblé está relacionado, entre outras causas, a sua auto-consciência étnica, ou seja, segundo nos relatou, foi mais ou menos na mesma época em que se assumiu enquanto afro-descendente, no final da década de '90', que retomou seu contato com a religião. O fato é que desde então realmente assumiu seu compromisso com a religião dos orixás e atualmente possui cargo de responsabilidade na Casa onde é filho-de-santo, o que não implicou em abandono de sua fé no santo do qual é devoto, embora não freqüente mais a igreja católica ou as festas em homenagem ao santo.

Em nossas conversas constatamos que algumas de suas concepções religiosas não convergem com a do chefe do terreiro, demonstrando que apesar de respeitar o saber religioso do sacerdote , ele possui autonomia para absorver ou não a doutrina a ele pregada.

Joana é outra filha-de-santo que tem uma história parecida com a de Marcos. Também nasceu no seio de uma família de praticantes de candomblé ketu, mas sempre freqüentou a igreja católica chegando a fazer catecismo. Atualmente não freqüenta mais as missas, mas guarda sua devoção em Nossa Senhora, principalmente. Nunca se afastou do candomblé, no entanto, hoje integra uma comunidade-de-santo diferente daquela onde fez o santo e possui cargo de responsabilidade, sendo respeitada por todos na casa; mas sempre está em contato com seu terreiro de origem. Casada com um filho-de-santo, possui uma filha pequena que sempre está no terreiro com ela ou com o pai.

Marcos e Joana representam a ala jovem dos fiéis do candomblé "reafricanizado" que nasceram num berço de praticantes de candomblé; por isso sempre estiveram em contato com a religião. Contudo, simultaneamente sempre estiveram em contato com o catolicismo, realizando seus rituais essenciais, o catecismo e a crisma (no caso de Marcos), e freqüentando as missas aos domingos, sobretudo. Tendo influências de ambas as religiões, atualmente escolheram freqüentar o candomblé, talvez por ser uma tradição de família ou, então, por identificação étnica, pois ambos são afro-descendentes.No entanto perseverar com o compromisso firmado com os orixás foi mesmo uma opção pessoal. É interessante notar que a despeito de fazerem parte de uma Casa de candomblé que busca a dessincretização da religião procurando extirpar elementos provenientes, principalmente,

unesp

do catolicismo, eles, como tantos outros, não perderam a crença e a fé nos santos católicos que fizeram parte de sua formação religiosa. A solidez da formação religiosa que tiveram ao longo de suas vidas parece não se esvair diante da postura doutrinária pregada pelos sacerdotes chefes dos terreiros, pois outros elementos como os provenientes da astrologia parecem conviver muito bem com a atitude "reafricanizada" tomada pelos sacerdotes chefes.

Renata é um bom exemplo de quem não nasceu num berço de praticantes de candomblé e que se aproximou da religião somente quando adulta. Nasceu numa cidade interiorana onde foi criada e cresceu no catolicismo popular com a mãe freqüentando missa e devota de santos, que falava mal das religiões afro-brasileiras, mas realizava alguns rituais em dias específicos com o objetivo de espantar maus espíritos, os espíritos ruins que pudessem atrapalhar o caminho da vida. Apesar de ter tido oportunidades de conhecer as religiões afro-brasileiras em sua cidade natal, foi na metrópole paulista, para onde se mudou já adulta, que realmente teve maior contato com o candomblé. Atualmente possui um orixá que cultua no terreiro e um caboclo que cultua em casa.

Renata também é fiel acadêmica da área das Ciências Humanas e como cresceu num ambiente multirreligioso suas crenças são sincréticas, resultado da bricolagem de elementos do catolicismo, do candomblé, da umbanda e provenientes também da via científica. Apesar de somente freqüentar o terreiro de candomblé "reafricanizado", acredita que seu orixá e seu caboclo ajudam-na em sua vida. Talvez sua aproximação com o candomblé possa ter sido fruto do isolamento de uma pessoa que migrou para uma cidade como São Paulo, onde não conhecia ninguém e onde, muitas vezes, vizinhos pouco se conhecem. O ambiente de comunhão, de família, proporcionado pelo candomblé seduz muitas pessoas recém chegadas a uma cidade que não favorece a construção de amizades (PRANDI, 1991).

Voltando aos fiéis antigos, muitos deles nasceram no catolicismo, adotando posteriormente a crença na umbanda e somente mais tarde chegando ao candomblé, como é o caso de Dona Maria. Dona Maria cresceu no catolicismo e ainda na infância conheceu a umbanda, levando sem problemas os dois credos. Enquanto ia à missa aos domingos, às quintas-feiras, principalmente, estava no terreiro de umbanda recebendo seu caboclo e sua pombagira. Auxiliou uma amiga na abertura de seu terreiro de umbanda e somente mais

unesp

tarde se aproximou do candomblé, onde se estabeleceu espiritualmente até os dias de hoje. Porém, Dona Maria, apesar de não mais freqüentar o terreiro de umbanda, ainda não perde a missa aos domingos na igreja do bairro onde mora, além de possuir altar para seus santos de devoção e seu caboclo que hoje em dia não a incorpora mais.

Como Dona Maria, muitos filhos-de-santo antigos percorreram essa mesma trajetória religiosa (catolicismo, umbanda e candomblé), sempre somando em seu arcabouço sagrado os novos elementos com os quais iam tendo contato. Isso significa que no processo de constituição do sistema religioso privado não existe substituição de um elemento sagrado por outro, mas sim uma soma dos novos elementos aos antigos, exigindo, portanto, renegociações ao nível cognitivo. Tal fato pode ser constatado através da religiosidade desses fiéis que estão em seu terceiro compromisso religioso, cada um deles com uma religião diferente, e que mesmo assim não abandonaram sua crença nos santos – com os quais tiveram seu primeiro contato – ou nas entidades da umbanda – caboclos, pombagiras, pretos-velhos, mestres, pessoais ou não –, nem tampouco os substituíram pelos orixás que conheceram através do candomblé, a última religião pela qual optaram.

Aliás, outro ponto a se destacar é a fidelidade religiosa de todos os filhos-de-santo com os quais conversamos em relação à Casa que freqüentam. Mesmo os fiéis que receiam se comprometer religiosamente com um terreiro, não costumam freqüentar mais de um terreiro. Fernanda é a única que transita entre dois terreiros de candomblé que buscam a "reafricanização" da religião, mas com certeza assim que definir em qual deles se estabelecerá espiritualmente, sua fidelidade surgirá. É interessante salientar que muitos deles atravessam a cidade para comparecer às festas, a um ritual ou mesmo apenas para visitar a mãe/pai-de-santo. Essas visitas muitas vezes custam duas ou três horas de viagem nos transportes coletivos, e realizadas mesmo depois de uma semana inteira de trabalho. Conhecemos um filho-de-santo que reside numa cidade do interior do Estado que fica a 250km da capital e que mesmo assim se desloca até o terreiro para comparecer às festas e aos rituais mais importantes.

Mesmo aqueles fiéis que possuem entidades da umbanda preferem cultuá-las em suas próprias casas do que procurar um terreiro de umbanda onde possam descansar esse seu lado espiritual, dando, inclusive, consultas em suas próprias residências mediante a icorporação dessas entidades..

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

A fidelidade religiosa é a única característica que os fiéis podem compartilhar, já que suas biografias nos mostram que a heterogeneidade das pessoas que são reunidas sob o rótulo de filho-de-santo e que compõem uma comunidade-de-santo, , produz uma variedade de sincretismos religiosos individuais.

III

Filho biológico de uma filha-de-santo, Luís é filho de Logun Edé e apesar de freqüentar a religião desde os três anos de idade, ainda é abiã assim como seu irmão que é filho de Oxóssi. Há doze anos freqüentando o terreiro fez apenas ibá orí, e disse que não receia ser incorporado pelo orixá; por isso deseja ser ogã, porém, a mãe-de-santo ainda não sabe que tipo de filho-de-santo ele é, "ela tem que jogar".

O motivo por não querer ser incorporado pela divindade é o medo do transe, pois não sabe como é. Segundo ele, um filho-de-santo lhe contou que é "como se você estivesse dormindo, disse que você não lembra nada". Outra razão para não desejar ser incorporado é que naõ quer perder a festa, que considera muito bonita, pois quem é incorporado pelo orixá não tem essa possibilidade. Prefere ser ogã e afirmou que se for filho-de-santo rodante não vai ingressar na religião. Gosta dos toques de caboclo e, como fez em outras oportunidades, convidou-nos para presenciar os toques qualquer dia. Sobre os toques de caboclos disse com entusiasmo que "é legal, você fala com os caboclos". Afirma não freqüentar a igreja católica.

Apesar de Luís ter tido contato com o candomblé desde muito cedo, ele conheceu o terreiro já no período da "reafricanização". Seu gosto pelo caboclo foi espontâneo. Talvez o discurso da mãe-de-santo contra o caboclo tenha sido construído somente para os pesquisadores em razão da "reafricanização" da religião, e talvez nunca tenha dito algo contra tais entidades para seus filhos-de-santo, razão pela qual seus filhos-de-santo não construíram barreiras para aceitá-las.

O discurso da mãe-de-santo contra os caboclos, há cerca de quatro anos, é o oposto do que acontece em seu terreiro atualmente, e talvez a explicação para isso seja a de que naquela época o movimento de "reafricanização" estava em seu começo e parecia tender para a incorporação de muitos terreiros de São Paulo como se fosse uma nação de candomblé que sucederia ànação ketu e exerceria a hegemonia no universo dos terreiros –

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

segundo o quadro do desenvolvimento do candomblé em São Paulo de Vágner Gonçalves da Silva (1995). Além disso, parece que como uma "nova" nação todos deveriam compartilhar algumas características básicas da religião "reafricanizada", e que atualmente, a sacerdotisa chefe se sente mais livre para realizar sua própria "reafricanização", na medida em que foi ganhando compreensão do movimento e percebendo que é o que fazem os demais sacerdotes que compõem o movimento. Outro fiel com que conversamos foi Joaquim, um rapaz que chegou ao terreiro há pouco tempo. Contou que vem de uma família de candomblé, aliás, segundo ele, "todo mundo que é de candomblé teve algum contato quando era criança". Assim como Luís, ele não pretende se iniciar caso seja filho-de-santo rodante, pela mesma razão que o colega, o medo da incorporação. Apesar da diferença de idade de 10 anos mais ou menos que possa existir entre ambos, a condição de abiã os aproximou. Além do mais eles pretendem aprender a tocar os instrumentos, já que ambos pretendem ser ogãs. Como seu amigo, Joaquim gosta dos toques para caboclo e também nos convidou para assistir.

Mesmo sendo abiãs, Luís e Joaquim, se sentem parte da comunidade-de-santo, como de fato são, pois realizam tarefas e possuem obrigações como os demais filhos-de-santo iniciados. São de uma geração diferente das ebomis da Casa e não possuem caboclos ou outras entidades da umbanda, no entanto, gostam dos toques para essas entidades e anseiam em também aprendê-los.

Rodrigo é um abiã iniciado na umbanda, possui dois mestres, um deles é Zé Pilintra, e disse que no candomblé seu orixá é Ossaim. Segundo ele, é o correspondente no candomblé, porque Ossaim, como os seus mestres, cura e conhece as ervas medicinais. Em dias de caboclo ele dá consultas através de seus mestres.

Em algumas conversas que tivemos com esses três filhos-de-santo, Luís, Joaquim e Rodrigo, eles nos pareceram ser pessoas honestas e se preocuparem com as outras pessoas, independentemente de seu credo religioso. Desejam, por exemplo, que todos possam ter o que comer e um salário digno, pois, "o Brasil é um país tão rico, mas é mal distribuído, tem gente que ganha milhões e outros que nem têm o que comer", "todo mundo devia ganhar R$1000,00 (mil reais)". Nesse sentido, percebemos que todos eles cultivam o sentimento de solidariedade pelas pessoas, mesmo aquelas que não são da religião. Mesmo Luís que diz

não freqüentar a Igreja Católica cultiva esse sentimento proveniente do catolicismo, talvez tenha sido influência de sua mãe biológica ou mesmo do contexto brasileiro.

Constituída a partir das relações e experiências que vivem, a religiosidade desses fiéis aceita elementos do candomblé e da umbanda, pois acreditam nos caboclos e demais entidades da umbanda e desejam cultuá-las, assim como cultuam e acreditam nos orixás. Como a maioria dos brasileiros, aceitam valores católicos inspirados no mito de Jesus; são solidários e caridosos. Dizem amar seus orixás assim como estes os amam, da mesma forma que Rodrigo "ama e sou amado pelos meus mestres", assim também é a relação deles com Olodumaré, ou seja, permeado pelo amor.

A recusa de Joaquim e de Luís que não querem ingressar na religião, no caso de se confirmar serem filhos-de-santo rodantes, se opõe àquilo que a sacerdotisa chefe do terreiro que freqüentam prega e pensa sobre o castigo dado pelo orixá aos que não cumprem "seu carma, seu destino", pois "esses não têm como, têm que cultuar, se não fica doente, começa a acontecer desgraça". Parece que eles não aceitam tudo o que a ialorixá diz e guardam certa autonomia na construção de seus respectivos arcabouços sagrados. Esse fato é emblemático na medida em que simboliza a autonomia dos fiéis brasileiros, como se constata na literatura antropológica a esse respeito.

Rodrigo nos explicou que o quadro de São Lázaro pendurado na parede representava "Obaluaiê, só que na umbanda é São Lázaro, é assim", e sobre o quadro de uma moça branca com vestido azul até os pés caminhando sobre as águas disse que "aquela que é a Iemanjá na umbanda, ela é branca", em contraposição à Iemanjá do candomblé que "é neguinha". Todos os filhos-de-santo gostaram dos quadros e acharam muito bonitos, e lamentaram que um quadro havia se quebrado.

Em uma de nossas visitas fomos convidados para almoçar e aconteceu um episódio interessante. Havia uma garrafa de conhaque sobre a mesa e a sacerdotisa chefe disse "passa esse conhaque pra cá que eu vou dar um trago nesse negócio", e ela mesma se serviu. Depois que tomou disse que todos iriam tomar um gole, "todo mundo vai tomar um gole, no copo da mãe-de-santo pra receber axé". E perguntou se nós tomávamos; como nossa resposta foi sim ela disse "Então, o Aislan vai tomar no copo da mãe-de-santo". E tomamos meio copo que ela serviu.

Quando chegou a hora de servir Rodrigo ela disse em tom de brincadeira: "Pro Rodrigo é o copo inteiro? Por causa da Jurema? É um pouquinho pro Ossaim, um pouquinho pro Mestre Junqueira, um pouquinho pro Mestre [...] (Ele respondeu Zé Pilintra e começou a falar dos mestres que existem) [...] O Rodrigo é quem entende dos Mestres".

Depois que almoçou a ialorixá tomou mais um gole do conhaque e mais outro, quando, de repente, ela falou: "tira esse negócio daqui porque senão eu vou tomar tudo. Tem gente aqui [apontando para trás], *essa* Exú aqui vai me fazer tomar até cair, eu tô percebendo". Foi quando uma filha-de-santo tirou a garrafa da mesa e a ialorixá disse para ela colocar um pouco de conhaque num copo e levar para Exú no quartinho do orixá.

Interessante notar que assim como nas festas, quando os filhos-de-santo se sentam sobre esteiras quando fazem o ajeun, a sacerdotisa chefe se sentou no ponto mais alto, no caso a mesa. Porém, o que mais nos interessa é o fato dela ter mencionado a presença de algo que a estava induzindo a beber, o que torna o episódio mais interessante ainda, pois, ela disse "*essa* Exú" e não esse Exú como ela costuma dizer. O fato de ter usado o feminino e não o masculino como é de costume quando se refere a Exú, remete à idéia da existência de um Exú feminino, uma característica tipicamente umbandista, onde tal divindade é representada pela Pombagira. Ela teria uma Pombagira remanescente de seu tempo de umbandista?

Durante nossas últimas conversas, a mesma ialorixá confirmou sua crença na existência dos espíritos dos mortos, que nem todas as pessoas podem perceber , assim como também reafirmou sua crença na reencarnação. Acredita que todas as pessoas estão "aqui pra cumprir uma missão, mas tem alguns que são atropelados no meio do caminho". Seriam os espíritos daqueles que têm seu destino interrompidos repentinamente que ficam por aqui vagando, mas até quando?

Além dos espíritos dos mortos, numa dimensão que a maioria dos vivos não consegue perceber, existem também os orixás e outras entidades, como a Pombagira por exemplo. "Existem algumas pessoas que estão numa dimensão que podem ver as coisas que estão por aí [...] o Júlio vê, de vez em quando, o Exú pega ele pela mão e vai passear assim". Não são somente as ialorixás ou os babalorixás que podem ver e ter contato com esses seres, mas outras pessoas também têm acesso à eles, como Júlio e os médiuns do kardecismo, são pessoas que possuem esse dom.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Essa mãe-de-santo acredita que os espíritos dos mortos podem ter influência na vida dos vivos, mas que "deve-se deixar a vontade deles e não procurar chamar". Aqui ela faz uma crítica àquelas pessoas que buscam contato com o outro mundo e não como fazem os membros do seu terreiro, que deixam os espíritos dos mortos se aproximar apenas quando assim desejarem.

Muito de sua concepção religiosa pode ser percebida pela seguinte fala:

> Porque o que aconteceu? As coisas se corromperam de algumas formas por causa do dinheiro. E eu sou uma pessoa honestíssima e verdadeira com meu orixá, eu não faço esse tipo de coisa. Você pode, olha! Jogar ouro em pó no meu pé, mas eu não faço, se o orixá não permitir eu não faço, mas o povo se corrompe e vai lá e dá comida pro orixá, fica falando e o orixá não diz, mas ele vai, ele atravessa e vai fazer. Depois bate com o rabo na cerca. Morreu num desastre, morreu num sei aonde, porque tá bebendo na sarjeta [...] Tudo isso acontece por que? Essa Casa, 25 anos ela tem, e você nunca viu assim, uma catástrofe, Não sei quem bateu o carro, não sei quem morreu de não sei o que, não sei o que pegou fogo, nada! Essa Casa é assim, é manêra, cuida-se muito das estradas das pessoas, cuida muito do comportamento, administra-se muito bem as coisas. Não quero ser melhor do que ninguém, mas o que eu posso fazer pra melhorar as pessoas eu faço, porque o dia em que Orunmilá me chamar eu vou estar tranqüila e as pessoas que ficarão vão dizer: "Aquela mulher fez isso pra mim, aquela mulher melhorou minha cabeça, aquela mulher fez isso" [...] eu tô aqui para orientar as pessoas (Informação verbal).

Além da honestidade religiosa para com os orixás, percebemos que a ialorixá é uma pessoa muito temente e obediente a eles. Além do mais ela demonstra que a religião que pratica está intimamente ligada aos orixás que, na realidade, comandam a Casa e a usam para transmitir seus desejos. Outro elemento que ficou claro é a idéia de ajudar as pessoas. na realidade, ela concebe a função de mãe-de-santo, de sacerdotisa dos orixás, como um dom divino que deve ser usado para ajudar as pessoas que não podem ter o mesmo contato com o sagrado. Por ser um dom dado pelo sagrado, obedece aos orixás e procura praticar somente o bem, ajudando as pessoas na resolução de seus problemas profanos e religiosos.

Quanto aos trabalhos que possam prejudicar outras pessoas, possibilidade existente no candomblé, assim como outros sacerdotes chefes de terreiros com os quais conversamos, ela disse que "não me intrometo no que você vai pedir para Exú, é você com ele, depois a gente joga e ele vai pedir o que ele quer em troca". Apesar desses sacerdotes dizerem que não usam a religião para causar o mal para terceiros, podem indiretamente estar fazendo o mal para alguém, e todos parecem possuir consciência disso.

unesp

Talvez o fato de não terem conhecimento do pedido do consulente e portanto de não compartilharem dos objetivos deste último, esteja relacionado à crença desses sacerdotes, segundo a qual a religião dos orixás não é apenas ritual, mas também exige o envolvimento do sentimento e do desejo.

Nesse sentido, as sacerdotisas se sentem apenas transmissoras do pedido aos orixás e não as responsáveis pelo ato. Aliás, o ato de desejar parece estar numa linha tênue, pois algumas coisas, como rituais e oferendas, devem obrigatoriamente ser realizadas, enquanto que outras devem ser feitas com sentimento, devem ser feitas com vontade pelo fiel.

A ajuda às pessoas é feita sempre através da consulta ao oráculo que vai dar as recomendações, e a ialorixá se encarrega de as passar à pessoa. Porém, segundo a mãe-de-santo, ela não está dando uma ordem, "você não é obrigada a fazer nada disso que eu tô te dizendo, e nem o que o orixá tá dizendo, você vai fazer se você quiser, né? Você tem livre-arbítrio". Entretanto, a pessoa pode sofrer retaliações do orixá que não é obedecido, mas ela não sabe dizer quais serão as conseqüências, pois "não sou Deus, não sou divindade, quem é são eles, são eles lá [olha para o alto] é que sabem os castigos que tem, as coisas que as pessoas merecem ou não merecem". Percebemos também a concepção do castigo muito presente em seus sentimentos religiosos.

É interessante perceber como ela concebe a morte: como um ritual de passagem para uma vida além do mundo dos vivos, para um mundo onde se encontram seus ancestrais e as demais divindades, para o mundo da perfeição, pois "eu sou matéria, eu não sou santo, eu não sou divindade", em razão de ser humana pode cometer falhas e possuir dúvidas.

Em sua concepção, Orunmilá parece ser concebido como divindade responsável pela morte das pessoas, e não somente como divindade de habilidades divinatórias, pois, segundo ela, é Orunmilá quem chama as pessoas que vão morrer e não apenas sabe quando vão morrer.

Aliás, sua concepção da morte está muito próxima da idéia umbandista de evolução, pois acredita que algumas pessoas vão evoluindo. E parece que evolução para ela é ser reconhecida após por ter ajudado as pessoas, por ter contribuído para que elas tivessem uma vida melhor, respeitar os orixás, fazer somente o bem, ser honesta, pois a recompensa é que "vou ser cultuada como Egun". Seu passado de umbandista parece mesmo influenciar a sua

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

atual concepção sagrada do mundo, assim como a herança de sua infância católica está ainda presente em seus sentimentos.

Sua concepção da morte também coincide com as idéias de Leandro, um filho-de-santo, a respeito do que uma boa morte requer:

> que se preocupe com a vida, em sempre aprender, se preocupa em sempre pensar na comunidade e ter filhos e ensinar tudo isso pro seus filhos e morrer velho, ter uma boa morte é isso. Ter uma boa morte no candomblé é isso, seriam essas três coisas basicamente: você pensar no coletivo, aprender sempre sobre isso e ter filhos e passar isso para os seus filhos, ensinar tudo isso que você aprendeu o máximo que você puder para eles, e depois que você fez isso ter uma boa morte, aí vamos fazer uma festa depois que você morre (Informação Verbal)

Numa das últimas conversas que tivemos com Leandro ficou evidente que ele não deseja buscar uma "reafricanização" ao nível das crenças e dos sentimentos religiosos, e que apesar de possuir bons conhecimentos sobre a sociedade iorubá, ele não pretende absorver visões de mundo iorubanas. Segundo ele,

> nem tem como mudar a concepção de mundo assim, de uma hora pra outra, de um país católico por excelência e de uma família que vem da umbanda, né? É uma coisa que eu não vejo só no meu terreiro, mas vejo também nos outros, uma presença de, vamos dizer, de ver o mundo com coisas misturadas com o catolicismo.

Ele confirmou que os demais filhos-de-santo também não desejam abrir mão de suas crenças nos santos católicos e em outras entidades, ou da maneira de ver o mundo que aprenderam com seus pais. Em várias oportunidades ouvimos as ebômis conversando sobre os caboclos e outras entidades. Para elas e, a "reafricanização" acontece ao nível da estética e não ao nível das crenças religiosas e da visão de mundo dos fiéis.

Com relação às mudanças oriundas da modernidade e do próprio movimento de "reafricanização", ele pensa que as coisas devem ser mudadas, mas que cada terreiro deve mudar da sua maneira e que tais "mudanças não podem mudar a base, não podem atrapalhar o fundamento da Casa, vamos dizer assim. Não mexendo nessa parte você pode ir mudando". Coisas como o banho de abô que os filhos-de-santo tomavam quando chegavam ao terreiro, e que era feito com "canjica, água de canjica com canjica dentro e lá se sacrificava um animal e jogava coisas de pombo, de galinha e aquilo ficava cheio de bichinhos e as pessoas tomavam banho naquilo", e atualmente se prefere um banho de folhas, como fazem no terreiro que freqüenta, e o abô antigo só fazem quando se precisa de

unesp

determinada coisa. A questão da iniciação na qual já se usam atualmente navalhas descartáveis, o uso de roupas do tipo africano em detrimento das roupas do tipo baiano, são outras mudanças apoiadas por ele.

Nesse sentido, tradição para ele e para o restante dos filhos-de-santo da Casa, assim como para a mãe-de-santo, é isso, ou seja, "pra mim esse é o conceito de tradição. Não é como alguns caras, alguns antropólogos acham que é uma coisa parada, conceito de tradição para mim é aquele que ressignifica pegando a experiência do próprio tempo sem mexer na base, sem mexer na matriz o máximo que pode". É interessante perceber seu conceito de tradição e de mudança para a religião porque ele parece ser o acadêmico mais próximo da Casa e da sacerdotisa, e quem pode influenciar trazendo algumas coisas da academia para o terreiro.

Com efeito, Leandro, como pudemos perceber, está atento às movimentações da globalização econômica e cultural do mundo e concebe o sincretismo religioso como algo próprio da pós-modernidade. Nesse sentido, ele não se preocupa em encontrar uma pretensa pureza religiosa para si, mas, apesar de ter negado, está sempre buscando novos elementos sagrados para (re)compor seu arcabouço sagrado, como a idéia de energias, da meditação, do encontrar o seu eu interior. Aliás, para ele o orixá é a própria pessoa, "está dentro de você, e você encontra ele em você".

Vindo de uma família de umbandistas e de praticantes de candomblé, herança de sua família materna biológica, sempre teve contato com caboclos, pombagiras, pretos-velhos e outras entidades, e foi um dos que pediram para que se retomassem os toques de caboclo e as consultas. Apesar de ainda não ter aprendido a tocar muitas cantigas e de estar aprendendo a cantar, gosta muito desse tipo de toque. Ele não tem caboclo, mas disse que os caboclos das ebomis estão voltando. Confessa que a questão do caboclo é muito nova para ele, "de ter e não ter caboclo" e que por isso não entende muito, assim como acontece com os filhos-de-santo mais novos.

É interessante que como acadêmico ele cumpre seu compromisso religioso com orgulho, e suas dúvidas são levadas para outras questões, também com outras influências. A própria idéia de que o orixá está dentro dele e não na natureza ou em qualquer outro lugar pode ser influência da concepção budista de deus, com a qual tem contato pelas literaturas e

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

pessoalmente – esteve dias atrás com a Monja Cohen num curso promovido pela Secretaria Municipal de Cultura.

Seu envolvimento com a ciência também interferiu em sua concepção sobre a morte e sobre a existência de espíritos dos mortos. Após a boa morte que acredita ser concebida pelo candomblé, ele diz que não sabe o que existe, mas acredita que todo mundo é eterno, "e como se dá esse processo, como isso vai ser, eu não tenho muito claro isso ainda, nem tenho curiosidade com isso. Mas sei, acho, que nós somos eternos do ponto de vista genético, do ponto de vista de orixá, de ancestralidade, de egungun, de ancestral feminino, e também do ponto de vista genético".

Sobre os espíritos dos mortos, afirmou que não sabe se existem porque nunca viu nenhum, porém, indagado se alguém poderia vê-los, concordou e disse que "acredito em egungun, são espíritos, eles estão sempre junto com a gente, eu nunca vi nada disso, também não tenho essa 'mediunidade' pra ver essas coisas". Embora afirma que existam, ele reserva algumas dúvidas por não obter comprovação científica. E contou que já existem físicos na Universidade de São Paulo tentando estudar "o mundo espiritual para provar coisas junto com os espíritos".

IV

Ao longo do trabalho de campo nos deparamos com figuras como as que apresentamos, e a seguir o leitor poderá encontrar uma compilação mais sistemática do conjunto dos dados coletados em nossas conversas com esses fiéis.

A crença num Deus Supremo e nos orixás

Em geral, todos concordam que não há diferença entre o deus louvado pelos cristãos e o deus louvado nos candomblés. Uma mãe-de-santo diz que somente a concepção da Criação é diferente. Para ela, a crença em Deus é anterior ao cristianismo e está em todas as religiões, mas cada religião construiria sua concepção da Criação e sua própria mitologia. De acordo com as representações do povo-de-santo, Olodumarê se preocupa com os negócios deste mundo; "você pode pedir para ele, só que é mais fácil pedir para o orixá pessoal" (Manoela, iaô).

Outra mãe-de-santo, contudo, afirma que seu Deus tem "4000 anos [...] de qualquer maneira é o mesmo deus, só com outro nome". Esta idéia parece ser compartilhada por todos na Casa que comanda. Uma ebôme da Casa afirma que "nós damos nomes diferentes. E, claro, nossa cultura é africana". Nesse sentido, invoca-se outra tradição para diferenciar uma religião da outra, como o iaô Rodrigo diz, "como os países falam línguas diferentes, a religião é isso, os nomes, a língua é diferente, mas o Deus é o mesmo, os orixás são os santos".

Olodumarê, senhor do destino, segundo os adeptos, é um epíteto e não o nome do Ser Supremo. Em geral, o que se pode afirmar, é que o Ser Supremo do candomblé – Olorún, Olodumaré, Deus, Oxalá, esses foram os nomes com os quais eles se referiram – ama seus filhos humanos e por isso interfere em seu cotidiano. Tal concepção difere da crença iorubana tradicional de divindade suprema que formulamos através da literatura mais acessível, pois, segundo nossa compilação, os iorubá concebiam o Ser Supremo como ocioso e distante deste mundo, como um deus que delega o comando aos orixás (LÉPINE, 2001).

Segundo um ogã, "pode-se pedir para deus através do orixá, porque o orixá é o mensageiro, ele leva o pedido e deus aprova ou não". Na sua concepção, é "através de um relatório que o orixá faz de você, porque ele é quem tá mais próximo" que deus concede ou não o pedido. "Senão, por que existe o orixá?". O ogã aproxima a religião dos orixás da religião judaica que, segundo ele, faz "pedidos através dos arcanjos, anjos e serafins". Ele afirma que os sacrifícios são para deus por via do orixá, o que parece corresponder à mitologia de seu orixá pessoal, Exú, orixá mensageiro e mediador entre os homens e os orixás.

A iaô Manoela não concorda em colocar seu orixá pessoal em segundo plano como o faz o ogã. Ela disse amar seu orixá pessoal porque ele também a ama. Concorda com sua mãe-de-santo que se for pedir uma coisa muito específica, pede aos orixás especialistas. Se tem uma coisa muito particular pede para seu orixá pessoal, se for pedir algo relacionado à justiça recorre a Xangô, e assim por diante, segundo a mãe-de-santo: "São santos específicos para algumas coisas específicas".

Embora deus seja o mesmo, mudando apenas o nome, os santos e os orixás parecem ser divindades diferentes, embora, como destacamos há pouco, a diferença ainda não seja

muito clara e só é ressaltada e percebida em alguns momentos. Leandro não acredita que sejam as mesmas divindades. Conforme disse uma ialorixá, "quando você é velho do orixá, no santo, quando você chega lá, é uma interpretação assim que você tem, como se fosse uma telepatia. Você não precisa chegar até lá e ouvir seu deus dizer: 'Bom dia Iyá'. Quando você entra ele fala para você na sua mente". Os santos não são divindades que estão dentro das pessoas, como os orixás estão dentro de seus filhos, nesse sentido, são considerados divindades autônomas umas das outras, mas enquanto panteão, a semelhança, destacada pelos fiéis, é evidente, por isso a incerteza a esse respeito.

Para o ogã (qual?), Deus teria criado os orixás, e quando estes "iam criar as coisas que lhe foram incumbidas mostravam para deus aprovar e ele aprovava ou não". Mas não podemos afirmar que todos pensem assim.

Segundo os filhos-de-santo, as divindades especializadas (em geral os orixás) interferem nos acontecimentos deste mundo em troca de oferendas, numa relação de reciprocidade funcional. Para Daniela, uma ebôme, o orixá é uma energia que "está em todo lugar", ela sente seu orixá pessoal presente nela, "sua energia é presença na minha vida". Ela ama seu orixá assim como o seu caboclo, e afirma que o amor é recíproco. Ela pede favores ao seu caboclo também, mas na hora da aflição é ao orixá pessoal que ela pede.

Segundo uma mãe-de-santo, o orixá "é uma divindade que ela delega a outros seres divinos também e que assim [...] incorporam na gente, entram em transe [...] um Ser Supremo que ele delega até a outras divindades que elas possam chegar até a gente porque cada um tem a sua dimensão". Essa concepção viria do seu passado umbandista, pois na umbanda cada orixá lidera uma linha de divindades.

A relação de cada um com seu orixá pessoal é intermediada pelo amor, pois é o orixá que escolhe aquele que irá reger. Todos afirmam amar seu orixá pessoal e a recíproca não é menos verdadeira. Essa concepção derivaria do fato de que o orixá não é mais herdado como na África, por uma via explicada pelo "mistério", mas que no Brasil é o orixá quem escolhe a cabeça que vai reger.

Todos os dias os filhos-de-santo conversam com seus orixás pessoais, às vezes somente agradecendo, às vezes com o objetivo de pedir favores. Mas, não é só com os orixás que eles conversam, dialogam também com Deus. Deus, "a força que rege", ama os

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

seres humanos assim como estes o amam. A idéia de que os orixás pessoais amam seu filhos e que Deus ama a todos, acarreta uma importante distinção entre a relação dos homens com estas divindades e para com os demais orixás.

Os adeptos conversam diariamente com suas divindades pessoais e afirmam que agradecem primeiro para depois pedirem. Uma mãe-de-santo disse que todos os dias ruma para o terreiro, louvando e agradecendo a todos os orixás, para depois começar o dia. Segundo outra mãe-de-santo, em suas conversas com suas divindades particulares e com Deus costuma primeiro agradecer, para depois pedir. O agradecimento aqui pode se referir a um pedido atendido. Entretanto, ao estabelecerem com suas divindades pessoais e com Deus relações permeadas de amor, eles criam um outro tipo de agradecimento, ligado à gratuidade dos serviços proporcionados pela divindade. Um sacerdote conta que certa vez uma moça foi jogar búzios com ele, e como a vida da moça estava indo bem, não tinha nenhum tipo de problema, disse "para ela rezar em agradecimento". Agradecer o que exatamente? A vida boa que Deus vem proporcionando à ela. Abre-se aqui a possibilidade de agradecimento para algo que não se pediu a nenhuma divindade, o que significa que não houve troca de dons, de reciprocidade. Tal fato corresponde a uma característica de divindades que não necessitam de promessas de retorno para conceder um "bem" à pessoa.

Na realidade, a idéia de gratuidade das benesses feitas pelos orixás, uma vez que todos agradecem mesmo que não tenham feito nenhum tipo de pedido, é remetida à concepção de que o orixá escolhe seus filhos e por isso sempre estão lhe dando proteção, mesmo sem súplica. A idéia da proteção gratuita fornecida pelo orixá ao seu filho é interpretada como um ato de bondade, não como uma obrigação em relação a pedido algum. O único retorno exigido pelos orixás é serem louvados por aqueles que escolheram.

Durante nossas conversas eles disseram que uma das razões para alguém ingressar no candomblé é o fato de ter sido escolhido pelo orixá: como diz uma mãe-de-santo, é "seu carma, seu destino", ter de cultuar o orixá. Você pode ser escolhido para a categoria dos rodantes, ou seja, daqueles que são possuídos e que um dia poderão ser pai ou mãe-de-santo, ou para a categoria dos não rodantes, os ogãs e as ekedes. Os que foram escolhidos pelo orixá, seja para a categoria dos rodantes ou dos não rodantes, devem obrigatoriamente cultuar o orixá. "Esses não têm como, têm que cultuar, senão fica doente, começa a acontecer um monte de desgraça", disse esta mãe-de-santo.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Os filhos-de-santo afirmam que aqueles que desobedecem o chamado ou desrespeitam um preceito, "aqueles que desafiam o orixá, que testam o orixá", sofrem represálias até que cumpram o ritual, façam uma oferenda ou ingressem na religião. No entanto, vimos casos, como o de Marcos, em que o afastamento da religião não ocasionou represálias por parte do orixá, em contrapartida, muitos nos contaram episódios de suas próprias vidas em que o abandono do culto resultou em conseqüências desagradáveis para eles.

Outra razão que é muito mencionada pela comunidade-de-santo é a vontade de alguém ser membro da religião, como é o caso da sobrinha de uma ebôme. Esse desejo somente é citado quando a pessoa não é chamada pelo orixá. Aliás, não encontramos quase nenhum filho-de-santo que tenha ingressado na religião quando não estivesse enfrentando problemas em sua vida, pois, sempre se busca na religião alguma explicação mística para um fato, algum conforto divino para a alma, alguma proteção sobrenatural para o cotidiano.

A crença na existência de espíritos dos mortos, na reencarnação e no destino.

Um ogã afirma que ao morrer "o morto não fica vagando", e assevera que "é preciso deskardecisar o candomblé". Diz isso tanto quanto a "tirar o caboclo, preto-velho, a idéia de que o orixá ajuda porque tem que evoluir", como à idéia de que os espíritos dos mortos ficam neste mundo. Para sua mãe-de-santo, ao contrário, as almas dos mortos ficam vagando até o ritual do axexê, quando realmente – por intermédio dos ritos introdutórios ao outro mundo – a alma ruma para Deus.

Manoela, por sua vez, acredita na existência de espíritos dos mortos que ficam vagando neste mundo, principalmente em "espíritos ruins que estejam aqui ao nosso lado". Segundo ela, essa crença vem "da miscelânia [cultural] que é o Brasil e de minha própria criação". Esse mesmo ogã e Manoela acreditam que a alma do morto vai para deus para reencarnar. Entretanto, parece que reencarnar não significa levar características, seqüelas da vida passada para a atual, pois, na concepção deles, "o destino é você quem faz". Mas, Manoela afirma que já questionou " se necessariamente tinha que passar por alguns momentos". A mãe-de-santo da Casa que freqüentam, a esse respeito, afirma que as pessoas chamadas pelos orixás para ingressarem na religião e cultuá-los já nascem com esse destino.

A ialorixá acredita que ao morrer a alma da pessoa vira um Egun, que não reencarna nem pode aparecer. Quando é homem, diz ela, torna-se um ancestral, enquanto que as mulheres somente são cultuadas. Sua concepção acerca dos espíritos dos mortos corresponde em alguns pontos às crenças tradicionais dos iorubá; estes acreditam que as almas dos homens podem ser invocadas, mas não incorporam as pessoas e utilizam a mediação de máscaras para voltarem para este mundo; ao contrário os espíritos femininos não podem retornar para este mundo e são apenas cultuados pela família.

Em uma das Casa onde concentramos a pesquisa, Mãe Isabel de Omolu, a primeira sacerdotisa a comandar e a fundadora do terreiro, tornou-se ancestral da Casa após a sua morte no ano de 2001, e é cultuada por todos. Para Gilberto de Exú, ogã da Casa, algumas pessoas da religião (homens ou mulheres) ou mesmo de qualquer outra comunidade, e que foram importantes, morreram com idade muito avançada, que eram donas de muito axé e de muito conhecimento, que eram cercadas de muito respeito, podem ser cultuadas na qualidade de ancestral da Casa ou da comunidade.

Outra mãe-de-santo acredita que é possível alguns espíritos ficarem vagando neste mundo, e estes podem se comunicar com os vivos por intermédio de pessoas que possuem o "dom de fazer isso", como disse também uma ebôme. Crêem os demais, que esses espíritos procuram se comunicar quando precisam de alguma ajuda.

Uma ebôme acredita que existam espíritos vagando entre nós, e disse também que algumas pessoas que morreram repentinamente, num acidente por exemplo, têm seu destino interrompido. Seriam os espíritos dos que morrem repentinamente que ficam vagando no mundo dos vivos, podendo entrar em contato conosco? O interessante é que todos aqueles que disseram acreditar na existência dos espíritos dos mortos, não disseram que eles podem trazer benefícios, mas pelo contrário somente ressaltaram seu lado prejudicial.

Todos acreditam na reencarnação. Uma mãe-de-santo acredita que os espíritos que não se aperfeiçoam aqui, enquanto vivos, se aperfeiçoarão no outro mundo para depois reencarnar; por isso há pessoas que reencarnam rapidamente enquanto outras demoram. As almas só reencarnariam quando estivessem perfeitas, mas que perfeição é essa? Segundo ela, a reencarnação segue o princípio da evolução em que as pessoas evoluem durante sua vida. Afirmou que as vidas passadas podem interferir na vida atual, e quando se morre adulto a interferência é maior do que quando se morre criança.

unesp

A reencarnação, segundo eles, não necessariamente precisa ocorrer dentro da família. Não concebem diferenças entre os espíritos, como no caso dos iorubá para os quais abikú, por exemplo, são espíritos que continuamente vêem para este mundo para morrer (VERGER, 1983). Para o povo-de-santo os únicos espíritos diferenciados são os das sacerdotisas e os dos sacerdotes, que por estarem num nível mais próximo ao dos orixás conversam diretamente com eles; estes sacerdotes são "o axé vivo", segundo dizem. Nesse caso, eles podem ser cultuados como ancestrais pela comunidade-de-santo de que fizeram parte.

Valores católicos como a caridade, solidariedade e honestidade

Caridade e solidariedade são palavras que não são mencionadas pelos membros da Casa. Entretanto, é nos pequenos atos e nas pequenas palavras que estas concepções aparecem.

Um sacerdote afirma categoricamente que a Casa da qual faz parte não faz caridade. No entanto, contou-nos que a Casa se preocupa em ter um braço social mais forte e com mais atividade, principalmente para a população afrodescendente. Esse mesmo sacerdote nos contou que certa vez um rapaz bateu na porta do terreiro à procura de ajuda, pois sua vida estava atrapalhada. "Aqui a gente não faz caridade, quer caridade vai na igreja católica", disse-nos o sacerdote, mas como o rapaz tinha sido abandonado por seu pai-de-santo, o sacerdote afirmou que "ficou perturbado", "bateu na consciência". Disse não ter consultado o oráculo porque o rapaz não tinha dinheiro, e ressaltou que "se você não sabe não deve". No fim, ele acabou presenteando o rapaz com um sabonete "consagrado" e preparado na Casa para que tomasse banho.

Essa história evoca a idéia de caridade, ou pelo menos, de solidariedade para com aquele que precisa. Ao dizer que "bateu na consciência", o sacerdote remete à consciência de alguma coisa que o liga ao outro. Ao dar o sabonete ao invés de vendê-lo como é o costume da Casa, ele se preocupou com o bem-estar do estranho. Isso se refere a um sentimento próximo ao da caridade que ele negou no começo de nossa conversa.

Quando disse que algumas pessoas são escolhidas para ingressar na religião, esse mesmo sacerdote ressaltou que "o pai-de-santo pode muito bem jogar e falar que deve se fazer o santo, porque é interesse dele, legitima o poder trazer muitos iaôs para sua Casa".

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Mas, diz ele, "eu não faço isso, se sair que você deve fazer um bori, eu vou falar que você precisa fazer um bori". Ele fez questão de ressaltar sua honestidade religiosa em oposição à falsidade de alguns sacerdotes que, tendo interesse em apresentar um grande número de filhos-de-santo, gostam de ludibriar as pessoas, tal fato se relaciona também ao conflito interno do mundo do candomblé entre os sacerdotes chefes de terreiros.

As ialorixás afirmaram que não fazem serviços que prejudiquem as pessoas; o que fazem é colocar as pessoas na frente de Exú e é a pessoa quem faz o pedido, e Exú determina o que ela deve dar em troca. Isso corresponde ao fato de que, apesar de dizer que não há nem bem nem mal, existe um limite; mesmo para se obter um bem individual, deve-se respeitar o lugar do próximo.

Certa feita estávamos na casa de uma ebôme e começamos a comentar a situação do país, quando ela se sentiu entristecida com as pessoas que não possuem emprego, com as pessoas que sofrem no bairro onde mora, e fez votos para que o país melhore e traga bem-estar para todos. Leandro, seu filho, também tem as mesmas expectativas. Tal reflexão demonstra uma preocupação que extrapola o individual, que ultrapassa os laços de parentesco biológico ou social, remetendo à coletividade e ao sentimento de solidariedade.

Uma ialorixá nos disse que por ser uma sacerdotisa e levar "uma vida certinha", ela poderia ser "beatificada, santificada, cultuada como ancestral", pelos filhos-de-santo. Percebe-se que um sacerdote, para se tornar ancestral, deve também ter uma conduta irrepreensível, seguir regras morais, ser honesto, não prejudicar ninguém, em suma só fazer o bem.

Tomaz, um ebôme, afirma não conceber o bem ou o mal, que para ele são relativos, mas que ele tenta não prejudicar ninguém, porque reconhece o limite do outro: "Nem imagino fazer algo de ruim para você!". Rodrigo também afirma que faz de tudo para não ultrapassar o limite do outro, "eu não gosto de prejudicar ninguém". O fato é que embora o candomblé seja apresentado como uma religião a-ética (PRANDI, 1991), os filhos-de-santo não o percebem dessa maneira, e não só o limite do outro é respeitado como também há uma certa preocupação pelo bem-estar de todos.

Exemplo disso é uma ebome que comentando a manipulação dos poderes no candomblé, diz que "eu posso usar isto para o lado positivo como para o lado negativo [...] e o objetivo é sempre o bem". Diz que o bem e o mal são o ciclo da natureza e afirma que

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

"é o ciclo da natureza, você planta espinho e de repente você não quer flores ou feijão [...] se você planta uma energia negativa você não colherá uma energia positiva". Para ela, fazer o bem para as pessoas só traz o bem para você; isso corresponde ao fato de fazer caridade e ser solidária com as pessoas. Os fiéis têm consciência de que o candomblé trabalha com um princípio moral relativista, porém, seus princípios morais pessoais não permitem que efetivem o relativismo possibilitado pela religião dos orixás.

CONCLUSÃO

Nessa terceira parte do texto tentamos demonstrar que a religiosidade dos fiéis, mesmo possuindo certas congruências com a dos demais integrantes da comunidade-de-santo da qual faz parte, sempre guarda particularidade que diz respeito à biografia de cada um.

Uma retórica etnográfica das Casas nos permitiram perceber de forma mais evidente as diferenças que podem existir entre as "reafricanizações" empreendidas pelas mãe-de-santo. Essas diferenças são possibilitadas pela ausência de um poder centralizador que dite as regras a serem seguidas e também são constituídas a partir da cosmologia politeísta representada pelo panteão de divindades, além das diferenças que possam existir entre os sacerdotes chefes – como apontamos no capítulo 4 –, e tais particularidades acarretam diferenças também na maneira como esses sacerdotes se colocam diante dos acontecimentos contemporâneos. Nesse sentido, a tentativa de dessincretização não é uma "purificação" da religião, mas corresponde a sincretismos diferentes do já estabelecido no "candomblé afro-brasileiro", como dizem, onde o sincretismo deve ser entendido como uma "dialética sincrética" que proporciona caminhos a serem seguidos e construídos pelos agentes (CANEVACCI, 1995).

Quanto aos fiéis, esses não são indivíduos passivos frente às bricolagens realizadas pela ialorixá, constatamos que a alteridade de cada um, enquanto indivíduo singular, que é filho de um orixá exclusivo, é efetivada na maneira como constitui seu próprio arcabouço sagrado, seguindo suas próprias concepções acerca do mundo. Essa particularidade é realizada justamente nas fronteiras entre as religiões institucionalizadas (STEIL, 2001), onde a religiosidade ganha vida e capacidade de criação de uma religiosidade ampla em que se busca o descanso de todos os ramos da vida, protegendo-se dos infortúnios, recebendo confiança e força para enfrentar o cotidiano, compreendendo os acontecimentos a sua volta. Pois, como uma ialorixá nos disse: "religião é algo que te dá força nos momentos difíceis". Podemos com muita segurança substituir o termo religião por religiosidade, já que ficou evidente neste trabalho que a religiosidade dos fiéis do candomblé "reafricanizado" de São Paulo, assim como dos religiosos de Navegantes (STEIL, op.cit.), ultrapassa as fronteiras bem demarcadas do candomblé "reafricanizado" frente às demais religiões do mundo

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

religioso brasileiro, devendo ser entendida como fluxos contínuos de bricolagens realizadas ao nível cognitivo.

PARTE IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos demonstrar ao longo do texto que o termo "reafricanização" do candomblé ketu deve ser entendido como possibilidades de sincretismos presentes na atualidade, onde os pais e mães-de-santo tentam articular a religião que praticam com os acontecimentos contemporâneos – relativos, principalmente, à política (étnica, sobretudo) e ao mundo religioso brasileiro – tentando dar continuação à territorialização da religião africana no Brasil – iniciada pelos primeiros africanos desterritorializados –, sobretudo, num contexto de metrópole que enseja certas medidas preventivas para não se tornar uma simples crendice. Assumindo um discurso de dessincretização da religião que praticam, na realidade eles realizam bricolagens, tanto ao nível da estética como das crenças e dos sentimentos religiosos, com o objetivo de atualizar a religião dos orixás. Ressalta-se, com efeito, que tais bricolagens não seguem padrões formulados por um poder centralizador, deixando a multiplicidade, enquanto característica fundante da religião, evidentemente exposta.

Em que pese todas as questões que envolvem o movimento de "reafricanização", sendo uma religião que não possui poder centralizador das referências simbólicas ou um sacerdote supremo para ditar as regras a serem seguidas pelos terreiros, o candomblé permite que cada sacerdote chefe de terreiro "seja rei em sua própria Casa", que cada um realize sua bricolagem e constitua as próprias regras e as próprias crenças compartilhadas (ou que deveriam ser) pela comunidade-de-santo que comanda, o que se reflete na maneira como cada um se apresenta, assim como apresenta a "reafricanização" que emprega no seu terreiro. Tal diferença, como vimos, impossibilita a realização de comparações com objetivo de verificar quem logrou sucesso na ação.

Numa coisa esses sacerdotes concordam e apostam: que o candomblé ketu "reafricanizado" continue sendo uma religião "que se preocupa sobretudo com aspectos muito concretos da vida: doença, dor, desemprego, deslealdade, falta de dinheiro, comida e abrigo – mas sempre tratando caso a caso, indivíduo a indivíduo" (PRANDI, 1996a, p.42). Entretanto, apostam em abarcar aqueles religiosos que procuram uma religião para si, quase que exclusiva, que encontram no candomblé, uma religião do e para o indivíduo, um lugar de aconchego famíliar e ao mesmo tempo onde possam ser vistos enquanto unidades, pois

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

cada qual possui sua biografia, seu próprio orixá, seu próprio orí, seu próprio destino.

Com efeito, o movimento de "reafricanização" possui suas particularidades de casa para casa, e algumas delas se preocupam também em elaborar uma retórica sobre os acontecimentos da contemporaneidade e tentam encontrar explicações próprias para alguns fenômenos que estão em discussão na sociedade, como é o caso dos avanços das ciências médicas. Nesse sentido, os sacerdotes dessas Casas possuem consciência de que ao mesmo tempo em que os religiosos buscam religiões feitas sob medidas, onde cada um consiga extravasar e acentuar a sua singularidade, precisam também de uma religião em que confiem todos os campos de suas vidas e não somente o aspecto que foge ao controle da racionalidade ocidental, ligado ao "mistério".

Todas essas discussões que os chefes dos terreiros realizam ao nível institucional refletem-se nos filhos-de-santo que muitas vezes são obrigados, a menos que mudem de casa, a aceitar as mudanças, pelo menos ao nível da estética, porque no que tange às crenças e aos sentimentos religiosos vimos que a autonomia prevalece.

Os sacerdotes chefes confessam que "eles [seus filhos-de-santo] dificilmente perdem esses traços cristãos", afirmando que uma mudança ao nível das crenças e dos sentimentos religiosos é muito difícil; os filhos-de-santo, por sua vez, afirmam que não estão dispostos a abrir mão das crenças e visões de mundo que apreenderam com seus pais e no decorrer de suas vidas. Aliás, assim como muitos filhos-de-santo, a maioria dos sacerdotes da "reafricanização" nasceram numa família em que um dos pais, quando não ambos, praticavam candomblé e/ou umbanda, além do catolicismo, é claro, já que candomblé e catolicismo sempre andaram juntos no Brasil, o que influenciou a constituição de seu arcabouço sagrado.

Os filhos-de-santo realizam uma constante bricolagem com os elementos que receberam de seus pais e com elementos com os quais tiveram contato durante o decorrer de suas vidas. Ficou evidente que para os fiéis não existem linhas muito bem definidas entre elementos de uma ou de outra religião. Podemos afirmar que o que existe são religiões bem definidas, ao passo que as religiosidades enquanto fluxo desconhecem tais fronteiras.

A religiosidade dos fiéis apresentou várias faces, mesmo dentro de uma mesma Casa, sendo, ora congruentes, ora discordantes. As biografias dos filhos-de-santo

colaboram para que suas concepções sobre o mundo, a vida, a religião, sejam dotadas de particularidades que não respeitam a doutrina pregada pelo sacerdote chefe. Ou seja, a religião institucionalizada não explica a religiosidade de seus fiéis. Conforme Steil (2000, p. 32):

> A experiência religiosa proporcionada pela tradição popular é a de que o sagrado irrompe no mundo de muitas formas e muitas mediações, assumindo expressões múltiplas e diversificadas para além das fronteiras das religiões institucionalizadas. Cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado. Em suma, a compreensão dessa lógica talvez nos ajude a perceber que o espaço privilegiado da experiência religiosa para os nossos romeiros de Navegantes, e de tantos outros lugares em que tal situação se repete, não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles. Pois, é justamente nas fronteiras que a multiplicidade do sagrado se manifesta e se torna acessível.

Nesse sentido, portanto, para todos os filhos-de-santo as possibilidades estão postas. Resta-lhes, então, escolherem os elementos com os quais se apegarão na hora do aperto ou na interpretação dos fatos. Temos que nos atentar para o fato de que a religião materna desses fiéis perduram durante sua vida religiosa, e os ensinamentos que tiveram no seio da família durante a infância parecem filtrar os novos elementos de uma forma particular a cada sujeito que intencionalmente escolhe aqueles com os quais vai se apegar.

O arcabouço religioso de cada um é constituído, nesse sentido, num contexto de rearranjos, renegociações, bricolagens, justaposições, em que várias visões de mundo disputam seu espaço no sistema, porém, não é algo desordenado e aleatório, aliada à biografia de cada um, a religião materna do sujeito parece exercer a função de mediadora entre os novos elementos sagrados, que poderão ou não serem absorvidos, e os antigos.

Utilizando-se da metáfora dos limites e das continuidades, podemos dizer que no que tange aos valores éticos desses fiéis existe um limite bem demarcado em que não são aceitos valores estranhos aos valores tipicamente cristãos, ou seja, ligados aos sentimentos de caridade, solidariedade e honestidade, com as quais os fiéis foram criados; já no que tange às crenças, aos sentimentos religiosos e a fé os limites são muito frágeis e não conseguem impedir que o fluxo de novos elementos sejam absorvidos pelo sujeito, num processo em que os antigos elementos não são substituídos pelos novos, mas sim, como num caleidoscópio em que cada movimento gera novas possibilidades, contribuem para a constituição daquilo que chamamos de *bricoleur* sagrado.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

Por fim, esperamos que este trabalho seja visto como uma retórica etnográfica da religiosidade dos fiéis das Casas de candomblé ketu que participam de um fenômeno que chamamos – a despeito das singularidades que possam haver entre os sacerdotes, as quais foram ressaltadas no decorrer do texto – de movimento de "reafricanização". Nosso objetivo não foi o de trazer conclusões finais, mas sim o de levantar questões que necessariamente devem ser aprofundadas para que tentemos conhecer um pouco melhor sobre o povo-de-santo de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

AGUESSY, Honorat. "Convergences religieuses dans les sociétés aja, éwé et **yoruba sur la côte du Bénin".** MEDEIRO, F. Peuples du golfe du Bénin (Aja-Éwé). Paris; Ed. Karthala, 1984. p. 235-240.

AMARAL, Rita de Cássia. **Povo de santo, povo de festa.** O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. São Paulo, FFLCH/USP (Dissertação de Mestrado), 1992.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Ed. Ática; São Paulo, 1989.

ANTONIAZZI (org). **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis; Vozes, 1996.

AUGÉ, Marc. **Non-Lieux:** introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris; Le Seuil, 1992.

_____. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Bertrand Brasil; Rio de Janeiro, 1997.

_____. **Les sens des autres.** Paris; Fayard, 1994.

AUGRAS, Monique - **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis; Vozes, 1983.

BARTH, Fredrik. Introduction. In: **Ethnic groups and boundaries**. Illionis, Waveland Press, pp. 5-7. 1969.

BASCOM, William. "La religion africaine au nouveau monde". In: **Les Religiones Africaines Traditionnelles. (Rencontres internationales de Bouaké**). Éditions du Seuil, Paris, 1965.

BASTIDE, Roger . **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo; Pioneira, 1960

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo; Perspectiva, 1973.

_____. **O candomblé da Bahia**. São Paulo; nacional, 1978.

BENISTE, José. **Òrún, Àiyé:** o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 1997.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Ed. UFMG; Belo **Horizonte, 2001.**

BINGEMER, M.C.L.(org.). O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo; Ed. Loyola, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 1974

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memórias do Sagrado**. São Paulo; Brasiliense, 1987.

_____. **Os deuses do povo.** São Paulo; Brasiliense, 1986.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo; Brasiliense, 1983.

_____. **Culturas híbridas**. São Paulo; Edusp, 1996.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos:** uma exploração das hibridações. São Paulo; Nobel, 1996. p, 32.

CAPONE, Stefânia. "Uma religião para o futuro : a rede transnacional dos cultos afro-americanos". **IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA**, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro de 1999.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 1978

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros Estrangeiros**. São Paulo; Brasiliense, 1985.

_____. "Cultura en la política: derechos intelectuales en las poblaciones indígenas y locales". Sesiones Plenarias. Anthropology, where are we? **IX Congrés d'Antropologia FAAEE:** Barcelona, 2002.

CHALHOUB, S. **Cidade Febril** – cortiços e epidemias na Corte Imperial. Cia das Letras, 1996.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Francisco Alves; 1978

CLIFFORD, J. **Itinerários transculturales.** Barcelona; Gedisa Editorial, 1999.

___.Introducción: verdades parciales. **Retóricas de la antropología**.Barcelona; Edições Júcar, 1991.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. **Retóricas de la antropología**. Ediciones Júca; Madri, 1991.

CONSORTE, Josildeth. "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo". In: CAROSO & BACELAR (org). **Faces da Tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro/ Salvador; Pallas/CEAO, 1999.

COSSARD-BINON, Gisele. "A filha-de-santo". IN Moura (org): **Olóòrisà.** São Paulo; Ágora, 1981.

DANTAS, Beatriz Góis. **Repensando a pureza nagô.** Religião e Sociedade nº 8,1982

DERRIDA & VATTIMO (org). **A Religião**. São Paulo; Estação Liberdade, 2000.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo; Martins Fontes, 1996.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os nagô e a morte.** Petrópolis; Vozes, 1976.

FERNANDES, R. C. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo; Brasiliense, 1983.

FICHTE, Hubert. **Etnopoesia:** Antropologia poética das religiões afro-americanas. São Paulo; Brasiliense, 1987.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro; Edições Graal, 1979.

FRY, Peter. "O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique". **Mana 6(2),** Rio de Janeiro, jan-out de 2001.

GARGANI, Aldo. "A experiência religiosa como evento e interpretação". IN: DERRIDA&VATTIMO (org). **A Religião**. São Paulo; Estação Liberdade, 2000, p.125-150.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, LTC, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. **O saber local**. Petrópolis; Vozes, 1999.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo; Edusp, 2001.

_____. "A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira". **Cadernos de Campo,** São Paulo. Depto. de Antropologia da USP, ano1, n.1, 1992.

_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo; Atica, 1994.

_____. Orixás da metrópole. Petrópolis; Vozes, 1995.

GOMES, Wilson. "Nem anjos nem demônios". IN ANTONIAZZI (org). **Nem anjos nem demônios.** Petrópolis; Vozes, 1996

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeio; DP&A, 1997.

HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chaves para uma antropologia transnacional", In **Mana, 3(1),** Rio de Janeiro, abril de 1997.

_____. "Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização**". Mana, v.5, n.1, Rio de Janeio, abril, 1999**. (Entrevista).

HANNERZ, Ulf. **Cultural Complexity**. Studes in the social organizations of meaning. Columbia University Press; New York, 1992.

HERSKOVITS, Melville. Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro no novo mundo. IN Vários **"O negro no Brasil"**, 1940.

HOORNAERT, Eduardo. Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo. **Revista de Cultura Vozes, nº 9, 1977**

LÉPINE, Claude. **Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador**. Tese (Doutoramento), São Paulo, FFLCH/USP, 1979.

_____. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. IN Moura, C.E. Marcondes, org. **Candomblé, religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro; Pallas, 2000.

_____. **Os dois reis do Danxome**. Marília; Unesp/Marília Publicações, 2001.

_____. **A expansão do candomblé em São Paulo.** Relatório(Mimeo) Presidente Prudente, 1978.

_____. Primeira Aula. **Curso de História da África.** Curso oferecido na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, campus de Marília/Departamento de Sociologia e Antropologia. (MIMEO), 2003.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo; Tempo Brasileiro, 1967

_____. "Introdução". IN MAUSS. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo; Epu/Edusp, 1974.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas; Papirus, 1997.

_____. **História de Lince**. São Paulo; Companhia das Letras, 1993.

_____. **Raça e história**. São Paulo; Perspectiva, 1987.

LEWIS, Íon. **O êxtase religioso** .São Paulo; Perspectiva, 1971.

LIMA, V. C. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**. Salvador; UFBA (Tese de Doutoramento), 1977.

_____. O candomblé da Bahia na década de 30. In: OLIVEIRA & LIMA (org.). **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos**. São Paulo; Corrupio, 1987.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá:** Dinâmica da civilização africano-brasileira. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBa: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MARCUS, George. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". **Revista de Antropologia, v.4, 1997, p.197-221.**

MATORY, J.L. "Jeje: repensando nações e transnacionalismo", In **Mana, v.5 n.1,** 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro; Cosac & Naify, 2004.

MIRANDA, Alberto. **A ciência da benzedura**. Florianópolis; EDUSFC, 1999.

MONTERO, Paula. "Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas". **Revista de Antropologia, v.4, 1997**, p.103-130.

MONTERO, P. Cultura e democracia no processo de globalização. **Novos Estudos, n.44, março, 1996.**

MONTERO, Paula & ALMEIDA, Ronaldo. "Trânsito religioso". **Perspectiva, v.15, n.3,** São Paulo, jul/set de 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado". **Religião e Sociedade vol. 18 nº 2.**

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Ensaios em antropologia histórica**. Ed.UFRJ; Rio de Janeiro, 1999.

ORO, PEDRO & STEIL, CARLOS. **Globalização e Religião**. Petrópolis, Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** São Paulo; Vozes, 1978.

PACE, E. "Religião e Globalização". In: **Globalização e religião**. Petrópolis; Vozes, 1997.

PEIRANO, Mariza. "Onde está a antropologia". **Mana, v.3 n.2,** Rio de Janeiro, 1997.

PIERRUCCI&PRANDI. .**A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo; Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Reafricanização do candomblé em São Paulo: um rito de iniciação ao oráculo de Orumilá. Águas de São Pedro, **XIº Encontro anual da ANPOCS** (Mimeo), 1987.

_____. **Herdeiras do Axé:** Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo; Hucitec, 1996.

_____. O candomblé como religião universal na sociedade do mercado religioso. **Vº Congresso Afro-Brasileiro, Salvador, 17/20 de agosto** de 1997.

_____. **Candomblés de São Paulo**. São Paulo; Hucitec/Edusp, 1991.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. IN: CAROSO & BACELAR (orgs). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador; Pallas/ CEAO, 1999.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. Coexistência das religiões no Brasil". **Revista de Cultura Vozes, nº 7, 1977.**

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em extinção (parte I). **Mana, v.3, n.1,** Rio de Janeiro, abril de 1997(a). Versão eletrônica.

_____. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em extinção (parte II). **Mana, v.3, n.2,** Rio de Janeiro, outubro de 1997(b). Versão eletrônica.

_____. **Sociedades tribais**. São Paulo; Zahar, 1978.

SALAMI, Sikiru. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os yorubá da Nigéria (África do Oeste).** Tese de Doutorado – USP, São Paulo, 1999.

SANSONE, Lívio. "Os objetos da identidade negra: o consumo mercantilizado, globalização e a criação de culturas no Brasil". **Mana 6(1),** Rio de Janeiro, abril de 2000.

SANT'ANA, Graziella .Reis. **Mobilização e organização indígena: o associativismo entre os Terena**. Projeto de Doutorado apresentado ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais/IFCH/UNICAMP, 2004.

SEGATTO, Rita Laura. **Santos e daimones**. Brasília; UnB, 1995.

_____. Cidadania: Por que não? Estado e sociedade no Brasil à luz de um discurso religioso afro-brasileiro. **Dados. Revista de Ciências Sociais**, 38/3, novembro de 1995.

SERRA, Trindade Ordep. A reafricanização do candomblé: problemas teóricos na construção de um modelo interpretativo. **Vº Congresso Afro-Brasileiro**, Salvador, 17/20 de agosto de 1997.

_____. **Águas do rei**. Petrópolis; Vozes, 1995.

STEIL, Carlos Alberto. "Catolicismo e cultura". In: VALLA, V.V. (org). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro; DP&A, 2001.

TEIXEIRA, M. L. O candomblé e a (re)invenção de tradições. IN: CAROSO & BACELAR (orgs). **Faces da Tradição Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro/Salvador; Pallas/CEAO, 1999.

VALLADO, Armando. Os percalços da africanização. Comunicação, **Congresso de Umbanda e Candomblé,** Diadema, 1999.

VATTIMO, Giani. **A sociedade transparente.** Lisboa; Edições 70, 1989.

VELHO, Otávio. **Besta-fera**: recriação do mundo. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. "A sociedade egbé órun dos àbíkú, as crianças nascem para morrer várias vezes". **Afro-Ásia, 14, 1983**.

_____. "O Deus Supremo iorubá; uma revisão das fontes". **Afro-Ásia, 15,** 1992.

_____. "Les religions traditionnelles africaines sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence?". In: **Les Religiones Africaines Traditionnelles. (Rencontres internationales de Bouaké).** Éditions du Seuil, Paris, 1965.

_____. **Orixás.** São Paulo; Corrupio, 1987.

_____. **Notas sobre o culto dos orixás e voduns**. São Paulo; Edusp, 1998.

_____. "Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba". **L'Homme, V, XII Cahier 2, 1972**. p. 6.

VIANA, Luis Días. "Prefácio". In: **Retóricas de la antropología**. Ediciones Júca; Madri, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A inconstância da alma selvagem**. Rio de Janeiro; Cosac&Naify, 2002.

cm 1 2 3 4 5 6 7 unesp 11 12 13 14 15 16 17 18

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 unesp 12 13 14 15 16 17 18 19