

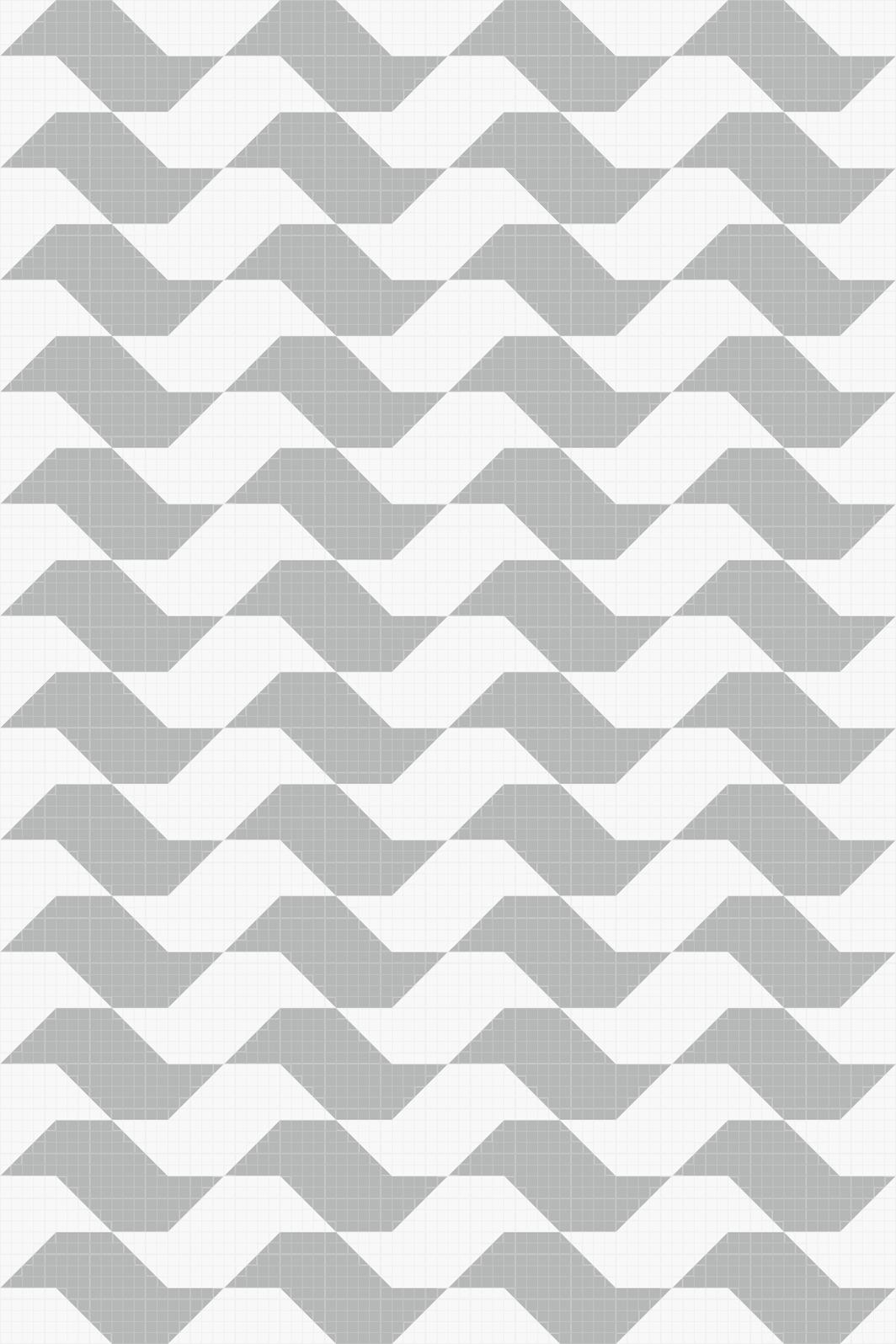


ORIXÁS DA METRÓPOLE

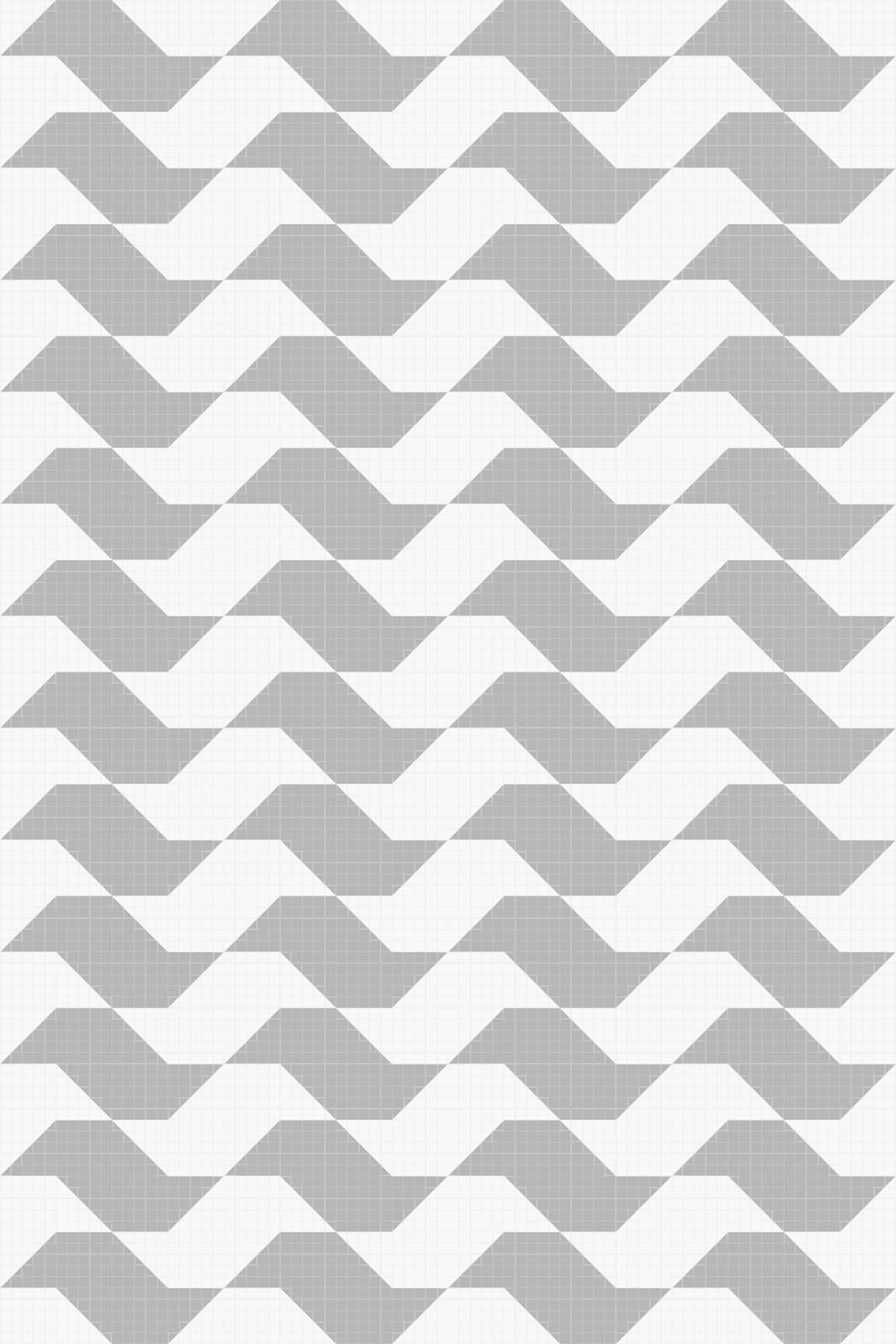
Vagner Gonçalves da Silva

2ª EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA

COLEÇÃO **VIRA**
MUNDO - FEUSP



ORIXÁS DA METRÓPOLE



ORIXÁS DA METRÓPOLE

Vagner Gonçalves da Silva

2ª EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA

COLEÇÃO  VIRA MUNDO · FEUSP

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora: Prof.^a Dr.^a Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto

Vice-diretor: Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto

Direitos desta edição reservados à FEUSP

Avenida da Universidade, 308

Cidade Universitária – Butantã

05508-040 – São Paulo – Brasil

(11) 3091-2360

e-mail: spdf@usp.br

<http://www4.fe.usp.br/>

Capa, projeto gráfico e diagramação: Estúdio Asterisco

Preparação e revisão de texto: Maitê Zickuhr

Imagem da capa: Vagner Gonçalves da Silva

Plantas dos terreiros: Vagner Gonçalves da Silva e Bruna Amaro

Artista criadora do piso paulista: Mirthes Bernardes

Catálogo na Publicação (CIP)

Biblioteca Celso de Rui Beisiegel

Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

S586o Silva, Vagner Gonçalves da

Orixás da Metrópole / Vagner Gonçalves da Silva. 2. ed. –

São Paulo: FEUSP, 2022. (Coleção Viramundo).

364 p.

ISBN: 978-65-87047-32-4 (e-book)

DOI: 10.11606/9786587047324

1. Candomblé. 2. Umbanda. 3. Religiões afro-brasileiras.

4. Metrópole. 5. São Paulo. I. Título.

CDD 22^a ed. 299.6

Ficha elaborada por: José Aguinaldo da Silva CRB8^o: 7532

Obs.: Citações e referências não estão padronizadas por opção do autor.

Para Ofélia e Oseas, meus pais

COMISSÃO EDITORIAL

Vagner Gonçalves da Silva

Universidade de São Paulo (FFLCH)

Rosenilton Silva de Oliveira

Universidade de São Paulo (FE)

José Pedro da Silva Neto

CONSELHO CIENTÍFICO

Carlos Yoba

Universidade Lueji A'Nkonde (Angola)

Denise Dias Barros

Universidade de São Paulo (Brasil)

Dilma de Melo Silva

Universidade de São Paulo (Brasil)

Ileana Hodge Limonta

Centro de Investigações Psicológicas e Sociológicas (Cuba)

James Lorandy Matory

Universidade Duke (Estados Unidos)

Jean-Pierre Dozon

Fundação Casa das Ciências do Homem (França)

Lígia Ferreira

Universidade Federal do Estado de São Paulo (Brasil)

Mundicarmo Ferretti

Universidade Federal do Maranhão (Brasil)

Nilma Lino Gomes

Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

Niyi Afolabi

Universidade do Texas (Estados Unidos)

Ricardo Alexino Ferreira

Universidade de São Paulo (Brasil)

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	11
PREFÁCIO	13

INTRODUÇÃO

A CIDADE DE SÍMBOLOS	17
----------------------------	----

CAPÍTULO 1

A MAGIA E O SAGRADO NO MUNDO ATUAL OU: O CANDOMBLÉ NA ERA DO <i>CHIP</i>	27
---	----

CAPÍTULO 2

O TERREIRO NA CIDADE: AUTORES, TEXTOS E IMAGENS	39
1. Nina Rodrigues: o pioneiro	40
2. Arthur Ramos: do candomblé “puro” à macumba “degradada”	43
3. Roger Bastide: divindades e cidades em contraste	50
A macumba paulista	56
4. Edison Carneiro: reabilitando a macumba	66

5. Investigações posteriores.....	68
Conclusão.....	74

CAPÍTULO 3

O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM SÃO PAULO.....	78
1. A formação do candomblé em São Paulo	79
2. Constituição das famílias de santo: nações e linhagens.....	83
Primeira fase: rito angola.....	84
Segunda fase: rito efon.....	88
Terceira fase: rito queto	92
Quarta fase: rito queto reafrikanizado e outras nações	96
3. Representação e conjugação das tradições religiosas	108

CAPÍTULO 4

A ESTRUTURA RELIGIOSA DO CANDOMBLÉ:

ROTINIZAÇÃO DO RITO	130
1. Estrutura ritual e evento no candomblé.....	132
a) As cerimônias privadas da iniciação	133
Bolar no santo.....	134
Bori	135
Recolhimento	137
Orô.....	142
b) As cerimônias públicas	147
Festa de orixá	149
Festa de saída de iaô.....	154
Festa de obrigação.....	159
2. Fazendo o bori, estrutura e evento em ação	163
Conclusão.....	169

CAPÍTULO 5

O TERREIRO E OS USOS RELIGIOSOS DA CIDADE.....	171
1. As habitações e os endereços dos deuses do candomblé, na cidade.....	173
Axé Ilê Obá – Um terreiro sob a proteção do estado.....	187
2. Os usos e as apropriações simbólicas dos espaços urbanos	215

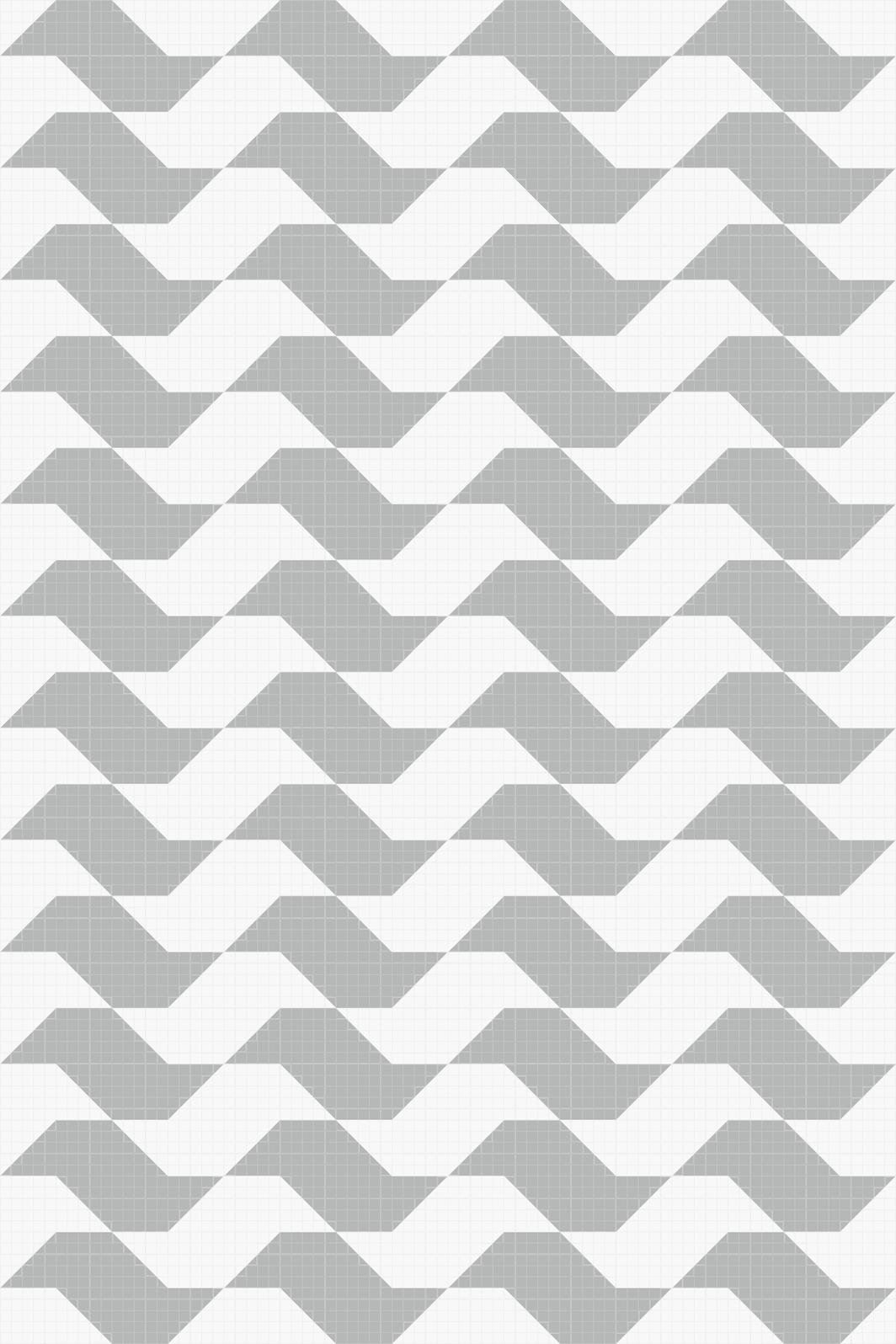
As divindades da água	216
As divindades das folhas	225
Reinvenções do Bosque Sagrado	233
Encruzilhadas e cemitérios	238
Outros espaços	248
Conclusão	254

CAPÍTULO 6

O CANDOMBLÉ NO MUNDO DA ESCRITA	256
1. Cadernos de fundamentos: o axé registrado	259
2. Etnografias religiosas afro-brasileiras: o axé da academia	262
3. Cursos de língua e teologia iorubá: diploma de axé	272
4. Reafricanização: o axé resgatado	280

CONCLUSÃO

O CANDOMBLÉ NA CIDADE – TRADIÇÃO E RENOVAÇÃO	293
RELAÇÃO DOS TERREIROS OBSERVADOS	298
CADERNO DE IMAGENS	312
Orixás	334
Identificação e créditos das fotos	344
BIBLIOGRAFIA	351



AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

A José Guilherme Cantor Magnani, orientador da pesquisa de mestrado da qual resultou este livro, pela amizade e confiança.

A Paula Montero, Maria Lúcia Montes, Josildeth Gomes Consorte e Sylvia Caiuby Novaes, membros das bancas de qualificação e de defesa, pelas sugestões recebidas.

A Rita de Cássia Amaral pela colaboração, talento, amizade e amor com os quais esse livro e seu autor muito se beneficiaram.

A Carlos Eugênio M. de Moura, Sergio e Mundicarmo Ferretti, Lísias Negrão, Jocélio Teles Santos e Omar Ribeiro.

Aos professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH da USP.

A Renato de Oxum, Ronaldo de Oxalá, Armando de Ogum, Pai Ojalarê, Mãe Sandra de Xangô, Mãe Sylvia de Oxalá, Mãe Zefinha de Oxum, Mãe Geralda de Iemanjá, Mãe Hilda, Pai Francelino de

Xapanã, Pai Wilson de Iemanjá e aos membros de seus terreiros que, mais do que “informantes”, tornaram-se meus amigos.

Ao povo de santo de São Paulo, a quem também dedico este trabalho, e ao de Salvador, Muritiba, Recife, São Luís e Porto Alegre pela receptividade que sempre encontrei durante minhas visitas aos seus terreiros. Aos pesquisadores Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Norton Corrêa, Carlos G. Krebs (em memória).

Aos meus alunos da Escola de Sociologia e Política que colaboraram realizando várias entrevistas.

E, sobretudo, a minha família e aos amigos, cuja relação, infelizmente, não caberia nesse espaço, que me “socorreram” com seu apoio e carinho nas inúmeras “panes” ocorridas durante o ato de escrever. Seu incentivo e amor foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Para esta segunda edição, agradeço a José Pedro da Silva Neto pelo estímulo e colaboração; aos autores das fotografias do caderno de imagens e às pessoas, comunidades e lideranças tradicionais (especialmente a Antonio Paulino de Andrade) que têm me permitido transitar pelos caminhos do axé. E ao Leonardo Miyahara pelo dedicado trabalho de editoração.

PREFÁCIO

O*rixás da Metrópole*, publicado em 1995, foi resultado de uma pesquisa pioneira sobre o candomblé paulista envolvendo dezenas de terreiros localizados na região metropolitana de São Paulo, visitados formalmente entre 1986 e 1992, porém, muitos dos quais já conhecidos por mim como frequentador da religião desde 1977. Passadas quase quatro décadas, o candomblé atual (2022) certamente não é mais o mesmo que conheci no século passado, mas, como todo processo social, também pode ser entendido em função das continuidades e rupturas que estabelece no presente com seu passado visando o futuro.

O crescimento e prestígio que o candomblé angariava naquela época, por exemplo, foram impactados pelo recrudescimento dos ataques evangélicos resultantes da intolerância e do racismo religiosos. Por outro lado, as comunidades tradicionais de terreiro, geralmente invisibilizadas, passaram a ser incluídas nas políticas públicas de acautelamento e preservação de bens culturais. Em 1990 havia apenas um terreiro de candomblé tombado pelo estado paulista, hoje somam sete, incluindo um santuário de culto da um-

banda. E as religiosidades de matriz africana que haviam rompido as fronteiras étnicas locais para se universalizarem nas Américas hoje são ponto de inflexão para as lutas políticas e as discussões étnico-raciais dos grupos negros brasileiros.

Nesta segunda edição, a tentação de acrescentar todos esses desdobramentos ao texto original foi grande, porém, isso ultrapassaria a motivação inicial do livro. Optei assim por alterá-lo o mínimo possível deixando-o como um documento de época com seus acertos e erros. Até mesmo porque esses desdobramentos foram temas de pesquisas posteriores que realizei, divulgadas em outras publicações. A bibliografia discutida no “Capítulo 2 – O terreiro na cidade: autores, textos e imagens” foi ampliada no artigo “Religiões afro-brasileiras. Formação e legitimação de um campo do saber acadêmico” (Silva, 2002). A discussão do processo de tombamento do Axé Ilê Obá, presente no “Capítulo 5 – O terreiro e os usos religiosos da cidade”, foi retomada no livro *Terreiros Tombados em São Paulo. Laudos e Reflexões sobre a Patrimonialização de Bens Afro-brasileiros* (Silva, 2021), o qual, por sua vez, possibilitou incluir mais detalhes sobre esse processo nesta segunda edição. O “Capítulo 6 – O candomblé no mundo da escrita” foi o ponto de partida para a minha tese de doutorado, publicada como *O antropólogo e sua magia* (Silva, 2000).

As principais modificações se concentram no “Capítulo 3 – O campo religioso afro-brasileiro em São Paulo” que foi atualizado para registrar as sucessões religiosas dos terreiros, ocasionadas em geral pela morte das antigas lideranças, e incluir algumas comunidades que não tinham sido mencionadas à época da pesquisa*.

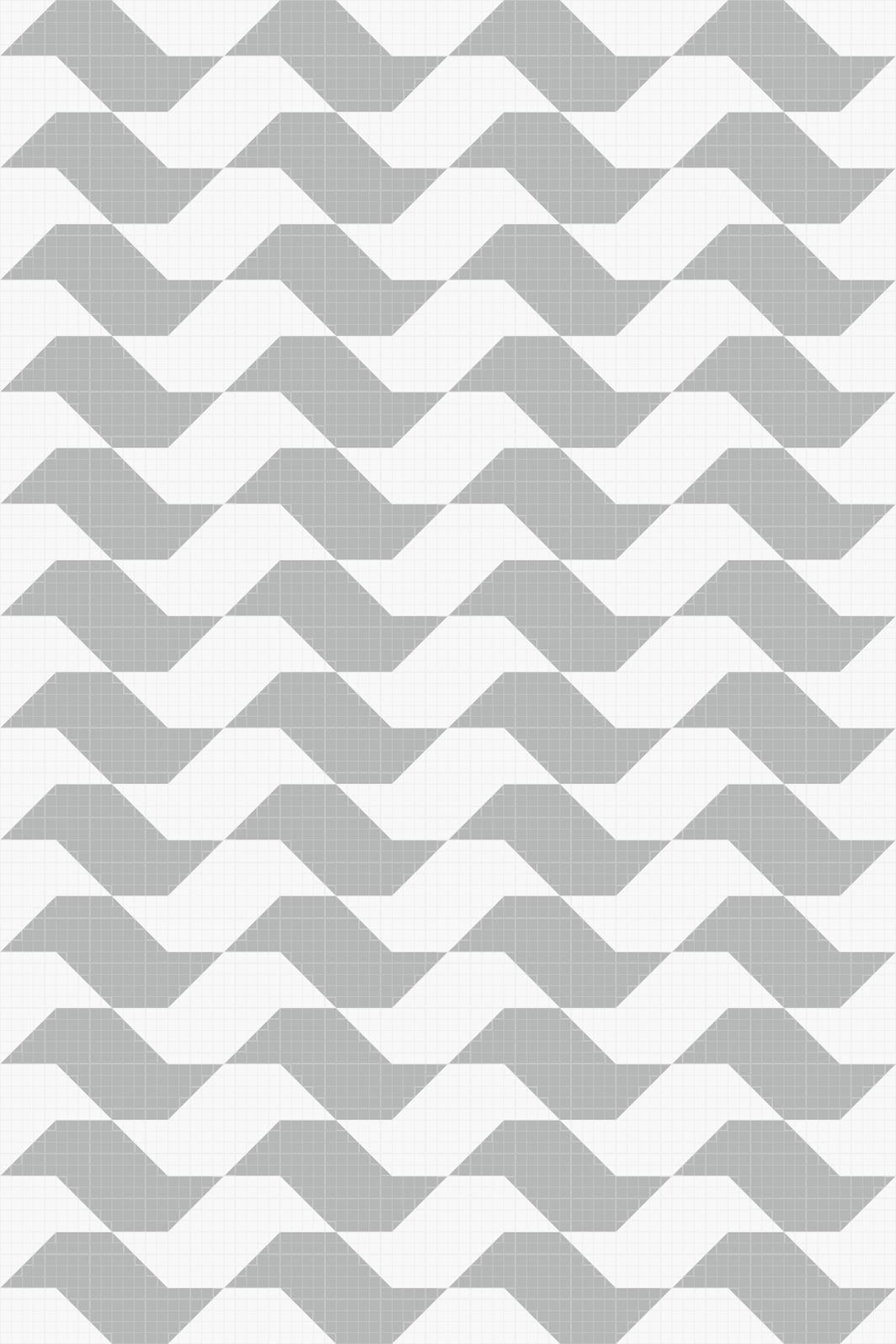
Informações sobre as condições de realização da pesquisa de campo apresentadas em anexo na versão original foram deslocadas para a introdução na presente versão. A lista de nomes e endereços dos terreiros apresentada nesse anexo foi mantida inalterada, pois para atualizá-la seria necessário um novo censo.

* Vale lembrar que esta atualização foi feita para integrar o capítulo de mesmo título presente no livro *Terreiros Tombados em São Paulo* (Silva, 2021).

À bibliografia original foram acrescentadas apenas as referências mencionadas no texto atualizado. Uma bibliografia atualizada a respeito dos inúmeros trabalhos produzidos acerca das religiões afro-brasileiras em São Paulo nos últimos trinta anos está disponível no livro sobre os tombamentos de terreiros paulistas (Silva, 2021).

Algumas ilustrações foram suprimidas, devido à baixa qualidade dos originais, e algumas tabelas e quadros foram aprimorados. Em relação às fotos, optei por incluir novas imagens e agrupá-las num único caderno ao final do livro, ampliando assim as referências visuais sobre os temas tratados ao longo dos capítulos. Também devido à qualidade técnica não foi possível manter todas as fotos originais.

Enfim, este livro tem um valor especial para mim, pois com ele iniciei minha trajetória acadêmica e, como tenho dito, não me tornei antropólogo fazendo o trajeto da universidade para o terreiro, ao contrário: quando já estava quase desistindo de frequentar a academia, em geral elitista e discriminadora, a possibilidade de me tornar um intérprete do universo religioso e cultural que me acolhera me motivou a continuar na universidade. Foi o terreiro que me levou à antropologia e este livro foi uma espécie de caderno de primeiros exercícios.



INTRODUÇÃO

A CIDADE DE SÍMBOLOS*

Para a multidão que cruza as calçadas do Viaduto do Chá, no centro Velho de São Paulo, já não causa nenhum espanto a presença de inúmeras mesinhas ali instaladas sobre desajeitados caixotes de madeira, ao redor das quais param alguns transeuntes para uma inusitada atividade: é que sobre o pano branco que cobre essas mesinhas adornadas com colares coloridos, sementes e pequenas imagens de santos católicos, adivinhos lançam os búzios (um jogo divinatório de origem africana, trazido ao Brasil pelos negros escravizados em épocas passadas) à procura de respostas para os problemas daqueles que ali os consultam. E as divindades dos búzios não se constrangem em vaticinar em tão adverso cenário: ao lado do barulho intenso das buzinas dos carros, dos gritos de camelôs, do fluxo da multidão apressada e, sobretudo, sob o ataque ferrenho dos evangélicos que por ali apregoam, com suas bíblias erguidas ao ar, o monoteísmo cristão como a única via de salvação espiritual e resolução dos problemas terrenos.

* Referência ao título de Victor Turner, *The Forest of Symbols* (Ithaca, Cornell University Press, 1967).

Não muito distante, na praça João Mendes, no fundo da catedral da Sé, a mesma cena poderá se repetir. Agora as mesinhas estão em frente à Casa Sete Linhas – loja especializada na venda de artigos religiosos da umbanda e candomblé – o que facilita a vida dos consulentes que ali mesmo poderão encontrar os produtos necessários para aviar a receita recomendada pelos oráculos para resolução de seus problemas: defumadores contra o mau-olhado, para os sem-sorte; banhos e filtros de amor para os desiludidos; poções e patuás contra as doenças e espadas abre-caminhos para os negociantes sem sucesso. Assim, aqueles anônimos transeuntes, que normalmente vemos apressados em direção ao trabalho ou de volta para casa, ao cair da tarde, transformam-se em atenciosos e pacientes consulentes à espera, muitas vezes em pequenas filas, da hora de serem atendidos e terem seu contato mágico com o mundo do sagrado e do mistério cuja porta se abre ali mesmo, na calçada.

Se prosseguirmos, seguindo até a Praça da Liberdade, em frente à capela da Santa Cruz dos Enforcados – um ponto de grande afluxo de devotos, que normalmente vão ali acender velas em louvor às almas (ação recomendada, aliás, por muitos pretos-velhos dos centros de umbanda) – veremos, nas calçadas, mulheres vestidas de branco, com amplas saias rodadas e inúmeros balangandãs pendurados no pescoço à moda baiana. Com esses trajes que, visivelmente, contrastam com a moda urbana, essas mulheres iniciadas no candomblé vão, com um tabuleiro de pipocas, circulando entre as pessoas, às quais oferecem punhados em troca de uma pequena contribuição em dinheiro para custear as dispendiosas iniciações no candomblé. As pipocas, consagradas ao orixá Obaluaiê, a divindade afro-brasileira vítima de varíola (daí a associação entre a pipoca e as marcas das feridas causadas pela doença) são, assim, aceitas mesmo por aqueles que desconhecem esse simbolismo, mas sabem que se trata de comida de santo e, portanto, boa em algum sentido*.

* Atualmente, o jogo de búzios no centro de São Paulo tem se restringido à Praça da Liberdade.

Do mesmo modo, não causa mais espanto se, ao cruzarmos uma esquina movimentada, uma praça, um parque (como o Ibirapuera ou do Museu do Ipiranga), ou ainda os portões de um cemitério (como o da Consolação), nos depararmos com um prato de farofa, uma galinha morta e velas acesas – elementos característicos dos despachos que diariamente são encontrados nos mais variados pontos da cidade.

Também os leitores de jornais e revistas já se habituaram com um tipo de anúncio, nos classificados, no qual pais e mães de santo oferecem seus serviços mágico-religiosos, atendendo, muitas vezes, apenas com hora marcada!

Até mesmo o rádio e a televisão já contam com programas nos quais pais e mães de santo, por meio do jogo de búzios, orientam seus consulentes, que lhes escrevem das mais variadas localidades da cidade e aguardam, sintonizados, os recados dos santos (entidades). Sem falar nas inúmeros telenovelas, como *Mandala*, *Carmem* e *Mãe de Santo*, que aludem ao tema das religiões afro-brasileiras, mostrando a penetração que essas vêm tendo no cotidiano das pessoas.

Assim, se a consulta ao jogo de búzios – feito em locais públicos de grande aglomeração ou com hora marcada no reservado das salas dos terreiros –, o despacho na esquina, o contato com entidades como orixás e caboclos que baixam nas inúmeras festas e giras que semanalmente ocorrem em praticamente todos os bairros da cidade, enfim, se essas diversas formas de presença do sagrado afro-brasileiro já fazem parte do cenário da vida urbana, não podemos esquecer que nem sempre as coisas se deram dessa forma. Basta lembrar que até poucas décadas atrás os adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente do candomblé, sofriam uma forte discriminação social, muitas vezes somada à violência policial, o que frequentemente resultava na invasão de terreiros e na prisão de seus membros (conforme pode ser constatado nos depoimentos de fiéis mais antigos ou mesmo nas páginas policiais dos jornais publicados principalmente nos anos de 1930 e 1940).

As práticas mágico-religiosas características da umbanda e do candomblé, saindo dos noticiários policiais nos quais sua coibição e repressão eram registradas, para serem atualmente anunciadas e difundidas livremente nos classificados dos jornais, ou ainda emigrando da penumbra dos pejis (altares) dissimulados no interior dos terreiros clandestinos no passado, para a visibilidade das ruas, praças e outros espaços públicos, indicam que novas formas de interlocução entre o candomblé e a sociedade vêm se estabelecendo e que merecem ser avaliadas.

O objetivo deste livro é, portanto, considerar essa interlocução e dimensionar o significado atual da presença do candomblé na metrópole. Em termos mais específicos, quer-se ver como grupos concretos (as comunidades religiosas localizadas nos terreiros), por meio de seu comportamento cotidiano, vivenciam as tradições que constituem o patrimônio da cultura religiosa afro-brasileira em função das condições do ambiente urbano.

Dessa forma, espera-se poder apontar alguns modos pelos quais as tradições são continuamente construídas, reinventadas ou resignificadas no contexto das demandas específicas de uma sociedade pluricultural e multiétnica como aquela em que se tem transformado a São Paulo das últimas décadas*. Considerando que o candomblé em geral foi tido, pela literatura antropológica, como religião de sobrevivência étnica (dos grupos negro-africanos), con-

* Chamo, aqui, de tradições o conjunto de saberes, mitos, ritos, símbolos, formas de culto, visão de mundo etc. que caracteriza o povo de santo enquanto grupo de culto marcado por um etos próprio e identificável. Neste sentido, o termo tradição não é utilizado neste trabalho como conjunto finito de termos relacionados de forma imutável, nos contextos em que aparece ao longo do tempo. Por outro lado, mesmo enfatizando o dinamismo das tradições, é preciso não esquecer sua forma de operar: as tradições se pensam como imutáveis, um conjunto de regras e seus sentidos que se pretendem estabelecidos desde a origem dos tempos e que perfazem a Ordem em contraposição ao Caos. Ou seja, a tradição ao recorrer às origens como forma de se legitimar, torna-se, paradoxalmente, como lembra Merleau-Ponty (1989), um real esquecimento destas.

servadora ou de resistência cultural às pressões resultantes dos interesses antagonísticos das classes sociais, acredito que a relevância da análise proposta está em apresentá-lo como uma religião não somente étnica ou das classes marginalizadas mas que, ao preencher as necessidades do fiel urbano (agora também branco, formalmente instruído e de classe média), o faz expressando também novos problemas e conteúdo, a partir de transformações significativas da linguagem simbólica.

Interessam, portanto, as peculiaridades desse fiel urbano, desse candomblé metropolitano e dos seus mecanismos de legitimação social a partir do diálogo que os grupos religiosos vêm estabelecendo com outros valores, instituições e dimensões da cultura urbana.

A pesquisa de campo

A pesquisa de campo foi desenvolvida na região metropolitana da Grande São Paulo. O intenso processo de urbanização e industrialização verificado nesta região nas últimas décadas e suas consequências em termos de configuração da vida social, cultural e religiosa da cidade, fez com que nela os problemas e hipóteses levantados com relação ao candomblé pudessem ser mais bem avaliados.

Como estava interessado em uma análise do processo de formação, interlocução e transformação do candomblé paulista e de delineamento das fronteiras entre os vários ritos que o compõem e o distinguem da umbanda, foi necessário dispor de informações relativas a um número significativo de terreiros. Assim, foram selecionados para compor a amostra da pesquisa cinquenta terreiros distribuídos por toda a região metropolitana e aos quais fui tendo acesso em momentos diferentes durante o período de pesquisa de campo que compreendeu três etapas. Na primeira, de 1986 a 1987, constam vários terreiros da pesquisa realizada juntamente com José Reginaldo Prandi, na qual buscamos, pela primeira vez, identificar a conformação do candomblé em São Paulo por meio da aplicação de roteiros padronizados e abertos de entrevistas em sessenta casas

de candomblé na área metropolitana da cidade e da observação participante em algumas delas. Como nesta pesquisa havíamos privilegiado principalmente as entrevistas com membros do candomblé e tendo percebido que em São Paulo ele é largamente tributário da umbanda elaborei, posteriormente, junto com os alunos da Escola de Sociologia e Política, um segundo roteiro de entrevistas que fizemos tanto com religiosos do candomblé como da umbanda durante os anos de 1988 a 1990. Também foram realizadas, em alguns dos terreiros desta segunda etapa da pesquisa, “mini etnografias” (descrição sumária de rituais, panteão etc.). E como algumas questões se mostraram, ainda, insuficientemente tratadas nas entrevistas anteriores, em 1990, numa terceira fase, refiz algumas delas e realizei outras, principalmente com alguns dirigentes de federações de umbanda e candomblé e líderes religiosos que se engajam em movimentos de divulgação e de conquista de espaços públicos para estas religiões.

Nos terreiros da amostra, o grau de observação diferiu. Em alguns, o contato deu-se através da realização de uma entrevista. Em outros, o contato com a comunidade religiosa foi mais próximo e sistemático: além das entrevistas assisti a festas e cerimônias públicas, chegando mesmo em vários casos a participar de cerimônias privadas da religião, o que me permitiu uma visão (como pesquisador) mais completa do candomblé, associando discurso (representação) e ação dos seus praticantes. Nestas ocasiões as conversas com o povo do santo, seus rituais, suas falas e atitudes, enfim, seu modo de ver e interpretar as coisas eram também registradas, dentro do possível, em forma de depoimentos anotados em diário de campo, ou por meio de fotografias ou mesmo de vídeo – uma técnica auxiliar extremamente útil para a elaboração da etnografia, atualmente.

Para cumprir os critérios de abrangência e representatividade foram escolhidos para um acompanhamento com maior proximidade pelo menos um terreiro de cada “nação” ou rito do candomblé, um terreiro de umbanda e outro em fase de transição da umbanda para o candomblé. Contudo, condições “subjetivas” relativas

à minha frequência em certos terreiros, com os quais eu já estabelecera laços em fases anteriores à pesquisa, fizeram deles “escolhas naturais”, pois representavam modelos inevitavelmente presentes em minha memória e avaliação do candomblé. Neste caso estão os terreiros Templo de Umbanda Senhor de Abaluaiê Ilê Axê Lufã (rito queto-angola), do falecido pai de santo Ojalarê, o Ilê Leuiwyato de Mãe Sandra de Xangô e o Ilê Axê Omo Ogum ati Oxum de Pai Armando de Ogum (ambos do rito queto reafricanizado). Durante a pesquisa, outros terreiros também foram frequentados com assiduidade – consequência muitas vezes da receptividade que neles encontrei e da compreensão e aceitação voluntária dos grupos em se tornarem sujeitos ativos da pesquisa, não hesitando em alguns casos, inclusive, em estabelecerem comigo laços de amizade que chegaram a extravasar o simples interesse profissional da pesquisa, como o Axé Ilê Obá de Mãe Sylvia de Oxalá (queto), a Cabana Oxum Mitaladê de Mãe Zefinha e Mãe Geralda (nagô pernambucano), a Casa das Minas de Thojá Jarina de Pai Francelino de Shapanã (tambor de mina maranhense), e o Templo de Umbanda Oxalá Sereno e Puro de Mãe Hilda (umbanda). Mas se tomei esses terreiros como exemplos de cada rito (para efeito da pesquisa) é bom ressaltar que todos os demais também foram muito importantes não só pelas informações relevantes que neles obtive, mas também porque serviram como contrapontos sem os quais seria muito difícil estabelecer comparações além dos particularismos presentes no modo singular com que cada terreiro estabelece sua identidade religiosa.

Com relação às minhas experiências na religião, julgo necessário algumas palavras que evidenciem o modo como estas se incorporaram aos resultados da investigação.

Meu primeiro contato com o candomblé ocorreu em São Paulo quando, em 1977, assisti a algumas cerimônias de um terreiro no qual se mesclavam práticas de umbanda e candomblé. A partir daí, por curiosidade, comecei a conhecer outros terreiros, como o de Mãe Aligoã de Xangô e de Pai Ojalarê, nos quais se praticavam rituais mais próximos do candomblé. Foi nesse terreiro que comecei

cei a me envolver de modo cada vez mais próximo com a religião, frequentando-a sistematicamente, não mais como amigo da casa ou curioso, mas como participante dos toques semanais e futuro candidato à iniciação. E como geralmente acontece nessa fase, minha identidade religiosa começou aí a ser elaborada: foi-me atribuído um orixá “dono de minha cabeça” e comecei a aprender certas práticas rituais básicas, como saudar, cantar e rezar para as entidades. Foi nesse terreiro que principiei, assim, a absorver o etos que caracteriza o povo do candomblé, e que se compõe não só dos conhecimentos objetivos da liturgia, mas da introdução de certos valores, crenças e sentimentos.

Nesse sentido, posso dizer que fui atraído para o candomblé muito mais pelo que me pareceu belo (como a estética dos ritos), marcante (como a sensualidade presente na vida religiosa), filosófico (como a mitologia dos orixás) e inusitado (uma religião voltada à alegria e sem os conceitos cristãos de pecado e expiação).

A partir dessa inserção ao mesmo tempo no candomblé e na universidade (nessa época havia ingressado no curso de Ciências Sociais) acabei transformando-me num estudioso do candomblé como forma de experimentar a religião também pela via da reflexão. Desta forma, acabei fazendo vários cursos de teologia e cultura africana.

Nessa época, transferi-me do terreiro de Pai Ojalarê para o de Mãe Sandra de Xangô que fora minha colega no curso de iorubá da USP e no qual se praticava um candomblé intelectualizado, na medida em que seus frequentadores (começando pela mãe de santo) eram de formação universitária.

Na fase seguinte um dos integrantes do pequeno grupo que para esse terreiro se transferiu, Pai Armando de Ogum, abriu seu próprio terreiro de candomblé, processo do qual participei. Foi como membro do terreiro de Pai Armando que dei um bori e foi assentado (sacralizado) o ibá (representação material) do meu orixá, etapas que antecedem a iniciação, que no meu caso não se efetivou naquele momento. Isso porque, em 1986, o fascínio inicial que marcou o meu envolvimento com a religião já havia se transformado, o que

me levava a ter dificuldades em viver a religião num momento em que a prática baseada na crença não mais me satisfazia. Situação que se somava a outra na qual as explicações do cientista social começavam a mostrar-se mais interessantes do que as do religioso, ou seja, a religião passou a satisfazer mais os meus interesses de um entendimento do ponto de vista sociológico do que místico. Não que eu pense que as pessoas que fazem ciência (na área de humanidades ou não) não possam ser religiosas; ao contrário, desde que as explicações desses dois universos (que são de naturezas diferentes) não se confundam, acredito ser perfeitamente compatível a prática científica com a religiosa. No meu caso preferi optar naquele momento por um convívio muito mais de respeito e simpatia à religião do que enfatizar uma opção íntima de conversão.

Assim, quando iniciei a investigação foi necessário, para mim, assumir uma transformação de postura em relação ao universo observado. Principalmente no sentido de “estranhar” o que me era “familiar” e transformar essa percepção em análise antropológica. A passagem pela religião, contudo, mostrou-se de muita valia para a pesquisa e uma importante chave que abriu as portas do campo, uma vez que no candomblé o estabelecimento de relações é bastante complexo em função da ideia de segredo ritual. O fato de eu ter sido religioso, antes de pesquisador, e compartilhar dos supostos segredos foi um importante fator que favoreceu a observação participante, a troca de informações – pelo menos naqueles terreiros que eu frequentava – e a análise dos depoimentos, na medida em que, como religioso, eu tinha acesso a várias de suas entrelinhas.

Entrevistar pessoas sobre sua experiência religiosa, que em muitos sentidos compartilhei, representava reconstituir a minha própria trajetória à medida que reconstituía a do outro. Do mesmo modo, a pesquisa científica me possibilitou construir e consolidar o papel de pesquisador junto aos grupos religiosos, tanto nos que contatava pela primeira vez como naqueles em que esse papel teve de se sobrepôr a outros, como no terreiro de Mãe Sandra e de Pai Armando. E como no candomblé o dinamismo da estrutura per-

mite contemplar os mais variados tipos de inserções, não demorou muito para que nesse terreiro fosse criada uma classe especial de títulos honoríficos, os agbás (conselheiros) de Ogum, que veio a compatibilizar o meu papel de observador, como pesquisador, com o de participante. Também nesse terreiro fui indicado para o cargo de Oju Obá (Olhos do Rei) pelo Xangô de Mãe Sandra, que assim aludiu à minha condição de olhador (pesquisador) daquele grupo.

Como se vê, pesquisa social e vivência pessoal nem sempre podem ser referidas como instâncias absolutamente separadas. De qualquer modo, este trabalho procurou considerar o máximo que pôde as experiências obtidas nesses dois universos, interpretando *a posteriori* algumas de suas características que julguei mais significativas. Contudo, como toda memória – e pesquisa – é seletiva, seus dados permanecem sempre abertos a novos julgamentos e reinterpretações.

CAPÍTULO 1

A MAGIA E O SAGRADO NO MUNDO ATUAL OU: O CANDOMBLÉ NA ERA DO *CHIP*

Quando a mais famosa mãe de santo do Brasil, Menininha do Gantois, morreu, em agosto de 1986, aos noventa e dois anos de idade, seu enterro parou a vida de uma das maiores cidades do país, Salvador, num ato público de repercussão nacional. Estavam presentes, entre milhares de pessoas enfileiradas nas ruas por onde o cortejo passou, um ministro de Estado, um governador, um prefeito, além de outros políticos ilustres e figuras de destaque, como intelectuais e artistas.

No dia seguinte, o jornal *O Estado de S. Paulo*, referindo-se à cerimônia fúnebre no editorial “Fantasmas primitivos e superstições cibernéticas”, afirmou:

Diante do cortejo imenso e de importância política que presenças ilustres deram ao ato, resta-nos raciocinar sobre o imenso esforço de educação que é necessário para que o Brasil se transforme numa nação moderna, em condições de competir com os maiores países do mundo. A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante de que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior eco-

nomia do mundo, se o País ainda está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais. Na era do *chip*, no tempo da desenfreada competição tecnológica, no momento em que a tecnologia desenvolvida pelo homem torna a competição de mercados uma guerra sem quartel pelas inteligências mais argutas e pelas competências mais especializadas, o Brasil, infelizmente, exhibe a face tosca de limitações inatas, muito dificilmente corrigíveis por processos normais de educação a curto prazo. Enquanto o mundo lá fora desperta para o futuro, continuamos aqui presos a conceitos culturais que datam de antes da existência da civilização. (O Estado de S. Paulo, 17/8/86)

O que salta aos olhos neste editorial, além da visão simplista e etnocêntrica sobre aquilo que seriam “hábitos culturais tribais”, aliás já amplamente criticada principalmente pela antropologia, é o fato de apontar para um problema, este sim menos abordado, que é o da construção em nossos dias da relação entre a modernidade que caracteriza o mundo racional e tecnológico na “era do *chip*”, e conceitos culturais religiosos que constituem importantes padrões de comportamento simbólico para amplas camadas da população de nossas cidades – ou seja, o lugar da religião, ou mais especificamente do sagrado, e neste caso do sagrado afro-brasileiro, no mundo contemporâneo.

Este problema torna-se ainda mais relevante para nossa discussão na medida em que, conforme veremos adiante, as interpretações da presença dos terreiros na cidade, principalmente aquelas dos autores clássicos nos estudos das religiões afro-brasileiras, tendem a privilegiar as supostas deturpações que o contexto urbano (tido em geral como dispersivo, secular e antagônico) teria causado nos supostos valores tradicionais de uma religião de “preservação” étnica africana, como o candomblé.

Antes de rever e redimensionar este quadro apresentando alguns dados sobre a presença do candomblé em São Paulo, tentarei localizar essa presença em termos de tendências mais amplas do desenvolvimento da religião e da manifestação do sagrado na dinâmica cultural das sociedades complexas.

A existência e expansão do candomblé, uma religião iniciática, de transe, sacrificial e de fortes apelos mágicos, ao lado de outras formas de religiosidade igualmente mágicas e alternativas como a onda de esoterismos e de misticismos que se verifica nas principais metrópoles do país, apresenta inicialmente algumas questões sobre os reais limites dos processos de secularização e racionalização que tradicionalmente estiveram associados ao modo de vida nas cidades.

Desde Simmel (1987) os autores que estudaram o fenômeno urbano, principalmente a partir de fins do século XIX, o fizeram tentando compreender qual o impacto que as revoluções industrial e urbana causaram em termos de transformações sociais e mudanças culturais para as populações citadinas em contraste com o meio rural.

As diferenciações entre o universo rural e o urbano (em termos empíricos entre o campo e a cidade) foram então estabelecidas, definindo-se o primeiro como o das sociedades de baixa densidade populacional com nichos ecológicos restritos, organização social baseada na consanguinidade ou parentesco, intensos contatos primários, ação orientada pelas representações coletivas e forte gerenciamento da vida cotidiana a partir da cosmovisão religiosa e da moral. A este modelo corresponderiam as sociedades “simples”, “exóticas”, “primitivas”, “selvagens”, “tribais”, “fechadas” ou “não diferenciadas” (termos não muito adequados, uma vez que nenhum deles é, por si só, explicativo).

Já o universo urbano caracterizar-se-ia pelas sociedades definidas pela divisão social do trabalho baseada na estrutura de classes, predomínio de contato menos intenso nas relações interpessoais, relações de poder pautadas pelas organizações partidárias e pela presença do Estado, complexidade maior entre ação e sua representação, pluralidade do universo cultural e valorização da atitude secular diante dos valores sagrados. A este modelo corresponderiam as sociedades “complexas”, “estratificadas”, “heterogêneas” ou “avançadas”.

Assim a cultura, enquanto representações simbólicas normativas, foi vista nas sociedades do primeiro tipo como basicamente tradicional e sacralizante; fatos que atestariam sua tendência à imu-

tabilidade, uma vez que nela se cristalizavam os valores morais transmitidos oralmente e sob forte controle social. Já nas sociedades urbanas a cultura não mais hegemônica em suas funções normativas (daí falar-se em “culturas”) passaria por uma atenuação do seu poder de orientar condutas – o tradicional cederia lugar ao racional e o sagrado ao secular. Movimento que possibilitaria romper a estática para o surgimento do novo (Park, 1987; Redfield, 1941; Simmel, 1987; Wirth, 1987).

Essas concepções amplamente divulgadas pelos estudos de sociologia urbana realizados principalmente nos Estados Unidos durante as primeiras décadas do século XX, acabaram reiterando que a vida cultural nas grandes cidades estava inexoravelmente associada ao individualismo racionalista, ao anonimato, à dissolução da família, à violência, ao tempo rigorosamente controlado pelo relógio nas atividades do cotidiano, à velocidade estonteante das transformações e dos acontecimentos, além de inúmeros outros problemas urbanos relativos à marginalização, espoliação, discriminação e exploração, deficit habitacional e precariedade de serviços públicos. As críticas posteriores enfatizaram que, nesta perspectiva, somente os fatores patológicos da vida na cidade são levados em consideração.

De fato, é inegável que a realidade urbana se pauta pela ocorrência maior ou menor destas “patologias”; contudo, a cidade enquanto artefato ou construção social de grupos atuantes projeta para além desta rígida e tendenciosa perspectiva anômica, certas reentrâncias que possibilitam rever muitos desses postulados.

Os estudos urbanos, a partir de abordagens alternativas, como aquelas realizadas pela antropologia em épocas mais recentes, têm enfatizado a necessidade de novos olhares sobre o fenômeno urbano, mostrando que ao penetrarmos no universo das micro relações sociais presentes nos bairros de periferia, nas famílias dos imigrantes, nas atividades de lazer do circo ou do futebol de várzea nos fins de semana, nos prédios de apartamento de classe média, nas festas religiosas das paróquias e dos terreiros, percebemos como

são generalizantes e pouco explicativos certos conceitos como o de anonimato ou desagregação cultural urbana. Redes de vizinhança ou seleção de amizades na escola, trabalho e clubes continuam patrocinando formas de sociabilidade do tipo intensa e estreita. Do mesmo modo que a suposta homogeneidade da cultura de massa, artificial, seriada e de valor estético restrito, também deixa brechas para uma apropriação heterogênea destes bens culturais por parte dos seus consumidores. Ou seja, traços semelhantes àqueles associados aos modelos de “comunidade” ou do universo rural são reconstruídos nas cidades a partir de dinâmicas específicas de reprodução social e cultural.

Nesta perspectiva também podem ser revistos os significados dos movimentos de secularização e de racionalização que denotam o surgimento da civilização urbana e a suposta (mas não realizada) derrocada do sentido religioso do mundo.

Num primeiro momento pode-se entender a secularização em diferentes acepções, mas todas elas enfatizando a grande diminuição do controle religioso sobre os assuntos cotidianos, ou melhor, a desvinculação do sagrado de determinadas esferas que, por oposição, circunscreveriam o mundo civil, não eclesiástico. Para Harvey Cox, secularização é o “*desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semirreligiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados*”. (Cox, 1971: 12). Ou, em outros termos, secularização é a “*mudança do quadro de referência geral religioso por um quadro de referência geral intramundano*” (Bolan, 1972: 29).

De fato, a secularização, sendo um processo dialético do relacionamento histórico entre sociedade ocidental e religião cristã, é anterior ao período da grande explosão urbana do século XIX, tendo apenas encontrado nesta fase amplas condições de desenvolvimento. Cox busca mesmo as raízes da secularização no impacto da fé bíblica sobre o mundo. Primeiro por meio da narrativa bíblica da criação do mundo na qual o homem é criado como ser dotado de livre-arbítrio, o que significou um desencantamento da natureza sem

precedentes. Segundo, a dessacralização da política através da ação de Deus na história impulsionando os hebreus a se livrarem do jugo egípcio e, finalmente, a desconsagração dos valores. O Velho Testamento, opondo-se à idolatria, forneceu a pedra de toque do cristianismo para negar os deuses totêmicos e domésticos, o que possibilitou expandir a base de sua igreja pela pregação (“revelação”) de um deus universal e soberano, cujo reino celeste atuava a partir de outro plano distinto deste controlado por reis e heróis divinizados (Cox, 1971).

Secularização representa, contudo, movimentos diferenciados considerando o tipo de sagrado que atua na esfera social. Para uma religião formalmente instituída, como o cristianismo que há tempos vinha expurgando os transes místicos e controlando os milagres e outras experiências devocionais muito particulares, secularização representou basicamente um desatrelamento da ordem religiosa da política. Já para com o sagrado circunscrito à magia, o politeísmo, ou tudo aquilo que era julgado (do ponto de vista cristão) paganismo, a secularização agiu de modo a negá-lo em sua própria natureza tomando-o como, além de “irracional”, impuro e perigoso. O pensamento mágico, para legitimar-se, travou, assim, embates não só na esfera religiosa, mas também fora dela, uma vez que a distância entre a magia e o mundo que se delineava pelo discurso da Razão Iluminante parecia, neste contexto, insuperável.

Assim, se é possível sustentar que o impacto de um mundo secularizante foi menos sentido num certo tipo de religião já “secularizada” (pois que se coadunava com o tipo de mentalidade que se formava principalmente nas cidades ocidentais), é preciso entender o sentido da racionalização que o mundo da revolução iluminista e burguesa procurava engendrar, porque é nele que a explicação mágica terá de buscar fissuras para sobreviver. Ou seja, é preciso entender o contexto no qual elegeram-se a Razão como elemento que liberta o homem da suposta religiosidade mágica primitiva, em direção aos valores seculares da civilização.

Primeiramente é bom lembrar que as diferenciações entre magia e religião e entre esta e a ciência aparecem como elementos, entre outros, definidores do estágio de desenvolvimento das sociedades humanas que, segundo as teorias evolucionistas, passavam de um estado de selvageria para o de civilização. Essa dicotomia resultou em grande parte da necessidade de se entender a diversidade de crenças e costumes dos chamados “povos primitivos” – diversidade que representava entrave substancial para o estabelecimento de uma natureza comum e universal do homem.

É nesse sentido que o discurso filosófico característico do século XVIII, a partir de um saber positivo, posicionará o homem selvagem fora do processo histórico das sociedades ocidentais, estimulando as razões do progresso e seus benefícios pela negação do “primitivismo”. Embora, por vezes, seja reservado aos selvagens os prazeres idílicos da felicidade longe do mal-estar da civilização – as saudades rousseauianas do homem natural, do bom selvagem pré-contratual.

De qualquer modo, vê-se presente nessas ideias, pela primeira vez, a possibilidade de um desenvolvimento pleno da sociedade consubstanciado em torno da ideia de Razão em contraste com o particularismo das crenças e costumes do primitivismo associado à tecnologia rudimentar das sociedades totêmicas ou sagradas. Ou seja, é a razão o elemento que traduz o progresso e a perfectibilidade moral do homem e que fornecerá o substrato do projeto de humanidade universalizante que se quer instalar; um homem iluminado para a liberdade política e longe das amarras das crenças mágico-religiosas.

Paralelamente ao enfoque racional do funcionamento das coisas deste mundo e das leis que deveriam regê-lo, as ciências sociais, emergentes no século XIX, recolhendo, comparando e sistematizando informações sobre a grande diversidade dos deuses que habitavam as terras distantes da Europa colocou em questão a multiplicidade e legitimidade dos deuses, e mostrou serem os homens

os “criadores” destes e não o contrário, retraindo o objetivo da teologia europeia de expandir suas explicações e seu domínio para a totalidade dos homens e nações. A ciência floresce nesse contexto como a principal via de acesso do homem ao conhecimento do mundo e de si mesmo, principalmente por meio da ciência do social, a sociologia, e do indivíduo, a psicologia.

A religião tomada como objeto de análise racional ou científica sofrerá abalos significativos deslocando a metafísica da base explicativa das crenças humanas, em favor de uma teoria do social, na qual se buscou enxergar a própria sociedade fornecendo a matéria-prima com que eram construídos os totens e os deuses tanto nas forjas cosmológicas do homem primitivo como nas ourivesarias teológicas mais acabadas das igrejas contemporâneas (Durkheim, 1989).

É nesse quadro que se situarão, portanto, as novas posições ocupadas pela religião e pela magia no mundo moderno que a partir desse período se instala correndo pelos trilhos da racionalização e da ciência.

Para Max Weber (1944), a racionalidade está presente nas sociedades modernas pelas próprias condições de produção da vida nas cidades, marcada pelo capitalismo industrial. A relação do sagrado, ou do divino, com o social, ou com o econômico, lócus da ação racionalizante, se estabelece a partir do sentido que as crenças assumem para o agente religioso, ou mais especificamente, como orientadoras para a ação das classes sociais. A magia distingue-se da religião na medida em que na esfera de atuação dos magos e feiticeiros não se pode falar propriamente de uma ética religiosa racional adstrita à ação mágica. Nesse sentido, somente as grandes religiões, como o cristianismo, poderiam fornecer impulsos práticos para a ação, uma ação calculada em termos dos seus fins. Daí serem principalmente as religiões monoteístas e institucionalizadas as mais universalizantes, pois produzem orientações válidas para todas as circunstâncias e podem ser expandidas a partir da adesão dos grupos dominantes a elas. O papel de um grupo organizado de sacerdotes que sistematizem as tradições religiosas em termos abs-

tratos e de imperativos éticos é fundamental nesse processo de expansão e racionalização das religiões.

Se o declínio da magia, o rompimento com determinados tipos de práticas místicas, a ascensão da ciência e a universalização de religiões racionalizadas ou internalizadas (patrocinadas pelos grupos dominantes) refletem as linhas de desenvolvimento do mundo urbano, como encarar, em nossos dias, a existência e a crescente expansão das religiões mágicas e o *revival* do misticismo cósmico da *new age* que virtualmente colocam em questão a legitimidade da gestão do sagrado realizado pelas religiões institucionalizadas?

Sendo, portanto, inegável a constituição, nas cidades, de um campo religioso com relações extremamente complexas, autores contemporâneos têm procurado enfatizar as oposições entre religião e magia, não mais por meio de diferenças internas, mas sobretudo como reflexos das disputas dos grupos religiosos pela legitimidade do controle dos “bens simbólicos”. Assim, para Bourdieu (1987, 1989), o fato de a magia apresentar uma ética do “toma lá, dá cá”, permanecendo sempre no nível do imediato e estando preferencialmente ligada aos setores menos “racionalizados” da sociedade (meio rural e classes dominadas), aponta, não para a sua “irracionalidade”, mas para a sua “ilegitimidade” como resultado negativo do embate entre forças materiais e simbólicas de grupos com posições estruturalmente diferenciadas¹.

Assim, se Weber (1944) havia definido a cidade como o lugar do mercado, deve-se acrescentar: mercado também extensivo aos bens simbólicos pois nela, na cidade, as religiões são postas em contato e no processo de troca e redistribuição do “capital religioso” os agentes sociais testam seu poder de “absolutização do relativo e le-

1 O que permite dizer, como o faz Abner Cohen (1978), que os patrimônios culturais (como os bens religiosos) ao fornecer inúmeras possibilidades de escolhas por parte dos grupos de interesse atuam como elementos para o estabelecimento de identidade social, funções organizacionais e políticas, tendo em vista as posições estruturais ocupadas por estes grupos.

gitimação do arbitrário”, tendo em vista que o “interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (Bourdieu, 1987: 50).

A circulação das mensagens ou dos bens religiosos implica, portanto, um diálogo das religiões entre si e com outras esferas da vida social. O nível religioso estende sua escala de valores aos diversos campos de atividades dos agentes sociais, legitimando condutas que se espelham nos variados estilos de vida do homem moderno (*idem*).

Dessa forma, tanto as patologias que se acreditava produtos da cultura urbana (mais especificamente do estilo de vida urbano) como o lugar que os processos de secularização e racionalização reservaram para a religião no mundo moderno – a dessacralização do mundo enquanto processo paralelo à emergência da modernidade – têm âmbitos e conexões ainda não avaliados inteiramente, em especial quando consideramos cultura não apenas como conjunto de *normas*, *linguagem* ou *produto*, mas sobretudo como o processo de sua apropriação contextualizada historicamente por agentes sociais reais, ou, como afirma Eunice Durham (1980, 1984), enquanto processo semelhante àquele que se observa na soma do trabalho vivo ao “trabalho morto” (para utilizar uma metáfora marxista), e da fala sobre a língua (para utilizar uma metáfora linguística).

A “fragmentação” da cultura religiosa na cidade refere-se às dificuldades históricas que o próprio discurso religioso enfrentou na passagem de uma forma hegemônica de controle da experiência do sagrado e de explicação do mundo em contraste com as imagens e promessas que o discurso científico promovia da cidade secular e das atitudes recomendadas ao homem frente às coisas deste universo e de si mesmo – o ceticismo como atitude ideal do ser no mundo moderno e a razão como força propulsora do progresso.

Por outro lado, a presença das religiões mágicas e iniciáticas (como o candomblé), as práticas esotéricas (a cristalogia, radiestesia, runas, tarô), os eventos como os congressos das bruxas, as reuniões anuais de magos e druidas, feiras místicas e inúmeras outras

expressões da multiplicidade e heterogeneização da magia (enquanto forma de expressão do sagrado) representam sinais não do fim ou declínio da razão (mesmo porque na linguagem de muitas destas expressões místicas certos conteúdos são apresentados formalmente como “afirmações científicas”), mas de transformações significativas na disputa entre os vários sistemas de representação do mundo. E isso numa época em que se multiplicam os protestos (silenciosos ou não) contra a hegemonia e legitimidade dos grandes sistemas políticos e econômicos, ressaltam-se o desconforto e o risco que o hiperracionalismo do avanço e das disputas tecnológicas proporcionam para a segurança e preservação ambientais e em que se vaticina o surgimento de uma – nova? – consciência que se quer planetária, assentada, todavia, sobre o “pianíssimo” das relações sociais do momento presente, da vida presente.

Bastide (1975), falando de um sagrado instituinte, um “sagrado selvagem”, presente na experiência dos jovens com drogas, na contracultura dos anos de 1960, nas religiões orientais e de transe, o vê como tentativas do homem de voltar à experiência matriz da sacralidade que possibilita a formação das religiões como sistemas estruturados em Igrejas. A negação da Igreja instituída é, pois, um mostrar as costas para a religião enquanto aprisionamento do sagrado, um retorno aos mecanismos elementares de elaboração da vida religiosa que encontra na magia um campo privilegiado para essa tarefa.

Com razão, parece que, em nossos dias, ao menos para uma parcela significativa da população, mais que viver uma religião as pessoas querem sentir-se um pouco autoras do sagrado, criá-lo à sua própria imagem, não uma religião que apenas diz o que e como devemos ser, num mundo onde sabemos o que somos e o que podemos ser, dentro dos limites que se nos impõem. É preciso sacralizar um mundo possível, e não apenas criar um mundo impossível à imagem do sagrado. No candomblé, por exemplo, a expressão usada para indicar o ato da iniciação, o momento máximo de aceitação da religião por parte do fiel e de legitimação social e ritual de seu transe,

é “fazer o santo”. É nítida a conotação de construção da personalidade religiosa que o ato encerra, conforme será visto posteriormente. E esse viver ritualizando constantemente o próprio cotidiano, em termos mágicos e mitológicos, é uma experiência diferente que os adeptos desta religião podem desfrutar paralelamente à “vida secular” com todas as imposições urbanas de uma metrópole.

Pode-se pensar, portanto, que a reinscrição do sagrado (selvagem ou instituído, mágico ou religioso) no espaço social da metrópole, convivendo ao lado do pensamento racional, utilitário, manipulador e secular, não se realiza enquanto contradição (ou um corte a ser superado) existente entre um Brasil de olhos voltados para um mundo moderno, para a “competição tecnológica das inteligências mais argutas”, e outro “arraigadamente tribal”, como afirma o editorial do jornal *Estado de São Paulo*. Trata-se, antes, de duas linguagens simbólicas que se existem ou persistem é porque ambas têm algo a dizer; isto é, seu poder de representar a realidade ou fornecer padrões orientadores do comportamento coletivo continua atuando, seja para entender o mundo tal como ele “é” ou como “deveria ser”, para expiar a dor ou para aludir às dimensões ontológicas da vida humana.

O candomblé na era do *chip*, os jogos de búzios no Centro de São Paulo, tanto quanto os sacrifícios ainda realizados nas avenidas das principais cidades da África Ocidental ou de Miami, indicam que religiões mágicas e politeístas também podem se expandir e atuar em contextos nos quais já se dissolveram as antigas lealdades tribais ou rurais. Hoje, aos deuses outrora clânicos (como os orixás) é permitido “baixar” em negros e brancos, pobres e ricos, homens e mulheres, na metrópole como na aldeia, indistintamente. E antes de vermos como isso se dá especificamente na metrópole paulista é preciso que retomemos os textos de autores clássicos no estudo das religiões afro-brasileiras para que possamos perceber neles como foi entendida a inserção do terreiro na cidade.

CAPÍTULO 2

O TERREIRO NA CIDADE: AUTORES, TEXTOS E IMAGENS

Todas as feitiçarias têm poucos adeptos e muitos adversários, até o instante em que mudam de denominação.

CHARLES FORT

É provável que hoje em dia sejam raras as cidades brasileiras em que não haja pelo menos um terreiro. O terreiro, como é chamado o local de prática dos cultos afro-brasileiros como o candomblé e a umbanda, proliferam por toda a parte e participam como instituição popularmente reconhecida e perfeitamente incorporada no cotidiano da vida urbana das cidades.

Procurando localizar o lugar que ocupa a cidade nos estudos das religiões afro-brasileiras, vê-se que a ela sempre esteve associado o processo de surgimento e desenvolvimento dos terreiros, marcadamente no período escravagista brasileiro. Isso porque a cidade sempre foi vista como o espaço propício para a reunião de negros (libertos ou cativos) que circulavam com relativa liberdade pelas ruas, como escravizados de ganho ou de aluguel, e se agrupavam

em confrarias profissionais – como as de “carregadores” –, ou étnicas e religiosas – como as das “irmandades católicas dos homens de cor” que agregavam os escravizados de uma mesma etnia africana (Mattoso, 1988; Reis, 1988). Em algumas cidades, como Salvador, foi dessas irmandades que teriam saído as fundadoras de famosos terreiros de candomblé, como a Casa Branca do Engenho Velho, entre outros (Verger, 1981: 28).

Por outro lado, a cidade, embora reconhecidamente importante para o desenvolvimento dos candomblés nordestinos no período colonial e escravagista brasileiro, será apontada, na literatura especializada, também como o principal elemento desagregador desse culto, no período pós-abolição (1888) e de sedimentação de um modo de vida urbano – principalmente a partir dos anos de 1930 –, processo que é exemplificado pelas sincréticas e desvalorizadas macumbas e umbandas do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Partindo desta ambiguidade presente nas interpretações da relação entre o terreiro e a cidade, o objetivo deste capítulo é retomar criticamente os textos de autores de referência obrigatória nos estudos da religiões afro-brasileiras, onde tais interpretações são encontradas, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, sobretudo Roger Bastide e autores contemporâneos por eles influenciados, procurando mostrar que se a inserção do candomblé nas grandes cidades foi analisada de modo negativo (como no caso da macumba) isso deveu-se, por um lado, à valorização de determinadas tradições religiosas associadas às noções de pureza e autenticidade ritual dos terreiros nagôs nordestinos e, por outro, à desqualificação da cidade (tida em suas características patológicas e seculares) que se acreditava antagônica *per si* ao mundo comunitário e sacralizado dos terreiros.

1. Nina Rodrigues: o pioneiro

Singularmente, o texto inaugural dos estudos das religiões afro-brasileiras, existentes entre nós há pelo menos três séculos, con-

siste numa obra de divulgação médico-científica, escrita somente em fins do século XIX, publicada em francês, em 1900, e dedicada à *Société Médico-psychologique* de Paris. Trata-se de *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* (1935), do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues. Neste livro, o autor mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada “patológica”, “atrasada” e “incapaz” de manipular as “elevadas abstrações” exigidas pela religião monoteísta.

O Animismo Fetichista..., obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-la exatamente como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ela, definindo, por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos afro-brasileiros.

Os pontos desse texto que aqui serão ressaltados, e de *Os Africanos no Brasil* (1977; 1ª ed. 1932), a obra póstuma de Nina Rodrigues, que procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas já iniciado anteriormente – referem-se aos aspectos de sua etnografia religiosa, os quais foram posteriormente retomados por autores contemporâneos.

Foi no final do século passado que Nina Rodrigues visitou vários candomblés, “os templos fetichistas” das religiões de origem africana, situados na região de Salvador, onde presenciou diversos rituais e pôde obter grande quantidade de informações sobre a liturgia e outros aspectos importantes do culto (como o transe), até então raramente descritos. Seu relato dos terreiros foi feito basicamente com o intuito de confirmar suas opiniões sobre o estado mental “atrasado” dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam a situação incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a europeia, onde o elemento negro não exerceu influência.

Nina Rodrigues pesquisou sobretudo os candomblés de tradição religiosa sudanesa, pois acreditava terem sido os nagôs (iorubás) os africanos mais influentes no Brasil. Privilegiou, dentro desta tradição religiosa, o estudo de alguns terreiros como o Gantois, de que descreve as dependências e outros detalhes cerimoniais, pois, segundo ele, “*este terreiro do Gantois pode servir de modelo para uma ideia exata do que é um templo fetichista na Bahia*” (Rodrigues, 1935: 63, 64, 157).

Com relação às outras tradições religiosas de origem africana, como a dos bantos (outro importante grupo étnico da África Equatorial introduzido no Brasil), assume que o “*fetichismo dos bantus é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental*” (*idem*: 163), não merecendo, portanto, maiores considerações. Da mesma forma, distingue os candomblés fundados ou frequentados por negros africanos, dos candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulatos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das ideias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma “fusão” das crenças resultaria num abastardamento das práticas¹.

Também com relação ao transe, observa o fato de os africanos duvidarem do estado de possessão dos crioulos “tão fáceis e frequentes”, o que demonstraria falta de seriedade destes no cumprimento de todas as regras e preceitos africanos exigidos na feitura do santo.

Para Nina Rodrigues, o surgimento e desenvolvimento dos terreiros de candomblé no Brasil foi possível enquanto um fenômeno tipicamente urbano, mostrando que na cidade os terreiros puderam proliferar uma vez que estavam mais a coberto da ação represora direta dos senhores de escravizados. A propagação dos cultos

1 Curiosamente, cita uma velhinha africana que se nega a dançar no Gantois, considerando-o um terreiro de gente da terra e, portanto, sem as qualidades de pureza que hoje tanto lhe é atribuída (Rodrigues, 1935: 171).

é verificada pelo número avultadíssimo de terreiros e oratórios particulares no interior das casas, como também pelos despachos e sacrifícios que proliferavam pelas ruas, praças e encruzilhadas da Salvador antiga. Alguns pontos da cidade já se tornavam mesmo, à época de Nina Rodrigues, referências obrigatórias do culto aos orixás, como a Pedra de Ogum, localizada no município de São Francisco, o Dique do Rio Vermelho, morada de Iemanjá, e a gameleira sagrada de Iroco na “*estrada que vai do Engenho de Baixo ao Engenho Guahyba*”. Apesar desse crescimento da religião e do culto jeje-nagô na cidade, o autor finaliza seus textos vaticinando que estes tendem a desaparecer como culto organizado pela injunção num novo meio social onde o sacerdócio iorubano perde progressivamente sua influência nos atos da vida civil: “*o casamento, os atos de nascimento, o enterro são regulados por leis do país, que não toleram a intervenção dos padres negros*” (Rodrigues, 1977: 237, 253), e também pela paulatina “*deturpação dos conceitos primitivos da mitologia africana*” imposta pelas práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., somadas à ação repressora da polícia e da opinião pública que, nos jornais da época, expressava seu horror diante da presença crescente dos bárbaros candomblés que migravam da periferia e dos lugares ermos para o centro da cidade em prejuízo da civilização que nela pretendia se instalar.

2. Arthur Ramos: do candomblé “puro” à macumba “degradada”

Seguindo de perto as indicações de Nina Rodrigues, e, como ele, também médico-legista, Arthur Ramos deu nova ênfase aos estudos das religiões de influência africana avançando com certa originalidade em pelo menos dois pontos com relação aos trabalhos de seu predecessor. Primeiro, suas críticas circunstanciadas ao evolucionismo de Nina Rodrigues, reflexo de sua adesão à escola culturalista e ao pensamento pré-lógico de Lévy-Bruhl, colocou a discussão da religiosidade de grupos negros em termos culturais e não mais ra-

ciais (embora hoje possamos também apontar algumas fraquezas desta abordagem). Segundo, ampliando sua área de inquérito, alargou o campo de referência etnográfica dos cultos afro-brasileiros englobando não apenas o candomblé da capital baiana, estudado por Nina Rodrigues, mas também os catimbós do Nordeste e sobretudo as chamadas “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo, conforme pode ser constatado em *O Negro Brasileiro* (1940).

O texto desta obra, composto por duas partes que se complementam, foi construído de modo que a interpretação psicanalítica (segunda parte) fosse precedida por uma seção documental ou etnográfica, dividida em oito capítulos (primeira parte), denominada “Religiões e Cultos no Brasil”. A ordem de divisão e apresentação dos capítulos desta parte já por si denota as diferenciações que se desenvolverão em seu interior.

Na introdução do texto, Arthur Ramos agrupou a origem étnica dos negros introduzidos no Brasil em dois grandes grupos: os sudaneses (iorubás e jejes) e os bantos (angolas, congos, cambindas e benguelas). Compartilhando a ideia da superioridade do sistema mítico jeje-nagô, defendida anteriormente por Nina Rodrigues, iniciou sua etnografia descrevendo esse sistema enquanto liturgia de uma “religião” (capítulos I e II), contrastando-o com os “cultos” descritos nos outros capítulos, dedicados às práticas dos malês (capítulo III) e principalmente dos bantos (capítulo IV), estes inclusive mais próximos, no texto e na realidade que este pretende refletir, do “sincretismo religioso” (capítulo V) e das “práticas mágicas” de feitiçaria e curandeirismo (capítulo VI).

As tradições religiosas afro-brasileiras hierarquizadas segundo suas origens étnicas africanas, foram, então, localizadas geograficamente, situando o predomínio dos candomblés sudaneses principalmente na área da capital baiana e arredores, tida como foco do culto fetichista nagô. No terreiro do Gantois, como já havia feito Nina Rodrigues, o autor centralizou suas pesquisas, tomando-o como “um do mais antigos” e “modelo para os demais” (Ramos, 1940: 63), na medida em que nele julgava poder destacar “os ele-

mentos básicos do fetichismo yorubano devidamente expurgados de todo o sincretismo” (idem: 39).*

Desta maneira, seu texto etnográfico forneceu, com detalhes, descrições sobre o panteão jeje-nagô, hierarquia ritual e atributos dos sacerdotes, aspectos cerimoniais da iniciação e inúmeras outras informações.

Os cultos bantos, predominantes na região Sudeste do país, mas não só nela, foram tidos, pelo autor, como a contrapartida dos candomblés sudaneses do modelo baiano e em relação a eles caracterizados pela sua pobreza mítica. Daí terem sido tão facilmente influenciados pela mitologia jeje-nagô que lhes teria imposto seus orixás, pelas ideias do catolicismo e do espiritismo (postas em prática na devoção popular aos santos e nas sessões de invocação às almas) e pelas sobrevivências de cultos ameríndios.

Assim os cultos de procedência banto, caracterizados por uma “mitologia paupérrima” e facilmente sincretizados com elementos de outras culturas (como a europeia, por meio do catolicismo e do espiritismo, e a nacional, a partir da mitologia ameríndia), poderia ser descrito na forma da macumba, tal como era praticada, principalmente no Rio de Janeiro.

A macumba, segundo Arthur Ramos, caracterizar-se-ia pela sua extrema simplicidade de rituais, contrastando com a complexidade nagô dos candomblés. Os terreiros de macumba seriam “toscos e simples”, sem a “teoria de corredores e compartimentos dos terreiros jeje-iorubanos” (*idem*: 122), a estrutura hierárquica seria relativamente simples e as divindades apresentar-se-iam divididas por linhas ou falanges e tanto mais poderoso seria o pai de santo quanto maior fosse o número de linhas em que ele trabalhasse (*idem*: 124). Os cantos seriam precedidos por uma defumação e em geral as toa-

* Neste trabalho, as palavras de etimologia africana (iorubá, fon, quimbundo etc.) de uso corrente nas religiões afro-brasileiras foram aportuguesadas ou grafadas de acordo com os dicionários brasileiros de língua portuguesa. Apenas nas citações optou-se por manter as grafias originais.

das mesclariam termos bantos, portugueses e ameríndios. Nas macumbas o transe seria muito frequente tendo muito de efeito procurado ou “simulado”, contrariamente ao *candomblé* no qual a “queda no santo” é demorada e exige cerimônias especiais.

Curioso que a influência banto não se faz notar somente na macumba carioca (utilizada por Arthur Ramos como “exemplar”). Muitos *candomblés*, em outros pontos do Brasil, certamente já apresentavam essa influência, inclusive na Bahia. Todavia, o correspondente baiano da macumba carioca seria o “*candomblé de caboclo*”. A diferenciação desses termos no léxico da etnografia religiosa afro-brasileira foi importante na construção da dicotomia religiosa norte-sul: primeiro, porque o termo macumba tornou-se designativo (em geral de modo pejorativo) de uma forma de culto “degradada” e invariavelmente associada à região Sudeste (ainda que perfeitamente localizável em outros pontos do país), conforme o modelo estudado por Arthur Ramos. Segundo, porque formas de culto parecidas, ou ao menos muito próximas (banto e ameríndia), existindo na Bahia, ainda que desqualificada perante o supervalorizado modelo *jeje-nagô*, permanecem como *candomblé* (“de caboclo”). E, finalmente, porque esse modelo de *candomblé jeje-nagô*, tendo existido no Rio (e muito possivelmente em São Paulo), com registro desde o começo do século XIX (Rio, 1951; Moura, 1983) não foi, na época das pesquisas de Arthur Ramos, suficientemente percebido, preferindo esse autor fazer dos terreiros baianos seu modelo etnográfico de interpretação do *candomblé* e dos terreiros cariocas o modelo etnográfico para interpretar a macumba.

Seria possível traçar linhas de diferenciação entre a macumba e o *candomblé* a partir das distinções propostas por Arthur Ramos?

Arthur Ramos (1940: 138) afirmava que “os próprios cultos negros não nos chegaram puros da África” e que o sincretismo adquiriu contornos nacionais. Reconhecia, ainda, que o termo macumba se tornara genérico em quase todo o Brasil, designando as mais variadas formas de culto e práticas mágicas sincréticas como os famosos *despachos* e *trabalhos*, desde aquela época já popularizados entre nós.

A descrição da macumba, múltipla em suas diversas linhas, uma inclusive chamada de *umbanda* (e significativamente considerada a mais forte!) (*idem*: 179), nos faz acreditar que a macumba carioca poderia tanto designar o candomblé banto e seu desenvolvimento posterior na umbanda, como o candomblé jeje-nagô.

O escritor francês Benjamin Peret, que escreveu sobre a macumba no Rio de Janeiro dos anos de 1930, estranha a falta de referências a este culto na Bahia, uma vez que o considerava muito semelhante ao candomblé baiano. Segundo ele, “candomblezeiros” era o termo com o qual se designavam os praticantes da macumba segundo a “Lei de Nagô”, e “macumbeiros” aqueles da “Lei de Angola” (Peret, *apud* Ginway, 1986).

Mario de Andrade, além das alegóricas páginas sobre a macumba no livro *Macunaíma* (1980: cap.VI; 1ª ed. 1928), revela em *Música de Feitiçaria no Brasil* (1983; 1ª ed. 1963) uma curiosa descrição deste rito (ao que parece dada pelo famoso compositor Pixinguinha, o “filho de Ogum bexiguento”), que bem poderia tratar-se de “candomblé” pela grande quantidade de elementos litúrgicos jeje-nagôs descritos: sacrifícios de animais, padê de Exu, presença de ogãs tocadores de atabaques, predomínio dos orixás ao lado das entidades dos caboclos etc. (Andrade, 1983: 154).

Contudo, é nas crônicas jornalísticas de João do Rio (1951) que encontramos as melhores indicações para a compreensão da diferença entre os termos. Acompanhado pelo africano Antonio que lhe ciceroneava pelos candomblés cariocas do começo do século, o jornalista João ouvia as explicações daquele sobre as diferenças entre as iniciadas aos orixás (do candomblé) e aquelas que ele considerava muito inferiores, “as filhas de santo *macumbas* ou *cambindas*”. Para o informante de João do Rio, os sinais desta inferioridade residiam em vários fatos: os *cambindas* serviam-se “para santo” de qualquer pedra (paralelepípedo, lascas das pedreiras etc.); adoravam a flor do girassol; manifestavam em sua cabeça uma porção de santos de uma só vez, copiavam os processos rituais dos outros e de forma “tão ignorante” (*sic*) que mudavam os nomes dos orixás (Orixalá por

Ganga-Zumba, Exu por Cubango, Oxum por Mãe-d'água), além de acrescentarem às cantigas das suas festas pedaços em português como: “*Bumba, bumba, ó calunga, / Tanto quebra cadeira como quebra sofá, / Bumba, bumba, ó calunga*”. (Rio, 1951: 27). Por fim, concluía Antonio que “*por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco... Cambinda é burro e sem vergonha*” (*idem*: 27).

Fica evidente nas palavras de Antonio que a diferenciação entre o rito nagô e o rito banto resulta de um processo de construção de contrastes que se dá internamente no campo das religiões afro-brasileiras, no qual uma tradição tenta se impor às outras a partir de valores selecionados (como pureza original) e legitimar a dominação de um grupo sobre os outros.

Em Peret isso também pode ser comprovado:

Vários adeptos me afirmaram ser o candomblé a expressão mais pura da religião africana. A macumba seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e da simplificação progressiva do rito no meio “branco” onde ele se perpetua. (Peret, *apud* Ginway, 1986: 132, grifo meu).

E mesmo Peret, induzido por essas opiniões, não conseguiu disfarçar sua maior simpatia pelo candomblé, adotado “quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária”, em contraste com a macumba “dos mulatos e crioulos de um plano social um pouco mais elevado”. Nas danças destas, diz ele, não há aquelas cenas “selvagens e majestosas” presenciadas nos terreiros de candomblés: “*Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas das imagens o contorno principal. A ‘civilização’ passara por ali*” (*idem*: 141).

A dificuldade de etnografar e classificar ritos em constantes transformações e de fronteiras tão tênues, como deveriam ser a macumba, a umbanda e o candomblé da época em que Artur Ramos desenvolveu suas pesquisas, somada à falta de uma perspectiva mais crítica em relação ao material discursivo que coletou e que, como vimos, possui uma série de afirmações ideológicas de sujeitos social

e religiosamente localizados e comprometidos com práticas muitas vezes concorrentes, fizeram com que o texto deste autor tornasse clássicas certas tipologias de culto, associando mitologia banto, sincretismo, degeneração ritual e magia à influência do meio social branco e ao processo de urbanização no qual se depararam os negros instalados nas grandes cidades sob os padrões culturais do capitalismo industrial.

Hoje no Rio, a macumba está comercializada. O que é mais, internacionalizada. E o negro quase nenhuma interferência tem nisto. Os mais célebres “pais de santo” do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negócio, de “macumba”, do Rio e de Niterói estão nas mãos de portugueses”. (Ramos, 1934: 184).

Com relação a São Paulo, Arthur Ramos julgava não haver, nesta cidade, “cultos organizados dentro das tradições dos *candomblés baianos, xangôs do nordeste e macumbas do Rio*” (*idem*: 174). Baseando-se em artigo de Dalmo Belfort de Mattos (“As Macumbas de São Paulo”, 1938), apontou somente a presença de feiticeiros, curandeiros e mistificadores atuando por meio de “*fragmentos sincréticos de origens negras e do folclore europeu*”. Em geral, seus praticantes eram negros, mestiços, brancos e até imigrantes japoneses.

É importante destacar que Belfort de Mattos encontrou suas primeiras referências aos cultos africanos em São Paulo nas atas da Câmara Municipal de Santo Amaro que, nos anos de 1930, moveu ação contra “atos criminosos” (denominando o curandeirismo e a feitiçaria) praticados em vilas como M’Boi, Itapeperica, Itaquera e muitos outros pontos ao redor da capital paulista. Outra fonte de referência, para o autor, foram os autos da Delegacia de Costumes, encarregada do Serviço de repressão ao baixo-espiritismo.

Arthur Ramos acreditava, ainda, que os padrões culturais do mundo moderno e racional haveriam de modificar e substituir os “*elementos místicos e pré-lógicos da mentalidade primitiva por elementos racionais, novas formas de pensamento, onde o lógro, a abusão, os fan-*

tasmas...” ficariam “*sepultados no domínio subjetivo*”, não cavalgando mais a realidade e nem “*participando das suas funções*” (*idem*: 187). Como Nina Rodrigues, acreditava também que esses “elementos místicos” representavam dificuldades para o desenvolvimento do pensamento racional e civilizado na sociedade brasileira, porém, como sua explicação para a existência desses elementos é antes de tudo cultural e não racial, portanto, adquirida e não inata, acreditava que o projeto de racionalização ou a ideia de progresso cultural era algo possível a partir da herança africana.

3. Roger Bastide: divindades e cidades em contraste

As observações de Arthur Ramos comparando a pobreza da religião banto no Sudeste com as manifestações religiosas dos nagôs do Nordeste, e as de Belfort de Mattos, apontando para o total pauperismo da macumba paulista, foram posteriormente incorporadas, ao lado de outras referências, às interpretações científicas de um dos principais estudiosos das religiões afro-brasileiras: Roger Bastide. Alguns dos seus textos trataram diretamente desses temas, como “A Macumba Paulista” (1983, 1ª ed. 1946), “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-fetichista” (1983, 1ª ed. 1946), posteriormente, retomados em *As Religiões Africanas no Brasil* (1985; 1ª ed. 1971; ver especialmente os capítulos 4, 5 e 6).

Seria difícil sustentar continuidades teóricas que unissem Bastide aos seus principais predecessores nos estudos das religiões afro-brasileiras. Bastide, seja pela sua extrema capacidade de manipular dados provenientes das mais variadas fontes literárias e geográficas, ou de produzir sínteses teóricas originais, situa-se de forma única entre os estudiosos do tema. Sua inspiração igualmente eclética provém de várias fontes, sobretudo da tradição francesa da teoria das classificações primitivas de Durkheim e Mauss na qual se apoia para explicar o sincretismo, e da “sociologia em profundidade” de Georges Gurvitch, que o leva a definir o problema da aculturação afro-brasileira em termos das múltiplas referências que perfazem a to-

talidade do fenômeno de contato entre as civilizações e em cuja base estão as transformações do quadro social. Por outro lado, é no tratamento e eleição de certos temas tão caros à tradição dos estudos afro-brasileiros que será possível traçar os liames que unem Bastide ao seus predecessores.

Para Bastide, as religiões africanas sofreram os efeitos das modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram.

Para Bastide, nas capitais litorâneas do Nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar, pois estavam mergulhadas, segundo seu julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infraestrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravizados e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro que separou etnias, coibiu a formação de famílias e não permitiu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelhou, então, a tentativa de reconstituição dessa ordem. Nessas circunstâncias, seus adeptos, negros africanos e seus descendentes, participavam de dois universos: um, “africano”, restrito ao mundo dos candomblés e, estes, formando um casulo enquistado na sociedade abrangente, “brasileira”. Bastide definiu a possibilidade de trânsito entre esses dois universos a partir do “princípio de corte” e acreditava que no universo dos candomblés eram os valores religiosos que “segregavam as estruturas” moldando sua base morfológica. Daí a enorme importância que, sob esta ótica, adquiriram os estudos etnográficos de terreiros de candomblé baianos²,

2 Veja principalmente, de Bastide (1978).

que em geral enfatizaram aspectos tradicionais da religião africana e, portanto, serviram de demonstração empírica para a argumentação da sobreposição do domínio do sagrado sobre as outras esferas sociais (Bastide, 1985: 225).

No Sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infraestrutura econômica e social que impôs formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes e não permitiu o enquistamento destes em redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano, o sagrado sofreu a pressão de um estilo de vida mais apegado ao individualismo, a que corresponderia a integração desfavorável do negro desamparado nas grandes cidades. Nestas circunstâncias a religião africana se transformou em magia e o espírito comunitário do candomblé teria se esfacelado, num primeiro momento, em expressões religiosas menos “orgânicas” como a *macumba urbana*, para posteriormente se organizar na forma do espiritismo de *umbanda*.

Nas palavras de Bastide a *macumba urbana* é, então,

esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...] *A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais*; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a *macumba* ainda deixou subsistir da África nativa.” (Bastide, 1985: 407; grifos meus)³.

3 Ou, como sustentava Tullio Seppilli, que muito influenciou Bastide em suas análises da influência da cidade sobre a religiosidade africana: “Podemos em síntese afirmar que [...] a ruptura com os contatos com a África, a maior diferenciação social dos negros e mulatos, a modernização da vida social em torno de novos núcleos industriais e comerciais, a consequente maior variedade de instâncias e contatos culturais (cultura rural e urbana de vários ti-

No caso das macumbas rurais, estas teriam resultado da dispersão do negro na estrutura social agrária brasileira na qual, pela falta de grupos estruturados, a memória coletiva não pôde funcionar, ocasionando a perda de rituais e a absorção da influência da cultura cabocla. Nestas condições, o culto se desenvolveu ao redor de certos indivíduos – macumbeiros, curadores, benzedores e médiuns.

O sincretismo, presente na macumba, surge assim nos quadros dos processos aculturativos que presidem a vida associativa na cidade; contudo, para Bastide, a aculturação só poderia agir quando as representações coletivas autorizassem a sua possibilidade. Nesse sentido, sua explicação deveria ser buscada nas formas de classificação que representam a maneira de pensar de cada sistema religioso e a partir das quais são moldadas as coisas novas apresentadas pelo contato cultural. Nesta ótica existiriam tantos sincretismos quanto a natureza das representações coletivas e das coisas que são postas em contato. Daí ser importante, na explicação desse fenômeno, a diferenciação utilizada pelo autor entre religião e magia. Na religião, o pensamento opera por analogias ou correspondências e a natureza do seu sincretismo não é de simples mistura ou identificação, porém de *tradução* onde as equivalências míticas permanecem estruturadas num sistema. Na magia prevalece a lei da acumulação ou adição. É aqui, portanto, que o fenômeno do sincretismo adquire caráter de fusão e síntese de elementos das mais variadas fontes com uma finalidade sobretudo operacional onde o que conta é a eficiência em atingir o objetivo da ação mágica, que em geral se assentaria sob finalidades moralmente espúrias. E, para Bastide, é principalmente nas cidades do Sudeste que esse sincretismo poderia ser encontrado:

pos, cultura das diversas levas de imigrantes) e ao mesmo tempo a quase ausência de uma 'linha de cor' entre os ex-escravos e o resto da população, foram a base de uma diferenciação e de uma aceleração de todos os processos de desagregação, de adaptação e de sincretismo, das antigas e já, anteriormente modificadas culturas africanas." (Seppilli, 1955: 13).

A religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como Rio e São Paulo, devido à influência da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal [...] A macumba do Rio é um exemplo frizante. Portanto, [...] por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência (Bastide, 1983: 191).

Como é possível entendermos o que levou ou leva as religiões africanas a se manterem como “religiões verdadeiras” em algumas cidades e “degradadas” em outras? Como é possível que o candomblé tenha permanecido como meio de controle social, de solidariedade e comunhão enquanto a macumba tenha resultado no “*parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato*”? (Bastide, 1985: 414).

Nos textos de Bastide as respostas a essas questões surgem como resultado de elaborações teóricas dicotômicas não suficientemente justificadas (ou etnografadas), mas que nos remetem às diferenças entre degradação como desorganização cultural e degradação como desorganização social; fenômenos que, por sua vez, ocorrem de forma diversa se localizados no interior de um Brasil “arcaico”, nordestino, comunitário, ou no Brasil “moderno” do Sudeste, multirracial, de rápida evolução e que “*repele para fora do novo Brasil todos quantos não podem acompanhar a velocidade desta evolução*” (*idem*: 417).

A admiração do autor pelas formas consideradas mais preservadas da religião, como lhe pareceu encontrar nos candomblés baianos, no tambor de mina maranhense, nos xangôs pernambucanos e nos batuques gaúchos, o faz acreditar na força das tradições culturais diante de um mundo ainda preso pelos laços comunitários e, quando essas tradições se mostraram operantes por meio de opções diferenciadas de desenvolvimento, o autor julgou-as frágeis,

como aliás já o fizera Arthur Ramos quando afirmava que o negro em si não tinha muita coisa a ver com a passagem do candomblé para as outras formas religiosas “menos orgânicas”, pois aqui trata-se do poder de desagregação social que vitimiza as suas tradições.

Dois pesos e duas medidas explicam, portanto, as soluções teóricas bastidianas: quando o terreiro é um nicho cultural incrustado na cidade, esta desaparece enquanto poder de determinação, desnecessário é, portanto, descrevê-la. Quando se ausenta a etnografia do terreiro, mas este é pressuposto mesmo sem contornos nítidos, entram em cena as descrições da degeneração do mundo urbano moderno.

Assim, em Bastide, a macumba urbana do Rio (novamente) teve sua gênese na pressuposta pobreza mítica banto, agora somada ao efeito desagregador da grande cidade que destrói as “nações” (os ritos) ou o que elas possam representar em termos de nicho de preservação de identidade étnica. As principais fontes etnográficas para estas conclusões sobre a mítica banto continuam sendo as poucas e confusas informações de Arthur Ramos em *O Negro Brasileiro*, e a descrição do rito da cabula (de origem banto) realizada pelo Bispo D. Nery (1963) na região do Espírito Santo em fins do século XIX.

A macumba é, a princípio, a introdução de certos orixás e de certos ritos iorubá, na cabula (rito bantu). E esse desaparecimento de “nações” em seitas organizadas é o primeiro efeito desagregador da grande cidade. Os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é a solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo.” (Bastide, 1985: 407).

A cidade desempenha papel crucial na definição dos limites entre pureza e sincretismo, religião e magia, integração e degeneração, que se reflete na imagem dicotômica e ambígua do terreiro que ora aparece como o lócus de preservação da identidade étnica e ora como espaço anômico de uma frágil solidariedade de classe; enfim,

espelhos onde a religião se debate tentando refletir um mundo arcaico com suas antigas lealdades étnicas dissolvidas na impossibilidade de acompanhar o mundo moderno, que se instala a partir de novas relações que unem e separam os indivíduos por classes e outros critérios de uma nova ordem social⁴.

A macumba paulista

Para Bastide a passagem da macumba carioca para a macumba paulista também será definida pelos mesmos traços, porém tomada como *exemplo ideal*, epifenômeno das questões apontadas anteriormente.

No texto de “A Macumba Paulista”, seguindo as pistas de Belfort de Mattos (1938), Roger Bastide apoiou suas observações em documentos de fontes variadas, tais como: prontuários policiais, publicações do Arquivo do Estado, coleções de jornais e “um certo número de investigações pessoais”.

Segundo Bastide, é somente a partir do século XVIII que significativos contingentes de escravizados chegam a São Paulo devido à atração da mineração oitocentista e depois à expansão da cultura cafeeira do século XIX. A existência de práticas fetichistas de origem africana é atestada por vários documentos desse período. As casas de reunião chamavam-se batuques, termo depois substituído por macumba pela influência do Rio e da deturpação da “verdadeira religião”, pois sendo os negros paulistas majoritariamente de origem banto, estavam mais acessíveis às influências espíritas (culto aos mortos) e da devoção aos santos populares católicos. Ao lado desses pequenos e instáveis cultos organizados havia também os

4 A obra de Bastide, devido à sua importância, tem sido frequentemente reavaliada pelos estudiosos dos assuntos afro-brasileiros. Alguns pontos da crítica a este autor que apresento aqui foram discutidos anteriormente também por Velho (1975), Monteiro (1978), Dantas (1982, 1988) e Fry (1984), entre outros.

feiticeiros e curandeiros que agiam individualmente. Ainda para Bastide, esses cultos organizados que parecem ter existido em São Paulo não vingaram e a macumba do tipo carioca existiu aqui somente de forma esporádica e degenerada, conforme os poucos relatos deste culto em Santos e em alguns bairros da capital como Pinheiros e Cambuci, nos quais são descritas cerimônias com sacrifícios animais, pontos riscados, presença de caboclos e outros encantados, emprego de velas, pólvora, cachaça e inúmeros outros elementos litúrgicos igualmente presentes na macumba carioca. Prevaleceu no estado paulista a magia e o curandeirismo.

Mas, se existem as formas organizadas do culto, tipo macumba ou catinga, não caracterizam a macumba paulista. Esta vai do coletivo para o individual, das formas religiosas para as espécies simplificadas de magia ou de simples curandeirismo (Bastide, 1983: 200).

Entre as razões para a deturpação do culto paulista estaria, para Bastide, o desaparecimento dos antigos macumbeiros (juntamente com sua função centralizadora na comunidade negra) e a presença dos imigrantes brancos e toda sorte de homens marginais que, como seus irmãos mulatos, fizeram da religião um meio de ascensão social, explorando a credulidade alheia por meio de sua magia eclética. A forma mística, nesse caso, permitiu a exteriorização de instintos primários que desembocaram na atividade criminosa e licenciosa a qual era objeto das constantes batidas policiais ao mundo dos feiticeiros, conforme noticiavam os jornais da época.

O estudo da distribuição dos centros macumbeiros no mapa da cidade de São Paulo dos anos de 1940, realizado por Bastide, apontou que os feiticeiros estavam disseminados por toda parte, abrangendo os bairros da periferia e a zona central. Fato tido como comprobatório de sua forma dispersante e individualista.

Se algures o culto fetichista se localiza na periferia das cidades, é porque se trata de um *verdadeiro culto*. Em São Paulo, como dissemos, temos

apenas formas individualizadas e, por conseguinte, mais facilmente dispersivas” (*idem*: 206, grifos meus).

Dispersas, individualizadas, simplificadas e exercidas por homens marginais, brancos, mulatos e imigrantes, que fazem do espiritismo um meio de ascensão social e de canalização dos seus desejos recalcados ou criminosos, a macumba paulista tornar-se-á, então, para Bastide, o ponto de dissociação entre o negro e sua religião, mas é preciso “*distinguir dois tipos tanto de negros quanto de religiões: o negro urbano e o negro rural, a macumba urbana e as magias rurais*” (*idem*: 242).

Os negros do campo, vivendo em zonas afastadas e em pequenos núcleos dispersos, vão esquecendo lentamente suas tradições que nada podem opor às influências externas do meio. Seu complexo mágico-religioso, cada vez mais pobre, reduz-se, assim, a simples simpatias e “algumas reminiscências elementares dos avós”.

Quanto à cidade a degeneração é de outra ordem; embora oposta ao campo como a razão à magia, nela se perpetua um tipo de magia urbana que transcende a influência da mentalidade camponesa. Trata-se desta

magia ao mesmo tempo requintada e malsã, na qual têm livre curso algumas das tendências mais imorais do homem e, às vezes, mesmo a sua loucura, o gosto pelo mistério e a vontade de adquirir poderes misteriosos, o desejo de sacrilégio, o erotismo e o sadismo: missas negras, orgias rituais, alquimias e rosacruzismo. Quanto mais racionalizante for a cidade mais deixará nas almas um vazio a preencher, uma insatisfação profunda que irá dessedentar-se em águas mais turvas se as comportas das fontes claras estiverem fechadas” (*idem*: 243).

No caso de São Paulo, Bastide acreditava que as “comportas das fontes claras” estavam decisivamente fechadas. Primeiro, pelo fator demográfico desvantajoso ao negro que numericamente não constituía a maioria da população local, somado ao fato de tratar-se de

uma população negra de origem banto com uma mitologia e organização eclesiástica tida como pouco desenvolvidas. Terceiro, pelo crescimento acelerado das cidades do Sul que, contrariamente às “calmas cidades do nordeste”, fomentou um movimento migratório incessante de populações diversas com suas superstições próprias que acabaram minando as bases materiais necessárias ao pleno desenvolvimento da macumba ou de uma tradição sólida de valores africanos.

Como se vê as separações rural/urbano, religião/magia tornaram-se fundamentais para a construção do quadro descritivo do estado das religiões africanas em São Paulo e sua interpretação.

A visão de Bastide dos efeitos da cidade sobre a mentalidade religiosa africana derivaram consideravelmente de uma tentativa de adaptar os estudos culturalistas norte-americanos que estabeleceram uma tipologia do *continuum folk*-urbano, defendida por Robert Redfield (1941), e os estudos sobre os aspectos patológicos da vida social da cidade, levados a cabo sobretudo por sociólogos como R. E. Park e E. W. Burgess, entre outros, que vieram a constituir, na década de 1920, o famoso grupo conhecido como Escola de Chicago.

Contudo, os pressupostos da lei de Park segundo os quais o homem moderno seria “*um animal mais racional que seu antepassado primitivo, por viver na cidade onde todos os valores de vida foram reduzidos a unidades mensuráveis, a objetos de troca e venda*”, e onde “*até os povos menos intelectuais são levados a pensar em termos mecanicistas e deterministas*” (Park, *apud* Bastide, *idem*: 242), teriam de ser relativizados, pois Bastide, como seus predecessores, considerava que nas grandes cidades as religiões africanas eram mais puras que nas pequenas ou no campo. Admitia, ainda, como Gilberto Freire, que no Brasil o campo invade as ruas da cidade com suas tradições e valores, as senzalas imiscuem-se na casa-grande e os mocambos perfilam-se ao lado dos sobrados, tornando difícil a separação e caracterização destes universos em categorias muito distintas. Assim, não sendo clara a distinção cidade/campo no interior do Brasil “arcaico”, foi possível mostrar que o “campo” sobrevive nas cidades;

aliás, foi somente quando os negros rurais mais “hábeis” vieram para elas é que se reuniram as condições ideais para a formação dos candomblés, possibilitando a preservação da cultura religiosa, que já definhava no espaço rural. Isso teria ocorrido nas tranquilas cidades litorâneas nordestinas, mais próximas inclusive da África, cujo contato permanente impediu a degeneração dos cultos.

No caso das cidades modernizantes do Sudeste, Bastide não julgou necessário inverter a lei de Park, ao contrário, nelas a lei da descharacterização das superestruturas em função da percepção determinista do mundo pode ser demonstrada cabalmente e novamente os conceitos teóricos adquiriram pesos e medidas diferentes. O que possibilitou, histórica e teoricamente, à superestrutura religiosa do candomblé determinar sua base morfológica, tendo como demonstração etnográfica os terreiros nagôs da Bahia, não se deu na macumba paulista. O porquê, Bastide não responde de modo convincente. Contudo, parece que não seria preciso inverter a teoria se o autor tivesse percebido que, tanto no Nordeste quanto no Sudeste, eram negros, mulatos e brancos das classes pobres que participavam da elaboração das formas religiosas que se desenvolveram sobre as bases das religiões africanas e que a “filosofia e metafísica sutis” que o autor julgou encontrar somente nas formas consideradas puras desta religião no Nordeste, poderiam ser encontradas também nas macumbas cariocas e paulistas dos bantos, caso tivesse realizado um número mais convincente de “investigações pessoais” e não se baseado tanto em fontes secundárias como páginas policiais ou autos judiciais de órgãos públicos comprometidos com a repressão ao “baixo-espiritismo” (Negrão, 1986: 59).

Bastide acreditava, de fato, que na época de suas pesquisas, entre meados dos anos de 1940 e início dos anos de 1950, havia em São Paulo somente a “macumba individualizada e nem um centro de Espiritismo de Umbanda” (Bastide, 1983:XV). Dados de pesquisas recentes sobre a memória da umbanda em São Paulo apontam, entretanto, a existência de cultos organizados de macumba e umbanda desde as primeiras décadas do século XX.

Na realidade, nas primeiras décadas do século até 1950, é impossível distinguir-se entre macumba e umbanda em S. Paulo ou Rio. O que é certo é terem já existido cultos organizados, centrados nas figuras de caboclos, pretos-velhos e exus, desde a década de 30. Mais influenciados pelo kardecismo e pelo catolicismo seriam a umbanda, menos influenciados, macumba. (Negrão, 1986: 60).

Com relação ao candomblé, não restam dúvidas de que este tenha existido em São Paulo ao menos em fins do século passado⁵. Basta atentarmos para algumas notícias dos jornais desse período, não percebidas por Bastide, nas quais muitas informações sobre seus rituais podem ser obtidas permeando os registros das ações policiais de repressão às práticas religiosas dos negros cativos ou libertos. Conforme se vê no texto de uma dessas notícias, reproduzida do jornal paulista *Província de São Paulo* (atual *O Estado de S. Paulo*), de 30 de setembro de 1879⁶:

Na longa e por vezes tétrica história das monarquias não se encontra um fato, que possa de longe sequer ser comparado ao que ontem se deu nesta cidade, e que, por certo, vai ser, o pasmo das gerações vindouras. [...] O Sr. Possolo, segundo delegado de polícia acaba de pôr em prática a sua ameaça terrível. S. Majestade a rainha mandinga assinou ontem termo de bem viver na polícia [...]. Uma rainha! exclama o leitor. Uma rainha! sim senhor, respondemos nós [...]. E não foi só a rainha. Foram as suas damas, os seus semanários e os seus ministros, como consta das seguintes informações: A rainha é Leopoldina Maria da Conceição, que também diz chamar-se Leopoldina Jacomo da Costa, preta fula, gorda, de nação mina gegi,

5 Conforme comprova Liana Trindade (1991) em trabalho no qual documenta e analisa os sinais da presença dos cultos afro-brasileiros em São Paulo a partir do século XVIII.

6 Esta notícia encontra-se publicada parcialmente no estudo realizado por Lilia Schwarcz (1987: 127) sobre a imagem do negro na imprensa paulistana no final do século passado. Dada a sua importância para a documentação da história do candomblé paulista resolvei reproduzi-la quase que integralmente.

de 45 anos presumíveis. É muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem-falante. Era a dona da casa e de todos os aprestos nela encontrados, e conhecida como ministra do culto, denominada – Mãe de santo e – *Gunhôde*, em língua mina. Feliciano Rosa de Jesus, principal acólita ou ajudante da chefe, e crioula de 23 anos, fluminense, de aspecto juvenil, simpática, casada com um pardo, cocheiro, do qual se acha separada. É denominada *Vodance*, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes, e quem faz os convites para as festas solenes. Maria das Virgens, outra ajudante ou acólita, crioula fluminense, de 37 anos, viúva de um crioulo baiano. É devota convicta e dedicada, e cita vários fatos em abono da crença. As neófitas que foram encontradas fechadas no quarto do quintal, são as seguintes: Etelvina Maria da Purificação crioula da Bahia, de 30 anos, solteira, residia na casa há dois anos. É devota convicta e inspetora das outras. Joanna Maria da Conceição, crioula, fluminense, de 28 anos, solteira, muito inteligente, instruída e bem-falante. Foi criada pela rainha, da qual se diz parente consanguínea, e há meses, voltando para a companhia dela, foi induzida, de parceria com as outras, a entrar no noviciado. Domingas Constança Insoriana, crioula, de 16 anos, que se diz virgem, órfã, e moradora como agregada em casa de um crioulo na rua Estreita de S. Joaquim. Estava de visita no palácio da rainha, segundo diz, mas a verdade é que ali foi para iniciar-se na confraria dos minas gegi. Eva Maria da Conceição, crioula fluminense, filha de uma preta mina, de 16 anos de idade, muito robusta e desenvolvida, porém, muito estúpida e ignorante, parecendo até idiota. Amância do Espírito Santo, parda, de 27 anos, solteira, vive em companhia de um irmão. Estas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influência de drogas ou substâncias nocivas. Com dificuldade pôde-se obter na ocasião algumas respostas das mesmas, por isso que pareciam entorpecidas, além da influência presumível da superstição. Em razão de sua avançada idade, e por parecerem alheias à atividade do culto, ficaram na casa as pretas minas gegi Josefa e Maria, de 80 anos, e Joaquim, de 70.

Analisando essa notícia, vê-se que a ação repressiva da polícia se deu no exato momento em que ocorria na casa da *mãe de santo* (termo

empregado também em nossos dias para os sacerdotes do culto) Gu-nhôte, um dos principais rituais do candomblé, a “feitura de santo” que é a iniciação de novas adeptas. Este ritual implica numa grande variedade de atos religiosos, começando pela reclusão das iniciadas num quarto isolado (*foram encontradas fechadas no quarto do quintal*) por um certo período no qual ocorre a raspagem da cabeça e a ingestão controlada de certos alimentos e preparados rituais que propiciam o transe mítico (*tinham as cabeças raspadas [...] mostravam estar sob a influência de drogas e substancias nocivas [...] pareciam entorpecidas*). Para a execução destas atividades rituais a mãe de santo é assessorada por pessoas do terreiro iniciadas há algum tempo, chamadas atualmente de voduncis, e responsáveis pelo desempenho de funções determinadas como preparar os sacrifícios rituais dos animais e as comidas sagradas das divindades (*Feliciana, principal acólita ou ajudante da chefe [...] é denominada vodance, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes*). Essas atividades desenvolvidas pelas *ajudantes, devotas convictas* ou *vodance*, Feliciana, Maria das Virgens e Etelvina, atestam que a casa invadida pela polícia constituía de fato um terreiro organizado em termos de espaço físico para o culto e com uma estrutura hierárquica religiosa praticamente semelhante àquela existente nos candomblés atuais paulistas, cariocas ou baianos. Pela origem declarada da maioria dessas mulheres (quatro delas são fluminenses e uma baiana) conclui-se que possíveis contatos de intercâmbio religioso entre São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia já se estabeleciam naquela época.

O registro deste candomblé de nação mina-jeje, se por um lado contrasta com o panorama da pacata São Paulo do final do século XIX⁷, por outro testemunha a existência de práticas religiosas da população negra que no final daquele século cresceu vertiginosamente devido à expansão das plantações cafeeiras que fizeram da província de São Paulo um promissor centro de investimentos com

7 Nessa época, o centro da cidade abrangia não mais que três pequenas ruas em forma de triângulo: Direita, 15 de Novembro e São Bento, ao longo das quais

a terceira população cativa do país, somando 156.612 escravizados em 1872 (Taunay, *apud* Schwarcz, 1987: 50). Alguns municípios paulistas ainda guardam atualmente a memória da presença negra que neles se verificou em períodos diversos, como, na capital, o Jabaquara (local de antigo quilombo), o Bixiga (que depois se italianiza), e mais recentemente a Casa Verde, Limão, Capela do Socorro, Embu e a Vila Brasilândia, conhecida como a “África paulistana”⁸ e coincidentemente local de instalação de um dos primeiros terreiros a se registrar como “de candomblé” (Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara, de Mãe Manaundê) no início dos anos de 1960. Em outro terreiro, chamado Axé Keto Bessem, situado no bairro oriental da Liberdade, nas proximidades do Centro da cidade, ouvi da ebomi Edy de Oxumarê histórias sobre velhas africanas escravizadas que ali mesmo iniciaram seus parentes, hoje falecidos, mas ainda cultuados em pequenas urnas de madeira guardadas no interior do antigo cortiço onde funciona o terreiro⁹.

Bastide esperava, ainda, com seu texto sobre a macumba paulista, completar dois estudos considerados por ele fundamentais sobre o assunto. Um deles é o trabalho de Belfort de Mattos, já comentado aqui, e o outro um curioso estudo do botânico F. C. Hoehne que, no começo do século XX, investigou as ervas e objetos vendidos pelos

perfilavam-se pequenas casas de sapé, alguns estabelecimentos públicos e de comércio, isoladas, de um lado, pela várzea do Carmo, frequentemente inundada pelo Rio Tamanduateí, e, por outro, pelo Vale do Anhangabaú com suas chácaras e colinas ainda não unidas pelo Viaduto do Chá, construído somente em 1892 para ligar o centro tradicional aos bairros mais distantes.

8 Para uma visão da segregação física e social da população negra em São Paulo, veja Rolnik (1989), entre outros.

9 Estas histórias não puderam ser confirmadas, mesmo porque a elucidação das origens mais antigas do candomblé em São Paulo ainda depende de pesquisas históricas mais amplas. Entretanto, para compreender o significado do candomblé em São Paulo nos nossos dias, não bastaria apenas saber quando e onde este surgiu. Como lembra Magnani, “a busca das origens de algum rito, crença ou costume termina, muitas vezes, por concluir que se está diante de uma ‘sobrevivência’ de algo que já foi, em algum tempo, puro e autêntico” (Magnani, 1986: 13).

ervanários e curandeiros na capital. Hoehne, convicto que sua obra era uma “questão de magna importância para a saúde pública”, estava interessado em identificar botanicamente essas ervas e avaliar seu valor terapêutico, bem como descrever outros produtos minerais e objetos utilizados pelos curandeiros que eram comercializados nas feiras públicas do Mercado Velho, no largo do Arouche e nas meias-águas de telha da rua General Carneiro (Hoehne, 1920).

O material vendido nas ervanarias ou empregado pelos curandeiros abrangia plantas secas, raízes, sementes, signo de Salomão, pedra de Santa Bárbara, figas e cruces de arruda, de guiné, de azeviche africano contra o mau-olhado, unhas de onça contra os perigos da vida, dentes de jacaré e chifre de cabra loura.

Para Bastide a lista interminável desses objetos, com a descrição de suas propriedades milagrosas, denunciava o meio supersticioso no qual “a macumba se encontra perfeitamente adaptada” e por intermédio da qual poderíamos “*ver se desenhar a pintura fiel do meio pobre, simples, que lhe fornece a clientela*” (Bastide, 1983: 211).

Bastide reconhece que nessa mistura de ervas, dentes de jacaré e couro de sapo, persistem certos elementos africanos como a arruda, a ferradura envolta em pano de Ogum e Exu, os punhais usados na dança de Iansã, mas que estes em geral se diluem ao lado da magia de procedência europeia. Contudo, sua leitura do texto de Hoehne não considera outras importantes informações sobre produtos comercializados pelos ervanários e que, embora este autor não saiba descrever exatamente suas utilizações, são de indiscutível finalidade religiosa, como obi e o orobô (sementes ofertadas como alimento para os orixás), banha de ori (amálgama vegetal utilizado para untar a cabeça raspada durante a iniciação), pimenta (alimento por excelência da divindade Exu), sabão da costa (utilizado nos banhos de limpeza ritual), búzios (para as atividades oraculares no candomblé) e pemba africana (pó de cor branca utilizado nas limpezas dos ambientes). Artigos religiosos cuja comercialização, aliás, até hoje continua sendo fundamental para a realização de inúmeros rituais no candomblé.

Assim, a ausência de textos etnográficos sobre a presença de cultos afro-brasileiros na capital paulista no começo do século XX não significa a ausência histórica do fenômeno, como supôs Bastide, nem justifica a minimização de sua importância.

4. Edison Carneiro: reabilitando a macumba

A questão da pobreza mítica banto e da influência desagregadora do progresso verificado nas grandes cidades sobre os modelos religiosos foram também descritas por um autor cujos textos, ainda que não apresentem grandes preocupações teóricas como as de Bastide, tornaram-se muito importantes por apresentar interpretações sobre os dados etnográficos em muitos aspectos inovadoras. Trata-se de Edison Carneiro, autor, entre outras obras, de *Religiões Negras* (1981; 1ª ed. 1936), *Negros Bantos* (1981; 1ª ed. 1937) e *Candomblés da Bahia* (1978; 1ª ed. 1948).

Um dos aspectos mais relevantes dos textos de Edison Carneiro é o esforço explícito de estudar com simpatia os cultos bantos, como a macumba e a umbanda, pouco etnografados até então, tentando reabilitá-los de sua posição de inferioridade; embora nem sempre consiga atingir seu objetivo.

Edison Carneiro localiza a macumba predominantemente na área do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais. Essa área contrapunha-se a duas outras: a do candomblé jeje-nagô, constituída pela faixa litorânea compreendida entre Bahia e o Maranhão, além do Rio Grande do Sul, e a área do batuque e babaçuê, compreendida pelas principais cidades da Amazônia e caracterizada pela pajelança.

Segundo o autor, o modelo de culto nagô, embora tenha chegado ao Rio ainda no século XVIII, conhecendo um passageiro esplendor, debilitara-se no começo do século XX devido às concessões feitas às tradições banto, à aceitação das suas danças semirreligiosas, do culto aos mortos – “*uma ponte para a aceitação do espiritismo kardecista*” (Carneiro, 1978: 29) –, além da adesão de pessoas de todas as ori-

gens e de todas as classes sociais que, complacentes com o ocultismo, mesclaram seus cultos às divindades caboclas e negras. A macumba e a umbanda distinguiram-se, nesta ótica, apenas pela diferença de classe: “*a macumba satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a umbanda as dos ricos*” (*idem*: 30).

Como seus predecessores, Edison Carneiro também chamará a atenção para o candomblé, enquanto “fenômeno de cidade”:

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural. Do ponto de vista do número, a preferência se dirige para as capitais de estados, vindo em seguida as cidades que servem de centro a zonas econômicas de relativa importância no âmbito estadual. (*idem*: 20).

Reconhece inclusive na toponímia da cidade de Salvador a influência da religiosidade do negro nas designações locais:

Assim, temos o beco dos Nagôs (*Nago têdô*), na Saúde; o Cabula, nome de seita africana já desaparecida; o Bogum, que facilmente lembra Ogum, deus da guerra e dos metais; O Beiru, provavelmente derivado de *eiru*, rabo de boi, insígnia de Oxóssi de caça; a ladeira de Nanã; o Alto do Candomblé, sede do Gantois, onde Nina Rodrigues realizou as suas pesquisas; e a Goméia, que Arthur Ramos já sugeriu ser uma corruptela da forma portuguesa do Daomé – o país dos jejes (Carneiro, 1964: 70).

O esforço de Edison Carneiro para descrever e reabilitar a mitologia banto, realizado por meio de um estilo sóbrio e leve que caracteriza seus textos, elaborados como se fossem crônicas ou notícias de um observador atento, parece, contudo, incidir nos mesmos enganos e preconceitos de seus predecessores. Primeiro, por acreditar na superioridade do modelo ritual nagô apoiado na pureza e fidelidade deste culto às suas origens africanas, em contrapartida com o modelo “inconsistente” e já deturpado dos bantos. Sem dú-

vida sua simpatia pelos cultos bantos permitiu-lhe entendê-los com maior sensibilidade que aquela demonstrada por outros pesquisadores, mas não foi suficiente para fazer com que sua análise da macumba, da umbanda e de outros ritos de influência banto deixasse de apontar um certo receio da ameaça que o processo de nacionalização e de adaptação das tradições religiosas africanas representavam para a “pureza africana”; e, além disso, por compartilhar a visão distorcida e contraditória dos efeitos nocivos da existência dos terreiros na cidade. Embora o candomblé tenha sido caracterizado como um fenômeno urbano (merecendo o tema alguns subcapítulos em pelo menos dois de seus livros), o autor verá nas áreas das grandes cidades onde “comanda o progresso”, como Rio de Janeiro e São Paulo, um distanciamento crescente entre o “modelo de culto” (nagô) e as formas menos tradicionais (como a macumba e a umbanda). Ou seja, a cidade aparece, no princípio, como espaço propício para o desenvolvimento pleno do culto, marcada mesmo por ele, pela presença inconfundível dos traços africanos que nela se difundem a partir dos terreiros nagôs (redutos por excelência da cultura africana) e, posteriormente, como força desarticuladora das representações religiosas coletivas que sob o peso demolidor da sociedade nacional sobrevivem como “subcultura”.

As desigualdades regionais que marcam o desenvolvimento econômico do Brasil foram acionadas para explicar, no texto de Edison Carneiro, “*a distância relativa a que, em cada área, estão os cultos de origem africana em relação com o modelo original*” (*idem*: 34) – sendo que no Sudeste esses cultos estavam a uma distância quase intransponível do modelo original.

5. Investigações posteriores

Quais seriam, assim, os reflexos da imagem do terreiro e de sua inclusão na cidade, até aqui vista nos textos desses autores clássicos, nas investigações posteriores?

Depois dos trabalhos de Carneiro e Bastide nos anos de 1950, os estudos comparativos dedicados ao candomblé na cidade do Rio de Janeiro e de São Paulo não mereceram nenhum ou quase nenhum impulso, situação que foi revertida somente a partir dos anos de 1980¹⁰. Situação diversa daquela do Nordeste onde os estudos deste modelo se sobressaíram aos demais prosseguindo praticamente sem hiato desde a época de Nina Rodrigues até nossos dias (Moura, 1989).

Já os estudos sobre a umbanda carioca e paulista mobilizaram, principalmente a partir dos anos de 1950, o interesse de muitos pesquisadores em função do crescimento do número de terreiros deste culto e sua crescente “relevância etnográfica” no campo de estudos sociológicos e antropológicos¹¹.

No geral, esses estudos avançaram seguindo a perspectiva na qual a umbanda em seus aspectos de religiosidade sincrética típica do meio urbano é contraposta ao candomblé mais tradicional e comunitário. Esta perspectiva teve como pano de fundo o acúmulo das múltiplas transformações econômicas e sociais no cenário urbano e industrial das cidades do Sudeste a partir dos anos de 1950.

Para Candido de Camargo (1961), que estudou, nesse período, o kardecismo e a umbanda em São Paulo, as religiões mediúnicas, atuando predominantemente nas cidades, eram fator de adaptação das personalidades às exigências do mundo urbano devido à sua capacidade de ser fonte de orientação para os indivíduos, “substituindo a tradição e sua autoridade”, e propiciando uma mediação e aceitação dos valores urbanos e profanos – a busca de coerência entre religião e ciência. Assim, a umbanda teria duas funções fundamentais:

10 Conforme Augras (1983), Augras e Santos (1983), Birman (1985c), Binon-Cossard (1981, 1971); Goldman (1985), Vogel *et alii* (1987); como em São Paulo: Giroto (1980), Leite (1986), Schettini (1986), Prandi e Gonçalves (1989a, 1989b), Prandi (1991).

11 Conforme Camargo (1961); Velho (1975); Negrão (1979); Pechman (1982), Birman (1980, 1985a, 1985b), Concone e Negrão (1985); Seiblitiz (1985), Trindade (1985), Magnani (1986), Montero (1985), entre outros.

terapêutica e de integração com a sociedade urbana. A função integrativa verificava-se devido à “*dificuldade de a tradição fornecer valores e modelos de ação para uma pluralidade de situações imprevisíveis, características da sociedade urbana*” (Camargo, 1961: 68). Camargo via a umbanda em São Paulo como religião *internalizada* (no sentido weberiano da palavra) em contraposição às religiões *tradicionais* (como o candomblé), típicas de áreas culturais do Brasil, como o litoral baiano. Em seu texto, entretanto, permaneceu sem solução o paradoxo de que se as religiões mediúnicas são “*um dos meios alternativos que facilitam a adaptação do homem brasileiro à vida urbana*” (*idem*:XIII), então essas religiões mediúnicas, como o candomblé, também deveriam atuar desta forma no contexto urbano das cidades nordestinas, o que Camargo não evidenciou. Difere, porém, de Bastide ao reabilitar, por meio de uma perspectiva funcionalista, a imagem da macumba e da umbanda, cultos praticados não apenas por classes marginalizadas, mas também por largos segmentos da classe média intelectualizada, conforme lembra Carvalho (1978: 105).

Posteriormente, Renato Ortiz também desenvolverá pesquisa sobre a umbanda e o espiritismo no Rio e em São Paulo, apresentando no livro *Morte Branca do Feiticeiro Negro* (1978) algumas interpretações inspiradas sobretudo na obra de Roger Bastide. Para Ortiz, como para Camargo, a umbanda reproduziria em suas práticas mágico-religiosas as contradições da sociedade urbana brasileira, sendo uma alternativa encontrada, pelos seus adeptos, de atribuição de “sentido de mundo” frente à crescente racionalização que representaria o estilo de vida nas cidades. Ortiz chegou a considerar a umbanda não mais como religião negra em oposição ao candomblé cujo culto apontaria para a sobrevivência da memória coletiva africana. Para ele, a umbanda apresenta-se como *síntese* do heterogêneo pensamento religioso brasileiro, realizado pela ideologia da classe branca no processo de integração dos vários grupos sociais (negro, branco e indígena) no interior da sociedade nacional. Assim, em *A morte branca do feiticeiro negro* a cidade com seu estilo de vida urbano e racional teria alterado definitivamente os valores da tradição religiosa

africana sentenciando-os à morte fora dos terreiros de candomblé, porém refazendo-os nos centros espíritas de umbanda.

Ainda nos anos de 1970, a umbanda no Rio também foi objeto de estudos realizados por Diana Brown publicados em *Umbanda, Politics of an Urban Religious Movement* (1977). Como se infere no próprio título do texto, a umbanda é tida definitivamente como “religião urbana”. Nesse livro, a autora apresenta, numa perspectiva histórica, a formação da umbanda nos anos de 1920 no Rio de Janeiro e sua cooptação pela classe política dos anos de 1940, época de consolidação das federações umbandistas e de grande difusão das estratégias populistas na política eleitoral brasileira. A discussão proposta por seu texto refere-se ao movimento de surgimento da umbanda a partir da depuração, realizada pelos setores kardecistas médios da população, das práticas africanas da macumba, onde certos rituais deste culto foram abolidos por serem considerados “primitivos” e “grosseiros”, como o sacrifício de animais, o transe de divindades diabólicas realizado num ambiente de bebedeiras e de exploração da credulidade alheia. Para a autora, a umbanda surge como uma “desafricanização” da macumba ou, como diria Ortiz, de um “branqueamento” seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira.

Alguns autores, contudo, foram mais críticos com relação à dicotomia que vinha se fazendo entre a pureza do candomblé nordestino e as mazelas da macumba e da umbanda sudestina.

Na contramão desse movimento, Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade em *O Segredo da Macumba* (1972) procuraram reabilitar os cultos de aproximação banto resgatando-os de sua pecha de “culto degenerado”, como já o tentara Edison Carneiro, porém sem muita ênfase. Os autores consideram que o paternalismo etnográfico na “exaltação do candomblé nagô da Bahia teve como consequência positiva a ‘reabilitação’ da cultura negra” (*idem*: xiii) e, como consequência negativa, a desvalorização da macumba que na verdade não deveria ser vista como um mau, diminuído ou empobrecido candomblé, apenas porque é diferente. Fazendo apologia dos

pretos-velhos, caboclos, orixás, exus e pombagiras que baixam nas macumbas e quimbandas, os autores ressaltam o caráter de contracultura e libertador desses cultos, mostrando seu lado positivo, seu valor social, cultural e artístico que se articulam em resistência à cultura dominante. Atribuem, contudo, à umbanda, uma história de “repressão sangrenta” à macumba e principalmente à quimbanda, o que reitera, no nível simbólico e ritual, a história de dominação de que têm sido vítimas os rituais negros desde o período colonialista. Na perspectiva marxista desta abordagem as diferenças entre o candomblé e a macumba tiveram suas raízes encontradas também nas diferenças de “ritmo de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção da formação social” (*idem*: xv). Ou seja, na Bahia o passado pré-capitalista garantiu o desenvolvimento de uma “religião da natureza e da estabilidade cósmica” personificada na mítica dos orixás do candomblé, enquanto no Rio de Janeiro e em São Paulo essas religiões resvalaram para o culto de heróis da história e da revolta representados nos caboclos e exus que descem nos terreiros de macumba para incorporar em negros proletários, marginalizados e habitantes das favelas. Assim, se no texto de Luz e Lapassade o preconceito reservado à macumba é rejeitado, foi inevitável sua substituição por outro direcionado à umbanda, cuja história de formação foi erroneamente associada a um processo de apropriação da cultura africana pelos brancos, resultado de uma visão simplista da relação entre dominantes e dominados e seu reflexo nas ideologias dos sistemas religiosos¹².

Colocando essa discussão em outros termos, e seguindo as pistas lançadas por Yvonne Maggie Velho (1975), Patrícia Birman (1980), em seu estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro, assumiu uma postura crítica com relação ao sentido da “africanidade” encontrada nos terreiros de candomblé tradicio-

12 Em trabalhos posteriores, Luz (1983) reformula suas opiniões sobre a macumba, aderindo às interpretações sobre a “superioridade” e “autenticidade” do candomblé nagô.

nais. Para a autora, os africanismos são representações dos africanos realizadas pelos intelectuais que os estudaram (com vistas a disciplinar seu conhecimento em categorias de análise, tais como a pureza nagô), que adquiriram sentido e repercussão também fora das esferas restritas da academia.

Aprofundando esta linha de análise temos os textos inovadores de Peter Fry e Beatriz Góis Dantas. Numa avaliação precisa da obra de Roger Bastide, Peter Fry (1986) sugeriu que as oposições que caracterizam o candomblé e a macumba no pensamento deste autor, seus predecessores e seguidores, resultaram em parte de uma relação particular do pesquisador no processo de envolvimento com o seu “objeto de pesquisa” na qual o candomblé tem desempenhado um fascínio maior sobre os intelectuais pela sua “autenticidade” ou “pureza”, o mesmo não ocorrendo com a macumba e a umbanda, tidas como *kitsch*, “misturada”, universo da “sacanagem”, do “jeitinho” e do “favor”. Essas oposições refletiriam as afinidades eletivas do pesquisador diante das representações que faz das contradições de um Brasil social e culturalmente diversificado:

A oposição que Bastide constrói entre seu candomblé e sua macumba, expressa, no fundo, uma outra oposição que é aquela entre um mundo moderno, industrial e capitalista e um mundo arcaico e pré-capitalista. África, seja ela a África da Nigéria ou dos candomblés da Bahia, é este segundo mundo. Rio de Janeiro e São Paulo são os primeiros, um mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo. É deste mundo dionísio do qual Bastide vai fugir para um candomblé apolíneo que resiste ao “verme” da modernidade (Fry, 1986: 38).

Os trabalhos de Beatriz Góis Dantas avançam nessa direção na medida em que demonstram como a própria noção de pureza nagô é uma construção ideológica e de diferentes significados ainda que nos restringíssemos às informações colhidas numa mesma área de pesquisa de campo, no caso de sua pesquisa: o “nordeste pré-capitalista”. Ao estudar os terreiros de Laranjeiras, cidade localizada na

zona açucareira de Sergipe, Beatriz Dantas revelou que os africanismos lá encontrados no principal terreiro nagô, tido como o mais “puro” em contraste com os de “toré”, misturados e em maior quantidade, não se revelam congruentes com aqueles da tradição nagô baiana, tão fortemente associado, na literatura científica, às suas origens africanas. Certos ritos do candomblé nagô baiano, como o reclusão do iniciado, a raspagem da cabeça e o derramamento de sangue sobre esta, são considerados, pelo terreiro nagô sergipano, como sinais de mistura uma vez que, lá, representam práticas dos torés, classificados como distantes da herança africana. Dantas conclui, então, a partir de uma visão dinâmica da manipulação dos acervos culturais, que a propagada “pureza nagô” tem sentidos diversos na Bahia e em Sergipe, constituindo, portanto, uma retórica estreitamente ligada à estrutura de poder da sociedade e seus mecanismos de classificação da ordem social, e ao papel desempenhado pelos intelectuais e pesquisadores na incorporação desta retórica em suas formulações científicas.

Concordando em parte com esta postura diria que, sem dúvida, os africanismos representam construções etnográficas persuasivas embora deva-se relativizar, como lembra Sergio Ferretti (1990: 57), a força dos intelectuais de “criarem” tradições, pois o prestígio dos terreiros decorre de inúmeros fatores que atuam conjuntamente, entre eles o sucesso da liderança religiosa dos seus sacerdotes, que muitas vezes não passa pela legitimidade acadêmica.

Conclusão

Como se observou, autores clássicos como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, mesmo partindo de abordagens diferentes como evolucionismo, culturalismo e a “sociologia em profundidade”, criaram certos paradigmas de análise induzidos por escolhas recorrentes dos objetos de pesquisa que, além de revelar uma simples reiteração no âmbito do empirismo, apontam para a continuidade de uma tradição discursiva cuja iden-

tificação torna-se importante para entendermos o tipo de apreensão da realidade proposta. A partir de Arthur Ramos, a elaboração de uma “cartografia religiosa” da ocorrência característica de determinados cultos em áreas privilegiadas do Brasil, por influência da escola culturalista norte-americana (preocupada com o agrupamento de traços culturais e sua descrição em termos de áreas culturais), resultou numa ênfase exacerbada na busca e definição de modelos idealizados de predomínio de determinados padrões de culto, não considerando o diálogo que cada um deles travava no interior do seu campo geográfico e social de atuação, com outras formas ou esferas de influência.

Pode-se afirmar, assim, que esses modelos estanques de culto, enquanto construções textuais etnográficas, absorvidas pelo seu público leitor por excelência, outros pesquisadores, criaram um senso de que determinadas modalidades do fenômeno religioso afro-brasileiro possuíam maior “relevância etnográfica” que outras e, em função disso, mereceriam ser preferencialmente descritas e “procuradas” nas diversas regiões do país, situação que, embora tivesse o mérito de ampliar a área geográfica das pesquisas, dando uma visão mais global dos cultos afro-brasileiros, não conseguiu se desvencilhar do círculo vicioso de certas explicações ou mesmo ênfases recorrentes, como foi visto em autores como Roger Bastide e Edison Carneiro.

Permanece, ainda hoje, a necessidade de uma reavaliação em nível global das relações entre as várias formas de religiosidade de influência africana, não comprometida com os aspectos mais limitadores da perspectiva culturalista.

Por outro ângulo, ainda que avolumadas as críticas à pureza nagô, têm sido poucos os trabalhos que, de fato, se dediquem a resgatar a tradição banto por meio da valorização de suas formas derivadas, como o candomblé angola ou a umbanda, mostrando também seu caráter de “metafísica sutil” ou a existência de um universo simbólico rico e estruturado, cuja marca essencial é procurar compatibilizar as várias contribuições com as quais se depara.

Com relação à umbanda, prenúncios desta postura têm marcado alguns estudos. Maria Laura Cavalcanti (1986), liberta do peso de imputar origens à umbanda, afirmou corretamente que não se trata de uma religião em busca de uma forma, como queria Camargo, mas “uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado” (*idem*: 100). E se considerarmos que essa forma heterogênea e fluida também está presente na religião dos bantos (de Luanda) na África, veremos que a “flexibilidade” dos seus ritos e do panteão, tanto lá como aqui, é marca registrada de sua religiosidade, constituindo uma maneira específica de pensar suas representações simbólicas em novos contextos sociais. Nesse sentido, se o critério de valorização for a fidelidade, as religiões de influência banto no Brasil são tão “fiéis” às suas matrizes africanas quanto aquelas de influência nagô¹³.

Imagens dos terreiros de macumba e de umbanda enquanto cultos “degenerados”, “patológicos”, “inautênticos”, “simulados”, “comercializados” e associados ao crime, ainda que formuladas pelo cientificismo de certos autores, representam as dificuldades destes em entender a mudança cultural e a transformação de valores dentro de certos padrões de pensamento, o mesmo se dando com relação à imagem distorcida da cidade que aparece como força voraz e homogeneizadora que coíbe a reprodução das culturas de grupos social e economicamente dominados por uma estrutura de classes. Nesta perspectiva, esses grupos não encontrariam meios de atuação senão com enormes prejuízos para o seu patrimônio simbólico, visão que não permite perceber o vasto campo de manobra no qual se dão as variadas estratégias de negociação desses grupos.

Assim, da mesma forma que o “preconceito banto” e a “pureza do candomblé nagô” devem ser revistos por meio de novas etnografias que reflitam o sentido de seus ritos, preservados ou trans-

13 Sobre as religiões bantos na África veja, entre outros, Ribas (1958) e Areias (1974).

formados no interior dos terreiros, é preciso que a inserção destes no contexto urbano seja reconsiderada, mostrando o diálogo da cultura religiosa afro-brasileira com a cidade e o mundo moderno.

Enfim, se a macumba, a umbanda e o candomblé, entre tantas outras denominações afro-brasileiras, chegaram até os nossos dias como religiões atuantes e representativas num Brasil marcado por preconceitos raciais e intolerâncias religiosas é porque souberam dialogar com a cidade e seus estilos de vida. E o vaticínio enganado do desaparecimento do candomblé feito por seu “retratista” pioneiro, Nina Rodrigues, há mais de um século, aponta a necessidade de novos enquadramentos para algo que está aí de modo inegável.

CAPÍTULO 3

O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM SÃO PAULO

Se é possível encontrar sinais da presença do candomblé em São Paulo há pelo menos um século, é verdade que essa religião só se tornará demograficamente expressiva, no estado, a partir dos anos de 1960.

Assim, uma das dificuldades iniciais na caracterização do candomblé paulista refere-se a como identificá-lo com (ou diferenciá-lo de) outras denominações religiosas afro-brasileiras regionais, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano, o tambor de mina maranhense, o batuque gaúcho e, principalmente, a umbanda quase que de contornos nacionais.

Isso porque o candomblé em São Paulo, como veremos, parece consolidar-se não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindas de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos delas em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana.

Além das múltiplas referências presentes no candomblé paulista, sua caracterização passa, também, por outra dificuldade, de-

corrente da percepção de que as classificações que os grupos religiosos estabelecem para si em termos de nação, linhagem e terreiro (principais dimensões classificatórias no candomblé) não podem ser tomadas como “objetivas”. Porque tais classificações, como resultados de processos dinâmicos de construção da identidade religiosa individual e grupal, devem ser balizadas em função da forma contrastiva e situacional que tal processo assume ao demarcar diferenças sociais e culturais dentro de contextos de atuação específicos. Mesmo porque, como já se sabe hoje, é pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade, seja étnica, sexual ou religiosa (Cunha, 1985: 206). E “diferença” também é o que se elege como tal a partir da negociação realizada entre sujeitos concretos dentro de situações reais e sob a influência de múltiplos fatores.

Daí a necessidade, para que se possa descrever o candomblé paulista de forma textual e o mais polifônica possível, de enumerar seus principais interlocutores, reproduzindo o diálogo que os terreiros estabelecem entre si, acompanhando os vários jogos de espelhos que refletem as fronteiras dos ritos e definem as famílias de santo, isto é: apresentar a religião em suas múltiplas possibilidades de interpretação, constituindo-se por meio da representação e da manipulação (conjugação) das tradições religiosas.

1. A formação do candomblé em São Paulo

Segundo levantamento realizado pelo Centro de Estudos da Religião (CER/USP), baseado em pesquisas nos cartórios de registros de títulos e documentos da cidade de São Paulo, entre 1929 e 1982, as associações civis de umbanda, espírita e candomblé cresceram em progressão geométrica de década para década. Nos primeiros três anos da década de 1980, verificou-se para o candomblé o seu maior índice de crescimento em relação à umbanda e ao espiritismo (Concone e Negrão, 1985).

Além desses registros, que são apenas representativos, uma vez que não existe obrigatoriedade de registro para os terreiros, a popularidade crescente do candomblé em São Paulo pode ser percebida pelo destaque com que este marcou presença nos espaços públicos e nos meios de comunicação.

Entre os principais fatores associados ao crescimento do número de terreiros de candomblé, verificado a partir sobretudo dos anos de 1960 em São Paulo, parecem estar aqueles referentes à migração de populações nordestinas, que nesse período é particularmente intensa. Os adeptos vieram de regiões onde essa modalidade de religião teve um desenvolvimento maior, como o Nordeste e, posteriormente, o Rio de Janeiro, em busca de melhores condições de vida. Chegando aqui principalmente para trabalhar, muitos deram continuidade também à sua história de vida religiosa, muitas vezes aderindo à umbanda, majoritária na época, retornando mais tarde ao candomblé e abrindo seus próprios terreiros. Aliás, parece mesmo que a reconstituição da família de santo em muitos casos também funcionou como importante rede informal na estratégia de sobrevivência dessas e de novas levas de migrantes sob as novas condições de vida na metrópole. Esse é o caso do pai de santo Ajaoci de Nanã (Joselito de Souza Costa) que veio para São Paulo em 1962 para trabalhar. Iniciado no candomblé em Feira de Santana, na Bahia, e passando por dificuldades para se estabelecer aqui, valeu-se do parentesco religioso para se socorrer:

Eu vim para São Paulo em 1962 para trabalhar. Eu achava que não devia abrir roça [terreiro] porque achava uma responsabilidade muito grande, mas aí eu encontrei um zelador do santo de um irmão de santo meu. Aí ele me tirou do albergue e me levou para a casa dele. Depois eu fui trabalhar na Hebraica como paneleiro até chegar a cozinheiro chefe. Aí foi onde eu fui morar sozinho e comecei a atender com meu boiadeiro, Seu Ventania. Aí eu casei, comprei este terreno e chamei seu Zezinho da Oxum para dar minha obrigação, mas o meu santo não aceitou porque meu pai de santo era vivo. Mas ele me ajudou a tirar 10 iaôs. (Pai Ajaoci)

Com a morte de Pai Ajaoci em 2007, seu terreiro localizado no bairro Rio Pequeno passou para sua filha Yncorecí de Nanã (Degina dos Santos).

Para a mãe de santo Zefinha da Oxum (Josefa Lira Gama), que veio do Recife para São Paulo acompanhando seu marido em 1951, a migração geográfica também significou migração religiosa. Filha de santo de conhecidas figuras do xangô pernambucano, Mãe das Dores e Pai Romão¹, do famoso terreiro recifense do Sítio de Pai Adão (Fernandes, 1937; Motta, 1985; Segato, 1984; Carvalho, 1987), Mãe Zefinha, em São Paulo, passou para a umbanda abrindo seu terreiro em 1960. De volta ao Recife, em 1965, para dar obrigação costumeira no candomblé, foi aconselhada por sua mãe a retornar ao rito original.

Eu já era feita no candomblé [xangô], vim para São Paulo, houve um não sei se foi castigo do santo, não sei, meu marido ficou na situação financeira e ele chegou aos guias, então ele fez promessa, um pedido para os meus guias protetores que ajudassem ele a arrumar um emprego; ele tirava uma licença para os meus protetores que era Ogum. Eu sei que arrumou. Com cinco dias ele me levou na cidade para tirar a licença para tocar umbanda. Foi uma briga com esse homem, eu só não matei ele porque não foi preciso, mas aquilo que está feito não se desmancha, ele tirou [...] depois continuei a vida com a umbanda e toquei minha vida nela. Depois, fui pra Recife. Na casa de minha mãe [Das Dores], ela falou:

— Nós com duas bandas já não somos nada, imagine com uma banda só? Por que você não monta um terreiro de candomblé? (Mãe Zefinha)

O sacerdócio como estratégia de sobrevivência da família migrante parece ter sido recorrente nessa fase de acomodação à vida urbana.

1 Na tradição do nagô pernambucano é comum que uma pessoa seja iniciada por um pai e uma mãe de santo.

Outro importante fator da expansão do candomblé resultou do grande desenvolvimento da umbanda em São Paulo no período posterior aos anos de 1950. Se, por um lado, o candomblé se expandiu a partir dos imigrantes nordestinos que para cá se deslocaram, por outro, está a passagem de muitos umbandistas para os quadros do candomblé, seja por motivo de crise religiosa, seja pela melhor compreensão e aceitação dos preceitos que envolvem o candomblé, como o sacrifício de animais, que durante muito tempo moldou o estereótipo de religião socialmente rejeitada. Na medida em que a umbanda se formou negando o sacrifício ritual como um dos elementos de sua identidade, em contraste com o candomblé, num processo dialético terminou por valorizá-lo como prática mágica mais radical, capaz de lidar com a resolução de problemas considerados casos graves.

Além disso, a presença do candomblé como interlocutor real possibilitou a quebra da antiga imagem de religião “bárbara”, ligada essencialmente ao “mal”. Umbandistas submetendo-se à iniciação por pessoas feitas-no-santo no Nordeste ou no Rio de Janeiro, realizada tanto lá como aqui, seriam fundamentais no processo de crescimento do candomblé em São Paulo e no diálogo e na tradução que se verificariam entre essas duas denominações religiosas. O já citado pai de santo do candomblé Ajaoci, por exemplo, viria a formar uma grande família de santo a partir da iniciação de muitos “filhos de fé” da umbanda, os quais também já têm, hoje, os seus próprios terreiros de candomblé, como Aligoã de Xangô, que por mais de 20 anos frequentou a umbanda em São Paulo e em cujo terreiro, no Rio Pequeno, tive meus primeiros contatos com o candomblé por volta de 1981, levado por Renato da Oxum que lá se iniciou, vindo da umbanda.

Para alguns, a passagem para o candomblé foi vista apenas como uma reordenação da trajetória religiosa que, de um certo modo, já se previa no culto anterior. Para alguns, a passagem para o candomblé é vista apenas como uma reordenação da trajetória religiosa que, de um certo modo, já se previa no culto anterior. Como para o pai

de santo Doda de Ossaim (Joaquim Claudionor Braga), que se criou no omolocô (variação ritual da umbanda) do Rio de Janeiro antes de iniciar-se no candomblé, nos anos de 1970, e estabelecer terreiro em São Paulo.

Eu posso falar da umbanda porque eu vim dela. Eu fiquei pouco tempo na umbanda de D. Lourdes porque com 5 anos [...] eu tomei um bori com minha tia Damascena do Omolu (que eu tinha umas feridas grandes) que era de omolocô, uma religião do Rio de Janeiro, uma umbanda traçada, quando o candomblé começou a traçar no Rio e eles não queriam falar que era de candomblé, não queriam raspar, certos preceitos de candomblé, então existia o omolocô [...] Minha casa nunca foi de umbanda, ela era de omolocô, traçada, com pano da costa e com adjá. (Pai Doda)

Vale dizer que estes fatores, migração populacional e mudança religiosa, continuam atuando conjuntamente na expansão do candomblé paulista, e a presença de iniciados de várias gerações provenientes de pessoas já iniciadas no candomblé daqui demonstra o sucesso de suas estratégias de reprodução.

2. Constituição das famílias de santo: nações e linhagens

A constituição das famílias de santo em São Paulo pode ser dividida em fases enquanto um procedimento analítico que permite apresentar de modo mais didático esse processo. É claro que não se pode dizer que há cortes ou rupturas bem evidentes entre os momentos do processo, que muitas vezes podem se sobrepor, até mesmo porque não é incomum no candomblé paulista a saída dos religiosos da casa onde se iniciaram (por motivos diversos, como morte do iniciador, insatisfação, brigas etc.) e a adoção de uma nova linhagem dentro ou fora da nação de origem. As práticas religiosas encontradas nos terreiros muitas vezes refletem esses trânsitos de suas lideranças.

Primeira fase: rito angola

Entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo em São Paulo e que deram continuidade aqui às suas linhagens ou família de santo, tornando conhecida a sua nação (modalidade de rito)², raspando (iniciando) filhos e/ou dando obrigações a pessoas já iniciadas, encontra-se o de Joãozinho da Goméia (João Torres Filho), da nação angola, um dos mais importantes babalorixás baianos que, por volta dos anos de 1950, se estabelece no Rio de Janeiro e, a partir de frequentes visitas a São Paulo, inicia grande quantidade de filhos aqui.

A umbandista Isabel de Omolu (Isabel de Oliveira), que posteriormente tocou terreiro de candomblé na Casa Verde, e sua filha carnal, Wanda de Oxum (Wanda de Oliveira), foram feitas no santo em 1962 e 1964, respectivamente. Isabel de Omolu (que recebeu o nome religioso de Kateçu) conheceu Joãozinho da Goméia por intermédio de duas de suas filhas daqui: Oyá Tolu, na época já com casa de candomblé aberta em São Paulo, e Sessi Mikuara, esposa do Tenente Eufrázio, importante líder umbandista naquele período.

Além das visitas costumeiras de Joãozinho da Goméia a São Paulo, sua família de santo também se expandiu por meio dos filhos de santo raspados tanto na Bahia como no Rio de Janeiro e que fixaram residência em São Paulo. É o caso da baiana Mãe Toloquê (Regina Célia dos Santos Magalhães), que frequentou a casa de Joãozinho em Salvador e no Rio de Janeiro e depois fundou seu próprio terreiro no litoral de São Paulo, local que parece ter sido um dos pontos iniciais de convergência do candomblé paulista, antes de se fixar também no planalto³. Mãe Toloquê, por exemplo, iniciou inú-

2 Os termos “linhagem”, “família de santo” e “nação” estão sendo empregados aqui no sentido de formas organizacionais definidas em bases religiosas (conforme Lima, 1977).

3 A importância do candomblé litorâneo em São Paulo também pode ser atestada na relação dos mais antigos pais e mães de santo em São Paulo, elaborada pela Comissão de Candomblé formada por algumas lideranças religiosas pau-

meros filhos e filhas que abriram casas não apenas no litoral, mas na região metropolitana de São Paulo, como Pai Neno (Alberto Antonio Miranda), com casa em Franco da Rocha.

listas, a partir da Assessoria para Assuntos Afro-Brasileiros da Secretaria de Estado da Cultura do Governo Franco Montoro, em 1983. Dos 27 babalorixás e iyalorixás citados, quinze localizam-se na capital e doze em Santos; desse total, onze pertencem à nação angola e três, à sua variável ameríndia, o xambá; do queto são seis, o mesmo número para a sua variável efon. Como alguns nomes apontados e sua importância para a consolidação do candomblé em São Paulo serão referidos posteriormente neste trabalho, reproduzo literalmente essa relação na tabela a seguir, ressaltando que as informações entre colchetes foram acrescentadas por mim nesta edição do texto.

	Babalorixá	Nação	Filiação
São Paulo	Mona Kicimbi	angola	João da Goméia
	Oya Tolu		
	Cateçu		
	Gitadê		
	Yolanda (Yatogun)		
	Carmem (Oia Dinambê)	efon	Yele
	Oronin Undembe		Zê do Mocotó
	Alvinho de Omolu	xambá	Cristóvão de Ogum
	Ada de Obaluaê		
	Maria de Xangô		
	Manodê		
	Ivonete		
	Pérsio de Xangô		
Vavá Negrinha			
Carlos de Oxóssi	queto	Nanã de Aracaju	
Santos	Toloke	angola	Baiana Boa da Pina
	Ogum Cilé		? [João da Goméia?]
	Paulo Monukue		
	Kaiambura		
	Samuel [Ribeiro]		xambá [angola]
	Paulo do Oxóssi [Paulo Mutauá]	? [muxicongo]	Bate Folha
	Omi Nada	queto	Simplicia do Oxumaré
	Bobó de Inhansã		
	João da Oxum		
	Diniz da Oxum	efon	Valdomiro de Xangô
	Odé Tutie		
	Valdomiro de Xangô		

Pai Samuel Ribeiro, vindo de Pernambuco com passagem pelo nagô (na lista mencionada na nota 3 foi identificado como xambá), frequentou a casa de Joãozinho da Goméia no Rio de Janeiro. Nos anos de 1950, estabeleceu-se no litoral paulista adotando o culto angola em seu terreiro.

Pai Gitadê (Sebastião Paulo da Silva), falecido em 2016, foi outro destacado filho de Joãozinho a atuar em São Paulo. Iniciado em 1960, deu continuidade aqui à descendência da Goméia. Iniciou, entre muitos outros, Tata Guiamázi (Cláudio Machado de Oliveira), herdeiro do Terreiro Redandá (Reino de Dandalunda), fundado nos anos de 1970 por Mameto Kafumungongo.

Além da família de Joãozinho da Goméia, o rito angola foi trazido por outras importantes linhagens, como a da baiana Samba Diamongo (Edith Apolinária de Santana), do famoso Terreiro do Bate Folha Manso Banduquenqué, de Manuel Bernadino da Paixão, em Salvador. Iniciado por ela ainda na Bahia, veio para a capital paulista Abdias de Oxóssi (Abdias Castelo da Silva), fundando terreiro na Cidade Ademar. Mesmo pessoas que não tenham sido feitas inicialmente na nação angola, mas mudaram para essa nação, encontraram em São Paulo um ambiente favorável. Foi o caso do baiano Ojalarê (João Batista Ferreira), filho do também baiano Omilarê ou Gerson da Oxum (Gerson Martins do Rego), que abriu terreiro em Pirituba. Gerson fora feito em Cachoeira, numa linhagem de influência jeje, mas acabou entre idas e vindas passando para o angola.

A nação angola também conta com os descendentes de Nanã de Aracaju (Erundina Nobre Santos), baiana de origem que se tornou famosa mãe de santo depois de se mudar para a cidade de Aracaju. Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva) foi iniciada por Nanã ainda em Salvador, transferiu-se para São Paulo acompanhando seu marido em 1963. Dois anos depois, abriu o Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, na Vila Brasilândia, um dos primeiros a ter registro de candomblé, e do qual já saíram inúmeras gerações de iniciados. Mãe Manaundê faleceu em 2005, sendo sucedida por sua filha de santo Mãe Pulquéria. Em 2009, seu terreiro sofreu uma ameaça de

desapropriação devido a um projeto de ampliação de via pública. Foi acionado o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), que conseguiu impedir a destruição. Em 2019, passados cerca de 25 anos desde o primeiro pedido de tombamento, o Condephaat (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico) reconheceu o terreiro como patrimônio cultural do estado de São Paulo⁴.

Tata Tauá (Joselito Evaristo da Conceição), falecido em 2019 aos 79 anos, foi um dos mais antigos filhos de Mãe Manaundê. Durante décadas dirigiu o terreiro Manzo Nkisi Musambu, em Carapicuíba, ao lado de sua esposa Néngua Buraji (Maria Cleuza Egydio), filha de Oiá Icê que também fora iniciada por Manaundê e estabeleceu seu terreiro no bairro da Casa Verde. Após a morte de Manaundê, Tauá se filiou ao Bate Folha.

Tata Kajalacy (Ataualpa de Figueiredo Neto) foi outro filho de Oiá Icê, portanto da segunda geração de Mãe Manaundê, que fundou casa, o Terreiro Ilê n'Zambi, estabelecida no litoral paulista, o que demonstra a dispersão geográfica dessa família de santo.

Da raiz do Terreiro Tumbenci, em Salvador, veio para São Paulo o baiano Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno) que foi iniciado por Mãe Massu (Marcelina da Conceição), filha de Maria Neném (Maria Genoveva Bonfim), na época sucessora do fundador do Tumbenci, Tatá Quinunga (Roberto Barros Reis). Em seu terreiro, o Inzo Tumbansi, Tata Katuvanjesi tem promovido um importante diálogo religioso e cultural com as práticas tradicionais dos países banto na África, seja recebendo representantes religiosos dessa região, seja visitando-a com frequência.

A importância que o rito angola assumiu na composição do candomblé paulista, demonstrada pela grande extensão de sua família religiosa, levou Tata Gitadê, que residia em São Paulo desde os anos de 1970, a reivindicar a sucessão na liderança do axé da Goméia,

4 Sobre o processo de tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 70).

trazendo alguns fundamentos da Goméia do Rio de Janeiro para o seu terreiro em São Paulo. Esse fato revela a interessante rota de migração e de reconhecimento público dessa nação que, partindo da Bahia, local de origem de Joãozinho, prossegue com sua transferência para o Rio de Janeiro, e finalmente para a “Gomeia paulista”. A morte de Joãozinho da Goméia em 1971 parece, contudo, coincidir com o declínio da supremacia e do prestígio do rito angola no Sudeste. No Rio de Janeiro, a própria roça de Joãozinho veio a se extinguir devido à crise sucessória. E em São Paulo, muitos umbandistas que engrossaram as fileiras da nação angola aos poucos foram migrando para outros modelos de culto mais prestigiados, como o candomblé queto, mas ainda na sua variante efon.

Segunda fase: rito efon

O período dos anos de 1950 e 1960 parece ter sido de grandes contatos entre religiosos do candomblé do Rio de Janeiro e da Bahia, posteriormente estendidos a São Paulo.

Entre os terreiros cariocas mais conhecidos nesse período está o Pantanal, fundado por Cristóvão de Ogum (Cristóvão Lopes dos Anjos), vindo do Terreiro de Oloroquê, em Salvador, considerada a casa matriz do rito efiã ou efon (do tronco nagô ou iorubá), fundada por Maria da Paixão (conhecida como Maria do Violão), esposa do africano Olufandêi (Tio Firmo). Dessa linhagem vieram alguns nomes importantes no traslado do rito efon para São Paulo, como Waldomiro Costa Pinto (1928-2007), conhecido como Waldomiro de Xangô ou Pai Baiano. Iniciado por Cristóvão de Ogum ainda na Bahia em 1933, abriu terreiro em Caxias, no Rio, e possuía uma grande família religiosa expandida para São Paulo através de suas frequentes viagens a este estado. Com Waldomiro iniciou-se, no Rio, Diniz da Oxum (Diniz Neri), que, no final dos anos de 1960, migrou para Santos, trazendo consigo seu ogã, Gilberto de Exu, e abriu terreiro na região do Casqueiro.

Eu fui convidado a ir em um candomblé em Niterói. Fui lá e encontro com Diniz:

— Foi Oxum que botou você aqui!

— Então, o que está acontecendo?

— Eu estou com um iaô em Santos, e preciso de você. E segunda-feira a gente vai pra São Paulo.

Digo:

— Mas Diniz, eu trabalho, pô!

— Não tem papo de nada, eu sou seu pai de santo, tô mandando, você vai ter que fazer.

Olha, com a roupa do corpo que eu tava no candomblé eu terminei vindo para São Paulo. Isso era 67, 68, por aí. Então eu vim para Santos e Diniz botou o primeiro barco de iaô⁵ dele ali no Casqueiro. Que a primeira casa de candomblé que ele abriu foi no Casqueiro. Abrir, fazer aquela coisa de iaô, naquela época era um problema muito grande, ninguém conhecia ervas, ninguém conhecia folhas, né? E não tinha tocadores, era uma coisa muito rara. (Ogã Gilberto)

Irmão de santo de Waldomiro de Xangô, Alvinho de Omolu (Álvaro Pinto de Almeida) também se mudou para São Paulo no início dos anos de 1960, tornando-se o principal divulgador do rito efon, principalmente na Zona Leste, onde por quase uma década manteve casa antes de retornar ao Rio de Janeiro. Seus filhos de santo – como Ada de Obaluaiê (Adamaris Sá de Oliveira), José Mauro de Oxóssi, João Carlos de Ogum, além de inúmeros outros com “casa aberta” (terreiro próprio) – deram continuidade na capital paulista a essa linhagem.

Com o crescimento da nação efon e com a importância que o conhecimento da genealogia religiosa começou a assumir, acirrou-se a disputa que, segundo história oral dos religiosos, houve no

5 Grupo de pessoas iniciadas juntas e, portanto, com mesma idade de santo (de feitura).

período de formação do candomblé em São Paulo, no final dos anos de 1960, entre Alvinho de Omolu e Joãozinho da Goméia; disputa que coincide, aliás, com os primeiros sinais do declínio do predomínio do padrão angola de culto.

Para os efon, algumas vantagens puderam ser tiradas tanto da proximidade do seu rito com o modelo queto, propagado como mais “puro” ritualmente e, portanto, de maior prestígio, como do seu distanciamento da umbanda, modelo de “sincretismo”, com frequência associado negativamente com o candomblé de angola.

Essa disputa também representou, em outros termos, um redirecionamento no campo de influências das nações num momento em que o candomblé se expandia e se tentava criar algumas formas eletivas de participação e redistribuição do poder religioso. Se por um lado, o rito angola popularizou o candomblé, atraindo aquelas populações de umbandistas que começavam a se interessar por ele, principalmente por meio da figura do caboclo afro-ameríndio que, de um certo modo, “descia” em ambas as religiões, por outro, não enfatizou certos aspectos que justamente serviram de mote para os efon, cujo apelo às origens, “à raiz” e ao modelo “puro” de culto acabaram constituindo um forte argumento para garantir o acesso ao controle legítimo do culto aos orixás. Na acusação frequentemente feita a Joãozinho da Goméia, de não ser feito no santo (acusação recorrente no candomblé em relação a vários sacerdotes), de cultuar entidades estranhas ao candomblé (o caboclo), pode-se ver o reflexo da importância que o pertencimento a uma árvore genealógica mítica começava a assumir, como forma de se colocarem os novos terreiros como o ramo mais visível, não desviante, de antigas “raízes” que, se buscadas, levariam seus membros aos antepassados religiosos mais longínquos no Brasil e, sobretudo, na África.

Os filhos de santo aqui nesta casa, a primeira coisa que aprendem é o beabá da árvore genealógica: Olha você é filho de santo de Wanda da Oxum, que foi feita inicialmente por seu Joãozinho da Goméia, que quando morreu

tirou a mão de vume⁶ com Seu Waldomiro. Seu Waldomiro é filho de santo de Fulano, que é filho de santo de Beltrano, que é filho de santo de Sicrano, que não sei o quê, até chegar à nossa raiz. Porque esse é o cuidado da preservação. Porque hoje em dia, todo mundo diz que é efã. Eu não sou efã, eu sou Unhaguá Oloki ti Efon. Eu ainda conservo um pouco daquilo que me foi dado. E o povo de hoje, sabe como é que a gente chama? É tudo efã com digina. Quer dizer, não são efã realmente. O problema todo é que houve uma revolta no candomblé de São Paulo, porque Alvinho foi um pai de santo aqui em São Paulo tirano! Na briga entre seu João da Goméia e seu Alvinho, o Alvinho ganhou e depois saiu perdendo. Porque ele impôs um ritmo de candomblé em São Paulo. Ele e o ranço ancestral veio junto com ele: ‘Nós somos feitos de santo. Os outros são angola’. Você já ouviu falar disso? É uma briga que vem desde o Rio de Janeiro, no mínimo! Quando tinha de um lado Seu João da Goméia e do outro o falecido Ciriaco. Um dizia assim:

— Eu sou congo, congo de ouro! Angola é seu João, que recebe caboclo.

Por causa da mistura do afroameríndio. E esse ranço contra a mistura vem para São Paulo. Alvinho pegou e colocou um ritmo de efã aqui em São Paulo. Seu João da Goméia era sazonal! Passava, pegava o povo, levava para o Rio e fazia o santo... Então os “bem-feitos” em São Paulo eram efã. (Ogã Gilberto)

De fato, com a morte de Joãozinho da Goméia, muitos dos seus filhos se viram na contingência de procurar uma nova filiação religiosa escolhida entre seus próprios parentes de santo ou entre aqueles de outras nações. Por isso uma parcela de religiosos paulistas passou nesse período para o efon, como no caso da já referida filha de Joãozinho, Wanda de Oxum, que tira a mão de vume com o efon Waldomiro de Xangô (assessorado por Tia Rosinha, mãe-pequena de terreiro queto de Seu Nezinho da Muritiba). Wanda de Oxum nessa época casou-se com o também efon Gilberto de Exu,

6 Expressão de origem banto (*vume*: morto) que significa tirar a mão do morto da cabeça do iniciado, isto é, submeter-se a uma nova filiação religiosa por ocasião da morte do antigo pai ou mãe de santo.

com quem veio a estabelecer terreiro no bairro da Casa Verde, com a ajuda de sua mãe carnal Isabel de Omolu, originalmente da umbanda, depois filha de Joãozinho e, nessa época, patrocinadora da casa onde se “plantou” (instalou) o axé (culto) efon. Nesse terreiro também foi fundado, em 1980, o Afoxé Omo Dada (Filhos da Coroa de Dadá), que abre no sambódromo o desfile oficial das Escolas de Samba do grupo especial de São Paulo. Nos anos de 2010, Gilberto sai dessa comunidade e participa da fundação do Ile Asè Jiku Jiku em Guarulhos.

E foi nesse contexto que se formaram as condições favoráveis para o pleno desenvolvimento do rito queto que, já havia algum tempo, também chegara a São Paulo, vindo principalmente da Bahia.

Terceira fase: rito queto

O prestígio que o modelo queto (ou ketu) desfrutou por volta dos anos de 1970 e 1980 fez com que muitos religiosos paulistas procurassem as grandes casas baianas para se iniciarem ou mesmo dar obrigações, abandonando suas antigas nações ou entrecruzando a nova identidade com o rito anterior, em geral marcado pela prática da umbanda.

Para o Gantois, o ex-umbandista Pai Caio de Xangô (Caio de Souza Aranha) foi um dos mais conhecidos sacerdotes em São Paulo. Seu terreiro, o Axé Ilê Obá, construído para ser o “Primeiro Seminário de Candomblé do Brasil”, procurou seguir o padrão arquitetônico dos grandes terreiros baianos constituído por um barracão de grandes proporções e um conjunto de casas ao redor dedicadas ao culto dos orixás. Morto em 1984, sua filha de santo e sobrinha biológica, Sylvia de Oxalufã (ou Oxalá), sucedeu-o e empreendeu um grande esforço para preservar o conjunto de edificações que em 1990 foi tombado pelo Condephaat⁷. Após a morte de Mãe Syl-

7 Sobre o processo de tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 42).

via em 2014, a direção da casa ficou a cargo de seus filhos, Paula de Yansã (Paula Regina Egydio), como iyalorixá, e o ebomi Péricles de Oxaguiã (como baba egbe).

A nação queto compõe o candomblé paulista por meio de inúmeras linhagens, como a de Nezinho de Ogum (Manuel Cerqueira do Amorim) do terreiro do Portão da Muritiba, no Recôncavo Baiano, estreitamente ligado a famosas casas do rito queto em Salvador, como Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois de Mãe Menininha – de quem Nezinho era muito próximo na condição de axogum e que teria plantado o axé do terreiro da Muritiba.

Nezinho vinha frequentemente a São Paulo por volta dos anos de 1960 e 1970, acompanhado de sua filha de santo, Tia Rosinha de Xangô, que o auxiliava “nos negócios de orixá” – iniciar pessoas, dar as costumeiras obrigações de senioridade no candomblé e preparar aberturas de casas.

Foi com Nezinho que o alagoano Pai José Mendes de Oxóssi, Odetaió, submeteu-se a obrigações religiosas e fixou seu terreiro no bairro da Freguesia do Ó, onde há décadas realiza uma conhecida festa, o Boi Itá Odé, que ganha as ruas do bairro e conta com a presença de sacerdotes brasileiros e africanos.

Pai Pérsio de Xangô (Pérsio Geraldo da Silva), proveniente da umbanda, também foi iniciado por Pai Nezinho e Mãe Simplícia de Ogum (Simpliciana Maria da Encarnação) no Axé de Oxumarê. Fez parte de seu grupo de iniciação Mãe Nilzete de Iemanjá (Nilzete Austriquiliano da Encarnação) e, ainda criança, Baba Pecê (Silvanilton da Encarnação da Mata). Posteriormente, com a morte de seus iniciadores, acolheu-se no Gantois de Mãe Menininha. Pai Pérsio fundou terreiro em São Bernardo do Campo, no bairro Batis-tini, o Ilê Alaketu Asé Airá, também conhecido como Axé Batis-tini. Esse terreiro tornou-se um ponto de convergência entre as linhagens baianas de Muritiba, Oxumarê e Gantois. Foi o caso de Tia Rosinha de Xangô (Rosalina Santos da Silva), iamorô do terreiro da Muritiba, que deixou a Bahia para residir em São Paulo e ajudar Pai Pérsio em muitas iniciações e obrigações. Ou de Mãe Bida de Ie-

manjá (Lucila Pereira de Brito), filha de Seu Nezinho, com terreiro aberto no Rio de Janeiro, mas que fazia constantes viagens às terras paulistas. Tia Rosinha, mesmo muito doente, com mais de 70 anos de idade, ainda participava das “coisas do santo”, quando a entrevistei em 1987, sabendo-se uma das últimas daquele grupo iniciado por Nezinho, que se deslocou para o Rio e São Paulo, do qual fala com muita saudade.

Eu sou da segunda navalha [referência ao grupo de iniciação] do Pai Nezinho, da gente de lá. A maioria das velhas sumiram e ficou eu, a Deusuítia, Bida e as outras. Há dois anos [1985], morreu duas velhas, uma irmã de Bida que era iyaxorixá no Rio, e outra de Euá. Então os velhos vão ficando, mas ninguém veio para ficar. Minha Mãe Menininha já deixou, mas candomblé é assim, porque nós morremos, mas orixá não. Porque onde existe uma casa de axé, existe família. O herdeiro é o próprio orixá. (Tia Rosinha)

Após a morte de Pai Pérsio em 2010, o Axé Batistini tem sido dirigido por seus filhos mais próximos, Mãe Luizinha de Nanã, Mãe Daniele de Oxum, Pai Gilberto de Ogum, Pai Carlinhos de Odé e Mãe Gui de Iemanjá. Em 2014, a casa foi a primeira a ser tombada como patrimônio cultural do município de São Bernardo do Campo e em 2019, pelo estado de São Paulo⁸.

Pai Pérsio iniciou muita gente na região do ABC paulista⁹, entre eles Tonhão de Ogum (Antonio José da Silva), vindo da umbanda, com terreiro aberto em Santo André. Também deu obrigação à Mãe Carmem de Oxum (Carmen de Melo Maciel), que juntamente com seus filhos, Karlito de Oxumarê e Claudinho de Oxum, fundou o Ilê Olá Omi Asé Opô Aràkà à beira da Represa Billings, em São Bernardo. Esse Ilê foi o segundo a ser tombado

8 Sobre o processo de tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 126).

9 Região formada pelos municípios de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano do Sul.

como patrimônio cultural do município de São Bernardo do Campo, em 2016, e do estado de São Paulo, em 2019¹⁰.

A herança paulista do axé da Muritiba também se estendeu pela Zona Leste. Em Sapopemba, Mãe Juju da Oxum (Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos), filha carnal de Seu Nezinho (feita aos 5 anos por Mãe Menininha no terreiro do seu pai e morando em São Paulo desde 1959), abriu seu próprio terreiro, logo após o falecimento de seu pai no início dos anos de 1970.

Além de Pai Pérsio, outra filha de Simplicia do Axé de Oxumarê a se instalar em São Paulo foi Ana de Ogum (Ana Maria Araujo Santos), que em 1977 fundou o Ilê Axê Oju Onirê, atualmente instalado em Embu das Artes.

A família queto também se amplia pelas constantes visitas a São Paulo de famosos pais e mães de santo de outros estados, como Olga de Alaketo (Olga Francisca Regis), que divide residência entre Bahia e São Paulo, além de outros ebomis que intensificam o fluxo de religiosos que hoje trafegam por via aérea na rota São Paulo-Rio de Janeiro-Bahia.

Curioso é que, à medida que as gerações de iniciados vão se formando, as linhagens se entrecruzando e as mudanças de nação se tornando frequentes (em geral por motivos pessoais, mas sempre direcionadas em função dos modelos de maior prestígio), muitos religiosos acabam se filiando, mesmo involuntariamente, a determinadas linhagens. No já citado caso de Wanda de Oxum e Gilberto de Exu, a história das mudanças continua, pois, em 1970, Waldomiro de Xangô, seu pai adotivo, abandonou o rito efon e passou para o Gantois, arrastando consigo toda a sua filiação. Portanto, Wanda de Oxum carrega estas múltiplas identidades: filha de umbandista, raspada no rito angola, casada com um efon, adotada pelo queto da Muritiba através de Tia Rosinha e, finalmente, neta do Gantois. Nela se espelha também a trajetória do candomblé em São Paulo.

10 Sobre o processo de tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 152).

Quarta fase: rito queto reafrikanizado e outras nações

Além das modalidades de ritos apontadas até aqui, outras vêm ampliando o diálogo e continuamente redefinindo o campo de força e de influência entre as nações e das linhagens.

Da nação jeje, da região de Cachoeira e São Felix, veio o pai de santo Seu Vavá (Valdemar Monteiro de Carvalho), também conhecido como Vavá Negrinha, Vavá do Pó ou Vavá Bom-no-Pó¹¹, para se estabelecer em São Vicente, litoral paulista, nos anos de 1950, constituindo grande prole de iniciados até sua morte em 1991.

Da mesma região do Recôncavo baiano, iniciado no terreiro Sejá Hundê (Roça do Ventura), pela Gaiaku Maria Angorense, também veio Tata Fomutinho (Antonio Pinto de Oliveira), que se estabeleceu em São João do Meriti, no Rio de Janeiro, mas que preparou (iniciou) muitos filhos de santo em São Paulo, como Jamil Rachid de Obaluaê, influente líder da umbanda paulista (religião da qual, aliás, nunca se afastou desde sua iniciação em 1960).

No terreiro do Sejá Hundê, também tomou obrigação o paulista Mejitó (Pai) Dancy (Alex Leme da Silva), que havia se iniciado com Mãe Lita (Euzelita Dias Carvalho) no Rio de Janeiro e migrado para a casa de uma descendente do terreiro Cacunda de Yayá em Salvador. Pai Dancy fundou a Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein em Santo André, onde se tornou um divulgador da tradição jeje e iniciou inúmeros filhos com casa aberta hoje em São Paulo,

11 Esse epíteto “do Pó” ou “Bom-no-Pó” era atribuído aos que possuíam conhecimentos sobre a preparação de certos “pós”, também chamados de “zorra”, usando fórmulas secretas que incluíam folhas, raízes, pólvora, minérios, sangue etc., supostamente eficazes para conquistar certos objetivos, em geral prejudiciais a alguém, mas benéficos para quem o usava ou encomendava. O pó em geral era soprado secretamente nas costas de uma pessoa ou no espaço para que sua ação negativa se realizasse. Essa ação, chamada de “queimar”, poderia prejudicar a vida pessoal de um indivíduo, impedir o sucesso de um negócio ou mesmo causar o fechamento de um terreiro rival. Acusações entre religiosos de usarem a zorra para tais finalidades sempre foram muito frequentes no meio do candomblé.

como Mãe Bessem (Edileuza Germano da Silva), do Kue Dan Bira, e Dote Rique de Badagry (Carlos Henrique de Oliveira), do Kue Vodun Azansu e Badagry; ou no Rio de Janeiro, como o Voduno Guttemberg Kpossúcy (Guttemberg Carlos Santos Costa), do Kuê Zoo-gbodô Vodun Kpó Djehossú. Com a morte de Pai Dancy em 2018, sucedeu-lhe Doné Yara Valadares, tendo a seu lado Abajigã Fábio da Rocha. A Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein foi tombada como patrimônio cultural pelo município de Santo André em 2007 e pelo Estado em 2019¹².

Da nação jeje, na sua variável maranhense, chamada tambor de mina¹³, veio o paraense Toi (Pai) Francelino de Xapanã (Francelino Vasconcelos Ferreira). Iniciado no Pará, posteriormente migrou para o Terreiro de Iemanjá, fundado por Pai Jorge em São Luís do Maranhão. Pioneiro da nação mina em São Paulo, Francelino fundou em Diadema a Casa das Minas de Toia Jarina, onde abrigou o culto aos voduns (divindades jejes) e aos encantados (assim chamados os caboclos, turcos e fidalgos) muito populares nas regiões do Pará e Maranhão (Ferretti, M. 1993). O desconhecimento dessas entidades no candomblé paulista causou grandes aborrecimentos nos primeiros tempos de Pai Francelino em São Paulo, quando era acusado de “inventar” uma nação. Toi Francelino faleceu em 2007 e a direção da casa passou para seu pai-pequeno Toy Voduno Marcio Adriano de Boço Jará. Filhos da casa continuam ampliando e consolidando essa nação, como Nochê (Mãe) Sandra Aparecida de Boço Xadantã e Dada Voduno Leonardo de Toy Doçu (Leonardo Tadeu Alves).

A acusação de “inventar” uma nação também já havia sido feita ao pai de santo Bobó de Iansã (José Bispo dos Santos). Nascido na Bahia em 1914, passou por importantes casas em Salvador. No Terreiro Tumbenci, de rito angola, na época de Maria Neném, teria

12 Sobre o processo de tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 106).

13 Na região do Maranhão e nos estados adjacentes, os cultos afro são popularmente conhecidos como tambor de mina, cujas principais variações são a mina-jeje e a mina-nagô. Veja Pereira (1979); Ferretti, S. (1986).

sido indicado para ogã, e no Axé de Oxumarê, rito queto, teria sido iniciado por Mãe Cotinha de Yewa. Migrou para o Rio de Janeiro em 1950, onde frequentou a casa de Joãozinho da Goméia, mas em 1957 acabou se fixando em São Paulo, onde se dizia praticante da nação “bosso-alaqueto” (do tronco iorubá). A acusação feita a Seu Bobó não parece, contudo, resultar do desconhecimento de uma nova nação que chegava, como aconteceria com Pai Francelino, mas da não aceitação de uma variante de uma nação já amplamente conhecida, o queto. Isso não impediu, entretanto, que Seu Bobó fizesse uma grande quantidade de filhos em seu terreiro Ilê Oyá Mesan Orun fundado em 1958 no Guarujá, litoral paulista. Bobó morreu em 1993 e atualmente o terreiro está sob os cuidados de seu filho, o ogã Luis Carlos da Costa de Iansã.

Do xangô pernambucano, também chamado nagô (uma variação regional do rito queto), veio para São Paulo a já citada Mãe Zefinha de Oxum, que conduziu seu terreiro em Santo Amaro até sua morte em 2011, aos 92 anos de idade. Geralda de Iemanjá foi a sua mãe-pequena durante décadas, até se afastar por motivo de saúde. A casa hoje é dirigida por Mãe Dandewamin (Maria das Dores da Silva), filha biológica de Zefinha, e Baba Pingo de Iemanjá (Edmilson Silva dos Santos).

Mãe Zefinha foi também uma divulgadora da jurema, culto às entidades da mata chamadas de mestres, que é feito por meio da ingestão de bebida de mesmo nome e uso de fumaça de cachimbo. Esse culto afro-indígena é muito popular em Pernambuco e na Paraíba, e a jurema instituída na casa por Mãe Zefinha era “de chão” (com uso de maracá), sendo que os assentamentos dos mestres (“povo da fumaça”) ficavam separados dos demais entidades. Alguns iniciados na jurema por Mãe Zefinha até hoje preservam esse culto, como Pai Guaraci de Oya (Guaracy Lima), que realiza anualmente uma sessão em homenagem ao seu mestre juremeiro (Seu José do Patuí) em sua casa na Zona Leste de São Paulo.

A linha da jurema, embora tenha sua especificidade, parece ter se desenvolvido em São Paulo aproveitando a seu favor o cresci-

mento da umbanda e do candomblé de angola, nos quais a presença de entidades como caboclos e pretos-velhos tornou popular o uso de bebidas (como vinho) e fumaça nos rituais de passes, bênçãos e curas. No terreiro de candomblé de angola de Mãe Manaundê, por exemplo, existe um quarto específico para os assentamentos da jurema. Com o movimento de valorização da jurema, iniciado sobretudo nas últimas décadas, o que levou inclusive ao tombamento de um importante espaço sagrado de referência a esse culto, o Sítio Acais, em Alhandra, Paraíba, o interesse por essa prática tem crescido em várias regiões, paralelamente ao crescimento de outras expressões de influência indígena, como o Santo Daime. Outra evidência disso é o aumento das pesquisas sobre o tema da jurema e a realização de seminários e debates com acadêmicos e religiosos. A existência de uma Associação Brasileira dos Religiosos de Umbanda, Candomblé e Jurema (Abratu), com sede em São Paulo, é um indicador que a jurema já se coloca ao lado de religiosidades com ampla divulgação nacional.

Do tronco do Sítio do Pai Adão e irmão por parte de pai de Mãe Zefinha, também veio Toninho da Oxum (Antonio Paulino de Andrade) em 1969, estabelecendo-se na Zona Norte de São Paulo. Toninho fora iniciado em Recife na casa Obá Olufan Orun (Terreiro Senhor do Bonfim) por Lídia de Oxalá (Lídia Alves da Silva) e Zé Romão (José Romão da Costa ou Ojo Okurin), filho consanguíneo de Pai Adão e dirigente do Sítio entre 1936 e 1971. Com a morte de seus iniciadores, Pai Toninho transferiu suas obrigações religiosas para o Sítio de Pai Adão, dirigido desde os anos de 1980 por Manuel Papai (Manuel Nascimento da Costa).

Em 1984, a família nagô em São Paulo recebeu uma das mais ilustres iyalorixás recifenses. Mãe Maria das Dores (Talabydêin), iniciadora de Mãe Zefinha, transfere sua casa para cá. A mudança foi empreendida por seu filho de santo e genro na época, José de Oxalá ou Alabiy (José Gomes Barbosa), que há algum tempo residia em São Paulo, e patrocinada pela ebomi paulista Lúcia Massari. Segundo Alabiy, foram trazidos de Recife os assentamentos de orixás

(objetos e insígnias que constituem a representação material dos deuses) sacralizados há muitas décadas, como o de Orunmilá, divindade que preside os jogos divinatórios e cujo culto era pouco conhecido em São Paulo. Conta-se que mesmo em Recife o conhecimento do culto a essa divindade nos moldes africanos era muito restrito, razão dos seus raros assentamentos.

Quando foi um dia, ela [Lúcia] disse:

— Vamos trazer sua Mãe das Dores para cá.

Eu falei:

— Isso é impossível porque levantar uma raiz de 53 anos – minha mãe estava com 78 anos de idade, ela foi iniciada aos 19 anos, estava acostumada com o clima. Eu achava impossível, não tinha nem coragem de abrir Ifá [jogo divinatório] para saber se haveria essa possibilidade. Então escrevi para minha mãe e ela mandou resposta: “Você vai ficar assim muito surpreso, mas Ifá, pela primeira vez, o meu pai quer se levantar [mudar] daqui de Recife”. Ele nunca se levantou antes nem mesmo lá em Recife. Eu achava impossível aquela bagagem se levantar para São Paulo. (Alabiy)

O transporte de Ifá e do terreiro de Das Dores, modernamente realizado por avião, ilustra bem as transformações que nesse período caracterizam o candomblé paulista, cujo “solo” já é considerado propício para receber e se (re)plantar a “raiz” dos mais antigos e famosos terreiros, garantindo, paradoxalmente, aqui, sua sobrevivência muitas vezes ameaçada em seu lugar de origem, como no caso do terreiro de Mãe das Dores, cuja família religiosa em Recife estava praticamente restrita aos membros da própria família consanguínea. Essa situação foi bem diversa, portanto, daquela encontrada aqui pela filha de Mãe das Dores, Zefinha da Oxum, quando nos anos de 1950 passou para a umbanda – o caminho mais frequente para aqueles que queriam iniciar ou dar continuidade à sua trajetória religiosa dentro das religiões afro-brasileiras.

Outra transformação importante no campo das disputas e relações entre as nações e linhagens refere-se ao processo de “reafrica-

nização” do candomblé que alguns pais e mães de santo de São Paulo têm empreendido. Tentando eliminar de suas práticas rituais todo tipo de “sincretismo” ou desenvolvimento considerado inadequado ao culto dos orixás e tomando como modelo deste o que se pratica na África atualmente, esses sacerdotes têm “reconstituído” a nação queto, desconsiderando as transformações que decorrem de sua instalação no Brasil.

Entre os religiosos envolvidos nesse processo pode-se citar Mãe Sandra de Xangô (Sandra Medeiros), iniciada na nação angola por Mãe Luana, neta de santo de Nanã de Aracaju, portanto, sobrinha-bisneta de santo de Mãe Manaundê. Posteriormente, Mãe Sandra migra para o queto até que, em 1983, viaja à Nigéria e realiza rituais com o babalaô Donald Onadelê Epega. Considerava-se filha adotiva dos Epega, com autorização inclusive para usar esse sobrenome; dizia-se iniciadora do “clã Erin Epega” no Brasil. Em seu terreiro, Ilê Leuiwyato, situado em Guararema, nos arredores da capital paulista, buscou criar uma comunidade de culto aos orixás tal qual as que viu em sua viagem à África e segundo os ensinamentos da literatura africanista que utilizava para rever suas práticas. Por isso, não aceitava o termo candomblé para definir o seu ilê, dizia-se adepta da “religião da tradição dos orixás”. Sua casa está fechada, mas sua perspectiva da religião se mantém em seus herdeiros religiosos, como em seu filho Eduardo Logunwá Gehrke, dirigente do Ilê Àse Ayinla Òpó na cidade de Joanópolis.

Pai Aulo de Oxóssi (Aulo Barretti Filho) foi outro agente desse processo. Iniciado por Mãe Manaundê em 1974, migrou para os quetos baianos do Asé Opô Aganju e, posteriormente, do Asé Opô Afonjá. Conciliava o sacerdócio exercido no Ilê Axé Odé Kitalecy com as atividades de pesquisador e professor de cursos sobre teologia iorubá ministrados na Associação Casa de Cultura Afro-Brasileira (Acacab) e na Fundação de Apoio ao Culto e à Tradição Yorubana no Brasil (Funaculty), entidade que fundou em 1985. Fez viagem à Nigéria, como membro da comissão paulista que participou do III Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Ori-

xás realizado na Universidade Ile-Ife (atual Universidade Obafemi Awolowo). Em 2009, o espaço físico do Ilê Axé Odé Kitalecy foi desapropriado e os seus “fundamentos” foram transportados para o Ilê Ašé Xangô Ayrá, em Santo André, fundado por Pai Pedro Obairatunbi de Ayrá (Pedro Luiz Caires), que havia se vinculado ao Pai Aulo em 1986. Após o falecimento de Pai Aulo em 2016, nesse terreiro foi assentado o Essá Kitalecy, saudado como ancestral da linhagem no ipadê (ritual a Exu e outras entidades).

Nessa comitiva paulista à Nigéria, além de Mãe Sandra de Xangô e Pai Aulo de Oxóssi, estava, entre outros, o Ogã Gilberto de Exu. Todos eles passaram por cursos de língua e cultura iorubá, cursos esses que propiciaram espaços importantes para o encontro de pessoas e formação de redes de adeptos interessados na ressignificação de práticas religiosas apoiadas em pesquisas feitas dentro ou fora dos espaços acadêmicos.

Rotas religiosas muitas vezes se alteravam a partir desses encontros. Armando de Ogum (Armando Vallado Neto) e Renato da Oxum (Renato Cruz), que eram filhos de santo de Aligoã de Xangô, com passagem pela casa de Pai Ojalarê, foram levados por mim à filiação com Sandra de Xangô, por volta de 1985, época em que a conheci quando frequentávamos o curso de iorubá realizado pelo Centro de Estudos Africanos (CEA) da USP.

Outro exemplo é o de Pai Idérito de Oxalufã (Idérito do Nascimento Corral), que fez parte da primeira turma de formados desse curso, em 1977. Pai Idérito pertencia a uma linhagem de grande prestígio, o Gantois, e seu terreiro em Guarulhos, o Ilê Orixanlá Funfun, foi o único em São Paulo citado por Pierre Verger como pertencente à terceira ou quarta geração originária dos primeiros terreiros de candomblé baiano¹⁴. Mas nem por isso Pai Idérito deixou de introduzir em sua casa modificações rituais decorrentes de

14 “Indiquemos também o terreiro Ilê Òrinsánlá Funfun, instalado em Guarulhos, São Paulo, pelos esforços de Idérito do Nascimento Corral, filho de santo de Menininha do Gantois. Este pai de santo fez, em companhia de um de seus filhos de santo, Tasso

suas inúmeras viagens à Nigéria, as quais nem sempre eram bem aceitas pela casa-mãe baiana, mas que, segundo ele, eram fundamentais para conduzi-lo até sua origem, a África. Após a morte de Pai Idérito em 1991, um de seus filhos, Carlos de Oxum (Carlos Alberto Camargo) manteve o terreiro até sua demolição em janeiro de 2014, ocorrida após uma ordem judicial de despejo. Dois meses antes, o Conselho do Patrimônio Histórico, Artístico, Ambiental e Cultural de Guarulhos havia deferido uma petição pública para o tombamento do Ilê que acabou sendo arquivada¹⁵.

Também fez parte da primeira turma de formados do curso na Acacab, em 1977, Baba Tolomi Ifatide Ifamoroti (Pai Paulo Cesar Pereira de Oliveira), iniciado por Pai Julinho de Oxum (Júlio Pinto Duarte). Em 1980, juntamente com Mãe Neide de Oya (Neide Ribeiro), fundaram o Egbe Awo Ase Ya Mesan Orun na cidade de Ribeirão Preto, interior de São Paulo. A partir dos anos de 1990 fundam, no mesmo local, o Centro Cultural Orunmilá e o Afoxé Omo Orunmilá.

Também integrante da chamada “africanização paulista” a partir de curso feito na Funaculty, temos Mãe Sessu (Clarice do Amaral Neves) com seu terreiro de nome Ilê Axé Palepá Mariô Sessu,

Gadzanis, de Ogum, várias peregrinações à África, onde recebeu de Olufon, rei de Ifon, o título invejável de Àwòrò Òsálúfón (Verger, 1981: 30).

- 15 Segundo consta no Diário Oficial do Município de Guarulhos (DOM/GRU) de 10 abr. 2015: “Deliberação n. 1/2015 – O Conselho Municipal do Patrimônio Histórico, Artístico, Ambiental e Cultural do Município de Guarulhos (CMPHAACMG), no exercício das atribuições que lhe são conferidas e considerando resolução tomada em sessão extraordinária de 24 de março de 2015, no que diz respeito ao Processo Administrativo n. 74144/ 2013, do requerente José Lumen Pereira de Melo e Yonar Menezes Machado, delibera: Artigo 1º – O Egrégio Colegiado delibera por unanimidade, pelo indeferimento do pedido de tombamento do Templo Afro Brasileiro de Candomblé “Ilê Orisanlá Fun Fun”, outrora situado à Rua Jutaf, 1.890, antigo 251, Cidade Parque Alvorada, Guarulhos, bem como seu registro imaterial, como Patrimônio Cultural do Município de Guarulhos. Artigo 2º – Esta deliberação entrará em vigor na data de sua publicação”.

fundado em 1977 junto de seu esposo Pai Jacindê (Antônio das Neves Filho) no bairro de Pedreira, na cidade de São Paulo. Mãe Sessu, depois de anos na umbanda, fora iniciada pelo Baba Obadomeci (Pai Jerônimo de Xangô) e Iya Anidetomi (Mãe Dalva de Oxum) em terreiro na cidade de Santos. Em 1985, Mãe Sessu levou sua filha consanguínea Patrícia das Neves Martines (Iya Ilaiyewomi Olagbode), sucessora no Ilê Axé Palepá Mariô Sessu, para se iniciar com Pai Aulo de Oxóssi no Ilê Axé Odé Kitalecy.

Pai Leo de Logunedé ou Baba Ogundare (Leopoldino Alves Campos Sobrinho), com passagem pela umbanda, iniciou-se com Inglewa (Oswaldo Mariano), originariamente de raiz queto, mas transferido para a linhagem de Waldomiro Baiano, de raiz efon, que foi, por sua vez, transferido para o Gantois. Participou de cursos de língua e cultura iorubá na USP e viajou várias vezes para a Nigéria, onde passou por ritos de Ifá. No Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy, em decorrência desses contatos, realiza iniciações aos orixás, ao culto de Ifá e, mais recentemente, ao culto de egungun assessorado por babalaôs e babaojês africanos. Baba Ogundare também evita, tal como Mãe Sandra, denominar sua prática de “candomblé”, prefere o termo “Isesé Ibilé” (religião da terra), uma expressão iorubá que, segundo ele, estaria na base etimológica do termo “candomblé”. Em 2019 a casa foi tombada como patrimônio cultural do Estado de São Paulo¹⁶.

Os cursos de língua e cultura iorubá também contribuíram para que muitos professores e sacerdotes africanos (nigerianos) se estabelecessem em São Paulo, dando suporte aos religiosos engajados nesse processo de reafirmação por meio de ensino e iniciação ao oráculo de Ifá, assentamento de divindades, consultorias religiosas etc. Alguns acabaram fundando seus próprios terreiros, como Baba King (Sikiru Salami), que fez pós-graduação na USP e foi professor de iorubá no CEA da mesma universidade. Baba King fundou o Oduduwa Templo dos Orixás em Mongaguá, litoral paulista, que também funciona como um centro cultural (onde se realizam

16 Sobre o tombamento desse terreiro, veja Silva (2021: 190).

cursos, intercâmbios etc.) e uma editora. No templo são feitas iniciações aos orixás, Ifá, Iyami Oxorongá e Egungun.

Na mesma linha, o nigeriano Baba Jimi (Ògúnjimi) fundou o Centro Cultural Africano, com instalações na capital paulista e em Arujá, no qual realiza palestras, cursos de iorubá e Ifá e intercâmbios culturais e religiosos com templos e autoridades iorubás da Nigéria.

Uma marca desses sacerdotes nigerianos e dos brasileiros envolvidos nesse processo de reafricanização é a prática e divulgação do culto de Orunmilá-Ifá como meio de acesso a um conhecimento oracular codificado, por meio do qual, acreditam, seria possível reorientar certas concepções do candomblé no Brasil, resgatando-o de seus possíveis descaminhos em relação às práticas africanas. Nessa linha, muitos terreiros têm sido denominados Egbe Ifá (Comunidade ou Templo de Ifá), mostrando sua proximidade com essa concepção.

O culto de Egungun (espíritos dos antepassados), conhecido como uma prática restrita a algumas famílias de afrodescendentes na Bahia, sobretudo na Ilha de Itaparica, somente em épocas recentes foi difundido para outras regiões, como Rio de Janeiro e São Paulo. Em 1999, assisti à festa de assentamento de Baba Egum de Joãozinho da Goméia realizada no terreiro de Omindarewa (Mãe Gisele Cossard Binon). Em Diadema, região da Grande São Paulo, nos anos de 1970 foi fundado o Ilê Egungun Obá Nilê para cultuar o espírito ancestral do bisavô de uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, Menakenã. Inicialmente, ojé (sacerdote) Ademir foi o responsável pelo culto que, por volta de 1999, passou para o ojé Otunkwekwe (Josué Francisco da Silva), também conhecido como Zu, casado com Dona Diva, herdeira do templo de Menakenã. O Obá Nilê fechou em 2015 e ojé Juninho, filho biológico de Dona Diva, abriu uma casa em Peruíbe em 2018, onde ojé Zu continua participando do culto aos ancestrais familiares.

Se a umbanda asfaltou a estrada de terra por onde o candomblé passou, não podemos dizer que o crescimento desta religião se fez em detrimento daquela. Ao contrário, a umbanda e o candom-

blé se beneficiaram mutuamente da visibilidade que ambas adquiriram na esfera pública, até mesmo porque nem sempre as fronteiras que separam essas modalidades de culto são fáceis de identificar nos arranjos específicos existentes em cada terreiro e em cada trajetória sacerdotal.

Figura lendária da memória e resistência da umbanda paulista foi Pai Jau (Euclides Barbosa), que se tornou sacerdote após encerrar carreira como jogador de futebol nas décadas de 1930 e 1940. Nascido em 1909 e falecido em 1988, a popularidade que conquistou nos estádios de futebol foi direcionada para a umbanda, tendo sua vida inspirado a criação de um personagem humorístico em programa de rádio. Os relatos das perseguições policiais sofridas por Pai Jau exemplificam as dificuldades de ser negro e umbandista no período em que viveu.

Muitos umbandistas que também se iniciaram no candomblé optaram por ficar em sua religião original, tornando-se agentes importantes na sua organização e difusão. O já citado Pai Jamil Rachid de Omolu fundou em seu terreiro, Templo Espiritualista de Umbanda São Benedito, a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, que durante mais de meio século promoveu uma concorrida festa em homenagem à São Jorge e Ogum no Ginásio do Ibirapuera e organizou a festa de Iemanjá na Praia Grande, o maior evento religioso afro-brasileiro de São Paulo.

Pai Ronaldo Linares, vindo da linhagem de Joãozinho da Gomeia, por meio do seu terreiro Casa de Pai Benedito de Aruanda, criou a Federação Umbandista do Grande ABC, que anualmente organiza a Festa de Iemanjá nas praias de Mongaguá. Pai Ronaldo é um dos principais divulgadores da obra de Zélio de Moraes, apontado como o fundador da umbanda por muitos religiosos.

Pai Varella (Juberly Varella) é outro sacerdote muito lembrado pelos umbandistas paulistas por seu trabalho frente ao Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (Souesp).

Coube, ainda, às federações e à atuação de seus líderes, a criação de espaços reservados na natureza com mata, cachoeira, lagos,

pedreira etc. destinados ao culto das entidades espirituais, como o Cantinho dos Orixás em Nazaré Paulista, o Vale dos Orixás, em Jucituba, organizado pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, e o Santuário Nacional da Umbanda – Vale dos Orixás, em Santo André, organizado pela Federação Umbandista do Grande ABC. Esse Santuário foi reconhecido em 2019 como bem imaterial do Estado de São Paulo pelo Condephaat¹⁷.

A ação dessas federações umbandistas foi importante para resguardar os terreiros de perseguições e garantir proteção legal e alguns direitos mínimos no exercício das atividades religiosas.

Atualmente, a umbanda paulista, em sua diversidade de vertentes, desfruta de grande legitimidade na formação de quadros sacerdotais com repercussão nacional e internacional e no estabelecimento de vínculos culturais e sociais, para além do âmbito religioso.

O Templo Guaracy do Brasil, fundado em 1973 por Carlos Buby (Sebastião Gomes de Souza) com sede em São Paulo, possui filiais em outras cidades brasileiras e na Europa e nos Estados Unidos. Tem sido um dos principais agentes no processo de internacionalização desse culto.

O Terreiro Mãe Guacyara de Mãe Dagmar Rivieri e Pai Saulo Garroux foi o ponto de partida para a criação da Casa do Zezinho, uma organização social sem fins lucrativos fundada em 1994 para prover desenvolvimento a crianças e jovens de baixa renda. Essa organização é um dos projetos sociais de natureza laica mais bem-sucedidos, tendo sua origem na umbanda.

Francisco Rivas Neto, falecido em 2018 e conhecido como Mestre Arapiaga, fundou a primeira Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), que funcionou entre 2003 e 2016. Foi um projeto inédito de curso superior de teologia no âmbito afro-brasileiro, reconhecido pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC).

17 Sobre o processo de tombamento do Santuário, veja Silva (2021: 218).

Rubens Sarraceni, falecido em 2015, fundou o Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda e foi autor de dezenas de livros psicografados. Foi um divulgador da umbanda relacionando-a à possibilidade de transmissão de conhecimentos via psicografia, um campo em geral associado ao espiritismo kardecista.

O candomblé e a umbanda tornaram-se, assim, as duas modalidades mais conhecidas do campo religioso afro-paulista, não sendo possível descrever a dinâmica desse campo sem mencionar o movimento de solidariedades e disputas existentes entre essas modalidades religiosas, como veremos.

3. Representação e conjugação das tradições religiosas

Vimos que a formação do candomblé em São Paulo se faz num processo dialógico entre suas múltiplas referências rituais de origem (vindas da Bahia e do Rio de Janeiro, além de outros estados), expresso em termos de identidades elaboradas por nações, linhagens e terreiros. Pode-se acrescentar, ainda, que a base sobre a qual tal processo se assenta é a umbanda, já consolidada por ocasião da chegada dos primeiros fluxos migratórios e, portanto, a primeira (e principal) interlocutora do candomblé no campo religioso afro-paulista na cidade.

Observando como se constroem as diferenças entre a umbanda e o candomblé, é possível entender o sentido do trânsito entre essas religiões e, principalmente, verificar a manipulação das tradições religiosas resultantes da inserção dessas duas religiões num campo religioso pleno de opções.

Primeiramente, é bom lembrar que a umbanda e o candomblé não podem ser considerados totalidades expressivas em si, mas conjuntos de elementos culturais sobre os quais os grupos religiosos operam a construção das semelhanças e diferenças que os identificam, aproximam ou afastam. Alguns desses elementos mais significativos, porque normatizam os cultos, podem ser descritos a partir do seguinte quadro que, evidentemente, não dá conta de todos

PANTEÃO

Candomblé: Predomínio de número menor de entidades circunscritas às divindades de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis) e, eventualmente, caboclos (espíritos ameríndios).

Umbanda: Predomínio de um número maior de entidades agrupadas por linhas ou falanges, como as dos orixás, caboclos, pretos-velhos, erês, exus, pombagiras, ciganas, marinheiros, Zé Pilintra, baianos etc.

FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES

Candomblé: Serem louvadas, aproximação dos homens às divindades; equilíbrio e fortalecimento do homem.

Umbanda: Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta, representada pelos orixás), influência do kardecismo.

TRANSE

Candomblé: Declarado inconsciente e legitimamente aceito só após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.

Umbanda: Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.

INICIAÇÃO

Candomblé: Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.

Umbanda: Existe, mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; *camarinha*: segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do *batismo*, realizado na cachoeira, no mar ou por meio de entregas de oferendas na mata.

PROCESSOS DIVINATÓRIOS: MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES

Candomblé: Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai de santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

Umbanda: Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão “passes” ou recebem trabalhos.

HIERARQUIA

Candomblé: Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da ocupação de cargos religiosos definidos. Fundamental na organização sociorreligiosa do grupo.

Umbanda: Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância de ordem burocrática.

MÚSICA RITUAL

Candomblé: Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe).

Umbanda: Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

DANÇA RITUAL

Candomblé: Formação obrigatória da “roda de santo” (disposição dos adeptos na forma circular que dançam em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.

Umbanda: Não obrigatoriedade da formação da “roda de santo”. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

os elementos dos cultos, mas representa um “modelo” no qual idiosincrasias dos terreiros inserem ou excluem elementos.

A eleição de traços escolhidos como sinais diacríticos que demarcam fronteiras e estabelecem identidade segue, contudo, determinados processos que fazem deste quadro apenas um modelo que permite visualizar os *modelos da* e *modelos para* a realidade de que fala Geertz (1978: 107), ou seja, um modelo, ou patrimônio religioso, no qual, ou por meio do qual, as diferenças reais são continuamente elaboradas, experimentadas e definidas pelos grupos religiosos que, como os “membros de qualquer instituição em processo, porque imersos na própria dinâmica social, não percebem, por vezes, nitidamente, os momentos ou os sutis estágios das modificações de que participam” (Lima, 1977: 19). A tomada de consciência das di-

ferenças realiza-se, pois, de uma maneira particularizada para cada grupo ou pessoa segundo as suas formas participativas no universo religioso. Nesse processo conta muito a porta pela qual cada pessoa entra para a religião e as janelas que depois vão se abrindo, dando acesso à compreensão das outras religiões em função da sua própria e daquilo que se absorve do que é visto. Quando em 1979 tive meu primeiro contato com uma umbanda cruzada com candomblé, no terreiro de Pai Airton do Ogum, localizado no Tremembé, achei que esse era o modelo de culto das religiões afro-brasileiras em geral, porque a quantidade de informações necessárias para o aprendizado de uma única modalidade de culto é tão grande que nem sempre os adeptos têm condições (ou interesse) de conhecer outras denominações para compará-las e relativizar os conceitos, além dos próprios estereótipos que os grupos criam para se identificarem. Com o passar do tempo e a ida frequente a outros terreiros, inclusive já como pesquisador, essas diferenças puderam ser mais bem sistematizadas e compreendidas (minimizando, inclusive, o usual etnocentrismo que caracteriza cada grupo religioso ao classificar o outro).

Vejam algumas opiniões sobre essas diferenças. Para Tonhão de Ogum, ex-umbandista e hoje pai de santo do candomblé, o que separa esse culto da umbanda

é a língua, o ritual que a umbanda não tem, matança, sacrifício, iniciação; isso se dizer que tem é mentira. A umbanda tem cânticos, orações da igreja católica, defumação, lavagem da cabeça na cachoeira, velas de diversas cores, charutos. A umbanda não tem o direito de fazer matanças nem de tirar o cabelo da cabeça de ninguém porque eles não passaram por isso e não aprenderam isso. Então, se fazem é de ousadia, como uma pessoa que eu fiquei sabendo [cuja] mulher, que frequentava a umbanda, levou ainda com o quelê [colar de iniciação] no pescoço para seu terreiro. Chegando lá, o guia da umbanda veio e falou que estava tudo errado e tirou o quelê. Isso não foi um orixá, porque orixá respeita; isso foi a matéria sem um pingote de fé. E o rapaz está arrasado hoje, e a umbanda não deu nada para ele... (Tonhão de Ogum)

Como se vê, entre as diferenças apontadas como elementos de distinção sobressai a existência, no candomblé, de rituais que não existem ou que, pensa-se, não deveriam existir na umbanda, entre eles a iniciação. De fato, a iniciação no candomblé consiste na única via de acesso à religião, tendo na matança (sacrifícios de animais) o seu ponto máximo. O caso do quelê, citado por Tonhão de Ogum, parece ser emblemático. O quelê, colar feito de contas, amarrado ao pescoço do iaô por ocasião da iniciação e usado por ele durante certo tempo, simboliza, entre outras coisas, sua submissão a seu orixá, pai de santo e terreiro. Somente o pai de santo poderá retirar-lhe o colar, num ritual chamado “Queda do quelê”. Já na umbanda, ingressa-se por meio do desenvolvimento mediúnic, sem a necessidade da iniciação que, embora exista, difere daquela realizada no candomblé, não sendo um ponto sobre o qual o grupo se estrutura.

Na umbanda não se pensa, por exemplo, em questionar a legitimidade de um pai de santo acusando-o de não ser feito (iniciado), coisa frequente no candomblé. Isso ocorre porque na umbanda, o peso da filiação sacerdotal advinda da iniciação – ritual pouco valorizado – não tem representado possibilidades de acréscimo ou garantia de prestígio religioso. Assim, quando o guia da umbanda arranca o quelê do pescoço do iaô, contesta o conhecimento ritual do pai de santo que o colocou, desafiando abertamente sua autoridade e o valor da iniciação que está ali representada. Na oposição guia/orixá, presente nesse caso, percebe-se a rivalidade entre formas de estruturação, reprodução e preservação de poder dos dois sistemas religiosos. Ou seja, a umbanda, na medida em que se opõe a certos rituais do candomblé e ressignifica outros, propõe, manifestamente ou não, uma desarticulação do sistema hierárquico de filiação no qual se baseia a estrutura de poder e a reprodução do candomblé, assentada na iniciação. Mãe Ilda, da Tenda de Umbanda Ogum de Lei, explica a razão pela qual a umbanda não enfatiza a iniciação:

Eu acho que a gente, para ser médium, pai ou mãe de santo, não precisa ter esse negócio de fazer matança. Não sei, cada religião tem a sua...

A minha, principalmente eu, não faço, não tenho camarinha, não tenho preparação, porque eu acho que a pessoa quando tem o dom de ser, é; eu não vou falar para ele... forçar ele a ser quando não tem que ser. Então eu tenho aqui minhas obrigações: na Quinta-feira Santa recolho os filhos, faço banho de amaci; na Sexta-feira tiro eles. Agora, esse negócio de bori e manança, não faço, não tenho camarinha... Tenho meus rituais. Faço abertura dos trabalhos, canto os pontos, tenho corimba, faço defumação, faço tudo. Aí, quando canto, eu olho para os meus orixás, que estão no meu terreiro, e peço a eles que me deem força, que me ajudem, me deem bastante iluminação para que eu possa dar aquilo que vem em mim. (Mãe Ilda)

Por outro lado, como muitas pessoas saem da umbanda para se submeterem à iniciação no candomblé, o diálogo entre essas denominações buscará compatibilizar suas diferenças reinterpretando muitos dos seus preceitos. No candomblé, só após sete anos de raspado, um iaô torna-se ebomi (mais velho), podendo abrir seu próprio terreiro e raspar (iniciar) filhos de santo. Assim, em muitos casos nos quais o umbandista, sendo sacerdote na sua religião, resolve se iniciar no candomblé, os anos passados na umbanda acabam sendo considerados como tempo de iniciação, permitindo-lhe desfrutar do *status* de ebomi logo após sua feitura¹⁸. Na linguagem do povo do candomblé, essas pessoas foram “feitas com cargo”, o que significa dizer que não estão presas a preceitos tão rigorosos como aqueles que devem observar os iaôs em geral. Isso permitiu que muitos religiosos da umbanda (principalmente aqueles que já eram chefes de seus próprios terreiros) pudessem se iniciar no candomblé sem causar grandes traumas à sua autoridade sacerdotal perante o grupo religioso de origem, que com o tempo acaba, em geral, também aderindo ao novo rito. É o caso de Aligoã de Xangô, adepta da umbanda durante 20 anos, “raspada com cargo” por Pai Ajaoci de Nanã:

18 Esse procedimento, contudo, é bastante criticado pelos que se submeteram à iniciação nos moldes do culto e esperam sete anos para se tornarem ebomis.

Minha dofona, Aligoã, eu raspei com cargo, porque ela já tinha 20 anos de umbanda, então eu falei: “Você não pode raspar como iaô, então eu vou te dar 14 búzios, assentar seus dois Exus e te dar teus santos pra que você leve embora; agora, ebós e trabalhos particulares você faz por tua conta; agora, iaô você me chama para raspar.” (Pai Ajaoci de Nanã)

Assim, é comum nos terreiros de São Paulo, principalmente naqueles em fase de transição de uma modalidade para outra, presenciarmos o convívio das duas categorias de adeptos: aqueles que são “da umbanda” e aqueles feitos no “candomblé”. “Trabalhar” nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro através de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores, mesmo porque a mudança da umbanda para o candomblé não se faz abandonando por completo os antigos rituais, ainda que publicamente assim o pareça. Quando, por volta de 1981, fui padrinho de batizado de uma iaô no terreiro de candomblé de Mãe Aligoã de Xangô e, pela primeira vez, entrei num roncó (quarto reservado onde ocorrem as iniciações), testemunhei que o ritual ali desenvolvido e restrito a poucas pessoas tinha fortes conotações de batizados umbandista e católico. Eu e a madrinha seguramos uma vela acesa sobre a cabeça raspada da iaô, enquanto a mãe de santo untava-a com óleo e sal, cantando:

Ó Rio Verde; Ó Rio de Jordão / São João batizou Cristo; Cristo batizou São João / Oi! Viva o batizado de São Cosme e Damião / Batizando esses filhos, com a fé de Oxalá / Pedindo a todos os santos e a mãe Iemanjá.

Outro importante ponto de contato entre umbanda e candomblé diz respeito à interpretação da natureza mítica de seus panteões, principalmente porque eles se sobrepõem, e o trânsito de uma religião para outra implica, também, uma ressignificação da percepção que se faz das entidades recebidas e o que fazer com elas na nova religião.

Em geral, o povo de santo do candomblé refere-se aos umbandistas como “cultuadores de eguns” (espíritos dos mortos), tidos como inferiores aos orixás, os quais são vistos como representações das forças (energias) da natureza.

Já a concepção que os umbandistas têm de suas entidades, fortemente influenciada pelo kardecismo, é que são espíritos que se encontram em diferentes níveis de evolução cármica. São classificados em dois níveis: os de luz e os das trevas. De um lado estão os orixás, conhecidos pelos mesmos nomes com que são chamados no candomblé, e, do outro, os “catiços”: exus, pombagiras, baianos, ciganos etc. Uma categoria intermediária seria a de caboclos e pretos-velhos. Em geral, esses espíritos viriam à Terra basicamente para “trabalhar”, diferentemente dos orixás do candomblé, que viriam para dançar e serem homenageados pelos seus filhos.

A passagem do umbandista para o candomblé representa também uma reorientação de sua compreensão sobre a natureza das divindades. Em geral, tem-se na figura do caboclo um intermediário que separa e aproxima as duas religiões. No candomblé, frequentemente, a possessão pelo caboclo é aceita somente depois de completado um ano de iniciação do iaô, momento, aliás, em que lhe é retirado o contra-egum (fio de palha trançado usado no braço, cuja finalidade é dar proteção contra os eguns). A incorporação do caboclo costuma ser vista, nos terreiros queto, como uma “concessão”, pois no modelo “mais puro” de candomblé (como idealmente se veem esses terreiros) não deveria existir caboclo¹⁹.

A presença do caboclo no candomblé responde, contudo, a uma necessidade – do grupo e do público em geral – de acesso mais direto às entidades, pois o orixá em geral não fala publicamente, estando longe daquela figura mais popular e sem-cerimônias que é o comportamento ritual costumeiro do caboclo. Mãe Neuza de Oxóssi,

19 Sobre a presença do caboclo no candomblé, veja o trabalho de Jocélio T. dos Santos (1995).

ex-umbandista e atualmente chefe de um terreiro de candomblé do rito queto, explica assim a presença do caboclo em seu terreiro:

Na minha casa tenho caboclo, sim; porque, veja bem, minha formação era umbandista; o candomblé não tem esse lado, pode dar passagem aqui no Brasil. Lá na África, só existe orixá. Na minha casa, tem caboclo porque o santo não fala, ele traz a mensagem, mas ele não fala, a não ser com ogã ou equede e muito baixinho, ele não fala em público, em voz alta. E as pessoas vão buscar no candomblé uma palavra de conforto, um amparo. Então eu sou mãe de santo do candomblé, mas para conforto da comunidade a gente tem que abrir mão e usar este escravo do santo que é o caboclo.

No candomblé do rito angola, por outro lado, a figura do caboclo desfruta de grande prestígio, tendo, inclusive, alguns caboclos (como o “Seu Pedra Preta” de Joãozinho da Goméia) se tornado tão populares quanto certos orixás de famosos pais e mães de santo. Mas mesmo no rito angola – frequentemente relacionado ao candomblé de caboclo – a figura do caboclo pode ser vista por alguns, ainda, como uma degeneração do rito banto “puro”. É o que se percebe, por exemplo, na disputa citada pelo ogã Gilberto de Exu entre Joãozinho da Goméia e Ciríaco; embora ambos pertencessem ao rito banto, Ciríaco se autodenominava “congo” porque não recebia caboclo. Ou seja: sendo o caboclo uma entidade ameríndia, brasileira, não africana, não poderia ser cultuado no candomblé banto, pois este também tem sua origem na África. Daí a necessidade de se excluir o caboclo para reforçar a identidade dos orixás (“africanos”) do candomblé, ou então de reinterpretá-lo no candomblé para torná-lo diferente daquele que baixa na umbanda.

Para o pai de santo Matambalessi (do rito angola), os caboclos seriam espíritos que “tiveram mãe e família, foram eguns e passaram pelo mundo dos orixás”, os quais seriam “semideuses, filhos da natureza”. Assim, pode-se pensar que o mundo dos caboclos e dos orixás se interpenetram, ou ao menos se avizinham, permitindo aproximá-los ou afastá-los, a partir do seu comportamento ritual.

No candomblé, o caboclo que vem é mais evoluído para as coisas da natureza. Na umbanda, eles são mais da parte do catolicismo, é mais rezador, curador, benzedor, ensina rezas e simpatias, canta pontos com nome de santo. No candomblé, eles cantam samba-de-roda e coisas da natureza deles. (Pai Matambalessi)

O caboclo que passa para “as águas” do candomblé deverá, portanto, aprender um novo código ritual de comportamento.

Algumas modalidades de rito mais comprometidas com a noção de pureza ritual não aceitam, contudo, essa transposição de divindades de um panteão para outro, mesmo que “redoutrinadas”. É o caso de alguns terreiros do rito queto reafricanizado. Quando, em 1988, o pai de santo Reinaldo de Oxalá resolveu se filiar ao terreiro de Pai Armando de Ogum – filho por adoção da já citada Mãe Sandra de Xangô, uma das líderes do movimento de reafricanização em São Paulo –, uma das imposições feitas pelo novo pai de santo foi a exclusão do caboclo João Boiadeiro, que incorporava em Reinaldo e cujo culto não era aceito na nova família religiosa. Essa imposição causou grandes problemas e forte oposição por parte dos filhos de santo de Pai Reinaldo, os quais eram muito apegados ao boiadeiro e não viam com bons olhos a proibição do seu culto. Decidida a partida do boiadeiro, foi feito um “toque” (festa) para comunicar à entidade a necessidade de sua partida e iniciar os rituais de despacho. Nessa noite, eram inúmeras as filhas de santo que choravam pelos cantos do terreiro. Reproduzo aqui partes do meu diário de campo para caracterizar um pouco o clima no qual se processam tais modificações rituais:

É interessante documentar esta casa na medida em que Pai Reinaldo e seu irmão de santo estão pretendendo tomar a mão de Armando e, portanto, adotar o ritual queto reafricanizado. Chegamos às 20h15. O barracão de Reinaldo foi modificado. Está mais amplo. No centro do terreiro, a quartinha e o prato de farofa para Exu. Há uma vela acesa também. Logo o Armando vai acabar com ela “porque no queto Exu só come obi”. Co-

meça o toque: “E marabô etc.”. Entra Reinaldo (calça branca, torço na cabeça, colar de ebomi, pano na cintura). É seguido por nove filhos de santo. Depois de despachado o padê, Reinaldo puxa cantiga de atin e sopra pamba. Dá um pouco a Armando para que este sobre também. Armando faz uma cara irônica. Deve estar achando pamba coisa de umbanda, ou lembrando seu tempo no terreiro de Aligoã. A pamba é outra coisa que deverá cair logo. Canta-se para Ogum, Oxóssi e Oxum. Presença de dois iaôs de quelê, um rapaz de Iemanjá e uma mulher de Iansã – fiquei sabendo que esta é aluna de Ciências Sociais... Intervalo: fotografo o assentamento do caboclo. Registro para a posteridade. Fim do intervalo: “Xeto marumba xeto”. Começa o toque para caboclo. Reinaldo não demora muito para virar no boiadeiro. Seu barravento é rápido. Uma vez virado, tiram-lhe o torço, os sapatos e é recolhido para vestir. De volta já vestido, cumprimenta alguns pontos da casa, dança muito pouco. Boiadeiro discreto, esse, ou estará muito triste? Logo vai para perto do seu assentamento. Aí passa a atender o público que leva carteira de trabalho, pedaços de papel com nomes, roupas velhas de doentes, enfim, vários objetos para serem benzidos na esperança de que, pela graça da fé, o caboclo possa talvez modificar o destino dos seus portadores. Cheiro forte de abô. Lembranças dos tempos de boiadeiro na casa de Ojalarê. Saudades da sutileza da fé. Enquanto o boiadeiro atende, continua a roda no barracão. Agora já são mais três caboclos virados nos filhos de santo de Reinaldo. Será que a reafricanização fará que tudo isso desapareça? Agora o boiadeiro atravessa o barracão acompanhado por um cambono. Tenta provocar o transe num rapaz. Uma mulher ao meu lado entra em transe de orixá e depois de caboclo. Vejo perto de mim um rapaz tomar passe. O caboclo pede para ele tirar os sapatos, relógio, pulseira etc. Leva-o para o centro do barracão. Dança. O rapaz movimentava-se como quem vai incorporar uma entidade. Outros caboclos formam um círculo ao seu redor. A fisionomia do rapaz altera-se cada vez mais: os atabaques parecem entrar-lhe pelos ouvidos, o peito incha, respiração acelera. O transe acontece. O caboclo incorporado no rapaz é levado para dentro. Volta com um pano amarrado no peito. Seus gestos ainda não são seguros, falta à entidade a gesticulação articulada que virá aos poucos, com a elaboração da sua identidade mítica que, nesse momento, se exercita. Sinto vontade de tomar um

pouco de vinho dos caboclos... Agora os caboclos são convidados a irem embora. O toque termina cantando para Oxalá, nesse momento alguns ori-xás vêm. (Quinta-feira, 1 de setembro de 1988)

Armando contou-me que o boiadeiro naquela noite pediu a ele, como condição para ir embora, o sacrifício de um boi. Mas na impossibilidade de ser dado um boi, ele se contentou com quatro bodes. O diálogo parece ter sido muito interessante. O boiadeiro perguntou por que ele tinha que ir embora se Oxalá era uma coisa e ele outra. Perguntou ao Armando se ele também não era brasileiro e que muitas coisas que eram feitas na África, no Brasil seriam consideradas erradas. (Continuação do relato feito em 5 de setembro de 1988)

O que me pareceu muito claro nesse toque foi o tom de desafio que os caboclos incorporados nos filhos de santo de Reinaldo demonstraram a partir dos frequentes transes que provocaram nas pessoas presentes, inclusive no rapaz que, mais tarde eu soube, estava ingressando no terreiro, o qual, de acordo com o rito que Pai Armando estava tentando implementar ali, não deveria mais permitir o transe daquelas entidades. Os caboclos, ao provocar a passagem de outros caboclos, simbolicamente tentaram demonstrar sua força e legitimidade num protesto contra as modificações que os desqualificariam como entidades com poder e axé para resolver problemas e garantir sua própria continuidade. Essas modificações foram, contudo, levadas adiante pouco tempo depois, quando a casa de fato se reafricanizou e “despachou” seus caboclos.

Se, entretanto, o caboclo é o divisor de águas, estando em geral presente de modo diferenciado tanto na umbanda como no candomblé, outras entidades como pretos-velhos (e exus e pombagiras com comportamento de umbanda) sofrem sérias restrições para serem transpostas para o candomblé, principalmente por estarem muito associadas à identidade umbandista, o que não significa dizer que o culto a essas entidades não possa ocorrer nos terreiros que se professam como sendo de candomblé. Nesse caso, ele se faz dentro de arranjos que não afetem demais a identidade religiosa do grupo e da pessoa.

O pai de santo Tonhão de Ogum, saído da umbanda para o candomblé (do rito queto, família da Muritiba), ainda hoje faz anualmente uma festa para o seu Exu, chamado Tiriri Lonã. Numa dessas festas, ocorrida no Dia de Finados de 1988, em seu terreiro em Santo André, pude observar Pai Tonhão incorporado nessa entidade. O terreiro enfeitado com grandes capas vermelhas penduradas na parede e com uma fraca iluminação de lâmpadas da mesma cor criava um clima apropriado para o desenvolvimento dos rituais. Seu Tiriri usava uma longa capa preta forrada de veludo vermelho e uma cartola preta. Fumava grandes charutos enquanto dançava com seu tridente de ferro. Mãe Elizabete, esposa de Tonhão, que incorporava sua pombagira, bebia champanhe e fumava, acompanhando a dança de Exu e agitando sua capa de organdi vermelho. Logo outros exus e pombagiras foram chegando, dando à festa um clima agitado e – como é costume nesse tipo de ritual – muito erotizado, com incorporações violentas e danças frenéticas. Exus e pombagiras atendiam ou simplesmente conversavam com a assistência que lotava o terreiro.

Quando posteriormente indaguei Pai Tonhão sobre o significado dessa festa típica da umbanda ser realizada num terreiro de candomblé queto, ele respondeu:

Eu sou filho de Ogum, eu posso dar [incorporar] Exu. E eu não recebo um Exu brasileiro, eu recebo um Exu africano que se chama Tiriri Lonã. Então, eu não estou saindo fora do candomblé. Exu é orixá. No caso da pombagira, ela tem um nome. Chama pombagira em brasileiro, mas em nagô ela tem um nome. É um Exu feminino. O que você faz na sala aparentemente é um Exu, mas o que você faz lá dentro na hora das oferendas é totalmente diferente. (Pai Tonhão)

Também no terreiro queto de Doda de Ossaim, uma vez por ano, em geral na Sexta-feira Santa, pode-se assistir à abertura de “curas” (pequenas incisões feitas na pele com um instrumento cortante para “fechar o corpo”; também chamadas “aberês”) feitas nos filhos de

santo da casa. Costumeiramente, esse ritual é realizado por Pai Jacinto, preto-velho de Doda, ainda do seu tempo de umbanda. Doda reconhece que aquela entidade não pertence ao candomblé, mas que, por outro lado, pertence à sua trajetória de vida religiosa, constituída de experiências e etapas que nem sempre podem ser descartadas ou refeitas segundo os modelos de rituais estabelecidos pelos ideais de ortodoxia ou de acordo com as várias expectativas dos diferentes grupos que compõem seu terreiro que, aliás, abriga desde ex-umbandistas até intelectuais e professores universitários.

Respeito a umbanda: uma vez por ano, eu faço umbanda, mas é uma coisa privada da casa; é quando eu recebo preto-velho, toda Sexta-feira Santa, para as pessoas que ele está acostumado a tratar há vinte e dois anos e eu acho que não é o candomblé, uma hierarquia de uma religião, que pode terminar uma coisa que começou assim há tantos anos. É uma vez por ano, não é a portas abertas; eu não toco seguido, às segundas, quartas e sextas-feiras, você me pega de preto-velho... não porque eu não quero, mas ele não me pega. (Pai Doda)

Como se percebe, no caso de Tonhão, é a proximidade com a África, lugar aliás já visitado por ele, que fornece o critério de inclusão de sua festa de Exu na categoria do candomblé. Já para Doda, sua identidade de membro de candomblé se baseia na frequência (periodicidade) com que se realizam os cultos a cada divindade de um panteão discriminado. Portanto, as clivagens que marcam o diálogo entre a umbanda e o candomblé são muitas e é preciso considerá-las no seu contexto.

Sob essa mesma perspectiva, pode-se entender os conceitos de “nações” e de “linhagens” que definem, no candomblé, os grupos religiosos em modalidades de rito e em relações de parentesco mítico, respectivamente.

O termo “nação” alude aos grupos étnicos dos africanos escravizados trazidos para o Brasil e que aqui continuaram praticando em conjunto sua religião de origem nas comunidades dos terreiros,

transformados assim em centros aglutinadores das várias tendências dos cultos africanos, principalmente dos nagô, jeje e banto. O termo nação, embora encerre uma nítida referência a grupos étnicos africanos, perdeu, no Brasil, suas possíveis fronteiras iniciais, designando muito mais um conceito religioso de referência (Lima, 1977: 21).

Assim, no candomblé definido como de nação nagô ou queto, predomina o culto aos orixás nos moldes iorubanos (das regiões conhecidas atualmente como Nigéria e parte do Benin). Esse culto é encontrado em vários estados do Brasil, mas tornou-se famoso principalmente na Bahia. Em Pernambuco, é conhecido sob a denominação de xangô (Fernandes, 1937) e no Rio Grande do Sul, sob o nome de batuque (Bastide, 1985; Corrêa, 1992).

No candomblé jeje, predomina o culto aos voduns, divindades dos fon (população das regiões que constituem atualmente parte do Benin). Também é encontrado em vários pontos do Brasil, mas de modo característico no Maranhão, onde é conhecido como mina-jeje (Pereira, 1979; Ferretti, S., 1986).

No candomblé angola, os deuses reverenciados são os inquices, divindades dos bantos (habitantes das atuais regiões de Angola, Congo e Moçambique). Extremamente popular, esse culto é encontrado praticamente em todo o Brasil (Carneiro, 1981).

Esses cultos, devido ao próprio processo histórico de transferência para o Brasil, não chegaram a constituir, aqui, universos religiosos separados de modo que o termo “nação” indicasse sinais denotativos de diferenças estruturais substanciais.

Na verdade, ao fornecer um modelo geral, a estrutura do rito nagô evidenciou seu panteão, cosmovisão e liturgia. Assim, quando uma comunidade religiosa reivindica para si a denominação angola, por exemplo, apoia-se na ênfase em certas características do culto – que nem sempre são suficientes para indicar a constituição de um outro modelo ritual –, como a designação de suas divindades (Mutalambô, Matamba, Dandalunda etc.), o sistema de cores classificatórias dessas divindades (verde para Mutalambô, o deus da caça cor-

respondente ao Oxóssi nagô, que veste azul), a maneira como se percutem os atabaques (com as mãos em vez de com os aguidavis, as varinhas usadas pelos nagôs) e, principalmente, a utilização de termos da língua banto nas letras das cantigas, rezas, saudações etc.

Em São Paulo, onde o candomblé está representado por quase todas as nações, é interessante notar como são tênues os limites que definem as diferenças entre uma prática religiosa e outra, o que permite, aliás, um trânsito intenso entre elas. Sem contar que esses limites internos do candomblé podem, ainda, sobrepor-se àqueles que, em outro nível, os distinguem da umbanda. Desse modo, muitos terreiros de candomblé serão tidos como do rito “angola”, por exemplo, se classificados pelos do rito “queto”; e em outro sentido, “umbandistas”, se classificados pelos do rito “queto reafricanizado” – ou ainda, dentro dos ritos bantos, pode-se dividi-los em “angola” e “congo” como fez Pai Ciríaco, que se autodenominava praticante deste último, no qual não se aceita a figura do caboclo e, portanto, o afasta da classificação de “umbanda”. Assim, os sistemas de classificação da religião, para serem entendidos, devem ser balizados a partir da posição estrutural de quem classifica e de quem é classificado, porque num único terreiro podem ser acondicionados os ritos das várias nações sem que com isso percam-se de vista esses sistemas de classificação. Aliás, o trânsito dos adeptos entre a umbanda e o candomblé resultou mesmo na formação de modelos “intermediários” de culto denominados – às vezes jocosamente – pelo povo de santo de umbandomblé ou candombanda, como lembra Pai Cássio, Presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema:

O candombanda é um candomblé que está perdendo cliente porque o povo não entende nem o português direito, quanto mais a língua africana, então eles começam a receber caboclo, preto-velho, que é uma maneira de atrair consulente para a casa, ou talvez porque o pai de santo é uma pessoa que veio da umbanda e não consegue se desvincular dessa religião, então faz a parte ritual do candomblé sem deixar de lado o preto-velho, o baiano.

Ou então o umbandomblé, uma umbanda que tradicionalmente trabalha nos moldes umbandistas, mas o pai de santo sentiu a necessidade de fazer uma obrigação no candomblé; então, quando ele vai conhecer uma outra cultura, tanto ele é influenciado quanto ele influencia... então, quando ele passa por uma série de obrigações que não existem na umbanda, obrigatoriamente, até inconscientemente, ele vai levar aquela experiência para seus filhos; ele começa a usar dilongum [colar] de vinte e um fios, laguidibá, coisas que na umbanda não existem; então é uma mistura, surgem duas religiões paralelas, além da umbanda e do candomblé, surgem o candombanda e o umbandomblé, uma coisa no meio, um híbrido, e que, por ser híbrido, tende a não dar raiz. (Pai Cássio)

Assim, na profusão dos múltiplos sinais de distinção, elegem-se aqueles cujo sentido tem a força de operar com as contingências reais do culto e com a expectativa que dele fazem seus adeptos. Reconhecer e diferenciar rituais realizados nas diferentes modalidades de ritos nem sempre é fácil, ainda mais quando se sabe que os arranjos que denotam identidade particularizam-se de terreiro para terreiro, mesmo que pertencentes a uma mesma nação. Ou seja: as tradições religiosas, enquanto resultado de um processo de “absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário”, que caracteriza o fenômeno religioso, segundo Bourdieu (1987: 51), ao atuar no campo religioso afro-paulista (no seu mercado pluralista de bens simbólicos) serão consumidas ou não por uma clientela que já não se sente obrigada a “comprá-las”. Como definiu Peter Berger:

A característica fundamental de todas as situações pluralistas [...] é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão [adesão] de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é acima de tudo uma situação de mercado (Berger, 1985: 149).

Quando pela primeira vez assisti a uma entrega de decá no rito efon feita por Pai Alvinho a João Carlos de Ogum, por volta de 1984, pequenas particularidades do culto eram explicadas por Pai Alvinho para que não o “xoxassem” (criticassem, na linguagem do povo de candomblé): “Pra que não digam por aí que eu vim do Rio para fazer besteira na cabeça dos outros, pois na minha nação se faz assim...” No momento do decá, uma pessoa bolou (desmaio ritual que significa a necessidade de iniciação) e foi levada para dentro coberta com um pano branco e de barriga pra cima. Os amigos que me levaram àquele terreiro – ambos pertencentes na época a um terreiro do rito queto –, ficaram espantados com aquele ato, pois “não se deve levar gente bolada de barriga para cima, como um morto”. Isso significou para eles “falta de fundamento” da nação efon e, portanto, motivo para descrédito do valor daquela tradição religiosa!

Também quando Sullivan, nosso companheiro do curso de iorubá na USP, resolveu se iniciar na casa de Pai Bobó, em 1984, não faltaram críticas, pois considerava-se o bosso-alaqueto uma nação “inventada”, ainda que nenhum de nós na época tivesse assistido a um ritual dessa nação²⁰. Sullivan não deu ouvidos às críticas e iniciou-se, e hoje compreendo – de um ponto de vista antropológico – que todas as nações guardam seu grau de “inventividade”. A diferença básica é que algumas conseguem ser mais legítimas socialmente que outras.

Pode-se dizer que a noção de linhagem ou filiação mítica no candomblé também segue esses mesmos padrões de manipulação da linguagem simbólica.

Como já mencionei, no candomblé só se tornará membro legítimo aquele que passar pelos rituais da “feitura” (iniciação). Uma vez iniciado, o iaô torna-se filho de santo de seu iniciador, isto é, do seu de agora em diante pai ou mãe de santo. Ingressa-se, assim,

20 Meu primeiro contato com a tradição da casa de Pai Bobó deu-se nessa saída de iaô mencionada.

numa comunidade religiosa identificada por relações de parentesco mítico. O iaô terá irmãos, primos, tios, avôs etc. “no santo”.

Somente após sete anos de iniciação, o iaô passará à categoria de ebomi, mediante uma obrigação ritual chamada decá, e poderá, devido ao prestígio (relacionado ao conhecimento) que decorre dessa categoria, abrir seu próprio terreiro, iniciar novos adeptos e constituir sua própria filiação.

A importância de pertencer a uma linhagem advém, portanto, do reconhecimento público da legitimidade da iniciação e do sacerdócio. E mais ainda: no candomblé acredita-se que só possui e pode “passar” axé (força vital) aqueles que o receberam, isto é, que foram iniciados por pessoas também iniciadas. O conhecimento da genealogia mítica de cada membro ou grupo atestaria a ininterruptão da transmissão do axé através das gerações. Pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela “qualidade” do axé que se recebe e se transmite.

Em São Paulo, como vimos, a constituição das famílias de santo não remonta há muitas gerações míticas sem que se tenha de buscar origens em outros estados. Com isso, altera-se a percepção que os fiéis fazem da importância e do sentido da linhagem para a vida religiosa, mesmo porque a linhagem de um terreiro não é um item que se coloca *a priori* como fator decisivo para o ingresso de seus membros.

Sendo também linhagens putativas, estão sujeitas a inúmeras redefinições que correspondem aos deslocamentos dos fiéis de um terreiro para o outro, e que nem sempre provêm de um tronco genealógico comum. E isso é algo muito frequente na família de santo paulista; amplamente condenado, mas igualmente praticado.

A maior parte do pessoal de São Paulo se inicia numa casa, tira o quelê em outra, dá obrigação de ano em outra, de três em outra e de sete em outra. Uma cobra de várias cabeças. Eu acho que uma pessoa, quando se inicia numa casa, tem que permanecer nela; mesmo que tenha uma discórdia com o pai de santo, não deve sair correndo para dar a cabeça para o primeiro que encontra pela frente. É uma pessoa sem ponto de vista, sem es-

crúpulos, pobre de espírito. Quando o iniciado vai jogar búzios com outro babalorixá, automaticamente é dito que tudo que ele recebeu na outra casa estava errado, santo errado; o que fazem é uma brincadeira com a cabeça alheia. (Pai Tonhão de Ogum)

Daí o candomblé em São Paulo se estruturar sob certas regras que, ao mesmo tempo que demonstram seu dinamismo, causam horror a muitos pais de santo pretensamente “puristas”.

Olha, nós temos dois tipos de coisas que a gente fala: nós falamos de um candomblé puro. E falamos de um outro candomblé que a gente não cita. Porque na realidade ele não existe. Porque acontece o seguinte: quando foi fundado em Salvador a “Federação dos Cultos Afro-brasileiros”, começa uma repressão muito grande em cima dos chamados pais de santo “coroados”²¹, começa a existir um êxodo muito grande desse pessoal, de lá para cá. São os chamados “ebozeiros”, que não podiam mais ter casa de candomblé, são os chamados gente de “axé jotá”, pessoas que não são feitas. Então São Paulo foi um dos lugares que foi infestado por eles, como o Rio de Janeiro também foi, que em Salvador já não tinha espaço. Só que eles descobrem que São Paulo é uma terra virgem, então começam a vir para cá. Então você não pode considerar: eu conheço um cara que diz que é originário de uma casa de candomblé que vem de um lugar chamado Redenção, aqui em São Paulo. Quando nunca teve isso! Ou seja, ele não tem pai de santo. Eu conheço um pai de santo aqui em São Paulo que tem um certo nome, que foi cozinheiro de um pai de santo e ele aprendeu a fazer comida de santo, naturalmente ele viu coisas que não era permitido ver, um dia ele descobriu que em terra de cego quem tem um olho é rei, veio para São Paulo e se diz pai de santo e tem um monte de filho de santo aqui... mas veja bem, a gente não pode ser um Roger Bastide! Eu sou visceralmente contra Roger Bastide, que fez do Ašé Opô Afonjá o único axé perfeito do mundo! Admiro porque Roger Bastide funda a antropologia no Brasil, praticamente. Todos que vieram depois devem a ele. Mas eu sou visceralmente

21 Termo muito usado para indicar os que foram iniciados na umbanda.

contra isso! A parcialidade das informações. Agora, o meu candomblé é um candomblé puro, tá? É um candomblé de raízes. Nós brigamos por essas raízes! Então, nós não podemos dar direitos àqueles que não são feitos, senão a gente vai se juntar à umbanda e vamos começar a adorar Ogum como São Jorge. Então veja bem, os pseudo-pais de santo que infestaram São Paulo antes da década de 1960, eu acho que você vai encher um livro de mil páginas de nomes! Agora vamos procurar a árvore genealógica desse povo. Você não encontra. (Ogã Gilberto de Exu)

Isso nem sempre parece acontecer. Os pais de santo de São Paulo, pelo menos aqueles que conheci durante minha convivência nos terreiros e depois constituíram a amostra da pesquisa ao serem entrevistados, sabem a sua genealogia, mas não é um assunto sobre o qual insistam, principalmente quando sua genealogia não os remete aos importantes terreiros da Bahia e de outros lugares.

O Pai Matambalesi admite, por exemplo, a necessidade de uma federação para controlar o candomblé em São Paulo, muito embora pressinta que não é fácil se chegar a um acordo numa religião que se estrutura sobre o segredo, na transmissão oral do conhecimento ritual passado pelos mais velhos aos mais novos.

O candomblé, a seita dos orixás, do jeito que vai indo com muito paetê, com muito luxo, fora dos orixás, ele vai se acabar, a umbanda poderá voltar a imperar como era antes... Eu acho que deveria ter uma autoridade maior, como uma federação, que fiscalizasse todos que se dizem adeptos do candomblé e exercem a nação, seja ela qual for; é nagô, então vamos procurar gente que conhece no fundo o nagô Ifá, nagô efá, nagô jeje, do Moçambique, pra que ele fiscalize se aquele zelador está correto com os axés, com os filhos etc. Porque nós, os candomblecistas, estamos completamente isolados, jogados, é uma política muito grande, um quer saber mais que o outro, e no fundo ninguém sabe mais do que ninguém, somos todos iguais. Acredito que isso seja pela vaidade, pelo orgulho, porque na Bahia, no Recife, ninguém é maior que ninguém... Aqui em São Paulo e Rio é muito orgulho. Aqui tem muita imaginação, enfeitam demais... Aqui es-

condem muito porque não têm conhecimento como os antigos que “tinham o axé na unha”... Mas eu não carrego esse tipo de segredo porque o que é do barro é do barro, o que é dos ares é dos ares, o que é da folha é da folha, o que é da pedra é da pedra, eu aprendi assim, e se estou fazendo errado, foi como eu aprendi. (Pai Matambalessi)

Por fim, parece que essas transformações no conceito de nação e de linhagem, que ocorrem em São Paulo, são significativas não apenas por representarem alterações substanciais nos termos da religião, como por exemplo, nas visões cosmológicas que definem o que é axé e onde se adquire; o que são os deuses e por que devemos cultuá-los; mas ainda por indicar alterações nas relações entre esses termos que, de certo modo, apontam em direção a uma percepção que as pessoas fazem da religião no contexto onde interage. Percepção, aliás, que se expressa em ações muitas vezes contraditórias e conflitantes, pois de um lado estão os grupos tentando resgatar linhagens e nações como uma forma, não única, de controle do axé e gestão do sagrado enquanto bens simbólicos, e de outro aqueles que acham que o poder religioso, o controle do sagrado mágico, não deve ser balizado em função dos rígidos contornos da família religiosa ou da herança por linhagem, pois a legitimidade de cultuar os orixás, nas sociedades que definitivamente abandonaram as lealdades por linhagens ou clãs, antigas reguladoras dos acessos aos bens econômicos, políticos e simbólicos, foi estendida sociologicamente a todos os grupos e pessoas que atuam no mercado pluricultural das cidades. E se compatibiliza, portanto, com as noções de igualitarismo, liberdade de oportunidades e de cidadania que colocam os grupos em relativa autonomia para estabelecerem negociações e diálogos que os identificam e definem sua esfera de influência e de ação, tanto no mundo secular como no religioso.

CAPÍTULO 4

A ESTRUTURA RELIGIOSA DO CANDOMBLÉ: ROTINIZAÇÃO DO RITO

Os estudos mais recentes sobre identidade cultural em sociedades multiétnicas têm apontado algumas importantes características sobre as manipulações das tradições culturais quando interrelacionadas, mostrando-as não como instâncias determinantes, mas, principalmente, como um “patrimônio de traços” a ser manipulado segundo novos fins: religiosos, econômicos, políticos etc. (Cohen, 1969; Cunha, 1985 e outros).

Tais manipulações, ou seus resultados, não devem ser vistos, entretanto, como “construções aleatórias”, uma vez que os processos de escolhas só adquirem inteligibilidade porque se realizam e se expressam em um sistema de correlações¹.

1 Tratando da utilização da etnicidade em sociedades multiétnicas, Manuela C. da Cunha apontou alguns pontos relevantes deste sistema: 1) identidades diferentes podem ser utilizadas por um mesmo grupo, dependendo dos fins específicos que este queira explorar; 2) a estrutura interna de um grupo que entra no sistema tende a compartilhar as estruturas dos outros grupos contatados enquanto os símbolos os diferenciam e, 3) *“para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o*

Por outro lado, os sistemas de correlações entendidos como “estruturas” só podem ser interpretados a partir de sua manifestação empírica, real, mensurável ou para usar um só termo, a partir dos “eventos” nos quais elas (as estruturas) se realizam. Portanto, “estrutura” e “evento” não devem ser entendidos como dimensões distintas, ou pior ainda, contraditórias, uma vez que um só se realiza no outro. Conforme definiu Marshall Sahlins (1990: 191):

Esta [distinção entre estrutura e evento] realmente é uma distinção perniciosa, se [realizada] apenas pelo motivo relativamente trivial de que toda estrutura ou sistema é eventual em termos fenomenológicos. A ordem cultural, enquanto um conjunto de relações significativas entre categorias, é apenas virtual. Existe meramente *in potentia*. Portanto, o significado de qualquer forma cultural específica consiste em seus usos particulares na comunidade como um todo. Mas este significado é realizado, *in presentia*, apenas como eventos do discurso ou da ação. O evento é a forma empírica do sistema. A proposição inversa, a de que todos os eventos são culturalmente sistemáticos, é mais significativa. Um evento é de fato um acontecimento de significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito [...]. E apesar de um evento enquanto acontecimento ter propriedades “objetivas” próprias e razões procedentes de outros mundos (sistemas), não são essas propriedades, *enquanto tais*, que lhe dão efeito, mas a sua significância, da forma que é projetada a partir de algum esquema cultural. O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam.

Algumas aplicações dessas afirmações foram apontadas no capítulo anterior, quando mostrei a constituição do candomblé em São Paulo a partir dos múltiplos diálogos e interpretações travados

sistema de interação [no qual] cada grupo só pode usar alguns destes símbolos para manter sua identidade. Assim, um novo grupo, ao entrar no sistema, deve escolher símbolos ao mesmo tempo inteligíveis e disponíveis, isto é, não utilizados pelos outros grupos” (Cunha, 1985: 95).

no interior do campo religioso afro-brasileiro em São Paulo. As fronteiras de identidade religiosa que definem contrastivamente a umbanda e o candomblé (e no interior deste suas diferenciações por nações e linhagens) foram analisadas em função do caráter manipulativo resultante das características e interesses dos grupos pelo controle e legitimidade da gestão do saber religioso (expresso nas tradições religiosas).

Ao lado das escolhas, interessa agora apresentar a estrutura ritual² do sistema religioso do candomblé por meio dos eventos empíricos, que são vivenciados cotidianamente pelo povo de santo em seus comportamentos simbólicos. Ou seja, trata-se agora de apresentar os principais elementos que constituem o sistema simbólico do candomblé, no qual as seleções e os eventos ganham relevância de traços diacríticos, ao mesmo tempo que interpretam, referendam e atualizam o sistema interacional do qual fazem parte.

1. Estrutura ritual e evento no candomblé

O candomblé caracteriza-se, entre outras coisas, por ser uma religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, na qual os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam, como: tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão etc. Conseqüentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente do cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam esta estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados (vividos dentro de circunstâncias próprias) por cada grupo ao longo do tempo.

O candomblé apresenta dois momentos que, pode-se dizer, constituem as duas principais modalidades da expressão religiosa: as ce-

2 O termo ritual, aqui, é usado no sentido de forma privilegiada de comunicação e de atribuição de significado, conforme definiu, entre outros, Edmund Leach (1968, 1978).

rimônias privadas (associadas à iniciação, como bori, orô e alguns ebós), às quais têm acesso apenas os iniciados, e as cerimônias públicas (abertas ao público em geral) comumente denominadas toques ou festas. Sem dúvida, as cerimônias, privadas e públicas, podem também se articular entre si constituindo uma unidade como, por exemplo, uma iniciação de iaô, na qual a aparição pública (a festa de saída de iaô) do iniciado encerra o ciclo dos rituais privados durante os quais ele (o iniciado) se manteve em reclusão.

a) As cerimônias privadas da iniciação

A sustentação social e religiosa do candomblé depende do fluxo renovado de iniciados que penhoram parte de seu tempo e seu trabalho para garantir a continuidade do grupo do terreiro e do conjunto de práticas que, somadas, constituem o arcabouço religioso do culto. A iniciação é, ainda, um forte elemento de coesão do grupo, já que todos os que passaram pelos rituais iniciáticos sabem das dificuldades, de todos os gêneros, que devem ser enfrentadas: financeiras, emocionais, psicológicas e sociais; da necessária força de vontade e humildade imprescindíveis para começar a nova vida, onde uma nova personalidade será construída. Novo nome, novos hábitos, novas referências. Postura que se refletirá na vida cotidiana, em casa, na rua, no trabalho ou mesmo no lazer. O iniciado assume um compromisso que se pretende eterno com seu orixá e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe de santo, estendido a toda uma nova “família” que se forja; novos vínculos de parentesco, que se pretendem tão ou mais significativos que os laços sanguíneos. Como dizem no candomblé: “um irmão de folha³ é mais irmão que um irmão de sangue”.

Há uma nova estruturação do mundo que deverá ser aprendida por etapas que começam no ato de bolar, quando o indivíduo “morre”

3 Pessoa iniciada pelo mesmo pai de santo, portanto, por meio de rituais nos quais a “folha” é um dos elementos principais.

para a vida profana, iniciando o período do recolhimento, para renascer no dia de sua saída pública.

Bolar no santo

“Bolar”, ou “cair no santo”, é indício da necessidade da futura iniciação. Geralmente acontece quando a pessoa participa de um “toque” e o orixá a incorpora, ainda no estado que os adeptos denominam de “bruto” (ainda não assentado ou “feito”). Bolar, aparentemente, é como desmaiar. Mas, para o povo de santo, o orixá está ali. Tomou a cabeça de seu filho, mesmo contra a vontade deste, cobrando sua iniciação. A “bolação” geralmente acontece enquanto as pessoas cantam e dançam para os orixás, sendo significativa, para a identificação do orixá ao qual a pessoa pertence, a divindade para a qual se cantava quando a pessoa bolou.

Uma vez “bolada”, a pessoa é levada para o roncó ou o quarto de santo, onde será “acordada”, geralmente com aspersão de água sobre seu corpo, alguns tapas na sola dos pés ou alguns puxões de cabelo da parte superior da cabeça.

Bolar num determinado terreiro também é sinal da escolha realizada pelo orixá, que quer ali ser feito. Todavia, a expressão do desejo do orixá não significa a sua satisfação incontestada. A pessoa pode não querer se iniciar ou, mesmo querendo, não reunir as condições sociais e materiais necessárias. Por exemplo, a opção pode não ser bem-vista pela família; pode ser impossível dispor de tempo para isso, principalmente para quem trabalha e/ou estuda. Além do mais, a iniciação tem custos materiais consideráveis (roupas, assentamentos⁴, animais para sacrifício etc.) nem sempre compatíveis com a situação financeira da pessoa. Idiosincrasias para assentar e cultuar determinados orixás podem complicar ainda mais esse aspecto. Em alguns terreiros, por exemplo, quando ocorre uma iniciação para o

4 Assentamento designa, no candomblé, tanto o conjunto de objetos característicos de cada divindade, também chamado de “ibá” ou “assento”, como o ato de sua sacralização por meio do sacrifício animal.

orixá Logunedé, deve-se esperar um intervalo mínimo de sete anos para que se possa realizar outra iniciação para este mesmo orixá.

A experiência de bolar pode, no entanto, ser extremamente significativa, para o convencimento do abiã (não iniciado), da força da vontade do seu orixá ou da necessidade de sua iniciação.

Uma solução conciliadora ou paliativa, enquanto se espera pelas condições apropriadas para a iniciação pode ser a realização do bori, um ritual que, embora tenha todas as características da iniciação (recolhimento, sacrifício ritual e assentamento), representa um nível anterior (menor em relação à iniciação) de comprometimento da pessoa com o terreiro.

Bori

O bori consiste em dar comida à cabeça, ao ori (que é, em si, uma entidade), com o objetivo de fortificá-la e ao mesmo tempo reverenciá-la, pois o orixá só tomou aquela cabeça (aquele ori) porque esta assim o permitiu⁵. Para tanto, consulta-se o jogo de búzios para saber se existem impedimentos e quais os ebós (limpezas) necessários antes do recolhimento da pessoa no terreiro para a cerimônia propriamente dita. O período deste recolhimento tradicionalmente varia de três a sete dias. Em São Paulo, porém, pode ser realizado em até um dia, dependendo da disponibilidade de tempo do borizado e do pai de santo, os quais muitas vezes precisam conciliar as atividades profissionais e as religiosas; por isso o bori costuma ocorrer nos fins de semana ou em feriados prolongados.

Tendo sido realizados os ebós e os banhos rituais, acontece a cerimônia do bori. Nesta cerimônia são oferecidos alimentos e sangue de um pombo à cabeça do borizado, iniciando a aliança deste com seu ori e, por extensão, com seu orixá.

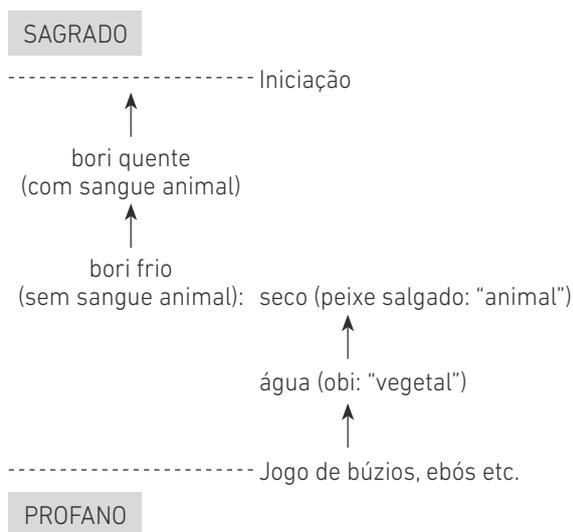
5 Sobre a concepção de ori entre os iorubás, veja Abimbola (1985). Pierre Verger descreve um ritual de bori da nação queto realizado em Salvador, em 1951 (Verger, 1981b).

O bori, embora seja uma etapa da iniciação, possui características de rito autônomo e nessa condição pode ser realizado e renovado várias vezes, em geral anualmente. No caso de dificuldades para a iniciação, o bori é feito também com o intuito de adiar a iniciação e acalmar o orixá, sendo conhecido nestas circunstâncias como “cala a boca” do orixá. Ele possibilita, ainda, a arregimentação de um número maior de fiéis, já que permite maior liberdade em relação à conversão que se torna consumada na iniciação.

Em São Paulo, o bori foi um importante rito inicial de passagem de muitos umbandistas que se converteram ao candomblé a partir da segunda metade do século XX, quando inclusive o número de borizados costumava ser elevado em relação ao número de iniciados.

Na categoria ritual do bori há algumas subdivisões. No bori quente há algum tipo de sacrifício de sangue, elemento ausente no bori frio.

ESQUEMA DOS VÁRIOS TIPOS DE BORI EM RELAÇÃO AO GRAU DE INSERÇÃO NA RELIGIÃO



Nesse caso, pode-se oferecer comidas “secas” (acaçá, peixe salgado etc.) ou apenas obi para a cabeça (chamado bori ou obi de água).

Assim, ter dado um bori quente representa uma maior proximidade com a religião do que ter dado um bori frio. Entre os que deram um bori frio, aqueles que deram “comidas secas” estão mais próximos da religião do que os que deram apenas o “obi de água”.

Daí percebe-se que o bori, deslocado do processo iniciático propriamente dito, indica uma reprodução (ou um “rearranjo”) da estrutura ritual iniciática sendo possível observar que os ritos nele realizados em pequena escala (o bori pela iniciação) remetem aos valores fundantes do sistema do qual ambos fazem parte.

O ritual do bori tem, também, desempenhado importante papel nos terreiros que procuram estabelecer identidade com o candomblé, como relata Marco Antônio de Ossaim, ex-umbandista e atualmente pai de santo de candomblé:

O rito de umbanda que eu fazia era omolocô, saído do angola. A gente cantava algumas coisas. Hoje eu percebo isso, não na época [...]. E assim alguns ritos eu fazia, mas nunca para raspar nem nada. A gente fazia um bori, uma coisa semelhante, ou assemelhado com o bori.

Recolhimento

Se depois de bolar e dar o bori, uma ou mais vezes, a pessoa decidir se iniciar, o pai de santo consultará o oráculo (jogo de búzios) para determinar que orixá será feito, quando e como.

A determinação do orixá se faz por meio de múltiplos sinais e os principais são a personalidade e o comportamento social da pessoa⁶. Existem, entretanto, sinais que reforçam esses primeiros: aspecto físico, profissão, data de nascimento, sonhos, signo astrológico etc. Estes sinais se referem ao arquétipo mitológico dos orixás

6 Sobre os arquétipos dos orixás e sua identificação com os filhos de santo, veja Lepine (1978) para os candomblés de Salvador; Segato (1984) para os candomblés de Recife e Prandi (1991) para os candomblés de São Paulo.

e suas variações (fala-se de “orixá geral” e suas “qualidades”). Por exemplo: no mito, Ogum é o deus vencedor de batalhas, sanguinário, dono do ferro, inventor das ferramentas e da cultura. Seus filhos, portanto, são tidos como violentos, atléticos, viris e trabalhadores. Antigamente eram soldados, ferreiros e capoeiras. Hoje, esta entidade também conta com grande número de filhos entre metalúrgicos, mecânicos, engenheiros e analistas de sistema, entre outros. O mito retrata o orixá em diversas fases de sua vida por meio de fatos marcantes que lhe atribuem nomes pelos quais também será conhecido. Esses nomes são suas “qualidades” que, girando em torno do estereótipo central do deus, apresenta-o em algumas variações. Se a violência é uma das características principais do estereótipo, algumas qualidades de Ogum terão esta característica minimizada, possibilitando e justificando a inclusão de um maior número de pessoas na categoria de filhos de Ogum.

De qualquer modo, a identidade religiosa do filho de santo não se baseia unicamente no estereótipo do seu orixá principal, ou em sua “qualidade”. Existem ainda outras divindades que lhe serão atribuídas, constituindo o seu panteão pessoal e que, no conjunto, preencham os possíveis “vazios” deixados pelo arquétipo principal. Esse conjunto, conhecido como “enredo de santo” (orixá de frente, de costa ou juntó, de peito, herança etc.), é que afinal compõe as várias possibilidades de identificação e atribuição dos orixás às pessoas.

Em São Paulo, esse conjunto, tradicionalmente composto de sete orixás e eventualmente outras divindades como caboclos, vem se reduzindo a um número mínimo que tende a dois: o dono da cabeça e o seu juntó (geralmente de gêneros diferentes). Não é à toa. Constrangimentos de ordem prática (econômica, material, espacial e de tempo) estão implicados nesta tendência. O candomblé é uma religião dispendiosa e as pessoas nem sempre têm como se iniciar para um número elevado de orixás (cada orixá deverá ter seu *ibá*, receber oferendas, limpeza etc.). Além do que, os terreiros, muitas vezes instalados em casas pequenas, alugadas, não possuem espaço adequado para isso.

Uma vez determinado o orixá ou o enredo para o qual a pessoa se iniciará, é preciso estabelecer o período de recolhimento e providenciar tudo que for necessário para isso.

Normalmente o período de recolhimento é de vinte e um dias (podendo ser reduzido para dezessete, catorze ou até mesmo uma semana conforme a possibilidade de tempo e dinheiro do iniciado) durante os quais este permanecerá no terreiro, restrito ao quarto de feitura (roncó) onde se realizam os rituais. A data escolhida, sempre que possível, deverá coincidir com um período que não interfira na vida secular do iniciado, como período de férias de trabalho ou da escola, feriados prolongados etc.

Ainda antes de se recolher, o abiã deve preparar o enxoval do santo, compreendendo, principalmente, suas roupas rituais, os artigos que compõem sua representação material, como quartilhões, alguidares, ferramentas, pratos etc., e os animais a serem sacrificados. É claro que esses itens definidos tradicionalmente em termos de quantidade, aspectos, cores e material, serão objetos de negociação. É preciso que se chegue a um denominador comum entre a vontade do orixá, as possibilidades de seu filho e o que o terreiro estabelece, a respeito desses itens, como o mínimo imprescindível.

No caso do ibá e de sua sacralização, obrigatória nas iniciações, são necessários diversos elementos relacionados entre si e que têm a ver com as particularidades do deus. Oxum, a deusa da água doce, beleza e fertilidade, por exemplo, costuma ser assentada num otá (seixo)⁷ amarelado, dentro de uma sopeira de louça, cercada por pratos, colheres de pau, pulseiras (de ouro ou de cobre), leque e espelho (abebê), tudo isso compondo o ibá. Para a sacralização do

7 Otá é o nome que designa a pedra sagrada das divindades do candomblé – em alguns casos tida como pedra viva. Em geral, as pedras são associadas aos orixás tomando por base sua cor, forma, aparência, composição ou lugar onde são encontradas. Por exemplo, para os orixás das águas são sacralizados os seixos dos rios e lagos. Se estes forem amarelos ou em forma de coração irão para Oxum, a divindade da água, do ouro e do amor. As pedras que contém minério de ferro pertencem a Ogum, o deus ferreiro, ou a seu

seu ibá, costuma-se sacrificar uma cabra amarelada, galinhas, galinha-d'angola e um pombo. Excetuando-se os animais, a pedra e a ferramenta (insígnia), quase tudo, neste conjunto, pode ser negociado. Mesmo porque, um assentamento a princípio contendo apenas esses elementos mínimos poderá, com o tempo e as possibilidades do seu filho, vir a ser completado e enriquecido. Para isso o adepto pode contar inclusive com as facilidades de consumo, como cartões de crédito, típicas do mercado de uma grande metrópole como São Paulo, que ampliam as possibilidades de aquisição de bens de consumo, inclusive religiosos. Há casas que vendem material religioso no atacado e assim os barcos (grupos) de iaôs são uma medida econômica.

O mesmo ocorre com as roupas rituais. Todo orixá deve ter suas próprias vestimentas, mas há casos em que as roupas de um orixá são emprestadas para iniciar outros filhos daquele mesmo orixá que não dispõem de condições financeiras para custear as vestes de seu próprio santo. Tradicionalmente a confecção das vestes dos orixás, seguindo os preceitos de cores, forma e material, faz parte dos afazeres dos membros dos próprios terreiros. Hoje em dia, com o crescimento do candomblé e com as atribuições da vida moderna dos seus filhos, os iniciados já contam com serviços de profissionais especializados na confecção de roupas rituais semelhantes à moda *prêt-à-porter*, também com pagamentos facilitados.

Além dessas despesas, o iniciando deve, também, garantir o sustento, durante o período de recolhimento, das pessoas que participarão diretamente de sua iniciação assessorando o pai de santo durante o processo iniciático.

irmão Exu. As em forma de cunha ou lança, ou encontradas no mato, são de Oxóssi, divindade da caça. Xangô deve ser assentado preferencialmente numa pedra de raio, pois o raio é uma de suas manifestações. As pedras que possuem uma superfície porosa ou rugosa são de Obaluaiê, o orixá cuja pele é marcada pelas feridas da varíola. Já as lisas são dos orixás do ar e, entre estas, as brancas são atribuídas a Oxalá, o senhor da criação que se veste somente com essa cor.

Com tudo devidamente providenciado o pai de santo prepara o roncó com a esteira sob a qual serão depositadas as folhas, as representações materiais do orixá e tudo o mais que será necessário durante o tempo do recolhimento. Só então é feito o toque de bolar, quando o abiã será levado para o barracão onde, ao som dos atabaques, dançará para o seu orixá até que este se manifeste em seu corpo fazendo-o desmaiar. Bolado, o abiã será recolhido, para só reaparecer em público no dia da festa da saída.

Candidatos a ogãs e equedes (que exercem funções especiais no terreiro) também passam pelo toque de bolar, antes do recolhimento, mas neste caso a intenção é contrária: provar que não viram no santo em nenhuma hipótese, que não são rodantes, pois os terreiros necessitam de um corpo de adeptos especializados, confirmadamente não odantes, que possam exercer certas funções ou atividades quando os demais estejam em transe. As categorias de rodantes ou não rodantes existentes no candomblé não podem, contudo, ser entendidas como definitivas. Na prática, como o transe ritual é muito complexo e varia em termos de manifestação e significado para cada pessoa e/ou grupo, não é raro ocorrer que pessoas na condição de não rodantes (iniciadas ou não), virem no santo; fato geralmente causador de muita polêmica no candomblé porque atribuído à incapacidade do pai de santo de determinar *a priori* a possibilidade real de seu filho entrar ou não em transe⁸.

Como relata o ebomi Renato da Oxum:

8 No candomblé explica-se também o transe de ogãs e equedes como uma estratégia destes para que possam abrir seus próprios terreiros, uma vez que na condição de iniciados não rodantes não podem exercer a função ritual de pai ou mãe de santo. Existe, ainda, no candomblé paulista uma categoria especial de rodantes, a dos abicu, ou dos que já nasceram feitos. Nela encontram-se as pessoas que raramente entrariam em transe (embora se saiba que sejam rodantes por meio do jogo de búzios). Os filhos de mulheres que se iniciaram grávidas geralmente são colocados nesta categoria. (Na África o termo abicu, de origem iorubá, tem outro sentido: é empregado para designar espíritos das crianças que nascem para morrer, conforme Verger, 1983).

Comecei na umbanda com onze anos. Fiquei dois anos na umbanda. Depois essa casa de umbanda se transformou em candomblé. Não que o pai de santo tivesse feito santo nem nada. Mas como eu não conhecia candomblé, para mim estava tudo muito certo. A partir dali eu fui tomando contato com o candomblé. Fui visitando outras casas. Aí eu fui suspenso a ogã porque eu não tinha transe de possessão. Até que eu fui à casa de Aliço e nessa casa eu boleei. Fiz o santo na casa de Aliço.

No roncó, durante o período de recolhimento, o abiã vai sendo inserido no grupo por meio do aprendizado das práticas rituais. Aprende a hierarquia da casa, os tabus, os preceitos, orações para seu e para todos os outros orixás, aprende cantigas, aprende a dançar para o orixá, aprende os mitos, os cumprimentos, suas obrigações, enfia contas*, reza, come e dorme. Durante esse tempo ele permanecerá dia e noite na casa de santo, confinado ao roncó, dele saindo apenas para os banhos rituais (maiongas ou amacis) ou outras cerimônias necessárias para a purificação, como os ebós, que visam desligar o abiã de suas ligações com o mundo exterior, com as doenças, os mortos, enfim, tudo que possa atrapalhar o novo período de vida que se inicia.

Purificado o corpo, inicia-se o processo de assentamento do orixá, propriamente dito, que mais uma vez começará por um bori, precedente à cerimônia principal de iniciação: o orô.

Orô

O orô é a cerimônia de assentamento do orixá, na qual o abiã terá sua cabeça depilada e serão sacrificados os animais correspondentes ao orixá que está sendo assentado.

Geralmente os orixás recebem como sacrifício um animal de quatro patas, de acordo com suas preferências características: para

* Enfiar conta é uma expressão que significa preparar os colares dos orixás (feitos de miçangas presas por um fio) que serão sacralizados, por meio de banhos rituais, durante o processo iniciático.

Ogum, por exemplo, sacrifica-se um bode escuro; para Obaluaiê, um porco. Para cada pata do animal, deve-se sacrificar uma galinha. Outras aves, como galinhas-d'angola, pombos e patos, também podem ser sacrificados. Ocorre que em muitos casos a determinação do animal a ser sacrificado nem sempre pode ser cumprida. Oxóssi, o deus caçador, por exemplo, come (recebe em sacrifício) caça. Numa época em que os animais já não são mais caçados, mas domesticados e criados em viveiros na cidade, resta oferecer-lhe um cabrito com algumas galinhas que certamente foram comprados em casas especializadas no comércio de animais vivos, existentes principalmente nos Mercados Municipais. Não se trata, contudo, de simples substituição. Segundo o ebomi Renato da Oxum: *“No dia que não houver mais cabrito, seremos obrigados a matar coelhinhos, mas para substituir há uma explicação religiosa, arruma fundamento religioso para isso”*. Ou seja, buscam-se sempre as bases do conhecimento religioso para legitimar o processo de trocas e demonstrar as equivalências que as justificam. No caso de Oxóssi, aliás, a lista de animais que lhe podem ser sacrificados já inclui o coelho, que embora igualmente não caçado como o cabrito, representa um animal típico de caça, como o tatu, a paca e outros.

A cabeça do abiã e o ibá (e neste, principalmente, a pedra da divindade) são os principais pontos que recebem o sangue dos sacrifícios dos animais, pondo o corpo do iniciado em relação com os símbolos da divindade, unindo as várias formas de um mesmo conteúdo: o orixá.

Sendo a cabeça considerada o ponto privilegiado da manifestação divina, é nela que se farão os principais cortes rituais (aberês). Os aberês são feitos na cabeça, na região da moleira (sutura bregmática) por onde se diz entrar o espírito do orixá e onde será posicionado o oxu (espécie de amálgama feito com elementos vegetais e sangue, em forma de cone). Também na língua (aqui simbolicamente ou não), braços, costas, peito e sola dos pés são feitas essas marcas. Tradicionalmente devem ser feitas com uma navalha sacralizada que o pai de santo recebeu por ocasião do seu decá. Contudo, hoje em

dia, em São Paulo, podem-se ver iniciações nas quais os aberês são feitos com lâmina de barbear descartável, por motivos de higiene e cuidado com possíveis contaminações, especialmente depois do advento da Aids – o que reforça a ideia de que as contingências da vida moderna transformam certas práticas rituais. Em breve é provável que a expressão “filhos da mesma navalha” que designa as pessoas iniciadas por um mesmo pai de santo, guarde apenas uma menção ao instrumento antigo das iniciações, em favor de um ritual seguro⁹.

Também na cabeça serão feitas as pinturas com as tintas sagradas obtidas a partir da diluição de pigmentos como o waji, o ossum e o efum (azul, vermelho e branco, respectivamente). Também o quelê (colar de contas usado rente ao pescoço, sublinhando a importância da cabeça que foi sacralizada e a subordinação desta ao pai de santo) é amarrado nesse momento e assim deverá permanecer por um período de três meses, durante os quais um conjunto preciso de interdições deverá ser observado pelo iaô. Entre elas estão os tabus alimentares como: não comer os alimentos consagrados ao seu orixá ou ainda aqueles do orixá do seu pai de santo ou de sua nação; abster-se de bebidas alcoólicas e comer com as mãos os alimentos postos num prato ou numa caneca de ágata. Também devem ser respeitados os tabus sexuais e de comportamento: dormir em esteira colocada no chão; vestir roupas brancas e ter a cabeça sempre en-

9 Em São Paulo, entre as várias entidades não governamentais que trabalham junto ao Centro de Referência e Treinamento de Aids da Secretaria de Estado de Saúde, foi constituído um grupo de apoio às vítimas da Aids formado por religiosos do candomblé (Grupo Especial da Cultura Afro-Brasileira Candomblé-Aids). Entre as atividades desse grupo previa-se o esclarecimento dos riscos de contaminação que certos rituais do candomblé (como os aberês) apresentam. Essa posição, defendida por uma das integrantes do grupo, Mãe Sandra de Xangô, na Conferência da Tradição do Orixás ocorrida em São Paulo em 1990, acarretou algumas oposições de pais de santo que consideravam inaceitável a utilização no contexto religioso de lâminas descartáveis, pois, segundo eles, o orixá protegia seu filho contra possíveis perigos. Essa polémica revela, sem dúvida, a complexidade dos desafios que a religião enfrenta para se impor no mundo moderno.

volta por um torço para as mulheres ou coberta por um boné para os homens; não deixar visível o quelê, que deve ser enrolado em um pano branco; não permanecer fora de casa à noite ou expor sua cabeça ao sol, em particular ao meio-dia; andar de cabeça inclinada para baixo principalmente diante do pai de santo ou dos mais velhos do terreiro; sentar apenas em esteira ou no apoti (pequeno banco de madeira); não frequentar festas, bares, cemitérios, praias ou lugares públicos. Essas interdições deverão ser observadas pelo iaô tanto no espaço do terreiro como fora dele, em casa, no trabalho ou na escola, sendo que algumas delas o acompanharão por toda a sua vida. Serão as suas quizilas ou ewós (proibições).

Devido a essas interdições o cumprimento do período de quelê tem sido uma das principais dificuldades encontradas por aqueles que se iniciam no candomblé, visto que implica a adoção de comportamento fora dos padrões culturais comuns. Primeiro pela raspagem da cabeça de homens e mulheres que desempenham certas atividades, principalmente as que lidam com o público como secretárias e funcionários públicos, entre outras profissões. Depois pelo cumprimento de certos preceitos como o uso exclusivo do branco, comer com as mãos, sentar-se no chão e todos aqueles anteriormente citados. Novamente a estrutura ritual deve acomodar-se às possibilidades reais da vida social dos iaôs. No terreiro de Pai Gabriel da Oxum os iaôs devem cumprir três meses de quelê,

de preferência dentro da roça, se trabalha aí a gente abre uma exceção, se não pode trabalhar de quelê, a gente tira o quelê, bota em cima do santo [ibá] e a pessoa conclui o resguardo nos três meses; e se pode trabalhar de branco, de saia normal, trabalha, quando chega em casa toma seu banho de abô [ervas], do orixá, põe a sua roupa de razão [branca] e não sai para canto nenhum. Só sai realmente para trabalhar porque é uma coisa necessária que ninguém pode ficar sem trabalhar porque se não trabalha, não sobrevive.

Curiosamente, com a busca do modelo africano de culto, alguns pais e mães de santo têm encontrado uma justificativa para o não

cumprimento ou as alterações de certos preceitos frequentemente observados por famosas casas de candomblé do nordeste, mas que muitas vezes não encontram respaldo no culto africano atual. Assim, algumas das modificações propostas pelos sacerdotes reafricanizados parecem mesmo vir ao encontro das necessidades contemporâneas do culto na cidade. Como se percebe na fala de Mãe Sandra de Xangô:

Há noventa anos o iaô ficava seis meses de quelê, depois três e agora vinte e um dias. Não que eu queira modernizar a religião – a religião é a impressão dos orixás do nordeste; mas da mesma maneira como você entra hoje num barracão e ele está pintado, o chão dele é cascolac ou carpet. Aqui quando eu comecei o meu barracão era terra socada com areia em cima como o da minha mãe, mas dava um trabalho louco, sujava a roupa, era todo aberto, chovia. Aí eu cheguei e joguei orobô no pé de Xangô e pedi: “O senhor permite?”, e ele deixou. É muito difícil os orixás não deixarem; determinadas coisas eles não abrem mão. Está certo que nossa religião é a tradição dos orixás, mas certas coisas podem e devem ser mudadas. Por exemplo, se eu digo: “Use material individual ou esterilize”. É claro que você não vai pegar o obê [faca] e colocar numa água fervendo... Agora, se você pegar a água oxigenada não tem problema porque ela é água e ar. O emi, o ar. Você não sopra na cabeça do iaô, do mesmo modo que Olodumarê, para dar vida às formas que Obatalá cria ou cozinha? Ele [Olodumarê] não dá o sopro criador, o emi, o ar? Então, nós podemos usar material individual ou descartável... Na África se raspa com um pedra afiada, uma lasca de bambu, com uma navalha, com uma gilete, com uma faca, uma concha, porque o negócio é tirar o cabelo. Então tem que ver: o que é preceito? Preceito é ficar careca. O que é hábito? É a maneira de raspar. Sete dias de ronco para mulher e nove para homem é o preceito na África; em alguns lugares se mantêm os dezesseis. Quelê: sete dias para mulher e nove para homem ou vinte e um. Agora, três meses de quelê para quem trabalha é muito... vai depender da necessidade, mesmo porque para não cumprir direito... E a pessoa precisa se adaptar e precisa ver se realmente há necessidade da iniciação. Porque tem a política de terreiro onde tudo é motivo para iniciar, visando interesse financeiro.... Eu tenho um menino aqui em casa que precisa ser raspado,

mas ele é advogado e não pode parar três meses até o cabelo dele crescer num tamanho razoável. Como ele vai se apresentar para o juiz de quelê, de branco e de bonê? Então a gente dá um bori à cabeça, dá comida ao orixá. Então ele vai se estruturar para se iniciar porque é muito difícil o orixá cobrar assim, a não ser quando a pessoa já nasce dentro do orixá.

A associação do necessário com o possível também se dá no nível das cerimônias públicas que compõem a estrutura ritual do candomblé e constituem a sua face de contato com o mundo exterior.

b) As cerimônias públicas

Toque

Toque é o nome que se dá, genericamente, à cerimônia pública de candomblé. Como o próprio nome revela, esta é uma cerimônia essencialmente musical de canto e dança. Seu objetivo principal é a presença dos orixás entre os mortais por meio do transe. Sendo a música uma linguagem privilegiada no diálogo dos orixás, o toque pode ser entendido como um chamado ou uma prece, pedindo às divindades que venham estar junto a seus filhos, seja por motivo de alegria ou de necessidade destes.

Os toques acontecem no espaço dos terreiros denominado baracão, onde se encontram os atabaques, junto aos quais o povo de santo canta e dança separado (ainda que num mesmo ambiente) da assistência, à qual é reservada uma área.

Um toque comum começa, geralmente, pelo ritmo dos atabaques chamando a roda de santo constituída pelos filhos de santo organizados circularmente e dançando em sentido anti-horário. Normalmente o pai de santo entra marcando o “início” da roda tocando o adjá (sineta com a qual se chama o orixá), seguido pelos seus subordinados na hierarquia: mãe-pequena, pejigã, axogum, ogãs, equedes, ebomis, iaôs por ordem de iniciação ou organizados por barcos e, no “fim” da roda, os borizados e os abiãs. Esta formação pode, ainda, dividir-se em duas rodas concêntricas: a de den-

tro reservada aos ebomis (iniciados há pelo menos sete anos), e a de fora, formada pelos demais.

Nos toques as roupas costumam ser de grande beleza, geralmente fazendo alusão, mesmo que no simples desenho do tecido, ao orixá individual do adepto. São usadas as contas dos orixás, os brajás (colar de contas truncado) e as faixas na cintura, símbolos do *status* dos ebomis e tudo o que identifique a posição hierárquica do indivíduo na religião.

A roda entra dançando ao som dos atabaques e, algumas vezes, cantando alguma cantiga própria deste momento. Estando todos no barracão, os atabaques param, o pai de santo saúda Exu e tem início o padê, cerimônia cuja finalidade é despachar Exu (por meio da oferta de farinha com dendê e pinga), seja porque se acredite que ele possa causar perturbações ao toque, seja porque se acredite que é ele o principal mensageiro, que abrirá os caminhos para a vinda dos orixás. Como o despacho de Exu normalmente é feito despejando-se a comida na rua, Exu, nas grandes cidades, tem comido entre carros, na calçada ou no asfalto¹⁰.

Findo o padê, o xirê prossegue. Xirê é uma estrutura sequencial de cantigas para todos os orixás cultuados na casa ou mesmo pela nação indo de Exu a Oxalá. Apesar de conter algumas variações, conforme o terreiro ou a nação, em geral o xirê apresenta a seguinte ordem de homenagem aos orixás: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Oxum, Logunedé, Iansã, Obá, Euá, Nanã, Iemanjá e Oxalá.

Os motivos dessa ordenação são variados: Exu (porque é o intermediário entre os homens e os orixás), Ogum (a seguir, porque é o dono dos caminhos e dos metais e sem ele e suas invenções da faca e da enxada o sacrifício aos orixás e o trabalho na terra estariam impedidos; diz-se, também, que é irmão de Exu); Oxóssi (porque é irmão de Ogum e porque está ligado à sobrevivência por meio da caça e da

10 Em alguns terreiros a cerimônia do padê é realizada algumas horas antes do início do toque com participação restrita aos membros do terreiro.

pesca), Obaluaiê (porque é o orixá da cura das doenças ou aquele que as traz), Ossaim (dono das folhas que curam, daí sua ligação a Obaluaiê e também porque nada se faz sem folhas no candomblé), Oxumarê (por sua ligação com Xangô, como “prisioneiro” deste e como aquele que faz a ligação entre o Céu e a Terra), Xangô (deus do trovão e do fogo, trazido por Oxumarê), Oxum (esposa favorita de Xangô), Logunedé (o filho de Oxum e Oxóssi), Iansã (que no mito criou Logunedé quando Oxum o abandonou), Obá (tida em muitas casas como irmã de Iansã e terceira mulher de Xangô), Euá (iabá, filha de Nanã), Nanã (a mais velha das iabás), Iemanjá (a dona das cabeças e esposa de Oxalá) e finalmente Oxalá, o senhor de toda a criação.

Algumas casas, entretanto, seguem outra ordem: Exu, Ogum, Oxóssi e Ossaim (são irmãos) Obaluaiê, Euá, Oxumarê e Nanã (três irmãos e sua mãe tidos como de nação jeje), Oxum, Logunedé, Iansã e Obá (pelos mesmos motivos da ordem anterior), Xangô e Iemanjá (filho e mãe) e, por fim, Oxalá. Esta sequência parece privilegiar os vínculos de parentesco, e de nação, enquanto a primeira privilegia os acontecimentos míticos que colocam em relação os orixás. Seja qual for a ordenação e sua concepção cosmológica, ela costuma ser fixa para cada casa. É ela que, de alguma forma, norteia os acontecimentos do toque.

Durante o xirê, um a um, todos os orixás são saudados e louvados com cantigas próprias, às quais correspondem coreografias que particularizam as características de cada deus. É nesses momentos, de grande efervescência ritual, que as divindades se manifestam, viram ou baixam.

Festa de orixá

Motivos especiais, como homenagem a um orixá (ou a um grupo) específico do panteão, podem transformar o toque numa festa¹¹. A

11 Sobre a importância da festa no candomblé, entendida como fato social total extremamente significativo para a compreensão do etos do povo de santo, veja Amaral (1992).

festa de orixá pode ser vista então como uma variação do toque cujo objetivo é enfatizar, de tempos em tempos, um ou alguns termos (orixás) da estrutura do xirê. No dia de festa de orixá, o ariaxe geralmente é enfeitado com as cores e símbolos do(s) orixá(s) homenageado(s) mostrando a centralidade daquela(s) divindade(s) naquele momento.

Os terreiros seguem um calendário litúrgico que estipula as datas e periodicidade das festas e toques ao longo do ano. Entretanto, o cumprimento desse calendário deve-se às possibilidades reais dos membros de um terreiro. No caso das festas em homenagem aos orixás, este calendário associa-se ao do catolicismo, mesmo nos terreiros que não professem essa associação além das datas das festas.

Os terreiros que fecham por ocasião da Quaresma realizam o Lorogun, uma festa que marca o início da suspensão temporária das principais atividades religiosas. Nesse período os sacrifícios e as iniciações são evitados.

Em abril, devido à celebração de São Jorge no dia 23 desse mês, realiza-se a Feijoada de Ogum, festa na qual Exu, seu irmão, também poderá ser homenageado.

Geralmente em junho, por volta do dia de *Corpus Christi* cuja data é móvel, são realizadas o Boi Itá Odé e a Festa das Quartinhas de Oxóssi, celebrações em homenagem a este orixá.

Também em junho, devido às comemorações de São João e São Pedro, nas quais costuma-se acender fogueiras, ocorre a Fogueira de Xangô.

Para Obaluaiê é feita a Festa do Olubajé em agosto, devido ao dia de São Lázaro comemorado nesse mês.

Em setembro realizam-se as Águas de Oxalá (cujo ciclo culmina com a Festa do Pilão de Oxaguiã), o que também pode acontecer em dezembro, época do Natal cristão. Ainda nesse mês é feita a Festa de Erê (ibeji ou vunje), espíritos infantis associados a São Cosme e São Damião comemorados neste mês.

A Festa das Iabás, dedicada às divindades femininas, o Ipeté de Oxum e o Presente de Iemanjá acontecem em dezembro, mês em

que são comemoradas Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição. O Ipeté pode ainda ser realizado em outubro, devido à Nossa Senhora Aparecida, ou maio, devido à celebração de Nossa Senhora de Fátima.

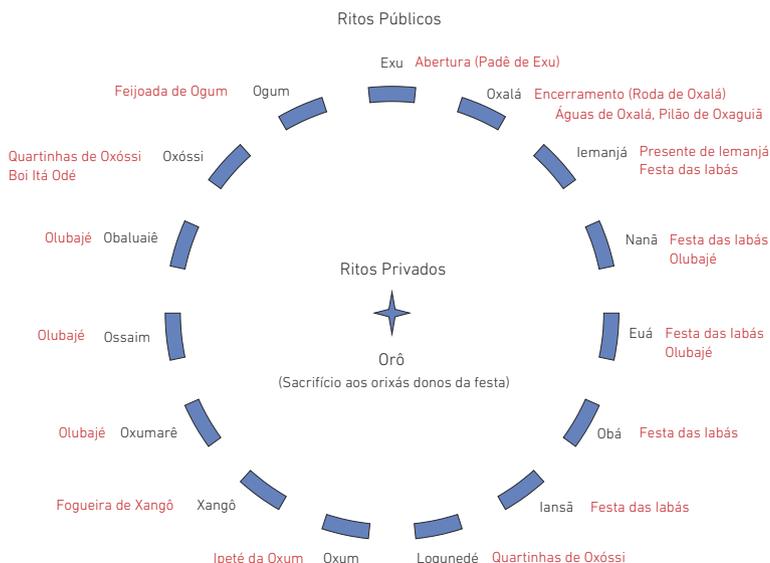
Outros critérios também podem ser utilizados para a programação das festas, como no terreiro de Mãe das Dores: entre dezembro e janeiro toca-se para o ar, elemento de Oxalufã e Oxaguiã; entre abril e junho toca-se para o fogo: Ogum, Oiá e Xangô; para a terra, homenageando Obaluaiê, Oxumarê, Nanã e Euá, toca-se em agosto e, finalmente, para as águas, de Iemanjá e Oxum, em dezembro.

Embora a maioria dos nomes das festas faça referência a apenas um orixá, em geral, além dele, participam (ou são vestidos¹²) outros orixás pertencentes à sua família ou que com ele tenham um enredo (relações míticas). Na Fogueira de Xangô, por exemplo, além do orixá do fogo, pode-se celebrar Iansã, Oxum e Obá, suas três esposas. No Olubajé, além de Obaluaiê e seu avatar Omolu, é homenageada a “família (ou povo) da palha” que poderá incluir Nanã (sua mãe), Oxumarê (tido como seu irmão), Iemanjá (sua mãe adotiva), Ossaim e Euá, orixás relacionados, respectivamente, aos mistérios das folhas e das matas virgens, e Iansã, associada ao mistério da morte. Logunedé, filho de Oxóssi e Oxum, pode ser celebrado junto a seu pai na Festa das Quartinhas de Oxóssi ou com sua mãe na Festa das Iabás.

As regras de evitação ou as rivalidades existentes entre divindades e/ou suas famílias também devem ser consideradas nas festas. Numa festa em que estejam Ogum e Oxóssi, a presença de Iansã, divindade feminina disputada por esses dois orixás, poderá gerar algum conflito expresso em gestos e danças. Da mesma forma, Obá e Oxum por disputarem o amor de Xangô podem não frequentar a festa uma da outra. Nanã por não querer homenagear Ogum, orixá da metalurgia, inclusive substituindo a faca por um instru-

12 “Vestir o orixá” ou “vestir o santo” são expressões utilizadas para indicar que uma divindade se apresentará no barracão com seus paramentos para ser homenageada.

ESQUEMA DA ESTRUTURA DO XIRÊ E DAS FESTAS AOS ORIXÁS



mento afiado de madeira, evita as festas de seu rival e vice-versa. O rei do raio, Xangô, por ter feito uma festa e não convidado Obaluaiê, considerado doente e pobre, também não é bem-visto na festa de Olubajé. Por fim, Exu, por ter atrapalhado Oxalá em várias ocasiões, como na criação dos homens, pode não ser convidado às festividades em louvor ao deus do branco.

A festa, ou mesmo o toque, também deve observar as diferentes categorias de entidades. Nos terreiros que cultuam orixás e caboclos, por exemplo, essas entidades não podem frequentar o barracão durante as festas aos orixás. E se num toque estiver previsto a manifestação dos caboclos é preciso estabelecer uma mediação que intercala, na ordem do xirê, o toque dos caboclos. Em geral, essa mediação se faz com os adeptos retirando os fios de contas pertencentes aos orixás e colocando os do caboclo. Há também uma transição musical por meio da qual o toque “vira” para caboclo: os ataques deixam de ser percutidos por varinhas e passam a ser tocados

com a mão e se for um terreiro da nação queto algumas rezas e cantigas de nação angola são entoadas antes das cantigas dos caboclos.

O calendário litúrgico anual ou parcial é divulgado pelos terreiros por meio de convites impressos enviados pelo correio nos quais a estética do culto está presente em inúmeros detalhes como na impressão colorida segundo a cor da entidade homenageada ou na escolha de ilustrações como o logotipo (brasão) do terreiro e desenhos das ferramentas dos orixás. Esses convites expressam a absorção de um padrão estético e de etiqueta característicos do mundo urbano no qual os convites para os eventos significativos da vida das pessoas (casamento, formaturas etc.) são formalizados desta maneira¹³.

Toques semanais e quinzenais também fazem parte deste calendário, principalmente quando têm a função de atender ao público, como é o caso dos candomblés que cultuam divindades que prestam serviços mágico-religiosos por meio de passes, conselhos e receitas de trabalhos para a solução dos problemas que lhes são apresentados, como os caboclos e boiadeiros. Apesar de ser possível que um mesmo terreiro conjugue eventos de comemoração (festas) e de atendimento (toques), principalmente no rito angola, isso geralmente não acontece simultaneamente.

Festas religiosas também podem servir para comemorações pessoais de seus membros como o aniversário de nascimento do pai de santo. Neste caso não faltará o bolo com as velinhas ao redor do qual se canta ao som dos atabaques o “Parabéns a você”. No terreiro mina-nagô de Pai Francelino, costuma-se fazer, em abril, o tambor (ou festa) para Thoya Jarina, a entidade chefe do terreiro, comemorando também o aniversário do pai de santo e da fundação do terreiro.

13 Com o crescimento da Internet e das redes sociais digitais esses convites deixaram de ser impressos, sendo preferencialmente divulgados nesses meios pelos adeptos. As características estéticas mencionadas, entretanto, continuam presentes e se tornaram até mais sofisticadas devido os recursos técnicos (audiovisuais) desse novo meio de divulgação.

Em geral as cerimônias públicas do candomblé, tanto os toques como as festas, acontecem à noite. A presença dos terreiros na cidade e a rotina de trabalho dos seus filhos, condiciona, entretanto, seus horários. Quanto mais central ou localizado em zonas residenciais, mais condicionado estará o terreiro à lei do silêncio e à manutenção de boas relações com a vizinhança. Em alguns casos esse condicionamento leva o candomblé a alterar o horário tradicional de suas atividades. Não são raros os terreiros cujas festas se dão no horário matutino ou vespertino, nos fins de semana ou feriados. No terreiro de Pai Idérito, em Guarulhos, por exemplo, as festas costumam acontecer pela manhã, aos domingos, coincidindo o jejum (comida ritual servida após a festa) com o horário do tradicional almoço familiar. Dele constam a costureira macarronada com frango e maionese dos domingos paulistanos, que mesmo não sendo propriamente comidas rituais dos orixás, foram incorporadas ao cardápio do jejum, pois fazem parte dos hábitos alimentares dos seus filhos, negros e brancos, italianos ou não.

Além da festa de orixá, outras cerimônias podem ser intercaladas à estrutura do xirê atribuindo-lhe um sentido particularizado, como é o caso das festas de saída de iaô e de obrigação, momentos plenos da expressão da vida religiosa do povo de santo pois reafirmam por meio dos ritos o grau de envolvimento dos membros do grupo entre si e destes com as forças sagradas do terreiro.

Festa de saída de iaô

As festas de saída de iaô (de iniciação) não tem calendário previsto, porém podem ocorrer durante as festas de orixá, aproveitando assim a infraestrutura de organização destas a seu favor.

A festa de saída de iaô é sempre muito concorrida e tida como um dos rituais de maior axé, pois um orixá está nascendo publicamente.

O iaô normalmente costuma fazer quatro aparições em público no dia da festa, conhecidas como saída de Oxalá ou de branco (ou, ainda, saída de muzenza, no rito angola), saída de nação ou estam-

pada, saída do ecodidé ou do nome e saída do rum ou rica. Na primeira saída o iaô (em transe) entra sob o alá (pano branco), totalmente vestido de branco, reverenciando Oxalá. Cumprimenta a porta (o mundo externo, profano), o ariaxé (ponto central do barracão e, portanto, do espaço sagrado estabelecido no terreiro, onde se planta o axé do orixá fundador da casa), os atabaques (instrumentos utilizados para louvar e chamar os deuses para o mundo dos homens), o pai de santo e, eventualmente, a mãe-pequena, com dobale e paó (cumprimentos rituais), sempre sobre a esteira. Dá uma volta pelo barracão e se retira. Prossegue o xirê.

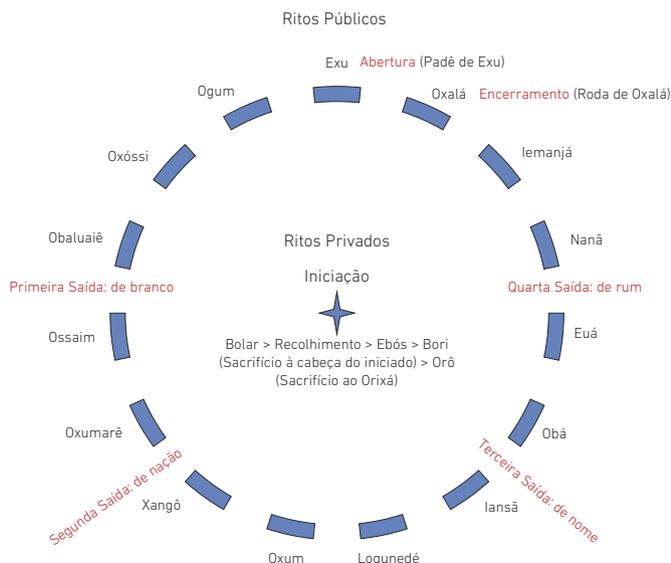
Na segunda saída o iaô vem vestido e pintado com as cores da nação. Há quem diga, no entanto, que esta saída especifica a qualidade (avatar) do orixá que está saindo. Ele segue novamente a ordem dos cumprimentos, agora somente com seu jicá (saudação característica dos orixás), uma vez que seu ilá (grito com que o orixá se identifica e anuncia) só será conhecido após a queda (retirada) do quelê, ritual realizado geralmente após três meses da iniciação e que marca o fim do período de vigência das interdições relacionadas a esta.

A terceira saída, muito esperada, é a saída do nome (ou do orucó, no rito queto)¹⁴ também chamada saída do ecodidé (pena vermelha de papagaio, relacionada com a fala), momento em que o orixá revelará publicamente o seu nome secreto, que é parte de si mesmo. É um momento de grande emoção, acompanhado de um certo suspense, estimulado pelos outros filhos de santo que geralmente viram (entram em transe) ao ouvir o nome, ou pelos abiãs, que geralmente bolam neste momento. Dito o orucó, os atabaques imediatamente começam o adarrum (ritmo muito acelerado)¹⁵ e o orixá é levado

14 No rito angola, dijina é o nome religioso com que o adepto é conhecido após sua iniciação. Já ouvi, contudo, em alguns terreiros deste rito, o termo sendo empregado para designar também o nome do orixá ou da terceira saída pública do iaô.

15 Sobre o significado da música ritual no candomblé, veja Amaral e Silva (1992).

ESQUEMA DA ESTRUTURA DA FESTA DE SAÍDA DE IAÔ



para vestir suas roupas específicas acompanhadas de suas ferramentas (insígnias) para dançar, pela primeira vez, em público.

Esta é a quarta saída: a saída do rum ou rica, quando o orixá entra, saúda os pontos principais com seu jicá e dança suas cantigas. Geralmente, nessa saída, o orixá dança apenas as músicas que lhe são atribuídas e nenhuma outra, mas há casos em que o orixá dança também para o orixá do pai de santo. Não convém, entretanto, fazer dançar demais o orixá muito novo. Findo o rum, toca-se para retirar o iaô em transe da sala e o xirê prossegue até Oxalá, encerrando o toque.

Toca-se então para a entrada do ajeum, que pode constar das mais diversas comidas e bebidas, de acordo com o orixá e com as posses do iniciado. Terreiros ou iniciados com maior poder aquisitivo farão cerimônias públicas suntuosas medidas em termos de certos detalhes como a riqueza na decoração do barracão, o brilho das roupas rituais, muitos convidados (alguns ilustres) e, princi-

palmente, a fartura e o requinte do jejum. Numa metrópole como São Paulo, a busca por este requinte faz com que em certas festas de candomblé possamos encontrar os convidados sendo servidos por garçons contratados para o evento juntamente com os demais serviços oferecidos pelas empresas de *buffet* – o que revela uma importante adesão do candomblé ao estilo de vida das classes médias e altas e vice-versa.

O jejum é o momento de descontração: todos se servem das comidas rituais; pode-se conhecer pessoas e conversar descontraidamente sobre a festa, dar atenção aos convidados e visitantes de outros terreiros e, principalmente, saber dos últimos acontecimentos, pois no mundo do candomblé pouca coisa acontece, seja no nível privado ou público da vida dos terreiros, sem ser motivo de muitos comentários pelo povo de santo que tem nesta eficiente rede informal de veiculação das notícias, um poderoso mecanismo de formação, avaliação e controle de opinião. Falar bem ou mal (neste caso xoxar) de tudo e de todos é uma das características marcantes do etos religioso do povo de santo que, como dizem, faz parte do folclore do candomblé, sem o qual a religião perderia sua graça e seu caráter lúdico.

Nesse momento, também, o iaô incorporado ou não no seu orixá deverá posar para algumas fotos ao lado de seus parentes tanto aqueles de sua família civil como religiosa (ou do santo). Em alguns casos, dependendo da autorização do pai de santo e das possibilidades do iniciado, as festas públicas de saída de iaô também poderão ser registradas em vídeo. Para isso os adeptos em São Paulo já podem contar tanto com os serviços de profissionais da área de vídeo-filmagens em geral, como os de profissionais que têm se especializado em registros de cerimônias religiosas do candomblé e da umbanda (trazendo para essas religiões uma prática comum hoje em dia, que é a documentação em vídeo das cerimônias religiosas católicas, como casamentos e batizados).

Assim, as quatro aparições públicas do iniciado (características da estrutura da festa de saída de iaô que se sobrepõe, por sua vez,

à estrutura sequencial do xirê), são momentos privilegiados de elaboração (e ênfase) da identidade religiosa do grupo, seja deste para com os deuses cultuados (representados na primeira saída através de Oxalá, o deus da criação), deste para consigo mesmo em termos do pertencimento do terreiro a uma nação (conjuntos de ritos estruturantes), deste para com a individualidade do deus e de seu filho que nascem naquele grupo – portando nomes únicos e pessoais – e, finalmente, deste para com sua forma própria de expressar o sentido dos ritos que compõem a estrutura da religião: pela utilização plena, rica, de códigos, gestos, danças, cores, emblemas etc., como formas privilegiadas de comunicação e convívio social e religioso dos homens entre si e destes com suas divindades.

Terminadas as cerimônias públicas, na manhã do dia seguinte ao da saída, procede-se o levantamento do carrego, isto é, a remoção das oferendas e a limpeza do roncó que marca o fim do período de recolhimento. O carrego é um conjunto constituído pelas comidas e sacrifícios ofertados durante o orô, pelo cabelo do iaô que lhe foi cortado, pelas folhas depositadas sob a esteira na qual o iniciado dormiu entre outras coisas. Estes elementos, como se fossem a placenta de um nascimento já consumado, postas num cesto, são levados para fora do terreiro e despachados, geralmente nas águas correntes de um rio ou de um lago¹⁶. Uma vez retirado o excesso de sangue sacrificial do assentamento do orixá, este é levado para o quarto de santo (peji) onde ficará ao lado dos outros já existentes na casa, devendo ser ali homenageado, por seu filho, ao menos uma vez por semana ou sempre que este for ao terreiro.

Antes de voltar para casa, o iaô deve, entretanto, reaprender simbolicamente os gestos daquele mundo para o qual retorna. É que o iniciado, acrescido de uma parcela de si mesmo sacralizada, o

16 A associação da iniciação com o nascimento evidencia-se também na obrigatoriedade do uso da umbigueira (um cordão feito de palha da costa trançada que representa o cordão umbilical) que é amarrada ao redor da cintura do iaô logo após sua iniciação para ser removida dali somente após alguns meses.

orixá, poderá entrar em transe a cada fato novo da sua vida secular. Assim, é preciso que o pai de santo quebre algumas quizilas ou euós da iniciação fazendo com que o iaô realize, ainda no terreiro, algumas tarefas como segurar em dinheiro, varrer a casa, sentar em cadeira, pegar em faca, enfim, tarefas do dia a dia que o pai de santo pede ao orixá permissão para que seu filho possa realizá-las em casa ou no trabalho, pois sem elas nem o deus e nem seu filho conseguirão garantir o sustento necessário a ambos, na confluência dos dois mundos cuja porta agora se abriu, unindo o mundo interno do terreiro ao mundo externo, da cidade.

Festa de obrigação

O iaô, após iniciado, deverá renovar periodicamente os laços de união com a divindade e com o terreiro dando principalmente as obrigações de um, três, cinco e sete anos e depois desta de sete em sete anos. Nessas obrigações repetem-se os principais ritos, privados e públicos, realizados por ocasião da iniciação. Cada obrigação tem significados específicos que norteiam sua realização. Pode-se dizer, portanto, que apesar da repetição dos ritos, estes representam reinterpretações da estrutura ritual quando os mesmos termos (os ritos), em outras relações, são atualizados.

A obrigação de um ano possibilita ao iaô alargar o seu panteão pessoal pois a partir dela é que ele pode vestir (receber) outras divindades do panteão cultuado pelo terreiro, como o segundo santo (juntó), ou mesmo outras entidades como o caboclo. Acréscimos que continuarão ocorrendo nas obrigações de três e cinco anos.

Na obrigação de sete anos ou decá, o iaô muda de *status* religioso tornando-se um ebomi ou um pai de santo em potencial, pois recebe das mãos de seu pai de santo a peneira ou o balaio de axé, contendo, entre outras coisas, o jogo de búzios e a navalha que, simbolicamente, lhe conferem a legitimidade para iniciar novos adeptos e abrir seu próprio terreiro.

Como se vê, a estrutura ritual do candomblé desenvolve-se expandida em múltiplas dimensões. No caso das obrigações, pode-se

dizer que há uma relevante relação entre a estrutura ritual e os ciclos de tempo nos quais ela se realiza, baseada na ênfase em momentos nos quais as várias possibilidades de seus significados são vividos pelo grupo. Esta relação é tão perceptível empiricamente que muitas vezes durante a pesquisa, ao perguntar aos membros do candomblé sobre sua idade, obtive como resposta tanto a idade cronológica como a idade de santo (tempo de iniciado) como se uma se confundisse com a outra; pessoas novas de idade podem ser velhas de santo, ou o contrário. Este fato denota a maneira múltipla como o tempo é pensado dentro dos terreiros. Há o tempo mensurado pelos fatos sociais ou históricos relevantes aos indivíduos: nascimentos, mortes etc., e o tempo da comunidade, que se sobrepõe ao primeiro, mensurado pelos rituais que, de uma maneira cíclica, reinauguram em seu sentido um esforço de unidade entre o ser e a divindade, e entre estes e a comunidade religiosa. Daí as comemorações seculares (aniversários etc.) se mesclarem às festas religiosas.

Um iniciado, após a feitura, concebe-se no tempo da comunidade que se expressa nas obrigações que deve cumprir ao seu orixá, as quais mensuram, por outro lado, seu grau de envolvimento com o culto, seu posicionamento na estrutura hierárquica, suas atribuições religiosas e, conseqüentemente, o grau de detenção dos conhecimentos rituais. Em outras palavras, sua proximidade com o sagrado (axé). O adepto pode ter, por exemplo, mais de sete anos de feitura, mas sem as obrigações sua passagem à categoria dos ebo-mis não pode se legitimar. É que além da já citada dimensão do tempo, a ação ritual deve ser realizada por indivíduos reconhecidos em termos de papéis religiosos dados por cargos e funções que compõem a estrutura hierárquica dos terreiros. O quadro hierárquico do candomblé, definido pelo princípio da senioridade iniciática e por relações de gênero, apresenta, em geral, a seguinte ordem, do grau mais baixo para o mais alto:

- *Abiã*: não iniciado.
- *Borizado*: não iniciado que já passou pelo ritual do bori.

- *Iaô*: iniciado, até o sétimo ano de iniciação (durante o primeiro ano de iniciado, o iaô é chamado, em alguns terreiros, de iaô de folha).
- *Ebomi*: iniciado com mais de sete anos de iniciação e que já deu obrigação. Mulheres ebomis podem ocupar os seguintes cargos, entre outros: *Iabassé* (responsável pela cozinha ritual); *Jibonã* ou *Mãe-criadeira* (aquela que cuida da educação ritual dos iaôs quando recolhidos); *Iamorô* (responsável pelo padê de Exu).
- *Equede*¹⁷: iniciada que não entra em transe. Assessora a mãe de santo durante os rituais e festas públicas.
- *Ogã*: iniciado que não entra em transe. Pode ocupar os seguintes cargos, entre outros: *Axogum* (aquele que realiza os sacrifícios rituais); *Alabê* (tocador dos instrumentos rituais como os atabaques); *Pejigã* (responsável pelo quarto de santo ou peji).
- *Pai* ou *Mãe-Pequena*: auxiliar direto do pai ou mãe de santo.
- *Babalarixá* ou *Iyalorixá*: ebomi que já iniciou outros adeptos e geralmente possui seu próprio terreiro (o mesmo que pai ou mãe de santo, respectivamente).

A participação de todos os adeptos na grande quantidade de tarefas que caracteriza a rotina de um terreiro expressa as interações dos vários tempos individuais, nas quais cada pessoa atua de acordo com o seu tempo de iniciado e posição na estrutura hierárquica. Numa feitura de iaô, por exemplo, ogãs, equedes e, eventualmente, outros ebomis, participarão dos rituais privados como o sacrifício ritual e a raspagem da cabeça do iaô (orô), realizados no interior do roncó pelo pai de santo. Do lado de fora do roncó, as iaôs em mutirão espalhadas pelo quintal e pela cozinha do terreiro, comandadas pela iabassé (cozinheira ritual), tratarão de depenar as aves sacrificadas e preparar a comida do santo, reservando-lhe as partes

17 Equedes e ogãs ao se iniciarem passam diretamente para a categoria de ebomis.

dos animais de sua preferência, denominadas inxés (coração, fígado, órgãos sexuais, patas etc.), e destinando as demais para o jejum da festa, além de executar inúmeras outras atividades que pela sua quantidade se estenderão pela noite adentro.

Como em círculos concêntricos, pode-se perceber a estrutura ritual também expandida em termos de sinais no espaço físico que, num contexto sagrado, delimitam formas específicas de ocupação. Ou seja, aqueles que vivenciaram muitos dos ciclos de repetição desta estrutura ritual (por meio das várias obrigações religiosas) têm o direito de estar em certos espaços sagrados de produção e conservação do axé, como roncó ou pejí, ou ocupar o centro da roda de santo (a roda dos ebomis) em dias de festas públicas, locais nos quais certas funções são estabelecidas e certos papéis desempenhados. No espaço privado do roncó, por exemplo, manipula-se o axé para o nascimento ou a revitalização dos deuses. No espaço público do barracão, dançar mais perto do ariaxé demonstra a proximidade (ou intimidade) da pessoa com as forças centrais do terreiro.

Pode-se, ainda, ampliar esses círculos concêntricos de atuação da estrutura ritual até outras importantes dimensões nas quais ela se manifesta e atualiza como corporalidade, conduta, panteão, mitologias etc. Em todos esses círculos é possível mostrar que as expressões culturais que compõem o sistema de interações são ao mesmo tempo norteadoras das práticas dos grupos e transformadas pelas apreensões particularizadas do sistema realizadas por estas práticas. O que possibilita dizer que o evento, além de manifestação empírica da estrutura, é expressão da dinâmica desta, momento privilegiado de seleção e articulação do patrimônio simbólico com os constrangimentos que presidem sua existência e continuidade em novos contextos. Daí a dificuldade de reconstituir a realidade dos processos simbólicos senão por referência ao seu caráter estrutural e eventual, senão por meio de *modelos da* e *modelos para* realidade – como já foi visto durante a discussão das relações entre candomblé e umbanda, no capítulo anterior.

Descrevo a seguir um ritual de bori ao qual me submeti com a finalidade de mostrar a estrutura religiosa do candomblé em ação. Como já mencionei, o bori é momento de síntese pois contém as principais instâncias da iniciação, ainda que de modo reduzido.

2. Fazendo o bori, estrutura e evento em ação¹⁸

Depois de ter percorrido a cidade buscando nas lojas de artigos religiosos e avícolas, o material necessário à cerimônia de meu bori, já que eu mesmo não poderia fazê-lo, devido ao horário de trabalho, Pai Armando marcou meu recolhimento para o sábado, quando eu deveria encontrá-lo logo cedo. Combinamos a realização do bori no fim de semana, para que fosse possível meu retorno ao trabalho e à faculdade na segunda-feira.

Neste sábado, acordei cedo, preparei uma pequena mala com algumas roupas brancas, material de uso pessoal e os colares do orixá Logunedé (meu orixá, segundo o jogo de búzios de Pai Armando), Ogum (orixá do pai de santo), Oxum (orixá do pai-pequeno do terreiro) e Oxalá (orixá da criação relacionado ao nascimento). Passando pelo terreiro de Pai Armando de Ogum, na Vila Mariana, juntou-se a nós uma filha de santo e logo rumamos para a Represa Billings (no município do Riacho Grande), lugar onde se realizaria a cerimônia de lavagem ritual que, se comparado com a

18 Este bori foi realizado em 1985, no Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum, de Pai Armando de Ogum, num período em que me encontrava envolvido com a religião, ainda não pelos interesses da pesquisa antropológica. Os motivos de sua realização, para mim, foram os mesmos que têm atraído parcelas significativas dos grupos urbanos, intelectualizados ou não, que vêem nos rituais de candomblé oportunidade de experimentar uma religião menos secularizada ou racionalizada (em relação, por exemplo, ao catolicismo ou protestantismo), possibilitando novas experiências de vivência comunitária e de acesso a um repertório de valores de origem negro-africana que reconfigurava minha noção individual de pessoa (ori). Para esta descrição apoio-me em anotações que fiz logo após o ritual.

estrutura maior da iniciação, equivaleria ao conjunto de ebós que visa limpar o indivíduo.

Apenas amanhecia quando paramos o carro numa estrada de terra e ali pedimos permissão à divindade das folhas, Ossaim, para entrarmos na mata: “Ewe, Ossaim!”, todos exclamamos.

Em seguida Pai Armando aproveitou para colher ali algumas folhas que serviriam para a preparação dos banhos necessários ao ritual no terreiro e para forrar a esteira de palha onde eu ficaria deitado durante o período de dois dias. Sendo o terreiro localizado num bairro altamente urbanizado, conseguir tais folhas sempre foi difícil.

Assim, caminhamos até a lagoa e antes de chegarmos à sua margem saudamos Exu (o mensageiro que leva os desejos humanos ao julgamento dos deuses): “Agô mo juba!” (“Permita-me saudá-lo”), exclamamos. Foi feito, então, um ebó, ritual durante o qual vários produtos (vegetais e minerais) foram passados pelo meu corpo e despachados na mata.

Continuamos, então, caminhando em direção à margem da lagoa onde ajoelhei-me para saudarmos os quatro pontos cardeais, os antepassados divinizados, os orixás e despachar as roupas que eu vestia. Pai Armando iniciou o ritual lavando minha cabeça com sabão e palha da costa. Recolhia com a cumbuca a água da lagoa e em seguida despejava sobre o meu corpo, cantando e rezando sempre. Apesar de estar imbuído pelo sentimento religioso, não deixava de ser constrangedor (ou mesmo perigoso) estar ali, naquelas condições, podendo ser surpreendido a qualquer momento por pessoas estranhas que provavelmente não entenderiam o significado do que estava acontecendo. Era também uma situação cheia de significados novos já que inúmeras vezes havia estado ali mesmo com amigos, em momentos de lazer, remando, nadando etc., enfim, usando esse espaço de modo secular, como a maioria das pessoas faz.

Depois da lavagem ritual coloquei as vestes brancas (símbolos da nova vida) e, de costas para a lagoa, atirei para trás o sabão e a palha que serviram para a limpeza ritual. Com a cabeça coberta por

um pano branco fui conduzido pela mão de Pai Armando que cantava, enquanto abandonávamos a mata em direção ao carro: “Axé orixá e loni ô”.

Pai Armando recomendou, então, que eu não mais voltasse àquele trecho da lagoa daquele momento em diante, pois aquele espaço do ebó e do banho ritual havia se tornado interditado para mim. Nele eu abandonara meu passado, minha antiga identidade representada por minhas vestes. Nesse sentido tornou-se também um espaço sagrado. Espaço da transformação do tempo e da vida.

Rumamos para o terreiro onde então seria batizado. No carro tive de permanecer de cabeça baixa envolta, ainda, por um pano branco. Enquanto cruzávamos a cidade, eu imaginava o que as pessoas que nos viam, da rua ou dos outros carros, estariam pensando.

O batismo, geralmente realizado antes do bori, ou como ritual independente, consiste em escolher um nome religioso para a pessoa que nunca tenha sido borizada. Este nome em geral deve ser relativo ao seu orixá ou a alguma particularidade dele (novamente encontramos, aqui, a correspondência com a iniciação por meio da qual se conhece o nome do orixá).

No terreiro éramos aguardados pelos filhos de santo da casa. Assim que entramos foi despejada água na calçada, diante da porta. Essa cerimônia de “despachar a porta” simbolizava que a entrada das pessoas num espaço sagrado não deve ser acompanhada das coisas ruins ou negativas, que devem ficar do lado de fora.

Normalmente o batismo ocorre num clima de muita alegria e descontração. O iniciado deve se sentir à vontade, confortável e querido no seio da comunidade na qual irá nascer.

Assim, sentado numa esteira de palha posta no chão e tendo ao redor mel, sal, azeite, atarê (pimenta-da-costa) peixe (seco), água, obi e gim, aguardava ansioso o nome pelo qual seria reconhecido como integrante daquela comunidade. O nome é algo muito importante e respeitado. Denota relações sociais de apreço e hierarquia. “Okambi” (“nascido primeiro”) fora a primeira borizada e, portanto, carregava altaneira as honras da primogenitura.

Na sequência seria eu o terceiro borizado e não foi menos modesto o nome com o qual Pai Armando, após pequeno discurso de apresentações, batizou-me como o mais recente membro do Axé: “Akinyelé” (“o pássaro glorioso trouxe honra a esta casa”, numa tradução livre do pai de santo).

O batismo então se iniciou. Permaneci com as pernas estendidas e as mãos espalmadas sobre os joelhos enquanto Pai Armando pegava os ingredientes ao meu lado e, explicando seus significados, tocava-os em meus braços, cabeça, peito, costas e dedos dos pés. Procedia assim com um elemento de cada vez:

O mel representa a doçura, que Akinyelé seja doce como o mel.

O sal representa a fartura, que nada falte à Akinyelé.

O azeite acalma Exu, que Akinyelé possa tê-lo sempre ao seu lado.

O atarê é a força das palavras, que Akinyelé tenha força nas palavras.

O peixe representa alimento, que nunca falte alimento à Akinyelé.

A água representa a vida, que Akinyelé seja repleto de vida.

A bebida (gim) é o que dinamiza e alimenta Exu, que Akinyelé seja sempre servido por Exu.

O obi é comida por excelência dos orixás, aceite este obi em nome de Akinyelé.

Nesse momento o obi foi partido ao meio e jogado ao chão. Como uma metade côncava caiu voltada para baixo e a outra para cima, significava favorável, portanto, o ritual fora aceito. Todos exclamaram eufóricos: “Aláfia!”, enquanto Pai Armando ofertava aos presentes, pedaços do obi partido para ser comido. “Só os amigos compartilham de um mesmo obi”, diz um ditado africano.

Segui então para o quarto de recolhimento (roncô), onde seria borizado naquele mesmo dia.

No final da tarde foi preparado o amaci, com as folhas sagradas. Cada folha foi triturada numa vasilha com água enquanto se rezava a sassaim, cânticos especiais de louvação às folhas:

Peregum alaxó tito ô
 Peregum alaxó tito ô
 Baba Peregum alaxó ne re
 Doro Doro ju mã
 Peregum alaxó tito ô.

Sob a esteira também foram colocadas folhas. Tomei então um banho preparado com as folhas e depois, já sentado na esteira, teve início o bori.

Havia ao meu redor o ibá-ori (representação material do ori que consiste numa tigela contendo quatro búzios e uma moeda e uma quartinha de louça branca, ambas com tampa); alguns alimentos, como ecô (pudim de milho), ebô (canjica cozida), ecuru (feijão-fradinho amassado) e acarajé; um casal de pombos brancos e inúmeras vasilhas com os mesmos ingredientes usados no batismo.

As peças do ibá foram lavadas com aquele amaci, do mesmo modo que minha cabeça. O ibá-ori e os alimentos foram apresentados à minha cabeça e foi perguntado por meio do jogo de obi se o ori-orum (literalmente a cabeça mítica que habita o espaço espiritual, o orum, em forma de um duplo da cabeça da Terra, chamada de ori-aiê) desejava mais alguma coisa, além das apresentadas. Estando o ori-orum satisfeito, Pai Armando preparou, então, com o obi e outros alimentos, uma massa que foi colocada no alto de minha cabeça. Esse procedimento é idêntico ao que é feito no orô de iniciação, apenas sem a raspagem da cabeça e sem os cortes rituais no corpo.

Notei que os atos realizados se revestiam de muita solenidade e seus significados me eram sempre explicados, tal como no batismo, para que eu compreendesse o que se passava em termos do sentido de cada ato ritual.

Sentia-me já sonolento, embora extremamente atento, quando o casal de pombos foi sacrificado sobre minha cabeça, derramando uma parcela do sangue sobre a massa na qual se alimentava o ori-orum em mim. Outra parte do sangue também escorreu sobre o

ibá-ori (isso também é feito na iniciação com o sangue dos vários animais sacrificados que é derramado sobre a cabeça do iaô e sobre os assentamentos do orixá). Sobre os fios de sangue escorrido na louça branca foi colada a plumagem fina retirada do peito dos pombos, sinal (e prova) de sua sacralização por meio do sacrifício. Em certas partes do meu corpo, onde são feitos os aberês (cortes) na iniciação, foram feitas marcas com o sangue dos pombos.

Então Pai Armando levantou o ibá-ori, ofereceu aos quatro pontos cardeais. Levantei os braços e rezamos. Um pano branco, em forma de turbante, protegeu-me a cabeça. Estava terminado o ritual.

A noite avançava lá fora. Conversamos um pouco sobre como as coisas haviam dado certo naquele dia. Como a roça (terreiro) estava calma e as pessoas alegres. Pai Armando e os filhos da casa se despediram para dormir. Estávamos todos cansados. Quando a porta se fechou, deitei-me de lado na esteira e olhei para o ibá-ori, a representação material de minha cabeça mítica. Não me lembro de já ter sentido tamanha calma e leveza. Dormi profundamente.

No dia seguinte fiquei naquele mesmo aposento, só saindo dele para ir ao banheiro, ocasião em que me cobriam todo o corpo com um pano branco. As refeições (arroz e batata frita), feitas também neste aposento, eram sempre precedidas por rezas. E dado o interdito de usar garfo ou faca tive de comer com as mãos, o que me causava certa estranheza.

À tarde foi realizada a última parte do ritual. O fundamento (massa de alimentos posta no alto da cabeça) foi retirado. O ibá-ori foi limpo do sangue. As folhas sob a esteira recolhidas em um cesto com todas as outras coisas.

Partimos então de carro para um lago existente na Zona Norte da cidade. Chegando lá, vestido de branco caminhei com o cesto na cabeça até a margem do lago e ofertei-o às águas. Do alto dos prédios ao redor da lagoa, pessoas nas janelas nos observavam, curiosas.

De volta à roça foram ditos os interditos (euós) que eu deveria observar durante sete dias: não manter relações sexuais, não comer

inhame, canjica, carne de aves, não ingerir bebidas alcoólicas, vestir somente roupas brancas etc. Procurei seguir todas essas prescrições. Algumas, entretanto, me causaram certos problemas, como por exemplo, ter de trabalhar vestido de branco (porque as pessoas perguntavam se eu havia virado macumbeiro, e eu não queria revelar aspectos pessoais de minha vida no trabalho, na faculdade ou em outros lugares). Outros interditos tiveram de ser contornados, como por exemplo, comer com as mãos ou mesmo deixar de comer certos alimentos, difíceis de serem cumpridos quando se come em restaurantes, pois não se sabe o que entrou na composição de certos pratos, ou simplesmente se esquece que não se pode comê-los.

Por fim, o meu ibá-ori foi colocado no pejí (quarto onde ficam os assentos dos orixás) para ali ser cultuado todas as vezes que eu desejasse. Isso não significava, contudo, que o elo mítico existisse apenas naqueles objetos agora divinizados. O elo entre o visível e o invisível deveria se expressar em todas as fases da minha nova vida que naquele momento se iniciara, pois o destino traçado no plano espiritual, no orum, agora se entrecruzava com aquele vivido na Terra, no aiê. Era essa a confiança que o ritual, por meio da experiência profundamente emotiva, parecia querer transmitir a quem a ele se submetia.

Se um dia eu decidisse me iniciar, povoando meu cotidiano dessas percepções, o caminho ritual, traduzido em termos pessoais, já se encontrava aberto. Mesmo porque o bori, representando uma redução do processo iniciático, permite um primeiro nível de experiência da estrutura religiosa do candomblé, que pode ser aprofundada pela iniciação, ou constantemente atualizado.

Conclusão

O sistema religioso, como exemplificação do que ocorre no plano da ordem cultural, estrutura-se a partir de certos termos (conceitos, valores, regras, códigos etc.), cuja reprodução depende, em certo grau, daquilo que constrange sua aplicação no mundo onde atuam

e no tipo de compreensão ou sentimento que grupos ou pessoas concretas lhes atribuem. Sendo o ritual uma linguagem, um tipo de comunicação, o sentido dos termos só pode ser dado no processo de codificação/decodificação, que implica, inicialmente, uma apreensão (particular dos interlocutores) do sentido dos códigos. Os mesmos códigos, se utilizados por indivíduos diferentes ou ainda pelos mesmos indivíduos em diferentes momentos (relacionando-se com outros termos) resultarão em diferentes mensagens.

Nesse sentido é a experiência religiosa real dos grupos ou pessoas que torna uma estrutura simbólica virtual em sistema particularizado e concreto de significados. Ou seja, o sistema religioso, ainda que forneça regras de conduta moral ou ética, visões de mundo explicativas da ordem geral das coisas (enfim, uma estrutura plena de termos e gramáticas), ao ser realizado como eventos do discurso e da ação opera dialeticamente sua continuidade e sua transformação. Pois para se querer viver e compartilhar um sistema de signos é preciso transformá-lo num sistema de significados ou de interpretações dos acontecimentos, que como tais variam (para usar os termos de Sahlins, 1990: 191). Principalmente quando se trata de um sistema religioso como o candomblé que faz dos ritos e de sua rotinização as principais formas de estabelecimento de sua identidade e de expressão do dinamismo de sua estrutura simbólica.

CAPÍTULO 5

O TERREIRO E OS USOS RELIGIOSOS DA CIDADE

O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver não se trata de uma veneração da *pedra* como *pedra*, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são *hierofanias*, porque “mostram” qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o *sagrado*, o “*ganz andere*”.

ELIADE, s/D: 26

Uma outra importante dimensão que nos permite observar o desenvolvimento do candomblé na cidade é aquela relacionada às representações do espaço urbano. Entendendo-se o espaço não apenas como a sua forma física (geográfica), mas

como construção resultante da atuação de diferentes forças sociais “que determinam a evolução de uma sociedade em cada momento histórico e constitui o campo de evidências por excelência das práticas culturais” (Barrios, 1986: 17), seu uso e ocupação resulta diretamente da negociação e luta dos diferentes grupos sociais pela hegemonia e controle das formas que possibilitam sua apropriação material e ideológica. Na cidade a fricção e o entrecruzamento dos vários interesses, estilos de vida, formas de produção, consumo e práticas culturais acirram esta disputa fazendo dela (cidade) uma construção multidimensional, um artefato singular – uma “aldeia de gente sem aldeia” (Touré e Konaté, 1990).

Na luta pelo que pode ou não existir na cidade (no mundo real ou imaginário que ela representa), a presença física e institucional do terreiro foi motivo de grande perseguição e discriminação social. Porém, atualmente, não restam dúvidas dos resultados positivos de suas estratégias de permanência cultural, atestada pelo número crescente de terreiros que se espriam pelas grandes cidades brasileiras. Hoje, inclusive, exporta-se o candomblé e a umbanda para países do hemisfério norte, como Estados Unidos e França, sem contar os países vizinhos do Brasil, como Bolívia, Uruguai e Argentina¹.

Um pouco dessa história de legitimação do candomblé na cidade está sendo escrita quando vemos que suas práticas rituais vêm a público seja nos espaços físicos, propriamente ditos, da cidade, como praças, praias e encruzilhadas, nos “espaços” dos meios de comunicação como rádio, televisão, jornais e revistas, e nos espa-

1 Em 1983, A União de Umbanda do Rio Grande do Sul tinha quase 40 casas filiadas no Uruguai e 50 na Argentina, demonstrando o crescente processo de exportação da macumba brasileira (*Visão*, n. 40, 03/10/1983; *Vêja*, 07/01/81; *Jornal do Brasil*, 28/12/80). Para a Argentina, o pai de santo Ojalarê, com terreiro em São Paulo, viajava todo ano para atender clientes e preparar filhos. Em Paris, “Madame Adriana Cruz”, carioca, filha de Iansã, atende com búzios e outras geomancias na “capital mundial do encosto” (*Folha da Tarde*, 04/08/86).

ços do circuito cultural urbano como teatros, museus etc., onde formas de expressão artística (musical, iconográfica, dramática, coreográfica etc.), inspiradas na temática religiosa afro-brasileira, são elaboradas e divulgadas como parte constitutiva e legítima da cultura brasileira.

Como podem ser reconhecidas as influências da urbanidade nas habitações e nos endereços dos deuses do *candomblé* na cidade? E, por outro lado, como se dá a apropriação simbólica, pela religião, dos espaços públicos urbanos num contexto em que a princípio não seria muito propício o desenvolvimento de uma religião originariamente fitolátrica e de culto aos elementos naturais e divindades ancestrais? E mais, como se dão as estratégias e que tipo de manobras o *candomblé* realiza na cidade para concorrer no mercado religioso que o obriga a dialogar com outras instituições, sob os padrões culturais da vida moderna? Essas são algumas das perguntas que me parecem pertinentes quando uma religião de aldeia, como era o *candomblé* em sua origem, migra para a cidade e faz deste espaço social o seu também, chamando os deuses para habitar suas esquinas, suas árvores e seus lagos.

1. As habitações e os endereços dos deuses do *candomblé*, na cidade

Os templos onde se pratica o *candomblé*, embora sejam também conhecidos por este termo², são comumente chamados de terreiro, roça, casa-de-santo, ou pelos termos de origem iorubana: *ilê* (casa), *abassá* (salão), *axé* (força) ou *egbé* (comunidade)³.

-
- 2 O termo *candomblé* de provável origem banto significa: “culto, louvor, reza, invocação” (Castro, 1983: 83). Além da religião, *candomblé* pode ainda designar, na linguagem do povo de santo, tanto as cerimônias públicas (festas e toques), como o local (templo) onde estas são praticadas.
 - 3 Termos de origem do banto ou fon-ewe também podem ser empregados como *inzo* e *kwe*, respectivamente.

A autoidentificação dos templos das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) e do espiritismo, parece por si só fornecer elementos de distinção entre eles. Conforme indica Lísias Negrão:

As designações e suas especificações de sentido consistem em autoidentificação das unidades religiosas que revelam a visão que elas têm de si mesmas enquanto grupo constituído e de sua vinculação a correntes religiosas que lhe são externas. Assim temos como designações (e seus respectivos sentidos) típicas da umbanda, do espiritismo e do candomblé, respectivamente, tenda de umbanda, centro espírita e abassá (ou equivalente) de candomblé [...]. A denominação da unidade religiosa é o complemento da designação que a distingue das demais congêneres. Geralmente o nome que uma tenda de umbanda, um centro espírita ou um abassá de candomblé se atribui é o do “guia” espiritual da casa, “entidade” tida como sobrenatural com a qual o “pai de santo” ou líder da casa mais frequentemente “trabalha”. Mas podem também ser encontradas unidades com nomes que expressam valores, que são menções a fenômenos naturais, ou mesmo com nomes de pessoas reais e concretas, tais como beneméritos espíritas e vultos históricos. É comum também tendas de umbanda com nomes de santos católicos e de candomblé com nomes de orixás da tradição africana iorubá. (Negrão, 1986b: 21).

As instalações dos terreiros, por não possuírem uma arquitetura do seu exterior tão singularmente identificável como as de outros templos de outras denominações (como as igrejas católicas, por exemplo), confundem-se na paisagem urbana com as fachadas das casas residenciais, cujo modelo de construção em geral pode abrigar suas instalações. Os terreiros, por isso, na maioria das vezes, só são identificados por certos sinais externos recorrentes como a bandeira (um pano branco hasteado por um bambu numa altura superior ao telhado do terreiro) de Tempo (um deus do rito angola, representado por uma árvore) geralmente localizada rente ao muro, e as folhas de mariô (palmeira) que devem emoldurar portas, janelas e demais acessos, numa espécie de cortina que protege aquele espaço das energias negativas. Quartinhas (recipientes de barro)

colocadas sobre o muro ou na soleira da porta, além de outros símbolos, também são indicativas do ambiente religioso. Sem contar, é claro, as placas de identificação, cada vez mais frequentes, postas nas fachadas dos terreiros que podem, inclusive, apresentar modernos efeitos de visibilidade, de *lay-out* e de estética, como letras em neon, logotipos etc.

Além da rede informal de comunicação, pode-se chegar aos endereços dos terreiros de São Paulo por meio dos cartões de apresentação frequentemente distribuídos pelos pais de santo ou, ainda, consultando-se jornais e revistas que trazem em seus classificados anúncios dos serviços mágico-religiosos oferecidos por estes.

Se, a princípio, havia um forte predomínio das casas de candomblé na periferia da cidade, devido em grande parte à segregação espacial a que estão sujeitas as populações negras e de baixa renda que constituíam a maioria dos fiéis, hoje este quadro já se alterou. Os frequentadores do candomblé metropolitano pertencem às mais variadas classes sociais e grupos étnicos, com diferentes níveis de escolaridade, incluindo setores universitários.

Os terreiros paulistas, hoje, multiplicam-se em quase todas as direções; são encontrados em bairros de classe média e alta, como Pinheiros, Vila Mariana e Jardins, ao redor das estações do metrô, nos bairros “étnicos”, como Liberdade e Bom Retiro (respectivamente formados por colônias de imigrantes japoneses e judeus), cuja cultura religiosa a princípio nada teria a ver com a afro-brasileira, e aproveitam em seu favor as facilidades urbanas, como as redes de transporte que encurtam as distâncias e unem os moradores dos mais variados pontos.

Assim, instalados em casas de alvenaria (muitas vezes com fachadas de mármore, portões de alumínio), abastecidos por água encanada e luz elétrica, os terreiros atuais não guardam mais aquela fisionomia dos seus similares mais antigos do fim do século XIX descritos na etnografia, incrustados em casebres disformes, aos quais se chegava após longos percursos por estradas de terra mal iluminadas ou em ermos lugares fora dos limites da cidade.

O candomblé está, hoje, no centro da cidade. Ao lado muitas vezes de lojas e outros estabelecimentos comerciais, perto de hospitais, vizinho de templos pentecostais ou mesquitas etc. É verdade, também, que os terreiros fundados em décadas anteriores na região periférica da cidade, hoje foram alcançados pelo progresso advindo da urbanização, obrigando-os a novas redes de vizinhança e novos comportamentos. Em alguns casos aqueles aspectos que caracterizam os espaços urbanos, como sua transformação acelerada, exiguidade e valorização imobiliária, acabam mesmo dificultando a sobrevivência dos terreiros no contexto urbano. São frequentes os casos em que as investidas de órgãos públicos e empresas privadas representam comprometimentos à presença física e simbólica das práticas rituais dos terreiros. Em Salvador, a decisão da Prefeitura de construir uma passarela para pedestres no espaço do Terreiro de Oxumarê, próximo ao Centro da cidade, previa o derrubamento da árvore sagrada, Iroco. Com a mobilização popular pela preservação da vegetação sagrada do terreiro, a passarela foi construída fora dos limites deste. Também nesta cidade outro terreiro centenário, a Casa Branca do Engenho Velho, teve uma área de seu espaço sagrado ocupada por um posto de gasolina que encobria o local denominado Praça da Oxum, onde se localiza o monumento e a fonte desta deusa. Movimentos populares conseguiram a mudança do estabelecimento em favor da preservação do local de culto do terreiro, tombado pelo Iphan em 1984.

Condicionados pela falta de espaço que caracteriza uma metrópole, os endereços das divindades afro-brasileiros podem nos conduzir aos mais diversos imóveis. Em São Paulo, por exemplo, encontramos terreiros localizados em antigos sobrados no bairro italiano do Bixiga, minúsculas casas e apartamentos populares nos conjuntos habitacionais ou em grandes edifícios, ou ainda em instalações improvisadas em cortiços, garagens ou puxados (extensões da casa) construídos em fundos de quintal, nos fins de semana com a ajuda de fiéis e amigos.

Muitos são, inclusive, os terreiros que têm toda a sua edificação e até mesmo a propriedade do terreno possibilitada por meio de doações de clientes e amigos do pai de santo. O Terreiro de Candomblé de Santa Bárbara, de Mãe Manaundê, na Vila Brasilândia, por exemplo, teve sua construção iniciada a partir da doação do terreno feita por seu ex-patrão em gratidão à cura de sua mulher e filho que teria sido feita pela mãe de santo nos seus primeiros tempos em São Paulo, nos anos de 1960. Uma segunda doação do terreno vizinho ao seu possibilitou a construção de um barracão mais amplo e confortável no qual se realizam suas concorridas festas da nação angola.

Dependendo da situação financeira do pai de santo o endereço do candomblé também será o de sua residência particular e de outros membros da comunidade. Nestes casos haverá uma separação entre esses dois espaços. Quando isso não é possível uma sala-de-estar de um típico sobrado urbano poderá, rapidamente, tornar-se um barracão de candomblé com o simples afastar dos móveis da casa, como acontece no terreiro de Pai Kajaidê, na Freguesia do Ó, cuja sala se transforma no barracão onde ocorrem as danças religiosas.

A Casa das Minas de Thoya Jarina, de Pai Francelino, foi instalada nos anos de 1980 num sobrado geminado, sendo um dos mais contundentes exemplos da dinâmica do sistema simbólico e de adaptabilidade ritual do terreiro às contingências espaciais da cidade. A sala onde as festas aconteciam praticamente toda semana (devido ao calendário intenso da nação mina-nagô), ocupava uma minúscula área de aproximadamente quatro metros quadrados nos quais cerca de vinte pessoas dançavam e assistiam aos seus alegres e festivos tambores em homenagem aos voduns e encantados. Os batás (atabaques) ficavam num *hall* a meio caminho entre a cozinha e a sala, e o pejí (quarto de santo) foi instalado num dos quartos da casa. Na parte superior do sobrado morava Pai Francelino. No reduzido quintal, todo cimentado, estavam as pequenas casas de Legba (Exu), de Lissá (Oxalá) e da cabocla Mariana (a entidade mais popular do terreiro). Na falta de espaço para a mata sagrada,

um tronco foi colocado ali verticalmente sobre o chão de cimento representando a árvore sagrada. Nele, cada membro do terreiro amarra, no Dia de Finados, um pano branco durante um ritual que tem por finalidade consolidar a ligação dos filhos entre si e com o axé da casa, propiciando beneficentemente mais um ano. É significativo que, na impossibilidade de se ter uma árvore à qual se pudesse associar às suas folhas, galhos, tronco e raízes o crescimento da vida do terreiro, este simbolismo continue presente (metonimicamente) apenas em um tronco (sem folhas ou raízes), colocado sobre o chão infértil de cimento.

Alguns grupos religiosos desprovidos das instalações mínimas necessárias para o funcionamento do candomblé, não se intimidam e enfrentam, muitas vezes, grandes desafios para promoverem seus rituais e garantirem os preceitos relacionados a eles. Assisti, certa vez, a uma saída de iaô num barracão improvisado com lonas nos fundos da casa do pai de santo, na periferia de São Paulo. Quando os iaôs estavam na segunda saída, pintados com as cores da nação, um imenso temporal desabou. Logo a lona começou a ceder e vazar com o peso da água. Molhadas as iaôs, suas pinturas rituais começaram a escorrer e o oxo (cone ritual feito de matéria vegetal que vai sobre a cabeça da iniciada) praticamente se dissolveu. Isto seria considerado um risco, pois o oxo é a proteção do ori do iaô e símbolo máximo da iniciação. Mas a festa prosseguiu nestas condições até o final, sob a chuva e a temperatura baixa do inverno paulista. Uma das iaôs que se iniciava era de Oxum, orixá das águas, fato logo lembrado como benéfico para justificar aquele tempo. A emoção e a dedicação dos participantes (inclusive da assistência) ao culto dos orixás era tamanha, diante de condições tão adversas, que no final a quebra involuntária dos tabus e preceitos se mostrou justificada.

Os terreiros, embora não precisando de templos especiais para suas instalações, caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso. Isso porque, no candomblé, os es-

paços e os objetos são vistos como *loci* do axé, da força vital que pode ser conservada, manuseada e transmitida.

Considera-se o terreiro como um ser vivo ao qual se deve, de tempos em tempos, homenagear com rituais e sacrifícios apropriados (chamados de “dar de comer” ao ariaxé – ponto central do barracão, localizado no chão; ou à cumeeira – ponto no teto localizado acima do ariaxé).

As instalações, assim sacralizadas, são tidas como extensões do axé do orixá patrono do terreiro e em alguns casos dedicadas, além deste, a mais de uma divindade. Ouvi muitas vezes os pais de santo dizerem que o chefe da sua casa (terreiro), ou “dono do chão”, era tal orixá (em geral aquele de sua própria cabeça), mas que a cumeeira pertencia a outro orixá (frequentemente Oxalá) e as paredes a um terceiro⁴. No terreiro de Pai Armando, por exemplo, o chão pertencia a Ogum, seu orixá, a cumeeira a Oxalá, orixá da criação, e as paredes a Oxum, orixá do pai-pequeno da casa. No terreiro Axé Ilê Obá, fundado por Pai Caio de Xangô, o chão pertence a este orixá, mas as paredes e a cumeeira são de Oxalá. Por ocasião do ritual das Águas de Oxalá, realizado uma vez por ano, Mãe Sylvia, a sucessora de Pai Caio, costumava dizer que “a casa toda come, do chão ao telhado”. E, de fato, os ogãs neste dia sacrificam animais e fazem oferendas deixadas penduradas na cumeeira interna (teto) do barracão e sobre o telhado (parte externa) do terreiro. Curioso é que desta maneira o terreiro, como a cabeça dos iniciados, pode pertencer a mais de uma divindade, formando uma espécie de enredo de santo (conjunto de divindades que possuem relações míticas entre si ou com a pessoa ao qual é dedicado). Por meio das instalações de um terreiro, ou dos deuses a quem estas são dedicadas, pode-se, assim, descrever as relações que no plano simbólico formam a identidade do grupo religioso. E se pensarmos que a proximidade ou trânsito por certos domínios no espaço do terreiro indica, como

4 A expressão “chefe-de-cumeeira” é usada, principalmente na Bahia, no sentido de chefe (arrimo) de família.

já mencionei, a posição que cada membro ocupa na hierarquia do grupo religioso, veremos que as instalações de um terreiro estão impregnadas do simbolismo que afirma, expande ou limita o papel que cabe a cada membro desempenhar em termos de um espaço social e simbolicamente sinalizado⁵.

Imaginando um gradiente que vai do menos ao mais sagrado, pode-se dizer que “os espaços menos sagrados” do terreiro são os constituídos pelos cômodos ou lugares cuja presença é permitida a todos, sendo que dentre eles o mais importante é o barracão, lugar onde se realizam as festas e os toques públicos. A esses ambientes somam-se os “espaços mais sagrados”, depositários das coisas do axé, nos quais somente os iniciados podem transitar ou neles manusear seus elementos sacralizados, como o roncó, quarto de feitura, onde são feitos os rituais mais secretos da religião como as iniciações; o pejí, local onde ficam os assentos dos orixás cultuados, em forma de altar coletivo ou que, dependendo das dimensões do terreiro, poderá ser constituído por altares separados (para cada divindade) no interior de pequenos cômodos.

Divindades que desempenham um papel fundamental para o sistema religioso também são veneradas em espaços especiais do terreiro. O quarto de Exu, por exemplo, é o local onde esse deus, considerado um agente mensageiro e intermediário entre os homens e os orixás, deve receber suas oferendas. Também o quarto de Balé, no qual se encontram os assentos dos eguns (ancestrais e espíritos dos mortos), deve ser muito bem cuidado e protegido, pois acredita-se que os mortos e ancestrais, quando devidamente

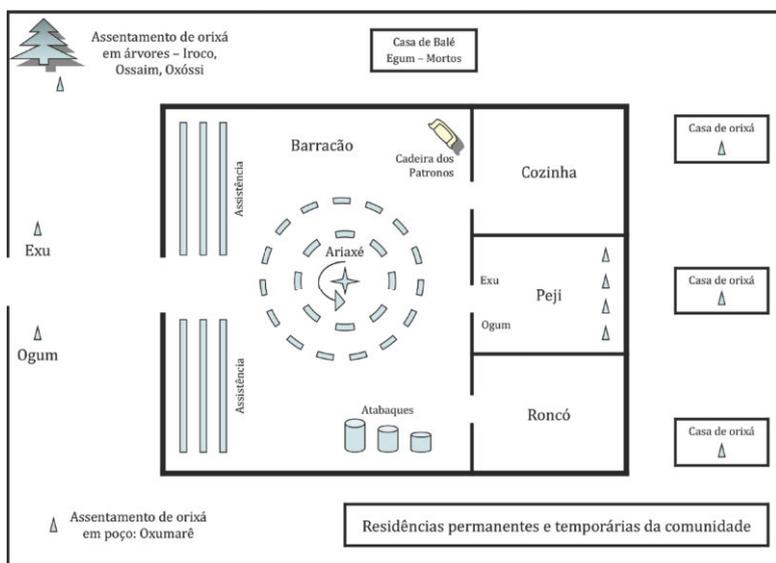
5 A sacralização do espaço e aspectos da arquitetura ritual dos terreiros têm sido temas de muitos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Contudo, as análises propostas frequentemente tendem a confirmar a existência de uma cosmovisão religiosa africana conservada em termos de complexo cultural, como faz Bastide (que chega mesmo a encontrar um simbolismo africano presente no poste central dos terreiros ainda que seus praticantes já o tenham esquecido; Bastide, 1978: 84), ou a desqualificar os arranjos ocasionados pela existência da religião sob certas condições do meio urbano.

cultuados, podem colocar seu grande poder de transformação a favor dos vivos.

No espaço do terreiro, encontram-se, ainda, os altares externos onde são plantados (fixados) o assento de certas divindades que frequentemente não são cultuadas em recintos fechados, como Exu da casa ou Ogum, cujos ibás são colocados ao lado do portão principal do terreiro para protegê-lo. Também os deuses das folhas ou das matas, como Ossaim, Tempo, Iroco e Oxóssi, devem ser cultuados ao pé de algumas árvores ou plantas. Obaluaiê, senhor da terra e das doenças que a assolam, devido ao seu grande poder e seriedade, deve ter suas insígnias enterradas em espaço aberto; e Oxumarê, divindade representada pelo arco-íris, frequentemente é cultuada num poço⁶.

Nos casos em que há pouco espaço para a realização dos rituais e alojamento das assentamentos dos deuses, prescrições são reinterpretadas a partir do sistema classificatório da religião e das necessidades de continuidade do culto. Se os Exus não podem ter sua própria casa, conviverão, então, com outras divindades num único peji coletivo, às vezes separados por uma cortina. Se não há espaço para os altares externos, então estes serão recolhidos em um quarto. Se, neste quarto, nem todos os ibás podem ficar no chão, de onde provém a força vital que garante o dinamismo do sistema cosmológico, serão dispostos em prateleiras seguindo, contudo, certas regras: os orixás mais quentes, relacionados com o fogo ou a terra (como Ogum, Xangô e Obaluaiê), ocuparão as posições, na prateleira, mais próximas ao solo; já os orixás mais frios relacionados

6 Muitos mitos contados pelo povo de santo justificam a necessidade de se cultuar essas divindades ao ar livre. Verger (1981: 140) reproduz uma lenda na qual Exu, Oxóssi e Ogum são filhos de Iemanjá. Exu, por ser indisciplinado e insolente, é expulso de casa por sua mãe. Oxóssi, o deus caçador, desobedecendo as ordens maternas, embrenha-se na floresta e encontra Ossaim que o enfeitiza e com quem passa a viver. Encontrado por seu irmão, Ogum, é trazido de volta para casa, porém não é recebido por sua mãe. Ogum, revoltado, resolve também viver fora de casa como seus irmãos.



com a água e o ar (como Oxum, Iemanjá e Oxalá), ficarão nas posições mais altas. Exu, guardião das fronteiras, ficará sempre próximo à porta do peji e isso acabará por reproduzir, mesmo num único cômodo, as representações simbólicas relevantes do sistema religioso do terreiro.

Com a ascensão social dos pais de santo, relacionada ao sucesso de sua carreira sacerdotal ou às boas condições financeiras anteriores, proliferam em São Paulo terreiros instalados em amplas dependências, especialmente construídas ou adaptadas para satisfazer todas as necessidades do culto, e muitas vezes para atender também a uma certa sofisticação e exigência de conforto e de estilo característicos do mundo moderno e certamente absorvidos pelo grupo religioso.

Nesses terreiros, é possível perceber o modo pelo qual o projeto arquitetônico, em termos de forma, cor, medidas etc., desenvolveu-se em consonância com as imposições simbólicas da religião, como no caso do terreiro de Pai Laércio, Casa de Candomblé Dialogi, em Itapeperica da Serra, conhecido popularmente como Palácio da

Oxum. Instalado em um grande terreno com uma acentuada elevação, o barracão do terreiro, construído no primeiro andar, abre-se para uma varanda azulejada à qual se chega, vindo da rua, através de uma longa e sinuosa escada que atravessa uma frondosa vegetação. O barracão, em estilo colonial (“*para lembrar a casa-grande dos tempos dos escravos*”, conforme me relatou o pai de santo⁷), possui uma área coberta de mais de cem metros quadrados e um elevado pé direito, tendo o piso revestido por lajotas de cerâmica, cuidadosamente enceradas nos dias de festa. Nas paredes, emblemas decorativos relacionados diretamente ao culto, como quadros dos orixás, ou em termos de alusão, como vitrais de resina coloridos nas cores das divindades padroeiras da casa (amarelo para Oxum e azul para Oxóssi), dão ao ambiente um aspecto asséptico, luminoso e de bom gosto, garantido, aliás, pelos harmoniosos vasos contendo arranjos de flores pendurados nas cunhas de madeira rústica do teto.

Outros terreiros de candomblé, localizados ou não no perímetro urbano da cidade, apresentam características semelhantes em termos de tamanho e suntuosidade. Tendência também observável na umbanda. Daí o termo palácio, muitas vezes utilizado nos nomes dessas casas, indicar não apenas o *status* de realeza atribuído às entidades que nelas são cultuadas (Palácio de Oxum, Palácio de Iemanjá etc.), mas também o poder que elas teriam de gerar riquezas.

Pais e mães de santo em melhor situação financeira podem ainda possuir uma casa e/ou terreiro na cidade, onde atendem ao público jogando búzios e realizando pequenos trabalhos religiosos, e outro em lugares mais afastados, próximos à paisagem natural, onde as iniciações e festas religiosas são realizadas, dando ao culto dos orixás um caráter mais bucólico de veneração das forças naturais que estes representam.

7 Fato que faz pensar na significativa inversão da oposição casa-grande e senzala, pois esse terreiro, concebido em sua arquitetura como se fosse uma casa-grande colonial, foi construído para se louvar os antigos deuses dos africanos escravizados.

Pai Wilson de Iemanjá, da nação angola, tinha residência no Jardim Aeroporto, bairro de classe média, onde atendia seus clientes, e possuía uma modelar roça de candomblé em Parelheiros, nos limites da cidade – Casa de Candomblé Angola Yêyê Omoejá. Nesta, além das dependências básicas do terreiro (barracão, casa de Exu, Balé etc.), foi construída, no centro do terreno, uma cabana circular de aproximadamente seis metros de diâmetro, com paredes feitas de cipó trançado revestido por barro e com teto de palha, dedicada ao seu boiadeiro, Pai Laçador. Segundo Wilson, a cabana fora construída por índios da colônia de Cipó para abrigar os assentos dos caboclos e boiadeiros da casa, sendo que é nela, também, que ocorriam as famosas festas dessas entidades em seu terreiro, aliás muito valorizadas em sua nação. O espaço rústico, adornado por peles de boi e forrado por folhas frescas, fornecia um cenário apropriado para a presença dos caboclos e boiadeiros que aí representavam suas histórias de temas ligados à vida no mato, à dominação da natureza e à valentia necessária para enfrentar as dificuldades do dia a dia.

Já Pai Hélio de Logunedé (conhecido como Hélio Festa) possuía três roças: duas na Vila Maria, Zona Norte da capital paulista, onde atendia seus clientes e realizava os toques semanais de caboclo, e uma em Guarulhos, na Grande São Paulo, localizada numa chácara onde construiu a casa de Logunedé em forma de um pequeno castelo medieval (diz-se no candomblé que Logunedé é um príncipe), e um suntuoso barracão em homenagem a Obaluaiê, seu juntó (segundo santo). À entrada da chácara, um monumento de mármore foi erguido em retribuição a uma graça alcançada por um frequentador da casa. Este terreiro conta ainda com uma residência particular, tornando-se também uma área de lazer para a comunidade religiosa nos fins de semana.

Como se percebe, as instalações de um terreiro além de denotarem a interpretação particularizada da religião e da identidade do grupo, revelam um certo gosto e estilo de vida construídos pela fusão dos padrões culturais do universo religioso e urbano (Amaral, 1992).

São ainda marcas registradas dos terreiros citadinos a incorporação de certos valores urbanos, como o cuidado com a assepsia dos cômodos após os rituais, conforto para os fiéis e seus clientes, racionalidade na divisão e destinação dos compartimentos da casa, entre outros. Numa festa de iabás (divindades femininas) assistida em novembro de 1987, no terreiro reafricanizado de Pai Idérito, Ilê Orinxalá Funfun, em Guarulhos, num determinado momento Nanã, a velha deusa cujo domínio é a terra molhada, dançou com seu cajado sobre a lama. Para a realização do ato, foi despejada grande quantidade de terra numa superfície de madeira colocada sobre o chão do barracão. Oito mulheres em transe de Nanã, vestidas com as insígnias desta divindade começaram, então, a misturar a terra umedecida pela água despejada dos baldes pelos ogãs, com várias moedas atiradas na lama neste momento. As Nanãs foram cobertas por um grande pano, deixando apenas um pequeno orifício (como se fosse um útero) por onde elas passavam pequenos pedaços de barro que continham essas moedas e que eram oferecidas aos presentes “*para trazer fortuna para suas casas*”, conforme explicou Pai Idérito. Terminado o ritual, os orixás se retiraram e os ogãs carregaram para fora a superfície de madeira. A festa continuou, desse modo, sem a necessária interrupção para a limpeza do local. O cuidado em não sujar o chão do terreiro com o elemento sagrado de Nanã, a lama, ao mesmo tempo em que esta era objeto de culto mostrou bem como praticidade e significado religioso podem andar juntos no candomblé metropolitano.

Também alguns valores ou leis jurídicas do mundo urbano podem apresentar-se como condicionantes à forma tida como adequada de culto aos orixás, ou mesmo destoantes em relação às regras costumeiras, religiosas, que articulam as formas de continuidade do terreiro no espaço por ele sacralizado. Ouvi de muitos pais de santo, como justificativa por não possuírem quarto de Balé ou não realizarem o ritual completo do padê (oferendas para Exu), o fato de o terreiro não ter sede própria, funcionando em casas ou salões alugados. Esses rituais exigiriam que certos preceitos fossem fixa-

dos (enterrados) no terreiro sob a condição de serem permanentemente zelados e não serem dali removidos, o que nem sempre é possível quando não se é proprietário do imóvel, sendo este alugado.

Nos casos em que os terreiros têm sede própria, as leis jurídicas que definem a posse e as formas de herança da propriedade privada terão de ser levadas em consideração e problemas poderão surgir, principalmente quando o pai de santo morre e deve-se escolher seu sucessor. Geralmente o processo de sucessão se pauta por regras religiosas. É por meio do oráculo do jogo de búzios que se define o sucessor, escolhido entre aqueles mais velhos do terreiro e que ocupam cargos de grande prestígio, como pai ou mãe-pequena. Frequentemente há, contudo, contestações à indicação dos deuses, abrindo um período de crise no terreiro, marcado por disputas e conchavos entre seus membros, visando o principal posto da hierarquia religiosa. Dependendo da condução do processo sucessório haverá, inclusive, muitas dissensões no terreiro, o que poderá ocasionar também a abertura de novos terreiros pelos dissidentes⁸.

Prevendo essa situação, os sacerdotes procuram, em geral, ter em seus terreiros pessoas da sua própria família consanguínea para que lhe sucedam no cargo, imaginando que a aplicação do direito civil (no que se refere à herança) possa se justapor ao sistema religioso, ou antevendo que a escolha do sucessor obrigatoriamente deverá levar em conta a quem pertence o imóvel. Todavia, apesar de restringir o número de possíveis pretendentes à chefia do terreiro, essa atitude não evita a disputa que pode ocorrer entre os parentes consanguíneos e outros iniciados do ex-dirigente, ou mesmo entre parentes iniciados e aqueles que não pertençam ao terreiro ou à re-

8 São famosos os casos de dois importantes terreiros da Bahia: o Gantois (fundado por Júlia Maria da Conceição Nazaré) e o Opô Afonjá (fundado por Eugênia Ana Santos – Mãe Aninha) que surgiram em épocas diferentes, mas ambos como dissidências da Casa Branca do Engenho Velho devido às discordâncias de suas fundadoras com o rumo da sucessão neste terreiro (Carneiro, 1978: 56; Verger, 1981: 29; Lima, 1977: 129).

ligião, e que podem demonstrar interesse não pela chefia da instituição, mas pelo valor financeiro que o imóvel do terreiro representa.

Em São Paulo, a crise sucessória pelo controle de um dos mais imponentes terreiros do Estado, e provavelmente do país, o Axé Ilê Obá, teve repercussões tão abrangentes que o desfecho se deu com o seu tombamento pelo Condephaat, ocorrido em 1990.

Como a história da fundação, sucessão e tombamento do Axé Ilê Obá é exemplar dos diálogos entre os terreiros inseridos na cidade e o mundo exterior (no sentido de viabilizar a continuidade de sua estrutura religiosa operando, muitas vezes, à margem das regras que presidem uma sociedade instituída em outros termos), descreverei algumas dimensões dessa história para contextualizar tais questões⁹.

Axé Ilê Obá – Um terreiro sob a proteção do estado

O idealizador do Axé Ilê Obá, Caio Egídio de Souza Aranha, fundou seu primeiro terreiro na década de 1940, no Brás, onde cultuava principalmente entidades da umbanda, como caboclos e pretos-velhos.

O terreiro, chamado Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, funcionava na parte superior de um pequeno sobrado que servia como barracão para os toques (que se faziam ao ritmo de palmas – não tinha atabaques, ainda), e local para as oferendas propiciatórias.

Nos anos de 1960, após ter de fechar esse terreiro por motivos de saúde, mudou-se para o Jabaquara onde, tempos depois, reabriu-o com o nome de Axé Ilê Obá, ou seja, “Casa do Axé (Força) de Xangô” – referência ao seu orixá protetor.

9 As atualizações presentes nessa edição do processo de sucessão e tombamento desse terreiro, além de outros detalhes, podem ser encontradas em Silva, 2021: 42.

Nesta época seu ritual apresentava características tanto de umbanda como de candomblé, isto é, ao lado do culto aos caboclos e pretos-velhos foi introduzido o culto aos orixás, ampliando o panteão da casa.

Sua família de santo cresceu muito durante o período e intensificou-se o relacionamento do seu terreiro com algumas casas famosas do candomblé de Salvador, nas quais, segundo seus filhos, Pai Caio teria sido orientado por importantes iyalorixás como Tia Massi do Engenho Velho e Mãe Menininha do Gantois.

Na década de 1970, Pai Caio começou, então, a construção da monumental sede do seu terreiro, ainda no Jabaquara. Os custos da obra foram em grande parte financiados pelo próprio babalorixá com o patrimônio que reuniu com suas atividades profissionais que ele nunca deixou de exercer, paralelas às sacerdotais.

Pai Caio, segundo entrevistados, começou sua vida profissional ainda adolescente, como guarda-livros e administrando alguns bens de sua família. Por volta de 1950, resolveu abrir seu primeiro negócio, um açougue na Lapa. Teria ingressado, depois, no ramo das diversões noturnas, tendo sido, inclusive, empresário de muitos artistas. Montou, ainda, outros negócios, como uma loja de artesanato onde vendia mercadorias trazidas de suas frequentes viagens à Bahia e Rio de Janeiro. Assim, seu patrimônio, constituído por propriedades comerciais, terras e outros bens, deu-lhe a necessária independência financeira para realizar seu sonho de construir um esplêndido templo dedicado a Xangô.

O Axé Ilê Obá, autointitulado “Primeiro Seminário de Candomblé do Brasil”, foi construído numa área de 4 mil metros quadrados, com um salão para as festas públicas de 320 metros quadrados e com aproximadamente quinhentos lugares para acomodar a assistência em cadeiras estofadas. Para preencher todo esse espaço, o som dos atabaques é amplificado por um sistema de caixas acústicas espalhadas pelo salão. Uma coroa pesando 75 quilos, com cerca de 1,5 m de diâmetro, presa ao teto, foi montada sobre o ariaxé (ponto central do barracão ao redor do qual se forma a roda

de santo) construído em forma de altar revestido por azulejos vermelho e branco – cores de Xangô.

Ao redor do barracão, foram construídas as casas das divindades cultuadas no terreiro. Na entrada, a de Exu, ao lado da de Egum. Depois, a de Ogum e a de Oxóssi, esta dedicada a Ibaluamo (uma qualidade de Oxóssi no rito angola). Entre estas ficam os assentamentos dos caboclos. Mais acima estão as casas de Iansã, Obaluaiê e Iemanjá. Nos fundos e próximas à entrada reservada do barracão, estão as três casas principais: a de Xangô, Oxum e Oxalá. Alguns orixás que são cultuados em espaço aberto têm também seus ibás espalhados pelo terreiro, como o Exu da porta, Ossaim, Iroco e Apaoká, os três últimos cultuados ao pé de uma frondosa figueira, e Oxumarê, ao lado do poço.

Além das casas dedicadas aos orixás foram construídas as demais dependências necessárias ao funcionamento ritual do terreiro, como a “cozinha de santo” servida de fogão a lenha (apropriado para preparar os pratos dos orixás da forma tradicional), um viveiro onde são mantidos os animais a serem sacrificados e até mesmo um poço para os banhos rituais. Sem esquecer também as dependências com finalidades mais próximas do convívio social, conforme relata o livro escrito pela iyalorixá apresentando o terreiro: “*integram-se para formar o conjunto do abassá (salas confortáveis, escritórios, gabinetes para recepções e suítes para os principais assessores da casa)*” (Egydio, 1980: 27).

O cuidado com a estética e decoração do conjunto arquitetônico do terreiro também se revela nas casas dos orixás que apresentam certos requintes, como o revestimento de parede interior feito todo nas cores consagradas a cada deus. A casa de Oxalá (o deus da criação que se veste de branco), por exemplo, foi revestida com mármore de Carrara e decorada com colunas gregas.

O mesmo cuidado também foi estendido aos objetos sacralizados que compõem as representações materiais dos orixás. Na casa de Oxalá, seus pratos e assentamentos são, muitas vezes, de prata. Na de Oxum, deusa tida como vaidosa, joias e peças de ouro são-lhe ofertadas e, no ibá de Obaluaiê, não faltam pérolas, pois entre

os títulos desse orixá está o de “Rei das Pérolas”, conforme relata um de seus mitos (Verger, 1981: 213).

Pai Caio consolidou nesse terreiro um modelo ritual de culto que o caracteriza até hoje e que é, aliás, característico do candomblé paulista. Uma vez por semana intercalado no xirê dos orixás (antes do encerramento, quando se canta para Oxalá) o toque “vira” para os caboclos e boiadeiros, e todos aqueles iniciados que entram em transe dessas entidades atendem ao público por meio de passas e prescrições mágicas.

As festas públicas de orixá ou de iniciação ocorrem nos fins de semana, conforme o calendário litúrgico da casa.

Pelos jornais, vemos que eram muito populares as festas no terreiro Axé Ilê Obá, que contavam com a presença de inúmeros pais e mães de santo famosos, como Mãe Olga de Alaqueto da Bahia (*Gazeta*, 24/10/81), de religiosos africanos (*Diário Popular*, 18/07/81), de turistas estrangeiros (*Metrô News*, 23/07/81), de políticos conhecidos (*Gazeta*, 24/10/81; *Folha da Tarde*, 16/09/81) e jornalistas (*Metrô News*, 13/08/81).

Em 1980, Pai Caio iniciou na religião sua irmã Tarcília, como equede consagrada a Nanã e, dois anos depois, sua sobrinha Sylvia Egídio para Oxalufã, uma qualidade de Oxalá, tido como mais velho.

Na verdade, Sylvia já pertencia ao quadro social do terreiro sendo uma espécie de relações públicas. Cuidava da parte administrativa, da diretoria e da compra de objetos do culto. Religiosamente tinha passado pelo bori, mas sua feitura sempre fora adiada, principalmente pelos prováveis transtornos que os ritos trariam à sua vida profissional, como raspar a cabeça e ter de cumprir certos preceitos. Sylvia formara-se em administração de empresas e montara uma empresa de serviços internacionais que operava no comércio exterior, tendo que fazer frequentes viagens de negócios. Mas foi somente após ter ficado gravemente doente e ter de recorrer constantemente aos serviços religiosos do tio, que Sylvia decidiu se iniciar.

Dois anos após a iniciação de Sylvia, em 1984, a comunidade religiosa recebeu o impacto da notícia da morte de Pai Caio e o Axé

Ilê Obá se viu acéfalo. Rupturas e disputas começaram, então, a se verificar em torno da escolha do seu sucessor. A questão sucessória abrangia, entre outras, duas dimensões: a herança material da casa (a posse jurídica) e a herança espiritual do terreiro (a posse religiosa).

Para officiar o axexê, o rito funerário do candomblé¹⁰, foi chamado Pai Gitadê, que após realizá-lo consultou os búzios e transmitiu a todos a vontade das divindades: Sylvia de Oxalá deveria tomar conta administrativamente do terreiro até pelo menos a renovação de um ano desse rito, quando se escolheria o futuro pai ou mãe de santo.

Houve a princípio um certo consenso, mas passado algum tempo começaram as primeiras intrigas envolvendo ebomis e iaôs a respeito não só da escolha do futuro sucessor como também da ocupação de cargos de mando no terreiro.

Tolokê (Antonia Pimenta), a mãe-pequena, tornara-se uma das elegíveis, dada sua alta função e dos segredos que possuía. Havia alguns livros contendo muitas anotações feitas por Pai Caio sobre segredos religiosos. Alguns deles, comentava-se no terreiro, estariam em posse de Tolokê, e outros com Mãe Sylvia. A posse dos livros, nesse caso, simbolizava não apenas a detenção real de conhecimentos religiosos, em geral transmitidos oralmente, mas a autoridade sobre o mistério.

Alguns ogãs passaram a cobrar “salários” para executar suas funções rituais, como tocar atabaques e sacrificar animais, misturando a lógica capitalista da venda da força de trabalho com o mecanismo baseado nas relações de reciprocidade que determina, a princípio, o caráter espontâneo que acompanha a execução das tarefas rituais necessárias ao funcionamento de um terreiro.

10 O rito funerário no candomblé, chamado axexê ou sirrum, consiste numa série de complexos rituais por meio dos quais se procura “despachar o egum”, espírito do morto, para que este não perambule entre os vivos. Deve ser renovado após um, três, sete e quatorze anos da morte do iniciado.

Outros membros do terreiro começaram a exigir seus “direitos”. Em alguns casos, os direitos referiam-se a um testamento feito por Pai Caio no qual legava a posse do terreiro aos principais ocupantes da hierarquia religiosa. Porém, esse testamento teria sido anulado dois meses depois da iniciação de Sylvia e um novo testamento, que estabelecia como herdeiros “quem de direito for”, foi usado para legitimar a sucessão em favor da filha espiritual e sobrinha do falecido babalorixá.

Sylvia também se encontrava numa posição privilegiada na medida em que parecia ser a pessoa mais indicada para servir de mediadora junto à sua família para a preservação da comunidade religiosa, uma vez que o terreiro e suas instalações faziam parte do espólio a ser dividido entre os parentes do falecido pai de santo (irmãs e sobrinhos) que não era casado e não deixava herdeiros em linha direta. Ela pretendia conseguir que suas tias doassem a área do terreiro apresentando-se como sua líder. Todavia, essas assinaturas não foram conseguidas de imediato devido a desentendimentos com outros parentes, entre eles um de seus irmãos e uma prima que alegava os mesmos direitos de liderança para sua mãe, Tarcília, que era equede no terreiro.

Para esses parentes, as determinações da religião, como o fato de uma equede não poder ser mãe de santo ou a escolha de Sylvia pelos oráculos, de nada valiam diante das leis jurídicas. Muitos deles chegaram mesmo a querer saber qual era o “lucro” do terreiro ou quanto se poderia obter com sua venda.

Por outro lado, os tabus rituais também seriam infringidos com a indicação de Sylvia, pois, sendo ela ainda iaô, não teria o axé (força) ou os fundamentos (ensinamentos) necessários para ser uma iyalorixá. Somente as ebomis é que seriam, portanto, elegíveis.

Enfim, a vida do terreiro estava a tal ponto fragmentada que Sylvia resolveu viajar à Bahia à procura de uma solução. Como nos grandes impasses católicos, a demanda vai a “Roma”.

Na Bahia o primeiro consultado, segundo Sylvia, foi Pai Ary de Oxaguiã, neto do famoso babalaô Felisberto Benzinho (Verger, 1981:

32). Pai Ary teria confirmado, então, o oráculo de Gitadê acrescentando que Sylvia era não apenas a herdeira administrativa mas também a iyalorixá herdeira do axé. A partir daí, segundo Sylvia, novas visitas foram feitas a outros famosos terreiros baianos, como o Bate-Folha e o Gantois, e em todos eles o jogo de búzios deu alafia (favorável) à indicação da pretendente. O tribunal de “Roma” legitimou, pois, sua indicação.

Ao regressar da Bahia, Sylvia trouxe as notícias que julgava estabelecer definitivamente o rumo da sucessão em seu favor. Entretanto, os desentendimentos se agravaram e começou uma demanda muito grande entre os membros da família religiosa, tendo início as primeiras dissidências.

Sylvia trouxe também da Bahia algumas orientações que desqualificavam alguns rituais do axexê realizado. Previu, então, grandes revoltas por parte de Exu contra toda a comunidade religiosa, caso não fosse feita uma grande oferenda com o sacrifício de bodes e galos pretos para aplacar a fúria desse orixá insatisfeito. O axogum (sacrificador) lhe contestou a ordem, na verdade fazendo-o em favor de sua esposa, também ela uma pretendente à sucessão.

Mesmo assim o ritual foi feito e algum tempo depois o axogum desobediente morreu de modo repentino na porta de sua casa. Esse fato, logo atribuído à vingança de Exu (divindade que habita os domínios das entradas, como portas e beiras de estradas), conferiu grande legitimidade às profecias de Sylvia e contribuiu para consolidar seu poder, angariando o apoio daqueles filhos indecisos quanto ao melhor partido a ser tomado.

Com a vinda de Pai Ary de Salvador, logo após esses acontecimentos, Sylvia, juntamente com outros altos dignitários do terreiro, tirou com este a mão de vume de Pai Caio, ritual para o qual pagou uma alta soma em dinheiro. Apoiada em sua própria situação financeira estável mostrou, assim, seu poder de custear e dar prosseguimento ao nível de gastos, luxo e riqueza que eram a marca registrada dos rituais do terreiro.

Seguiu-se, então, um período de relativa calma e reordenação das atividades da casa. Sylvia juntamente com sua iyamorô se rezeavam no atendimento dos clientes através do jogo de búzios, e as cerimônias públicas foram retomadas.

Sylvia também restabeleceu relações com inúmeros pais e mães de santo que frequentavam a casa e lhe forneciam, a preços altíssimos (como é de praxe no candomblé), algumas informações importantes com as quais pôde ampliar e legitimar seu conhecimento religioso junto à sua comunidade de fiéis.

No aniversário de um ano da morte de Pai Caio, período em que se deveria renovar a cerimônia do seu axexê, ressurgiram, porém, as demandas.

Pai Gitadê, que deveria oficializar a cerimônia, jogou os búzios e questionou seu próprio prognóstico anterior, dizendo que o herdeiro poderia ser uma pessoa tanto de Oxalá (Sylvia) como de Xangô. Sylvia, suspeitando de novas intrigas, consultou seus búzios no qual também apareceram Xangô e Oxalá (os mesmos orixás vistos por Gitadê), mas não como orixás dos herdeiros: Xangô (uma pessoa consagrada a ele) aparecia no oráculo dando a posse a uma pessoa de Oxalufã!

Sylvia, apoiada neste fato e alegando, ainda, a necessidade de realizar um axexê à maneira queto (sua nação) e não angola (da qual fazia parte Gitadê), recorreu à equede Angelina de Xangô (Ângela do Santos) do Rio de Janeiro, ligada ao Axé de Oxumarê, para substituir Gitadê na condução da cerimônia fúnebre e “pô-la na cadeira”, conforme o ritual de entronização de uma nova iyalorixá.

Ao final desse período, realizou-se a festa de posse da nova mãe de santo cujos principais momentos, num certo sentido, sintetizaram e exibiram os difíceis arranjos e alianças que marcaram o processo da sucessão religiosa que ali se encerrava.

Quando, por exemplo, Sylvia entrou no barracão em transe de seu orixá, Oxalufã, velho, arcado, apoiado em seu opaxorô (cajado da criação), todos os sacerdotes presentes, cada um à sua maneira, procuraram acompanhar-lhe segurando uma tira de seu manto ou

uma franja de sua saia, mostrando assim a “proximidade” que desfrutavam com a divindade.

No momento da entronização de Sylvia, o mesmo se repetiu; eram tantas as mãos e tantas as rezas e desejos de feliz continuidade do terreiro que, com certeza, poucos visitantes ou mesmo filhos da casa saberiam dizer quem oficializava aquele ato ritual. Mesmo porque entre os presentes, além da equede Angelina, muitos eram de Xangô (como os pais Pérsio e Waldomiro), o orixá que deveria entronizar a futura iyalorixá, de acordo com a previsão oracular vencedora.

O desfecho da sucessão religiosa do terreiro certamente possibilitou sua continuidade em termos de funcionamento do cotidiano da comunidade. Porém sua existência estava ainda ameaçada pela ação jurídica que definiria os herdeiros, sendo possível ainda o fim do Axé Ilê Obá.

Como último recurso para assegurar o imóvel como terreiro de candomblé, uma vez que os parentes não doaram suas partes na herança, Mãe Sylvia resolveu entrar com uma ação de tombamento do terreiro junto ao Condephaat de São Paulo.

A primeira articulação de mãe Sylvia aconteceu em fevereiro de 1987, quando ela pediu ajuda aos pesquisadores que estudavam sua casa e que, no seu entender, “sendo gente da USP” e, portanto, relacionada à “cultura”, poderia ajudá-la indicando os caminhos do processo a serem seguidos.

Contatado o Condephaat, uma série de documentos tiveram de ser providenciados, inserindo o terreiro em instâncias burocráticas estranhas a ele, ao mesmo tempo que colocava o órgão de patrimonialização diante de um caso inédito e sem parâmetros técnicos de julgamento, ou mesmo precedentes com que avaliar o caso. Vejamos alguns aspectos a partir da cronologia, conteúdo e tramitação do processo.

O passo inicial foi dado por Mãe Sylvia por meio de solicitação de tombamento encaminhada em outubro de 1987 ao governador de São Paulo, Orestes Quércia. Nessa carta, a iyalorixá expunha os

motivos do pleito. O culto aos orixás é africano na origem, mas intercontinental na sua expansão devido à escravidão. No Brasil originou-se no Nordeste, mas hoje encontra-se espalhado praticamente por todo o território nacional devido à migração interna dos africanos e seus descendentes. No candomblé de São Paulo, o Axé Ilê Obá é uma das casas mais antigas, com uma comunidade organizada ao redor de suas atividades e funções religiosas. Essa comunidade é composta por grupos de vários estratos da sociedade que encontram ali oportunidades de desenvolvimento pessoal e comunitário em torno de valores associados ao respeito à ancestralidade e ao conhecimento transmitido pela oralidade. Enfatiza a contribuição do candomblé para cultura nacional e enquanto resistência e manutenção da identidade negra nos moldes de um quilombo. Finaliza rogando a Oxalá que proteja o governador e o guie em “*prol da justiça social e do bem-estar deste povo que o elegeu com admiração*”¹¹. A referência à Oxalá, orixá protetor da mãe de santo, à justiça social e à reciprocidade que deve existir entre eleitores e eleito, demonstra os múltiplos planos envolvidos no pedido realizado num contexto de abertura política, redemocratização e valorização da cultura das populações excluídas.

A documentação enviada inicialmente para subsidiar a apreciação do Condephaat compreendia, entre outros, histórico da casa, planta do terreiro, genealogia da família Egydio e da família religiosa do sacerdote fundador, documentos diversos, como estatuto e atas de assembleia da Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, regimento do “Seminário de Candomblé”, imposto de renda e abaixo-assinado com 407 assinaturas. O pedido foi encaminhado para abertura de guichê em 4/11/1987, recebendo o n. 231/87¹².

11 Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 2.

12 Esse número de guichê foi substituído posteriormente pelo n. 26.110/1988. O número de guichê vigora durante o período de elaboração do estudo ou dossiê preliminar. Com base nesse dossiê, o Colegiado do Condephaat decide pela abertura de processo para estudo de tombamento ou seu arquivamento.

Em seguida, foi enviado à historiadora Marly Rodrigues para que fizesse o estudo preliminar.

No estudo de 24 páginas, a historiadora inicialmente indicou as diversas origens étnicas africanas formadoras do candomblé no Brasil, ressaltando a importância dos nagôs (iorubás), de presença maciça na Bahia do século XIX, como fundadores dos “primeiros” terreiros no Brasil (Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá)¹³.

Considerando que essa narrativa se apoiava no trabalho clássico de Pierre Verger (“Orixás”) e que no ano anterior (1986) o Iphan havia tombado um dos terreiros citados (Casa Branca) como patrimônio histórico do Brasil, pode-se dizer que o estudo buscou no início indicar o reconhecimento acadêmico e histórico dos chamados terreiros tradicionais nagôs baianos¹⁴. Sendo, entretanto, o objeto de estudo um terreiro paulista e sem uma comprovada “antiguidade”, foi necessário que a narrativa introduzisse variáveis como “adaptação”, “maleabilidade” e “transformação” para justificar uma visão do candomblé como uma religião dinâmica, cujas diretrizes são dadas pelos praticantes em diálogo com os contextos históricos. Assim, se por um lado a religião possibilita ao seguidor a “retomada de sua identidade” e até a “recuperação” de antigas práticas por meio da reafirmação, por outro lado, “a simplificação da cozinha de santo”, “o luxo dos trajes litúrgicos”, o “embranquecimento” e “outras modificações de forma”, não deveriam ser vistos

mento. No primeiro caso, é atribuído um número para o processo que substitui o do guichê.

13 O estudo está reproduzido em Silva, 2021: 58.

14 Sem negar a importância dos iorubás, do candomblé baiano e dos autores renomados que viabilizaram essa interpretação que passou a legitimar e privilegiar os tombamentos de terreiros jeje-nagôs nordestinos, não se pode atribuir apenas a estes o surgimento e desenvolvimento do candomblé no Brasil, cujo processo histórico de instalação e desenvolvimento é complexo e provavelmente ocorreu em localidades e em épocas distintas e a partir de contribuições culturais diversas.

como riscos para os fundamentos da religião enquanto manifestação cultural¹⁵.

A partir dessa premissa interpretativa, o estudo prossegue fornecendo as informações etnográficas e históricas sobre a procedência das etnias africanas e a formação das nações no candomblé, as diferenças entre essa religião e a umbanda, e focando o sistema no candomblé nagô descreve as concepções sobre o mundo, vida, morte, organização, hierarquia e principais rituais. Ao descrever o Axé Ilê Obá, aborda origem, edificações e uso ritual dos espaços comparando-os ao *egbe* ou *compound* africano (iorubá) e relata a presença de uma flora sagrada. Ressalta que o terreiro, tendo sua fundação na umbanda, demonstra ser representativo de um modelo típico da formação do candomblé paulista.

Por fim, aborda o fato inédito e polêmico, no âmbito do órgão de patrimônio paulista, de se tornar um terreiro de candomblé de origem negra. Seguem adiante as considerações finais do estudo com a recomendação favorável ao tombamento:

O presente guichê marca um fato inédito neste Condephaat. Pela primeira vez, é solicitado o tombamento de um templo cujo culto tem origem negra, o Axé Ilê Obá. Isso, mais uma vez, nos coloca diante da necessidade de reflexão a respeito dos critérios de seleção para o tombamento.

Em uma sociedade pluralista como a nossa, coexistem várias tradições e visões de mundo. Algumas delas são valorizadas pelas elites e legitimadas pelo Estado enquanto outras – talvez pela inobservância da questão da diversidade por parte dos órgãos competentes e por estarem à margem da História oficial e da cultura dominante – são relegadas a segundo plano.

Em geral, essas visões de mundo são marcadas por símbolos cuja interpretação e significados escapam ao observador menos atento e faz com que lhe sobre a impressão de não serem eles marcos importantes da identidade do segmento social que os produz, o que acaba por resultar em sua exclusão do rol daquilo que é consagrado enquanto patrimônio social.

15 Guichê n. 321/87 (ref. Processo Condephaat n. 26.110/1988), p. 61.

No presente caso, tomar o Axé Ilê Obá explicitaria – do dizer de Velho [1984: 37] ao referir-se ao terreiro da Casa Branca, Bahia – “... no reconhecimento da legitimidade de uma tradição cultural e de um sistema de valores que, até há relativamente pouco tempo, fora objeto de discriminação e até perseguição”.

A esse aspecto fundamental, o do reconhecimento da importância da cultura negra para a formação da identidade cultural do brasileiro, somaríamos outros:

- O reconhecimento da importância crescente do candomblé enquanto religião que hoje extrapolou sua origem étnica e firmou-se como opção para os que buscam uma noção global de suas relações com a vida;
- O reconhecimento do papel social dos terreiros em geral, e deste em especial, junto das comunidades às quais presta assistência material e espiritual.
- O reconhecimento dos esforços que vêm sendo desenvolvidos no Axé Ilê Obá no sentido do aprimoramento do culto das tradições religiosas, expressos por suas relações com outras casas e pelos cuidados dispensados à formação de seus filhos;
- O reconhecimento do Axé Ilê Obá como exemplo típico da formação das casas de candomblé em São Paulo.

Sem dúvida os valores acima apontados escapam àqueles que tradicionalmente orientam o tombamento.

Não encontramos nas especificações do Axé Ilê Obá “valores arquitetônicos”. Seu espaço é sobretudo portador de significados e como tal deve ser analisado e reconhecido.

O valor histórico está presente uma vez que se trata de uma das primeiras casas de culto de origem negra instaladas aqui na Capital, cujo desenvolvimento seguiu o caminho da passagem da umbanda para o candomblé, característico da formação das casas paulistas. A presença do valor afetivo no caso do Axé Ilê Obá é indiscutível. Para a comunidade de culto, ele é uma referência que ultrapassa o campo religioso para penetrar no político. Aí o indivíduo se sente participante de um grupo, sua opinião é ouvida, seus direitos e deveres cumpridos num exercício comparável ao da cidadania.

Por outro lado, em sentido mais pragmático, o tombamento viria contribuir para a manutenção da integridade deste espaço de culto ameaçado por questões de herança, como explicita o texto inicial deste guichê, enviado pelo próprio interessado.

Por último, tomamos a liberdade de sugerir ao Egrégio Colegiado do Condephaat que vote ao mesmo tempo a abertura do processo de tombamento e o tombamento do Axé Ilê Obá. Assim evitando-se tramitações que no caso teriam apenas caráter burocrático uma vez que o guichê está informado no limite máximo de nossas possibilidades e está acompanhado de documentação de suas atividades, plantas e fotografias enviadas pelo interessado – poderíamos agilizar uma decisão de há muito esperada pela comunidade de culto, representada na pessoa proponente, a Iyalorixá Sylvia de Oxalá¹⁶.

Com base nesse estudo inicial, o Colegiado do Condephaat deliberou aprovar por unanimidade a abertura do processo de estudo de tombamento em 25/04/1988.

A abertura do processo, publicada no Diário Oficial do Estado quatro dias depois, assegurou de imediato a preservação do terreiro durante o período em que se decidia pelo tombamento ou não, e coincidiu com o Centenário da Abolição, momento em que os “valores negros” estavam em evidência em toda parte. Com a posse, nesse mesmo ano, na presidência do Condephaat de um antropólogo e professor da PUC-SP, Edgar Assis de Carvalho, aparentemente os caminhos para uma decisão favorável ao terreiro se ampliaram na medida em que o discurso antropológico estava na base da discussão¹⁷.

Mas apenas aparentemente: foram necessárias inúmeras articulações do terreiro com políticos, empresários, amigos, frequentadores, vizinhos e clientes no intuito de agirem em favor do tombamento. Inúmeros requerimentos e ofícios de apoio, cartas e pedidos de agi-

16 Processo Condephaat n. 26.110/1988, pp. 80-82.

17 Vale lembrar que, nos anos de 1980, o Condephaat teve na presidência acadêmicos da geografia e antropologia, como Azis Ab'Sáber, Antonio Augusto

lização da tramitação do processo foram anexados, entre os quais um do vice-governador do estado. Uma cópia de um “*voto de júbilo e congratulações à Mãe Sylvia de Oxalá pelo excelente trabalho que vem realizando na comunidade paulista*” foi enviada pela Câmara Municipal de São Paulo ao Condephaat para ser anexada aos autos¹⁸.

Paralelamente às articulações exteriores à religião, a comunidade religiosa do terreiro pôde ser aglutinada em torno do objetivo do tombamento levado adiante por Mãe Sylvia também como forma de mostrar o alcance de seu poder mágico através dos constantes ebós (oferendas) que foram feitos pedindo aos orixás para abrir os caminhos e dar força à cabeça daqueles que a estavam ajudando.

Apesar de toda a documentação acrescentada ao processo, o seu desfecho estava condicionado, ainda, às discussões em pelo menos dois planos. Primeiro, qual a representatividade daquele terreiro em particular em relação ao candomblé paulista? Segundo, quais os instrumentos adequados para o tombamento ou qual a “materialidade” sobre a qual incidiria a ação de proteção e preservação?

Em relação ao primeiro plano, ao estudo preliminar estavam acrescentados pareceres da comunidade acadêmica especializada. Acadêmicos da primeira geração de estudiosos do candomblé, como José Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva e Rita Amaral (USP) enviaram cartas-pareceres atestando a importância do espaço e das práticas rituais do terreiro para a história do candomblé paulista¹⁹.

As alegações convergentes desses pesquisadores podem ser sintetizadas nos argumentos do parecer de Rita Amaral:

1. O Axé Ilê Obá é, sem dúvida, um dos maiores espaços físicos construídos especialmente com a finalidade de culto aos orixás (candomblé) em São Paulo, possuindo dependências específicas necessárias, tais como pe-

Arantes e Edgar Assis de Carvalho, que aproveitaram o contexto de abertura política para trazer novos direcionamentos nas ações de tombamento do órgão.

18 Processo Condephaat n. 26.110/1988, pp. 54, 57, 115, 117, 133, 138, 139.

19 *Idem*, pp. 84, 136, 140.

já separados para os diversos orixás, roncó (espaço específico para iniciação), cozinha com fogão de lenha, dependências para rituais específicos, dependências para os adeptos que necessitam morar no terreiro, sala para jogo de búzios e um amplo barracão (salão) para as festas públicas;

2. Sua prática religiosa é representativa do candomblé paulista em vários aspectos: panteão cultuado, forma de culto, presença do culto a caboclos, estrutura hierárquica etc.

3. A história do terreiro também representa a história da maioria dos terreiros de candomblé de São Paulo, através da trajetória da umbanda para o candomblé e das ligações deste com o candomblé baiano;

4. A ialalorixá Sylvia de Oxalá (Sylvia Egydio) possui recursos para a manutenção independente da casa e de toda a infraestrutura necessária ao culto;

5. O Axé Ilê Obá tem sido objeto de estudo de vários pesquisadores das áreas de sociologia, antropologia, comunicação, artes, educação etc., o que reforça a evidência de sua representatividade enquanto espaço cultural.

Além disso, não só os aspectos arquitetônicos e artísticos, mas também o uso social dos espaços e as relações que nele se inscrevem parecem bons indicadores do que é necessário preservar de uma cultura num dado momento histórico. Assim, o tombamento do Axé Ilê Obá seria um passo adiante na política de preservação de patrimônios, além de um benefício à comunidade que com ele mantém relações de todo tipo²⁰.

Nessa fase foi solicitado mais um parecer ao Centro de Estudos da Religião Duglas Teixeira Monteiro (CER). Os pesquisadores Josildeth Gomes Consorte e Maria Helena Vilas Boas Cancone, da PUC-SP, e Lísias Nogueira Negrão, da USP, especialistas no estudo da umbanda e do sincretismo, emitiram então um parecer ressaltando os desafios e preocupações que o tombamento paulista suscitava. Embora reconhecessem que os tombamentos de terreiros já vinham ocorrendo em locais de grande presença das heranças culturais africanas, em São Paulo era uma novidade. Argumentaram

20 *Idem*, pp. 136-7.

que os terreiros paulistas haviam se formado apenas recentemente e sua origem os remetiam a outros terreiros mais antigos considerados “raiz” e localizados fora do estado. Além disso, a existência de poucos estudos sobre a temática dificultava o estabelecimento de critérios comparativos. Por fim, como se vê adiante, mesmo reconhecendo que o Axé Ilê Obá possuía um valor cultural inegável cujo patrimônio se encontrava ameaçado, isso não faria dele um caso excepcional em comparação a outros terreiros, o que mereceria uma ação coordenada do Condephaat no acautelamento antecipado de outros bens afro-brasileiros em situação semelhante.

Os argumentos arrolados no processo acima referido, assim como elementos colhidos em outras fontes (Prandi, Gonçalves) e através das nossas visitas, evidenciam a importância do Axé Ilê Obá em termos de sua história (embora não seja o mais antigo) e do seu empenho na preservação da matriz cultural africana, no interior do campo religioso paulista. O terreiro atesta um grande investimento de trabalho religioso em termos de santuários, assentamentos, instalações para feitura do santo, cultivo de espécies vegetais e criação de animais destinados ao serviço religioso, além dos fundamentos propriamente ditos, tudo isso correspondendo a um evidente e considerável investimento econômico. [...]

Assim sendo, parece indiscutível o valor cultural do terreiro em questão e a importância da sua manutenção e preservação contra quaisquer ameaças que possam vir a desfigurá-lo. Seria pena expô-lo ao risco de um desmembramento ou de uma desapropriação em razão do crescimento urbano, especulação imobiliária ou de outros interesses. Cumpre-se, todavia, alertar para o fato de que os terreiros de candomblé são, tradicionalmente, espaços dinâmicos, dinâmica esta que um tombamento pode vir seriamente a afetar.

Ao se pronunciar deste modo, no entanto, o CER reserva-se o direito de não entrar no mérito dos processos internos do Axé Ilê Obá quer de sucessão quer de gerenciamento que, no seu entender, se encontram referidos à própria dinâmica da comunidade religiosa em questão, restringindo suas considerações aos aspectos acima examinados.

Ao reconhecer a importância do Axé Ilê Obá, não obstante, o CER não gostaria de ver restrita a esse terreiro o benefício do tombamento, tomando a liberdade de sugerir ao Condephaat a criação de uma Comissão que se adiantasse aos pedidos dessa natureza, estudando o interesse de tombamento de outros bens, igualmente significativos do ponto de vista cultural e histórico das classes menos favorecidas, em geral menos informadas e, portanto, em condições menos vantajosas para solicitar, moto próprio, medidas semelhantes. É importante que o recurso do tombamento possa vir a beneficiar outras comunidades que, por quaisquer razões, ainda não pensaram em adotar tal procedimento²¹.

Vê-se que mesmo entre os pesquisadores acadêmicos não havia consenso sobre o que o tombamento poderia significar em termos de legitimação pelo Estado de uma casa de candomblé com origem na umbanda, tributária de várias linhagens e nações, com apenas cerca de três décadas de história e com um processo polêmico de sucessão religiosa e herança jurídica²². De fato, o tombamento não poderia se justificar recorrendo à noção de “tradição” associada a valores como “pureza”, “antiguidade”, “herança” e transmissão de patrimônios simbólicos “intactos”. Por outro lado, se tombamento estava sendo viabilizado por meio de uma noção de cultura dinâmica, ele não poderia ser restritivo a um único exemplo ou mesmo afetar essa dinâmica.

Em relação ao plano da “materialidade” sobre a qual incidiria a ação de tombamento e preservação, a discussão envolveu questões mais “técnicas”, porém não menos conceituais. Os arquitetos que analisaram o processo foram favoráveis ao tombamento por reconhecerem a legitimidade da tradição cultural existente no conjunto “religioso-arquitetônico”, mas enfatizaram que este não expressava

21 *Idem*, p. 147.

22 Talvez por isso os autores do parecer não quiseram entrar “no mérito dos processos internos do Axé Ilê Obá, quer de sucessão quer de gerenciamento”, cientes das polêmicas envolvidas nesses processos, como visto anteriormente.

em si “valores eruditos” que justificassem a preservação, conforme se vê no parecer do arquiteto chefe da seção de projetos, Bernardo José Castelo Branco:

Desprezando os valores eruditos de sua arquitetura, valorizando, porém, os valores populares tradicionais de seus elementos materiais constitutivos, não podemos deixar de nos manifestar positivamente a favor [do] “tombamento” do conjunto religioso arquitetônico do Axé ilê Obá²³.

Afirmção semelhante escreveu o arquiteto Elmer Bartholomei nos autos:

Observamos que, com relação aos aspectos arquitetônicos das edificações, nada há que possa pesar para que os mesmos se destaquem do lugar comum ou mereçam uma atenção especial. Entretanto, o que aflora de imediato é o aspecto da preservação da legitimidade da tradição cultural²⁴.

Cientes de que a “materialidade” do tombamento deveria, portanto, incidir sobre os bens relacionados à prática cultural, o Condephaat solicitou à administração do terreiro um inventário dos elementos materiais usados no culto. No ofício interno enviado pelo chefe da seção de projetos, dando encaminhamento ao pedido, esse inventário aparece como peça imprescindível para garantir o “caráter antropológico” e não “arquitetônico” do tombamento. A polêmica envolvendo o então recente tombamento da Casa Branca foi lembrada em tom de alerta:

Considero conveniente lembrar, neste momento, que o tombamento em Salvador do Candomblé da Casa Branca, *escandalizou pelo fato de se tomar um bem de caráter antropológico ao invés de tudo que se vinha fazendo, isto é, tomar apenas bens arquitetônicos inicialmente e principalmente com carac-*

23 Processo Condephaat n. 26.110/1988, p. 103.

24 *Idem*, p. 111.

terísticas de excepcionalidade. Com o inventário a ser anexado, consideramos satisfeita nossa responsabilidade quanto a informações e documentação desse assunto [...] esclarecendo-se que essa relação deverá ser realizada por pessoas credenciadas pelo próprio Axé e posteriormente confirmadas por técnico credenciado pelo Condephaat²⁵.

O inventário enviado pelo terreiro ao Condephaat e anexado ao processo apresentou a relação das edificações, a saber: 1. Pátio da Frente; 2. Jardim; 3. Barracão; 4. Quarto de búzios; 5. Saguão do barracão; 6. Pátio lateral; 7. Quarto de Exu (Marabô); 8. Quarto de Exu (Caveira); 9. Quarto de Ogum; 10. Quarto de Caboclo; 11. Quarto de Oxóssi e Logunedé; 12. Quarto de Obaluaiê e Nanã; 13. Quarto de Iansã e Begê; 14. Quarto de Iemanjá; 15. Quarto de Oxum; 16. Quarto de Xangô; 17. Quarto de Oxalá; 18. Roncó; 19. Sabaji; 20. Pátio interno do Sabaji; 21. Pátio dos fundos; 22. Cozinha; 23. Copa; 24. Vestiário; 25. Dependências da ialorixá e 26. Secretaria. Em seguida foram relacionados centenas de objetos localizados nesses espaços e diretamente associados ao culto ali praticado. Nos quartos dos orixás, a relação incluiu os assentamentos (porrões, quartinhas, vasos), ferramentas litúrgicas (espada, escudo, arco e flecha, cajados, sinos), imagens e quadros dos orixás e de santos católicos etc.; no barracão, o trono da ialorixá, atabaques, coroa de Xangô etc.; no pátio e jardim, as árvores consagradas; nas dependências da cozinha e secretaria, a mobília, aparelhos eletrodomésticos, luminárias etc.²⁶

O inventário incidindo sobre os edifícios com seus bens sagrados parece ter indicado um caminho possível para o “acordo” e a decisão final. O antropólogo e presidente do Condephaat Edgar Assis Carvalho relembra as dificuldades enfrentadas:

25 *Idem*, p. 114 (grifos nossos).

26 *Idem*, pp. 119-132. Veja planta da casa adiante com a indicação atualizada dessas edificações.

Os argumentos eram dos mais estapafúrdios, um deles, por exemplo, era de que [o terreiro] não tinha valor [material/arquitetônico] nenhum, esse era o denegatório, o outro é que São Paulo não tem tradição de candomblé e por aí vai, e o processo não andava, a sociedade civil não estava completamente representada [...]

Em longas discussões, o Conselho não conseguia definir o que seria tombado, se o culto em si, ou a materialidade do terreiro com suas casas de santo, em uma palavra, com sua materialidade. Eu tentava explicar que uma coisa não existe sem a outra. Em vão, o processo não andava. Os pareceres iam e vinham no setor técnico para serem discutidos na reunião ordinária e nada disso fazia com que uma decisão fosse tomada. Um dia convidei Mãe Sylvia de Oxalá para ir ao Conselho. Na ocasião, lembro-me bem, disse-lhe que seria importante que o Conselho a visse, mesmo que não tivesse direito de voto. Numa manhã de segunda-feira, ocorreu um fato inédito: com suas roupas e adereços de iyalorixá acompanhada por suas filhas de santo, o Conselho ficou espantado com o que viu. Naquele momento a religião do material e do imaterial foi explicitada. Ainda me pergunto se foi essa a causa última do tombamento. Ao redigir o decreto, assessorado pelos técnicos, tive muito cuidado [de] ter viva a não separação do concreto e do abstrato, do material e do imaterial²⁷.

A aprovação do tombamento finalmente ocorreu na reunião do Colegiado realizada em 23/04/1990, por maioria dos votos e uma abstenção. O decreto da resolução foi assinado pelo Secretário da Cultura Fernando Gomes de Moraes e publicado no Diário Oficial do Estado nos seguintes termos:

Considerando que o Axé Ilê Obá, seguidor do rito Ketu, representa uma das vertentes da tradição religiosa de raiz negra em São Paulo;

Considerando a importância das religiões de origem negra na formação da identidade cultural brasileira;

27 Depoimentos de Edgar Assis Carvalho (respectivamente, Correa, 2014: 107 e Galves, 2008: 98).

Considerando o Terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá um exemplo típico da formação das casas de culto dos orixás em São Paulo;

Considerando os esforços desenvolvidos no Axé Ilê Obá para o aprimoramento do culto e manutenção das tradições religiosas de origem negra. Esses motivos tornam evidente a importância do espaço por ele ocupado, portador de significados simbólicos de valor antropológico e histórico, resolve:

Artigo 1º – Fica tombado como bem de interesse histórico e espaço sagrado do Axé Ilê Obá, pertencente à Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, situado à Rua Azor Silva, 77, Vila Facchini, Capital, cujas dimensões estão registradas na matrícula 17.751 no 14º CRI desta Capital, compreendendo:

a) Conjunto de edificações: salão, quartos dos orixás, pátios, moradias, demais dependências de apoio do culto conforme planta constante à página 50 do processo Condephaat n. 26.110/88.

b) Árvores sagradas ligadas ao ritual conforme inventário das páginas 120 a 132 constante do Processo Condephaat n. 26.110/88.

c) Os assentamentos dos orixás do terreiro.

Artigo 2º – Ficam isentos de aprovação pelo Condephaat os projetos em lotes situados na área envoltória externa aos limites do lote onde se situa o Axé Ilê Obá.

Artigo 3º – Em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração do culto, a ação protetora do Estado deverá referenciar-se nas interpretações do Grupo Religioso e na preservação das representações materiais que conferem àquele espaço os significados específicos do Candomblé.

Artigo 4º – Fica o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado Condephaat, autorizado a inscrever nos livros do Tombo competentes, o bem em referência para os devidos efeitos legais.

Artigo 5º – Esta Resolução entrará em vigor na data de sua publicação²⁸.

28 Resolução SC 22 de 14/08/90. Em DOE/SP, 16 ago. 1990.

O tombamento foi registrado no Livro de Tombo Histórico (p. 74) nos seguintes termos:

Proprietário Original e Atual: Congregação Espírita Pai Jerônimo “Axé Ilê Obá”. Caio Egydio de Souza Aranha. 1º Seminário de Candomblé de São Paulo

Uso Original e Atual: Culto Religioso. Data de Construção: 1974-77.

Dados Históricos/Arquitetônicos: O Axé Ilê Obá, terreiro seguidor do rito Ketu, dedicado a Xangô, inicia sua história na década de 1950, quando Caio Egydio de Souza Aranha funda um Centro de Umbanda no Brás sob a denominação Congregação Espírita Pai Jerônimo. Por questões de saúde, interrompe suas atividades, reabrindo na década seguinte no Jabaquara. Ali, embora mantendo o ritual do Caboclo, característico da Umbanda, Caio passa a trabalhar no Candomblé, no qual se iniciara na Bahia. O crescente número de adeptos do terreiro trouxe a necessidade de ampliar suas instalações. Em 1974, Caio Egydio começa a construção de uma nova Roça na Vila Facchini, inaugurada em 1977. Com a morte de Caio em 1984, foi indicada para substituí-lo sua filha de santo e sobrinha de sangue Sylvia de Oxalá.

O Axé Ilê Obá, instalado em um terreno de 400m², mantém a estrutura básica observável nos terreiros brasileiros de maior tradição. O centro do conjunto é o “barracão”, uma grande sala para cerimônias privadas e públicas. No centro do barracão, que mede aproximadamente 300m², encontra-se enterrado o “ariaxé” – conjunto de objetos, folhas, metais e pedras preciosas – que simbolizam o axé (energia) do terreiro. Possui também casas destinadas aos diversos orixás e salas para serviços ligados ao culto.

A escolha do registro no livro do tomo “histórico”²⁹ e os termos da resolução revelam questões importantes no embate entre categorias e grupos sociais.

29 O Condephaat utiliza cinco livros para inscrever os bens tombados a partir do Art. 140 do Decreto Estadual n. 13.426/1979: I – Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; II – Livro do Tombo das Artes Apli-

A escolha atendia às demandas expressas nos pareceres dos técnicos (arquitetos) e da historiadora do Condephaat que haviam se posicionado favoravelmente ao tombamento devido ao valor cultural do bem, alertando, porém, que este não possuía “valor arquitetônico excepcional”. A escolha seguia também o precedente do Iphan, que tombara a Casa Branca nessa categoria. Vale lembrar que o bem paulista poderia ter sido inscrito no livro do tomo “etnográfico”, como ocorrera com o Cafundó, bairro negro paulista de Salto de Pirapora tombado em 1988. Essa categoria, aliás, tem sido “historicamente” utilizada pelos órgãos de patrimônio para definir os bens culturais produzidos pelas populações indígenas e negras – a quem se nega um papel de relevância na produção da história. Mas havia uma pressão do movimento negro em São Paulo no sentido de classificar o bem como “histórico”, para colocá-lo ao lado dos bens católicos tombados, inclusive para romper com essas categorias que têm inviabilizado e invisibilizado a memória afro-brasileira como se esta não pertencesse à história oficial (letrada e erudita) do Brasil.

Os termos da resolução ao tomar o conjunto das edificações, árvores sagradas e assentamentos dos orixás estabeleceu no Artigo 3º que *“em caso de adaptação das edificações a futuras exigências de reelaboração do culto, a ação protetora do Estado deverá referenciar-se nas interpretações do Grupo Religioso e na preservação das representações materiais que conferem àquele espaço os significados específicos do Candomblé”*. Trata-se de uma cláusula de mão dupla na qual o Estado reconhece o bem material, mas não tira dos sujeitos religiosos sua capacidade de decisão e gestão em relação aos significados dinâmicos da cultura sobre o qual esse bem se assenta ou, em outras palavras, a sua “imaterialidade”.

Em 24 de julho de 1990, na festa de Xangô, houve uma comemoração pelo tombamento. Pela simples presença dos convidados,

cadás; III – Livro do Tombo das Artes; IV – Livro do Tombo das Artes Populares; V – Livro do Tombo Histórico.

tornou-se evidente a articulação entre as várias esferas que o tombamento envolveu. Estavam presentes pais e mães de santo de São Paulo e de outros estados, representantes do Condephaat, da Câmara Municipal, da universidade, dos movimentos sociais, além de políticos e empresários³⁰.

Como disse Mãe Sylvia nesta ocasião: “*Não foi só o Axé Ilê Obá ou seus filhos que ganharam com o tombamento, São Paulo e o Brasil ganharam, porque tradição, culto e cultura dos orixás muitas vezes foram podadas...*”, legitimando sua autoridade religiosa perante seu grupo e demonstrando a capacidade de diálogo dessa religião com a sociedade como um todo (sendo capaz, inclusive de se pôr sob a proteção do Estado que a perseguiu durante anos e com o qual mantém relações mínimas, já que a política do candomblé é feita no terreiro, em geral)³¹.

O processo sucessório do Axé Ilê Obá demonstrou como podem se relacionar a esfera do direito costumeiro religioso, baseado na estrutura ritual da religião, e o direito jurídico formal. Pelas regras de sucessão no primeiro caso, os herdeiros são identificados pela senioridade religiosa e pela vontade dos deuses expressa em seus oráculos. No segundo caso, a herança é definida pelas relações de parentesco, seja por consanguinidade ou afinidade. Todavia, essas dimensões não são excludentes, na medida em que a comunidade religiosa participa também de uma estrutura complexa de relações totais típicas das sociedades urbanas.

Quanto à sucessão, as linhas de fricção foram determinadas a partir dos agentes antagônicos envolvidos numa disputa real por interesses religiosos, econômicos e políticos que envolveram, também, vários tipos de ação: legal/processual e oracular/feitiços, que

30 Disponível no Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=KE_k9TMMqew.

31 Vale lembrar que em 1992 a Prefeitura de São Paulo, por meio do Departamento do Patrimônio Histórico, tombou em nível municipal o terreiro como patrimônio material (Resolução n. 31/92).

se aplicavam tanto aos bens religiosos e simbólicos, quanto a bens materiais.

E se pensarmos que o terreiro na cidade é duplamente uma empresa, religiosa e civil, cuja administração deve conciliar sua sobrevivência em termos materiais e simbólicos, torna-se compreensível que a herança do Axé Ilê Obá contivesse esse duplo caráter, tanto para os que estavam de fora (alguns parentes de Sylvia queriam saber qual o “lucro” que dava o terreiro e seu valor imobiliário), como para os que estavam dentro (muitos ogãs exigiram um “salário” para exercer suas funções rituais). A principal candidata à sucessão já era de fato a administradora oficial do terreiro; restava demonstrar que também tinha condições de garantir a legitimidade religiosa (de seu possível mandato) dando continuidade àquela “empresa” em níveis semelhantes de riqueza e luxo dos seus rituais. Como ela própria costumava dizer, utilizando o jargão dos administradores, para enfatizar os méritos de sua liderança religiosa: “eu aplico OSM (organização, sistema e métodos) na gestão do terreiro”.

Vê-se, assim, que os endereços e as instalações de um terreiro, mais do que localizar e abrigar deuses e homens em suas atividades rituais, expressam a maneira particularizada como estes vivem e interpretam valores e crenças associados à sua identidade religiosa e ao mundo exterior no qual essa identidade se insere e atua.

As marcas e os valores urbanos, além de manifestarem-se na estrutura ritual do candomblé (em termos de representação material e espacial do culto no terreiro e de sua sobrevivência), denotam, também, o prestígio que as comunidades religiosas pretendem difundir por meio da exibição dos símbolos de poder econômico pois, no candomblé, a riqueza material está diretamente associada à ascensão espiritual, à detenção de axé e do poder mágico. Nesse sentido, o “consumo da cidade” pela religião demonstra o quanto ela é apta para lançar-se para fora de seu circuito interno e estabelecer diálogos com as instituições, os estilos de vida e os padrões estéticos (e culturais) que circulam no mundo moderno. Diálogo que não se circunscreve apenas aos muros do terreiro...

8. Quarto Exu de Ogum
9. Quarto de Legbas
10. Quarto de Ogum
11. Cabana de Caboclo
12. Quarto de Oxóssi e Logunedé
13. Assentamento de Exu;
14. Quarto de Obaluaiê e Nanã
15. Assentamento de Ossaim
16. Poço e Assentamento de Oxumaré
17. Quarto de Iansã, Ewa e Ere
18. Quarto de Oxum
19. Quarto de Xangô
20. Quarto de Iemanjá
21. Quarto de Oxalá
22. Assentamento de Iroco
23. Assentamento de Tempo
24. Quarto do odu Obara Meji
25. Sabaji (paramentos litúrgicos)
26. Roncó (quarto de iniciação)
27. Cozinha ritual
- 27a. e 27 b. Despensas
28. Copa
29. Quartos dos ebomis (mais velhos)
30. Banheiros
31. Secretaria
32. Biblioteca
33. Dependências da Iyalorixá
34. Lavanderia, Quarto dos ebomis e Vestiário
35. Cabana de Oxalá
36. Viveiro
37. Atinsas (assentamentos em árvores: Apaoka, Iyamis etc.)
38. Pedreira de Xangô
39. Baba Egun (ancestrais)

2. Os usos e as apropriações simbólicas dos espaços urbanos

Sendo possível encontrar nos terreiros as marcas do urbano, o movimento no sentido contrário também poderá ser realizado mostrando, na cidade, as referências estabelecidas pelos fiéis no culto aos orixás.

Muitos dos rituais da religião devem ser realizados fora dos muros dos terreiros, em pontos onde se acredita estar a fonte de energia mítica das divindades e que, por isso, são tidos como altares ou cenários propícios ao seu encontro, isto é, ao contato direto do homem com o sobrenatural.

No candomblé, como já se viu, o terreiro é a sede do axé, da força sagrada, é nele que estão plantados os fundamentos dos deuses em seus assentos (ibás) ou altares (pejís). O templo é o ponto fixo, centro do mundo, referência a partir da qual o caos do espaço homogêneo e sem referências torna-se o cosmos sagrado, nas palavras de Eliade (s/d: 43). Inserido na cidade, o terreiro abre-se para ela, procurando consagrá-la à sua imagem, habitando-a com as divindades cujo culto originariamente vindo das antigas aldeias africanas traz como dinâmica religiosa característica a sacralização dos elementos naturais, como montanhas, rios, mar, árvores e florestas. Pois se orixá é também natureza, o axé encontra-se na água, terra e folhas que lhe são consagradas.

Com as transformações típicas das sociedades urbano-industriais, o culto aos orixás deverá, contudo, conviver na cidade com a carência cada vez mais acentuada de espaços naturais e, ao mesmo tempo, dialogar com outras concepções, religiosas ou não, desses espaços. Em alguns casos, haverá, inclusive, uma resignificação não só da natureza pelo candomblé, mas de espaços instituídos, como ruas, cemitérios e encruzilhadas, atribuindo-se a eles forças míticas pela presença das divindades.

As divindades da água

As manifestações nas praias das cidades litorâneas brasileiras em louvor a Iemanjá, rainha do mar, devido à sua popularidade, talvez tenham sido, no processo de ocupação e sacralização dos espaços naturais da cidade, as que mais visibilidade trouxeram às religiões afro-brasileiras fora dos espaços restritos dos terreiros.

Iemanjá, apresentada por uma grande quantidade de mitos nos quais aparece também como Dona Janaína, Mãe d'Água, Sereia e Iara (Seljan, 1973), é considerada a deusa das águas salgadas do mar e das águas doces, reinado que compartilha com Nanã e Oxum, e mãe de todos os orixás, daí sua relação com a maternidade e sua importância no panteão. Seu culto realizado no dia 8 de dezembro (dia de Nossa Senhora da Conceição, no calendário litúrgico da Igreja Católica) ou 2 de fevereiro (Nossa Senhora da Candelária) vem sendo praticado em praias, diques, fontes e lagos de várias cidades brasileiras, e descrito pelo menos desde o século XIX (Quirino, 1938: 60; Rodrigues, 1935: 52; Ramos, 1940: 305). Edison Carneiro nos dá uma dessas descrições do culto a Iemanjá, realizado em Salvador:

Na Bahia, Iemanjá mora no Dique, lago existente no Caminho do Rio Vermelho. Todos os anos, no dia 2 de fevereiro, os candomblés das circunvizinhanças levam-lhe presentes, quase sempre constituídos por leques, pós-de-arroz, fitas, sabonetes, pentes, frascos de perfume e, às vezes – conforme testemunho de uma *feita* – brilhantes e anéis de ouro [...]. Os negros embarcam em pequenos saveiros e vão jogar o presente no ponto em que as águas se encontram [...]. Não fica aí a devoção dos negros à mãe-d'água. Na Bahia, há festas semelhantes em vários pontos da Cidade. No Monte-Serrat, onde há a célebre Loca da Mãe d'Água, a 20 de outubro. Nas Cabeceiras da Ponte, perto da histórica povoação do Cabrito, a 2 de novembro. Sem contar os presentes individuais que a Mãe d'Água recebe... (Carneiro, 1981: 45, 106)

Nas praias de Recife, as oferendas à deusa do mar são conhecidas como Panela de Iemanjá:

O fetiche de Iemanjá é uma pedra ou concha marinha [...]. É considerada como “mãe-d’água” e recebe, como na Bahia, o seu presente numa procissão anual. Geralmente, o presente é guardado e conduzido dentro de uma grande panela de barro e consta de comida – a comida de sua preferência – pulseiras, colares, broches, contas, vidros de perfume e até dinheiro. A chamada “panela de Iemanjá” é embrulhada com papel azul e branco e amarrada com fita das mesmas cores. (Valente, 1955: 143)

Nas descrições mais antigas, os rituais para Iemanjá nas cidades do sudeste aparecem como práticas de pequenos grupos, realizadas em praias desertas, longe dos olhares alheios, em geral à noite, em horas de pouco movimento³³, ou mesmo aproveitando as festas aos santos católicos, como no caso das homenagens à Nossa Senhora da Glória do Outeiro, no Rio de Janeiro, em 15 de agosto (Labanca, 1973: 55).

A partir dos anos de 1950, contudo, o culto a Iemanjá, por influência da umbanda, que nesse período encontrava-se em pleno crescimento nas cidades do sudeste, começa a reunir um número cada vez maior de pessoas nas praias para as oferendas. Como descreve Labanca, no Rio de Janeiro:

[O culto a Iemanjá], aos poucos, foi saindo das matas, das praias desertas e foi sendo realizado de peito aberto. Os seus adeptos, no último dia

33 No Rio de Janeiro na virada do século, João do Rio já descrevia um ebó à Iemanjá: “O despacho, ou ebó, da Mãe d’Água, é um alguidar com pentes, alfinetes, agulhas, pedaços de seda, dedais, perfumes, linhas, tudo que é feminino. Detrás da árvore, pouco depois eu vi aparecer no plenilúnio a teoria dos pretos. À frente vinha uma com o alguidar na cabeça [...] Era o ofertório. Ao chegar à praia, na parte em que há uns rochedos, a negra desceu, depositou o alguidar. Uma onda forte veio, bateu, virou o vaso de barro, quebrou-o, levou as linhas, e todos balbuciam, rojando: – Yé-man-já!” (Rio, 1951: 46).

do ano, saíam de branco e iam ofertar, muito discretamente, os seus presentes. Depois, aos poucos, começaram a aparecer os trajes rituais e as barcas da antiga Cantareira começavam a ser cenário das grandes manifestações. Muitos tomavam as barcas que iam para Niterói ou para as ilhas com seus trajes típicos, e, da barca mesmo, faziam suas oferendas. (Labanca, 1973: 59)

Em São Paulo, processo semelhante verificou-se, mas somente a partir da década seguinte. É que o candomblé paulista, embora pareça ter se originado no litoral, consolidou-se na capital ao lado da umbanda, esta mais antiga. A ausência de praias na cidade exigiu, a princípio, um esforço de organização dos terreiros para que as homenagens a Iemanjá também se tornassem aceitas antes de se transformarem nas grandes manifestações públicas de religiosidade popular que conhecemos hoje.

Segundo o relato de antigos pais de santo, a Festa de Iemanjá em São Paulo começou a ser realizada inicialmente (de modo mais sistemático) na Praia de Paranapuã (conhecida popularmente como Praia das Vacas), localizada na Baía de São Vicente, próxima ao Canto do Forte, na Praia Grande, devido à sua proximidade com a capital. Na época, não foi muito bem aceita pelos órgãos públicos, mas também não foi frontalmente rejeitada pela população local, que considerava o lado folclórico da festa. Na verdade, parece que sua realização sempre foi “tolerada”, como resultado de negociações entre os líderes religiosos e outros frequentadores do local.

Quando se começou a fazer [a Festa de Iemanjá] na Praia das Vacas, passando a Ponte Pênsil, à esquerda, a gente sofria uma certa incredulidade, mas como aquela era uma área quase que privada, a maior parte ocupada pelo Canto do Forte e o restante com residências particulares, o pessoal, sem nenhuma infraestrutura, ia pedir água nas casas e incomodava os moradores e o próprio quartel; em consequência disso veio a proibição. O pessoal via isso de uma maneira exótica, uma manifestação folclórica tão somente. Então, houve uma restrição e depois uma proibição por parte dos

elementos militares e foi quando passamos para a Praia Grande, que naquela época era uma viagem, era longe. (Pai Ronaldo Linares)

Transferida para a Praia Grande, a Festa de Iemanjá, a partir dos anos de 1960 começou a ser realizada por um número cada vez maior de participantes. Nessa época a prefeitura de Praia Grande resolveu torná-la oficial construindo, em 1976, na Av. Castelo Branco (Av. da Praia), uma estátua de Iemanjá com cerca de cinco metros de altura, apesar da oposição de outras religiões.

A estátua de Iemanjá tornou-se, desde então, um ponto de referência importante, não só porque sinalizava a imposição de uma visão simbólica (religiosa) particular daquele espaço, mas também porque é a partir dela que vários quilômetros da praia são anualmente divididos pela prefeitura entre as Federações de Umbanda e Candomblé para serem ocupados pelos terreiros a elas associados. Fora desse trecho a ocupação dos terreiros não é permitida pela prefeitura, assim como fora das datas oficiais da festa os trabalhos são permitidos somente em frente à estátua. Atualmente, a data oficial da Festa é 8 de dezembro, mas ocorre de fato em duas etapas: neste dia e no primeiro domingo após a data oficial, pois assim a grande maioria de fiéis que recebe seu salário no dia 10 pode custear e garantir sua participação. Essas datas fazem parte do calendário turístico da Secretaria de Turismo da Praia Grande, do calendário oficial do Estado e da Embratur.

Em 1989, a prefeitura de Praia Grande criou o Projeto Templo de Iemanjá, visando ordenar a ocupação das praias tanto pelos fiéis como pelos turistas. O trecho destinado aos trabalhos iniciava-se no Campo de Aviação e terminava em Paquetá. Cada federação ficava responsável por um trecho de trezentos a mil metros de praia para serem divididos entre seus terreiros associados. Em 1990, o trecho estabelecido para a festa ficou entre as ruas 1º de Janeiro (Bairro Nova Mirim) e Caribas (Vila Tupi).

O grande fluxo de pessoas que nas datas da festa descem a Serra do Mar, cerca de dois milhões, exige que todos os anos a polícia

rodoviária monte a Operação Iemanjá na Rodovia dos Imigrantes e na Via Anchieta, principais vias de acesso às praias. A maioria dos participantes da festa são fiéis, mas não se deve esquecer que ao lado destes também se encontram muitos simpatizantes, turistas, curiosos, ou mesmo aqueles que já adotaram entre seus hábitos descer ao litoral nesta data ou na passagem do ano para entregar seu presente à Iemanjá e fazer seus pedidos. Como diz Pai Ronaldo:

Entrar nesta data na água do mar é como se lavar de tudo de ruim que você carregou durante o ano. É uma espécie de limpeza geral. Eu já vi verdadeiros milagres, coisas extraordinárias, pessoas que descem enfermas e voltam sadias. A água do mar naquela noite é abençoada por Iemanjá.

O transporte dos membros dos terreiros e de seus materiais litúrgicos, como atabaques, imagens, roupas rituais, guias e presentes que serão ofertados a Iemanjá (como pequenos barcos de isopor ou mesmo o “kit de Iemanjá”, estojo contendo frasco de perfume, espelho, pente e sabonete, que é vendido nas lojas de artigos religiosos para a umbanda e o candomblé) é feito por carro ou, o que é mais frequente, por ônibus ou caminhonetes alugadas, num clima de descontração e alegria que transforma a atividade religiosa também num momento de lazer como deve ser um passeio ao litoral num fim de semana com a família.

Para muitos terreiros os rituais começam já na Serra do Mar, quando os carros e ônibus estacionam no acostamento da pista e o grupo realiza ali oferendas aos deuses que reinam naqueles domínios: cachaça (ou mais raramente sacrifícios de animais) a Exu; flores e perfumes a Pombagira e abóboras com mel a Oxóssi ou aos caboclos da linha do mar. Uma quantidade indescritível de velas acesas ao longo da pista entre pedras e encostas sinaliza o roteiro do sagrado ao longo da Serra que assim vai povoando-se miticamente com as divindades nela invocadas.

Na praia, cada terreiro ocupa o trecho destinado à sua federação, onde reproduz o espaço do barracão deixado na cidade, circunscrevendo assim o local onde deverão ocorrer os rituais. Esse barracão improvisado, em geral, ocupa cerca de cem metros quadrados cercado por cordas ou muretas feitas por folhas espetadas na areia, em geral espadas de São Jorge. Esse espaço pode ter uma cobertura total ou parcial com lona armada. Alguns enfeites como linhas com bandeirinhas recobrimdo a área, esculturas de areia em forma de âncora ou luzes coloridas, entre outros, procurarão criar, por meio da decoração, um ambiente de religiosidade segundo a estética religiosa dos grupos. À entrada do barracão deverá ser assentado Exu. De frente para o mar colocam-se os atabaques e monta-se o altar (congá ou peji).

Embora, em geral, não exista uma regra que determine a ordem das cerimônias na praia, os terreiros de umbanda costumam homenagear muitas entidades de seu panteão, sobretudo aquelas que pertençam às linhas das águas como Iara, Janaína, Sereia, Marinheiro ou mesmo outras que a esse elemento estejam associadas, como Ogum Beira-Mar. Os terreiros de candomblé, sempre em menor quantidade, costumam louvar o xirê dos orixás entregando as oferendas a Iemanjá antes de cantar para Oxalá, ocasião em que se fecha o toque. O principal momento da festa é quando, saindo do espaço do barracão, os membros do terreiro em procissão caminham até o mar e nele entregam as oferendas a Iemanjá. Nessa ocasião muitas pessoas manifestam suas entidades que caem e dançam nas águas, em rituais que duram a noite inteira.

A maioria dos terreiros de candomblé homenageia Iemanjá na praia ao menos uma vez por ano. Existe, contudo, uma tendência entre eles de não o fazer nos dias oficiais da Festa de Iemanjá, que consideram uma festa umbandista. Assim, não participar dela pode ser também uma maneira de reforçar a identidade de candomblé do grupo. Nesses casos, as homenagens a Iemanjá são feitas nos toques realizados no terreiro, segundo o calendário litúrgico próprio,

como nas Festas das Iabás realizadas em dezembro. Pode ocorrer, ainda, que após o toque os membros do terreiro locomovam-se até o litoral somente para a entrega das oferendas no mar, restringindo a realização de outros rituais ou cânticos na praia.

Numa Panela de Iemanjá que assisti no terreiro de Mãe das Dores (rito xangô pernambucano), em Cotia, na Grande São Paulo, no final do xirê os participantes, vestidos com suas roupas rituais, viajaram de carro por quase duas horas até o litoral para entregar no mar a panela, como manda a tradição dos xangôs do Recife. Curiosamente participou dessa viagem que atravessou a cidade em direção ao mar, a própria Iemanjá, incorporada na mãe de santo, valendo-se ela também dos modernos meios de transporte para que pudesse ter acesso e ser homenageada em seu domínio natural³⁴.

Os rituais públicos em louvor a Iemanjá nas praias das cidades brasileiras demonstram a capacidade da religião de consagrar espaços naturais e institucionalizá-los, conforme sua visão sagrada, abrindo assim canais de diálogo com outras esferas da sociedade abrangente para tornar essa visão legítima e aceita como parte integrante do cotidiano da vida cultural e religiosa da cidade.

Além de Iemanjá, outras divindades da água como Oxum, Logunedé, Nanã, Obá e Oxumarê são homenageadas em seus domínios de energia, que nesses casos são identificados na cidade a partir da presença da água doce. Para Oxum, deusa vaidosa, da fertilidade, do amor e do ouro, são dedicadas as águas em movimento como nas fontes, bicas d'água e cachoeiras. Seu filho, Logunedé, que seis meses reina nas águas e seis meses reina nas matas ao lado de seu

34 A necessidade da água para o culto de Iemanjá se faz presente também nos candomblés inseridos nas grandes metrópoles norte-americanas. No Harlem, em Nova York, as homenagens a Iemanjá na passagem do ano ocorrem em forma de uma procissão que leva flores e presentes que são atirados no Rio Hudson. Em Washington cena semelhante também pode ser vista nas pontes do Rio Potomac ou naqueles pontos do rio não gelados onde seja possível alcançar as correntezas. (Seljan, 1973: 64)

pai Oxóssi, deve ser homenageado na margem dos lagos ou córregos, no encontro das águas com a terra. Já Nanã, a deusa anciã, reina nas águas paradas (sem movimento aparente) e lamacentas, como lagoas e brejos. Obá, guerreira, também é associada ao movimento de águas revoltas³⁵, e Oxumarê, representado pelo arco-íris, é a água da chuva ou aquela que brota da terra, como nos poços.

Além do culto a esses orixás, a presença de espaços com água é imprescindível para o desenvolvimento dos rituais no candomblé, pois muitos ebós, limpeza ou carregos de santo, como já referi, são feitos ou despachados nesses pontos.

Na cidade, contudo, com as transformações do espaço urbano, como pavimentação de caminhos, aterro de áreas lodosas para o aproveitamento imobiliário, canalização de córregos e criação de reservatórios para o abastecimento de água potável, nem sempre é fácil localizar reservas naturais com esse elemento e, quando são localizadas, é preciso atentar para uma série de constrangimentos rituais e sociais. Uma limpeza ritual feita às margens de um lago, por exemplo, prescreve que o fiel não retorne àquele ponto, caso contrário sua eficácia estaria comprometida. Assim, é preciso saber se aquele ponto que se tornará tabu para o fiel poderá ser evitado em sua vida futura. Pai Armando, que costuma levar seus abiãs para limpeza na Represa Billings (Município do Riacho Grande) antes da iniciação, dizia-me da dificuldade de encontrar sempre novos pontos ali pois as pessoas que o auxiliam como seus ogãs e equedes também haviam se purificado naquelas águas e, portanto, não podiam passar pelo mesmo ponto onde deixaram sua vida anterior à iniciação. Sem contar os problemas que surgem em relação à opinião pública. Pai Armando certa vez teve de abandonar o local dos rituais nessa represa sob a ameaça dos moradores do local que, ar-

35 Na África Obá e Oxum são deusas de rios do mesmo nome. Ambas são esposas de Xangô e travam entre si frequentes disputas para atrair a atenção do marido, razão pela qual, segundo o mito, a confluência desses rios possui águas agitadas (Verger, 1981: 186).

mados, mostraram-se chocados com a estranha cena de ver uma pessoa nua imersa na água, circundada por pessoas de branco cantando e agindo de forma incompreensível para eles.

Outro problema para a escolha dos locais dos rituais refere-se à poluição das áreas, situação comum nas metrópoles:

A cidade é um problema para o desenvolvimento da religião, porque mesmo inconsciente todo umbandista ou candomblecista é um ecologista, porque ele tem que ter áreas ligadas à natureza, mas não podem ser impuras, não adianta você ter uma represa poluída porque não vale, a gente faz entrega aí na represa, mas não é bem aceita, só em último caso, porque se você não tem alternativa tem que ser lá. Então é um trabalho muito grande você desenvolver a religião no perímetro urbano porque você não tem nada disso. (Pai Cássio)

O conhecimento de pontos na cidade apropriados para a execução das oferendas às divindades do candomblé por parte dos seus membros acaba sendo tão importante quanto a própria liturgia ritual. Na Represa Billings, por exemplo, já são tradicionais alguns pontos ao longo do Caminho do Mar (antiga Estrada de Santos) utilizados principalmente pelos terreiros da zona leste e sul para a execução de rituais e entrega de oferendas. E se olharmos o mapa da rede hidrográfica da Grande São Paulo vemos que a grande quantidade de reservatórios, rios e córregos existentes permite que a religião possa estabelecer neles seu trajeto para o desenvolvimento do culto aos orixás no espaço urbano. Áreas de mananciais como os reservatórios Guarapiranga, Cachoeira da Graça, Taiacupeba, Cabuçu etc. são amplamente utilizadas pelo povo de santo. Ou mesmo pequenos lagos existentes em regiões da periferia ou rios e córregos que cortam bairros de classe média podem servir para os rituais. Não é raro, por exemplo, depararmos com alguma oferenda a Oxum em pleno lago do Parque do Ibirapuera ou no córrego paralelo à movimentada Avenida Santo Amaro, na Vila Olímpia. Sem dúvida, dependendo da cerimônia, muitas vezes será

preciso que o terreiro se afaste das áreas centrais da capital em busca de locais mais distantes onde haja, por exemplo, uma cachoeira ou um lago apropriado para os banhos rituais. A utilização de um carro, nesses casos, torna-se fundamental para o desenvolvimento das tarefas cotidianas de um terreiro de candomblé na cidade. Daí ser muito raro que os terreiros não tenham à sua disposição um carro, seja do pai de santo, dos filhos da casa ou de amigos e clientes, para locomover seus membros, buscar materiais litúrgicos, entregar oferendas e despachos etc.

Como as divindades da água, também os deuses da floresta ou das folhas terão de ser cultuados na cidade sob certas condições.

As divindades das folhas

No candomblé as folhas desempenham papel fundamental para o desenvolvimento do culto. Tidas como uma das principais fontes de axé (energia vital) dos deuses, elas são elementos imprescindíveis na composição da liturgia da maioria das cerimônias de consagração religiosa. Elas são trituradas para compor os banhos rituais das divindades e de seus filhos (amaci, omierô ou abô) com os quais se lavam (sacralizam) os assentos durante o bori, a iniciação etc. As folhas são postas sob as esteiras dos iniciados durante seu período de recolhimento para lhes prover energia, ou espalhadas pelo chão do barracão em dias de festa para que sua força se misture aos pés dos que dançam sobre elas. Com as folhas envolvem-se os alimentos rituais, como a folha de mamona no ipeté de Oxum ou a folha de bananeira no acaçá dos ebôs. Com as folhas classificam-se as divindades (e suas qualidades) e, sabedor de suas propriedades mágicas, o pai de santo tempera os despachos e oferendas visando muitas vezes potencializar ou enfraquecer determinados atributos dos deuses ou características de seus filhos. Muitos sacerdotes afirmam que com a folha certa podem matar ou curar (ou mesmo alterar as preferências sexuais de uma pessoa), pois existem as folhas quentes, que agitam (pertencentes aos orixás do fogo e da terra,

como Ogum e Exu), e as frias que acalmam (pertencentes aos orixás da água ou do ar, como Oxum e Oxalá)³⁶.

Por exemplo, eró acalma, gun agita. Se eu não quero que você entre em transe eu não vou te dar um banho com xegunxete (beldroega; *Portulaca oleracea*, L.), teteregum (sangolovô; *Costus spicatus*, Sw.) e peregum (*Dracena fragans*, Gawl.) (Mãe Sandra de Xangô)³⁷.

Além das folhas utilizadas no culto aos orixás, o candomblé necessita ainda do espaço da mata ou da floresta para cultivar as divindades que presidem esses domínios, como Ossaim, o deus das plantas, Oxóssi, o deus caçador, Iroco e Tempo, representados pela gameleira branca, (*Ficus doliaria*, M.), ou ainda as entidades que, embora não pertencendo propriamente a esse domínio, estão relacionadas com as árvores cujas folhas lhes são consagradas, como Ogum, cultuado na mangueira (*Mangifera indica*, L.) e Iansã e Egum cultuados no bambu (*Bambusa vulgaris*, L.).

O conhecimento das folhas adequadas para o culto de cada orixá ou para a realização de outras cerimônias do candomblé é, assim, uma das qualificações mais exigidas para a formação sacerdotal³⁸.

36 Segundo José Flávio Pessoa de Barros, as folhas no candomblé dividem-se em quatro compartimentos: folhas de ar (vento), folhas de fogo, folhas de água e folhas da terra ou da floresta. A essa divisão sobrepõem-se outras classificações como folhas macho/fêmea e folhas de agitação/calma (gun/eró) (Barros, 1983: 96, 106). Sobre a utilização e classificação dos vegetais no candomblé, consultar também Verger, 1967; Bastide, 1978; Camargo, 1988; Varela, s/d; Portugal, 1978).

37 Os nomes religiosos em iorubá das folhas mencionadas neste trabalho foram grafados de acordo com sua pronúncia em português e sua identificação, quando foi possível, aparece entre parêntesis segundo o nome popular com que são conhecidas e o nome científico. A grafia em iorubá, assim como a denominação científica das espécies vegetais mencionadas, podem ser conferidas em Barros, 1983.

38 Antigamente o conhecimento e a coleta das folhas sagradas era função do babalossaim ou olossaim (sacerdote de Ossaim, deus das folhas). Hoje em dia essa função, assim como a do babalaô (sacerdote responsável pelos jo-

Contudo, o repertório de folhas que “pega para” (pertencem a) cada orixá, embora guarde uma correspondência com a fitolatria africana, teve de adaptar-se no Brasil. Primeiro, devido à não correspondência exata das espécies vegetais encontradas nos dois continentes e, depois, em razão da própria transformação urbana que subtrai os espaços de mata natural, antiga formadora do bosque sagrado da religião. Como lembra Mãe Sandra de Xangô:

O ideal é que nós tivéssemos um bosque onde se pudesse colher folhas em estado nativo, mas isso aí é utópico, porque às vezes você precisa de uma certa folha e pensa: “Bom, ali naquela subidinha tem”. Aí você vai e cadê? Arrancaram e construíram um edifício.

Assim, o candomblé se desenvolve na cidade elaborando estratégias para a carência crescente de folhas sagradas e de espaços de mata que se encontram cada vez mais restritos às áreas de proteção ambiental, como os mananciais e reservas ecológicas cujo desmatamento é proibido pela legislação, ou aos pontos ainda não alcançados pelas transformações decorrentes do processo de urbanização³⁹.

Uma das estratégias mais comuns verificadas nos terreiros urbanos para suprir a escassez de folhas sagradas é a utilização de um sucedâneo da folha não encontrada ou a ampliação da utilização das folhas mais fáceis de se obter. No caso das substituições, os adeptos chamam a folha substituta de eru (escravo) da folha substituída. As folhas erus podem ser da mesma família religiosa (fo-

gos de adivinhação), tem sido sobreposta às atribuições do pai de santo na maioria dos candomblés brasileiros (Landes, 1967; Bastide, 1978; Lima, 1977; Elbein dos Santos, 1977).

39 A carência de folhas para o culto fez com que em Salvador a Fundação Gregório de Mattos propusesse a criação do Ilê Ewê Orixá (Casa das Folhas do Orixá), um horto no Parque Metropolitano São Bartolomeu onde pudessem ser cultivados todos os vegetais necessários ao culto dos orixás. Este projeto seria desenvolvido pelos terreiros em colaboração com a Prefeitura da Cidade, responsável pela cessão da área para este objetivo (*O País*, 17/04/88).

lhas da água, fogo, terra, ar) ou substituídas no nível de espécies (Barros, 1983: 115, 155). A utilização dos erus vegetais, deve, contudo, seguir os mesmos princípios de consagração mágica aplicados às folhas titulares. Para isso os erus são batizados com os nomes das folhas que pretendem substituir e em nenhum momento durante o ritual deve-se pronunciar seu verdadeiro nome para que seu poder mágico não se perca. Em geral, a quantidade de folhas necessárias para o culto aos deuses varia de terreiro para terreiro. Na opinião de Mãe Sandra, por exemplo, é muito raro um terreiro precisar mais de dezesseis folhas tidas como as principais, além daquelas do orixá patrono da casa. Mas é possível dizer que, em média, os candomblés de São Paulo utilizam mais de dezesseis espécies vegetais para a iniciação das divindades mais conhecidas, como Ogum, Xangô, Oxóssi, Oxum, Iemanjá etc., e um número bem menor para aquelas menos conhecidas como Euá e Obá. Mesmo porque, ao lado das folhas pertencentes ao deus cultuado, colocam-se, além daquelas consagradas ao orixá patrono do terreiro, já mencionadas, as da nação religiosa do grupo, como o acocô (*N. laeris*, Seem.), associada à identidade da nação queto e, por extensão, ao candomblé em geral, ou ainda as relacionada com algum mito que justifica seu uso, como a colônia (*Alpinia speciosa*, Sch.), o tapete de Oxalá ou boldo (*Peitodon termetosa*, Pobl. ou *Coleus barbatus*, Benth.) e a folha-da-costa (*Kalanchoe brasiliensis*, Comb.) que, conforme me disse um pai de santo, devem ser usadas em quase tudo que se faz porque elas “pegam para Oxalá” e nada existe sem esse deus da criação. A facilidade para encontrar essas folhas permite, inclusive, sua larga utilização religiosa.

Nos terreiros inseridos na metrópole torna-se, assim, muito comum ver-se plantadas numa pequena área de terra no quintal algumas espécies vegetais mais utilizadas. Quando isso não é possível por falta de espaço, o que é frequente, a comunidade se encarrega de plantar em vasos e jardineiras as espécies mais fáceis de serem cuidadas, como manjerição (*Ocimum minimum*, L.) e erva-de-santa-luzia (*Pistia stratioides*, Jacq.), para Oxum; peregrum e es-

pada-de-são-jorge (*Sansevieria zeilanica*, Willd.), para Ogum; guiné (*Petiveria alliaceae*, L.) e sangolovô (*Costus spicatus*, Cham.), para Oxalá; folha-da-costa para o par formado por este deus e sua mulher Iemanjá, além de outras espécies. Também é muito comum que a comunidade encarregue seus membros residentes em áreas com alguma vegetação de prover o terreiro com as folhas de uso mais frequente, como as de bananeira (utilizadas nos acassás oferecidos nos ebós) que muitas vezes são armazenadas na geladeira para garantir seu uso futuro.

Existem, entretanto, alguns terreiros no perímetro urbano que conseguem permanecer ou se instalar em espaços onde é possível ter a mata dos orixás e algumas árvores para o culto. Algumas dessas árvores, devido a essa veneração, passam mesmo a ser tão conhecidas quanto o terreiro que as cultua. Como, por exemplo, o Iroco do Sítio do Pai Adão, em Recife, e da Casa de Oxumarê, em Salvador; a Cajazeira da Casa das Minas em São Luís do Maranhão e a Figueira de Apaoká do Axé Ile Obá, em São Paulo. Muitas dessas árvores estão incluídas na lista de bens tombados dos terreiros pelos órgãos de patrimonialização.

As folhas, a princípio, devem ser usadas ainda frescas e devem ser colhidas pelo sacerdote ou pessoa especialmente designada para essa função segundo a liturgia que prescreve, entre outras coisas, momentos apropriados para a coleta (geralmente as primeiras horas da manhã, quando o axé das folhas se encontra em seu pleno poder) e rezas específicas (os efós identificadores de cada folha) que devem ser ditas nesses momentos para propiciar beneficentemente o deus deste domínio, Ossaim, que permite, então, a utilização, por parte dos homens, dos poderes mágicos dos vegetais colhidos⁴⁰.

Antigamente até mesmo o cultivo das plantas no terreiro constituía um impedimento para sua utilização ritual:

40 Uma descrição pormenorizada desse processo pode ser encontrada em Bastide (1978: 130) e Barros (1983: 58).

As plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim, mas assim domesticadas não apresentam valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, do outro. Ossaim não se aventura nos lugares em que o homem cultivou a terra e construiu casas, nos lugares em que disciplinou a natureza. É o deus do mato, e não das plantas cultivadas. (Bastide, 1978: 130)

As imposições da religião, entretanto, muitas vezes retraem-se diante das condições reais de culto. E como na cidade, hoje, o “mundo da cultura” avança inexoravelmente sobre o “mundo selvagem”, este terá de ser apenas referido no culto a Ossaim e suas folhas. Primeiro, a planta foi cultivada no espaço-mato do terreiro e quando até mesmo esse espaço se viu restrito ou inexistente no conjunto arquitetônico dos terreiros, não restaram muitas alternativas a não ser recorrer ao comércio das ervas para garantir o fornecimento.

Contudo, prover os terreiros com ervas frescas nem sempre é uma exigência fácil de ser atendida pelos fornecedores. Assim, uma transformação significativa na utilização das folhas no candomblé pode ser demonstrada pelo uso cada vez mais frequente de folhas avulsas ou secas (desidratadas) compradas nas lojas de artigos religiosos ou trazidas pelos próprios religiosos de outras localidades como Bahia, Rio de Janeiro, ou mesmo da África. A feira de São Joaquim, em Salvador, e o Mercado de Madureira no Rio de Janeiro são famosos exemplos de entrepostos no comércio de folhas sagradas para o candomblé.

O uso de folhas secas, embora seja uma necessidade do culto, não é, contudo, bem aceito ou explicitamente admitido pelos religiosos a não ser no caso das folhas importadas da África, como o acocô, que pelo seu *status* na taxonomia religiosa é muito procurado.

De qualquer modo os tabus religiosos com relação às folhas vendidas nas lojas não são vistos como impedimentos incontornáveis para os próprios praticantes do culto. Quando perguntei a Pai Tonhão de Ogum se as folhas das lojas, secas ou não, colhidas sob

condições desconhecidas, poderiam ainda conter algum axé, esta foi sua resposta:

Na hora que eu pego [as folhas] eu digo a palavra e é como se eu fosse no mato buscar (risos).

Opinião compartilhada por Pai Cássio, proprietário do autodenominado hipermercado de artigos religiosos de umbanda e candomblé de Diadema:

Tem determinadas ervas que nós não vendemos, porque tem um tempo de durabilidade depois de colhida e tem uma determinada maneira de colher, pois colher a erva não significa nada, tem que ter as rezas certas para tirar as folhas com o axé que ela tem. Ainda assim as lojas procuram ter o máximo que pode. É como o homem do campo que colhe leite direto da vaca e o homem da cidade que tem que comprar em saquinho.

As lojas representam, nesse sentido, uma intermediação entre o terreiro e o espaço natural em que prevalece a cidade, pois sem sair dela é possível obter, nas mais de cinco mil lojas de artigos religiosos que se espalham em quase todos os bairros da capital paulista, mais de seis mil produtos (*Visão*, 27/10/75) industrializados ou coletados na natureza como folhas, pedras (otás), penas, sementes etc. para serem consagrados nos terreiros. A loja é mesmo o mato ou a reserva natural instituída na cidade para o culto dos deuses.

Então existe outras adaptações no culto que precisa da loja. Por exemplo, existe na religião um animalzinho invertebrado que é o ibí, catassol de Oxalá, uma lesma; então, é um negócio que ninguém tem porque vem de muito longe, então nós trazemos e diariamente alimentamos para quando o pessoal precisar tem. O ibí substitui até o sacrifício de um boi. A solução acaba sendo a loja, pra mercadorias importadas, como obi, orobô, ossun [três vegetais, o último um pó extraído do urucum]. Ferro é a mesma coisa, antigamente era o ferreiro que mexia com cavalo, com ferro, que fazia o ferro

(ferramentas ou emblemas dos orixás) para o pai de santo. E as serralherias não fazem esse tipo de serviço. Então, tem que ter alguém que faça e conheça esse tipo de coisa. Então o pai de santo depende da loja para abastecer com quase tudo que ele precisa. No mais ele tem que ir atrás. (Pai Cássio)

Quando se trata, ainda, de encontrar a folha na cidade o sistema de classificação da botânica religiosa continuará atuando. No meu bori, por exemplo, Pai Armando queria colocar sobre minha esteira algumas folhas de Logunedé. Em geral, as folhas desse orixá (assim como suas cores e emblemas) são aquelas usadas para sua mãe Oxum (folhas que possuem formas arredondadas ou de coração, encontradas em ambientes de água) ou seu pai Oxóssi (folhas de tipo alongada como se fossem a ponta de uma flecha). Mas Pai Armando afirmou haver uma espécie de dracena muito comum no meio urbano que pegava [servia] especificamente para Logunedé, pois suas folhas eram verdes e alongadas, possuindo ainda uma faixa amarelada ao centro. A mistura das cores amarela de Oxum e verde de Oxóssi, no rito angola, garantia a associação desta folha ao filho Logunedé.

Praças arborizadas, jardins, bambuzais, ou até mesmo postes da rede de iluminação pública podem, também, representar na cidade a floresta necessária aos cultos das divindades. Ibejé, por exemplo, relacionado com as divindades infantis, poderá ser louvado ao pé de uma árvore no pátio da Biblioteca Monteiro Lobato, no centro da cidade, muito frequentada por crianças. Um ogã, cujo terreiro encontra-se espremido entre prédios na capital paulista, incumbido de procurar oxibatá (nenúfar; *Nymphaea alba*, L.) de Oxum, encontrou essa planta nos espelhos d'água ao redor das colunas do Museu de Arte de São Paulo (MASP) na Avenida Paulista, passando a se abastecer sistematicamente dessa planta nesse espaço. Em Diadema, ao lado de uma agência bancária, um bambuzal cresce numa pequena praça. Lá, como me relatou Pai Cássio, são frequentes os ebós para Iansã. Sei do caso de uma moça que teve de fazer um ebó no qual deveria se perder na mata e colocar a oferenda na sétima

árvore. Como para uma pessoa que vive numa metrópole perder-se na mata é algo impensável, a solução encontrada pela mãe de santo foi bastante significativa: a moça perdeu-se na cidade, contou sete postes e ali depositou sua oferenda.

A substituição do bosque sagrado operada pela religião na ressignificação de árvores, praças, jardins, lojas etc., faz-se num contexto em que prevalece a cidade, sua paisagem, seus limites, suas injunções. Contudo, a religião também poderá criar e sacralizar outros espaços nos limites onde prevaleça a natureza, ainda que uma natureza construída para o culto, como no caso do Vale dos Orixás em Juquitiba, São Paulo, e o Santuário Nacional da Umbanda (SANU), em Santo André, na região da Grande São Paulo⁴¹, como veremos a seguir.

Reinvenções do Bosque Sagrado

O Vale dos Orixás, situado a 77 km da capital paulista, numa região de Mata Atlântica em Juquitiba, possui uma área com cerca de 600 mil metros quadrados de matas, cachoeiras, pedreira etc. destinada a atender às necessidades do culto aos orixás e às demais entidades do panteão afro-brasileiro.

Inaugurado em junho de 1982, o Vale dos Orixás foi idealizado por João Paulo de Oliveira Mello, que contou com o apoio de mais de mil terreiros (pertencentes a mais de vinte Federações de Umbanda e Candomblé) associados ao projeto, para ser, conforme os anúncios nos jornais da religião: “*a realização do sonho da umbanda e do candomblé; o maior empreendimento umbandista do Brasil*”.

41 Na época da realização dessa pesquisa o Vale dos Orixás® não era uma marca registrada do Santuário Nacional da Umbanda, originariamente conhecido também por Santuário Ecológico da Serra do Mar, como veremos adiante. Sobre as características desse Santuário e o seu processo de reconhecimento como bem cultural imaterial pelo Condephaat em 2019, veja Silva, 2021: 218.

O local tem seu uso aberto a todos os membros dos terreiros filiados às federações vinculadas ao projeto e que ali chegam geralmente de carro ou ônibus fretados. À entrada cobra-se, por veículo, uma pequena taxa de manutenção da área. O Vale dispõe de infraestrutura (parques, *playgrounds*, quiosques para churrascos, estacionamento, escritórios, banheiros, vestiários) que, além de permitir a realização dos rituais religiosos, garantem o lazer dos fiéis que podem utilizá-lo como se fosse um clube de campo. Essa infraestrutura, segundo seu idealizador, tem por objetivo fazer com que o Vale possa se tornar um local de visitação dos religiosos como ocorre com Aparecida do Norte, colocando-se, inclusive, como uma opção para os turistas estrangeiros “*que mostram desejo de conhecer a mundialmente famosa macumba logo que desembarcam em São Paulo*” (*Folha de São Paulo*, 27/01/89). A frequência do local é intensa, principalmente nos fins de semana ou em datas comemorativas dos santos como 20 de janeiro, dia de Oxóssi (São Sebastião, no calendário litúrgico católico), quando é feita uma grande oferenda a esse deus das matas e seus caboclos.

A ecologia mítica encontra-se no Vale precisamente identificada com a geofísica do lugar, onde cada divindade possui seu templo de acordo com o seu domínio natural. Segundo Pai Jamil Rachid, presidente do Vale, na construção de cada templo levou-se em consideração o equilíbrio das forças míticas, a natureza e o homem.

No portão de entrada uma placa anuncia: “Vale dos Orixás aqui. Seja bem-vindo”. Em seguida, encontram-se a casa da administração, recepção e um *playground* destinado às crianças e protegido pelas imagens de São Cosme e São Damião, padroeiros dos espíritos infantis.

Seguindo, vê-se dois grandes barracões. O primeiro tem ao fundo um grande altar com imagens de santos católicos e caboclos e é destinado às funções religiosas dos terreiros de umbanda. O segundo é reservado aos rituais dos terreiros de candomblé. Também aí encontra-se o Museu dos Orixás que é constituído basicamente por

figuras paramentadas dos orixás, protegidas por uma vitrine. Possui também uma cozinha do santo e um roncó.

Na estrada principal está a residência do caseiro, responsável pela limpeza e manutenção dos vários templos e que para exercer essa função precisou ser preparado (iniciado) por Pai Jamil.

Não muito distante dessa casa há uma lanchonete e em seguida vê-se a casa do Exu africano. Trata-se de uma construção de alvenaria com teto de palha no interior da qual estão posicionados sete Exus assentados com ferros retorcidos. O termo Exu africano é usado para distingui-lo do Exu brasileiro, representado por imagens de gesso e cultuado em outra casa, mais adiante, ao lado do estacionamento. Esta casa é dividida em dois compartimentos. O primeiro é destinado à pombagira, representada por duas imagens em tamanho humano posicionadas sobre duas colunas. No chão, ao lado de outras imagens menores, são postas as oferendas que, pela sua quantidade, tornam difícil a circulação das pessoas no espaço. No compartimento ao lado, destinado aos Exus, o mesmo acontece e em ambos são frequentes os transes dessas entidades nas pessoas que ali se encontram.

Logo após a casa do Exu africano está a casa de Ebó, uma construção retangular feita com paredes de bambu. Nessa casa são feitas as limpezas de corpo e os despachos em geral, pois o bambu é associado a Iansã, dona dos eguns, espíritos dos mortos.

Adiante, vê-se a Praça de Ogum. Para chegar lá é preciso vencer alguns degraus de escada de terra. A praça, construída num platô, é circundada por espadas de São Jorge, planta dedicada a esse deus.

Do platô de Ogum tem-se uma visão panorâmica do Vale. Lá embaixo, um córrego vai em direção a um pequeno vale formando uma cachoeira onde se vê uma estátua em tamanho natural de Nossa Senhora da Conceição e onde se realizam as homenagens a Oxum, deusa das águas, num pequeno lago.

Xangô, senhor do trovão e relacionado à pedra de raio, vem a seguir. Sua imagem (associada a São Jerônimo) descansa à sombra de uma cabana no alto de uma pedreira. Se de um lado de Xangô

está Oxum, sua esposa, representada pela cachoeira, do outro está sua também esposa Iansã, senhora do raio, cultuada em um templo em forma de capela pontiaguda.

À direita da cachoeira de Oxum está o Reino dos Preto-velhos representado por uma cabana de palha com um moinho de cana.

Em outro platô, mais alto, a Cabana de Oxóssi, uma das mais procuradas, situa-se entre as inúmeras clareiras abertas na mata para os terreiros trabalharem.

Pontes e trilhas cortando a mata unem os diversos espaços do Vale. Ao redor das árvores são depositados as oferendas e despachos. Fitas verdes e coroas de cipó também adornam seus galhos e arbustos. Em espaços mais reservados ouvem-se explosões de pólvora e o som das cantigas dos terreiros que procuram realizar seus rituais mais secretos longe dos olhares alheios.

Em geral, o Vale é utilizado muito mais pelos terreiros de umbanda ou por aqueles que se encontram numa fase de transição para o candomblé. Contudo, nos vários fins de semana que lá passei acompanhando os membros do Templo de Umbanda Oxalá Sereno e Puro, de Mãe Hilda, pude ver vários terreiros de candomblé.

Em outras localidades, outras federações também se mobilizaram para a construção do seu bosque sagrado, o que demonstra a importância e utilidade de empreendimento desse tipo para o desenvolvimento da religião na cidade.

A Federação de Umbanda do Grande ABC (região formada pelos municípios de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul e adjacências), por exemplo, inaugurou o Santuário Ecológico da Serra do Mar, chamado posteriormente de Santuário Nacional da Umbanda, numa área cedida em regime de comodato pela prefeitura de Santo André. O Santuário possui basicamente a mesma estrutura de funcionamento do Vale de Juquitiba, com os pontos naturais sacralizados como cachoeira, mata, pedreira etc. Contudo, por ser uma área que está sob proteção ecológica, os órgãos públicos solicitaram o não desmatamento da área e a não realização de sacrifícios de animais. Os terreiros filiados à Federação

podem solicitar um espaço no Santuário pelo qual se responsabilizam e onde realizam seus rituais. Especialmente para os terreiros sem sede essa estratégia pode ser bastante benéfica para a manutenção do grupo religioso.

A existência institucionalizada de um bosque sagrado para a prática religiosa também apresenta vantagens em termos de conforto, tranquilidade e segurança pois, como dizem os religiosos, está cada vez mais difícil ir a lugares ermos para a realização de rituais sem correr o risco de assaltos e outras violências. Pai Tonhão de Ogum, com terreiro em Santo André, por exemplo, utiliza-se do Santuário para realizar entregas e ebós porque lá *“você tem que se identificar para entrar e não tem perigo de deixar o carro e ser roubado”*.

Outra vantagem assegurada por esse tipo de bosque refere-se à privacidade de que o ato ritual se reveste com vantagens para a potencialização de sua eficácia simbólica. Como lembra Pai Ronaldo Linares, idealizador do Santuário Ecológico da Serra do Mar:

Nós não tínhamos espaço para as oferendas e isso era o nosso calcanhar de Aquiles, o ponto pelo qual somos atacados; mas eu prefiro mil vezes que o pessoal tenha um lugar para fazer isso do que ficar fazendo trabalhos em qualquer esquina da cidade; e hoje se você correr as ruas do ABC você quase não encontra ebós ou despachos, porque essas pessoas sabem que se deixar no Santuário o ebó fica e por aí não.

Assim, na cidade, mesmo os bosques sagrados como o Vale dos Orixás e o Santuário Ecológico da Serra do Mar, ainda que sejam espaços naturais, são de uma natureza construída. Existe a evidente intervenção no espaço físico-natural para a criação dos pontos de energia dos orixás. Uma cachoeira pode ser o resultado do desvio de um riacho, o platô de Ogum pode ter sido aberto por máquinas, uma pedreira de Xangô pode ter tido suas pedras empilhadas artificialmente. E como a instituição e o uso desse bosque na cidade já não se faz como resultado da ação de uma comunidade guiada por interesses relativamente extensivos a toda a coletividade

(como ocorria nas aldeias africanas, por exemplo), mas a partir da ingerência de grupos religiosos específicos num contexto de múltiplos interesses, é compreensível que para garantir a sua existência (do bosque sagrado na cidade) esses grupos tivessem de recorrer à associação em instâncias mais abrangentes e burocratizadas, como as federações. Como consequência curiosa e reveladora, o acesso dos adeptos à natureza mitificada do bosque se faz, hoje, sob certas condições como o pagamento de taxas de manutenção do espaço, o uso de carteirinhas etc.

Como se vê, o recorte religioso, por meio do qual o simbolismo do candomblé reconstrói os espaços naturais presentes na cidade (como lagos, represas, matas, rios etc.), pode se revestir de um maior ou menor grau de organização, dependendo da importância que esses espaços tenham para a expressão e reprodução da visão de mundo proposta pela religião. O consequente uso contínuo pelos grupos religiosos que definem esses locais como espaços da religião pode, também, no limite, ser legitimado e garantido em termos oficiais extra religiosos, como ocorre com a utilização das praias para o culto a Iemanjá. A necessidade religiosa pode, ainda, implicar a reconstrução na cidade de uma natureza perdida em termos reais ou míticos. A reinvenção do sagrado que esses bosques representam alude ao fato de que esses espaços, para se tornarem o que são hoje para o candomblé e a umbanda, tiveram de ser remodelados primeiro como bosques reais, para depois serem ressignificados como bosques sagrados.

Encruzilhadas e cemitérios

O ebó, no sentido amplo de oferecimento de animais ou outros elementos, é um dos principais e mais frequentes meios de propiciar beneficentemente as divindades das religiões afro-brasileiras para realizarem os desejos humanos ou de agradecer dádivas recebidas, ou ainda simplesmente reafirmar os laços de união das divindades com seus filhos. E sendo o ebó um dos mais frequentes e visíveis

elementos que saem do terreiro para a rua, é compreensível que ele seja o principal responsável pela identificação de forças míticas na cidade num processo de ressignificação de seus espaços instituídos como praças, ruas, encruzilhadas, cemitérios etc.

O ebó, segundo a definição precisa de um entrevistado, citado por Júlio Braga (1988: 108), é:

qualquer tipo de trabalho que se faz por necessidade forçada. Por exemplo, um bori (comida à cabeça) que se faça por uma necessidade forçada é um ebó. Algumas lindas flores postas na água são um ebó. Existem ebós despachos (feitos) para o mal assim como outros são feitos em benefício de uma pessoa. A direção do ebó (local onde deve ser colocado) é indicada pelo jogo de búzios, de acordo com a vontade do orixá. O ebó pode ser de uma simples vela até o sacrifício de um bicho qualquer. Podem ser postos no mato, na estrada, no lixo, na encruzilhada, no cemitério, dentro de mangue ou enterrados. Os ebós podem ser comidos ou bebidos, tanto para o bem como para o mal. O ebó é o ponto de partida para alguma coisa que se tenha de fazer dentro dos candomblés. O ebó tem suas cantigas e palavras apropriadas. É uma das coisas mais sérias.

Como lembra Magnani, a inesperada descoberta de um ebó (despacho, oferenda ou sacrifício ritual) numa esquina, numa noite de sexta-feira, composto por uma galinha sacrificada, velas vermelhas, um prato com farofa, uma garrafa com cachaça, charutos e moedas, pode provocar os mais variados tipos de reação ou interpretação das pessoas (medo, indiferença, preconceito ou respeito) com relação ao que se vê e ao local onde se está.

Para entender, contudo, seu significado, é preciso começar perguntando, por exemplo, quem se deu ao trabalho de juntar todos aqueles objetos, que relação existe entre eles, por que a vela é vermelha e não de outra cor, por que foram colocados naquele e não em outro dia, se varia com relação a outros despachos, se é parte de um ritual mais complexo, qual a doutrina que lhe serve de base etc. (Magnani, 1986: 6)

Como uma receita prescrita pelo médico, o ebó concilia um conjunto de elementos simbólicos (em termos de qualidades e quantidades, modo de oferenda e destino) condizente com o problema que ele deve solucionar e segundo as preferências do orixá ao qual ele se destina. Nesse sentido, o ebó “é uma operação ritual que responde a um certo número de códigos de relacionamento não apenas com cifras, mas também *lugares, momentos e destinatários*” (Touré e Konaté, 1990: 159).

Para entender o significado do ebó no candomblé é preciso saber que cada divindade está associada a um conjunto de atributos míticos que definem suas preferências alimentares (item importante na preparação de suas oferendas), sua personalidade, os dias da semana que lhe são consagrados, a regência de determinados órgãos do corpo humano, sua estética litúrgica, suas esferas de influência na vida social e seus domínios naturais (espaciais)⁴².

Ogum (deus ferreiro), por exemplo, é indicado para resolver problemas relacionados a negócios e trabalho; conhecido como guerreiro, ajuda a vencer os inimigos e abrir caminhos. Um ebó oferecido a Ogum poderá conter inhamo espetado por mariôs ou um prato de feijão-preto com cebolas devendo ser entregue numa estrada de terra ou de ferro. Xangô, deus do trovão, cujo símbolo é um machado de pedra (oxé), é sempre chamado nos problemas de justiça, que envolvam papéis ou burocracia; sua oferenda poderá constar de um prato de quiabos entregue em pedreiras ou, na falta destas, diante de fóruns, escritórios de advocacia, imobiliárias etc. Os problemas afetivos ou de fecundidade são do domínio de Oxum. No seu ebó é imprescindível o feijão-fradinho com ovos cozidos. Em se tratando de amarração, ebó muito solicitado a esse

42 Uma descrição sistemática dos vários tipos de oferendas alimentares e ebós e da relação deles com os orixás na resolução de problemas pode ser encontrada em Lody, 1979; Braga, 1988; Laus e Bonik, 1987; Varela, 1972; Ribeiro, J., s/d.

deusa no caso de amores não correspondidos, um coração de boi ou dois bonecos de pano atados por linhas de várias cores simbolizam a união desejada. Doenças são com Obaluaiê e seu ebó preferido é preparado com pipocas, o doburu. Já Iansã cuida dos problemas sexuais e em suas oferendas deverá sempre constar o acarajé. E como existem, no candomblé, ebós para todos os tipos de problemas e situações (inclusive ebós feitos pelo pai de santo para seu próprio jogo de búzios para atrair clientes que acabarão realizando outros ebós), Exu torna-se o principal homenageado devido à sua característica de mensageiro entre homens e deuses e do seu poder de realização mágica. Para ele oferecem-se galos de cor escura, farofa, dendê, dinheiro ou carne bovina.

O ebó é, pois, uma forma de pacto, estabelecido por meio de oferendas, entre quem o solicita (consulente), aquele que tem legitimidade para realizá-lo (sacerdote), o seu destinatário divino (orixá) e o lugar estabelecido por este para firmar o pacto.

Os altares sacralizados no interior do terreiro são os locais por excelência onde se firmam os pactos da comunidade com suas divindades. É para a casa de Exu que são encaminhados, em geral, os ebós realizados no terreiro. Em muitos casos, contudo, o ebó precisa ser destinado a locais externos ao terreiro, tais como ruas, praças, encruzilhadas, rios, matas etc., conforme seu objetivo, as imposições do jogo de búzios e os hábitos religiosos do grupo. Como diz Mãe Sandra de Xangô:

A primeira opção [para entrega] do etutu (ebó) é sempre Exu, a segunda é fora da casa de Exu, debaixo de uma árvore ou numa porta de banco se for para trazer dinheiro. Agora tem o hábito brasileiro de ebó de estrada, de cemitério, ladeira, encruzilhada, sacudimento, hábitos que tornam difícil o candomblé na cidade.

Exu, o deus da comunicação, recebe seus ebós nas encruzilhadas. “*Ponto de encontro dos homens entre eles e dos homens com os gênios, a encruzilhada [...] concentra e condensa as forças dos quatros*

pontos cardeais. Ninguém pode viver sem passar por uma encruzilhada". (Touré e Konaté, 1990: 165)

Em geral, a entrega dos ebós de Exu realiza-se nas encruzilhadas por volta da meia-noite, seja porque nesse horário evidencia-se a transformação ou o limite entre o dia que finda e o outro que se inicia ou porque as ruas da cidade tornam-se menos movimentadas. Mas devem ser encruzilhadas em forma de "x", porque aquelas em forma de "t" são de Pombagira, qualidade feminina de Exu, muito solicitada para resolver problemas amorosos ou sexuais. O champagne, cigarros e flores vermelhas são suas principais oferendas. O simbolismo da encruzilhada em "x" e em "t" com Exu e Pombagira, respectivamente, parece relacionado à sexualidade dessas entidades. Exu, segundo o mito, movimenta-se no tempo e no espaço utilizando o ogô (pênis). Sendo a Pombagira um Exu feminino, não possuindo, portanto, o pênis, talvez por isso lhe "falte" um caminho. Essa relação também pode ser percebida nas representações iconográficas dessas divindades nas quais Exu porta um cetro com três pontas (tridente) e a sua qualidade feminina um com apenas duas pontas:

Encruzilhada de Exu



Encruzilhada de Pombagira



Cetro de Exu



Cetro de Pombagira

Se o problema para o qual se pede ajuda de Exu envolver dinheiro ou transações comerciais, seu ebó muitas vezes deverá ser deixado em frente à porta de um banco⁴³ ou em lugares de grande

43 Em 1990, na tentativa de conseguir a readmissão de cem funcionários grevistas do Banco Econômico, com sede na Bahia, os bancários demitidos fi-

comércio e fluxo de gente e dinheiro, como feiras livres, mercados⁴⁴ ou até mesmo *shopping centers*.

Locais de passagem ou de limites também são propícios aos ebós de Exu devido ao seu poder de intermediação entre homens e deuses, vivos e mortos. Daí os despachos a essa divindade serem encontrados em portões, muros e no interior dos cemitérios. O cemitério da Consolação nas proximidades do centro da cidade exhibe, às noites de segundas (dia das almas) ou sextas-feiras, vários desses despachos, principalmente nas proximidades do cruzeiro das almas ou atrás das sepulturas localizadas próximas ao muro.

A utilização e as particularidades do despacho (ou ebó) são reveladoras das práticas diferenciadas da umbanda e do candomblé, embora, em geral, ambas as religiões neguem sua utilização atribuindo-a uma à outra como sinal da diferença desqualificadora existente entre elas. Atitude que parece ser consequência da imagem negativa que os despachos podem causar para as pessoas de fora da religião.

O verdadeiro umbandista não se assemelha com essa gente (de candomblé). Eles fazem despacho no asfalto, que não vale nada, tem que ser na terra: vem você, coitado, que não sabe de nada e chuta, amanhã ou depois está derrotado. Se pisa em cima daquilo e a entidade não recebeu ainda pega toda a carga negativa. Por isso que a umbanda defende isso aí. E nem em cemitério, você não vê um velho umbandista ir para um cemitério. (Pai Aldair)

zeram um despacho em frente à agência matriz em São Paulo, no centro financeiro da cidade. No ato, realizado numa segunda-feira, dia das almas e de Exu, uma mãe de santo recebeu o Exu Capa Preta e, ao som dos atabaques, sacrificaram-se três galinhas que foram depositadas ao lado de várias velas, cachaça e farofa. A agência bancária protestou e chamou a Polícia Militar que diante do despacho não soube o que fazer, uma vez que o pessoal do terreiro foi embora sem desmanchá-lo (*Diário Popular*, 16/10/90).

44 No Mercado Municipal de Porto Alegre, por exemplo, é uma prática costumeira dos frequentadores dos batuques atirar moedas por debaixo do balcão do açougue existente no centro do mercado. Desta forma homenageiam Exu, senhor dos mercados, quando ali vão para comprar mantimentos ou objetos do culto.

No candomblé, geralmente você não vê esse tipo de trabalho sendo feito assim, a olho. No candomblé, você vê cada coisa despachada no seu devido lugar. Não é assim; se você vir um negócio – eu não quero falar mal de ninguém –, mas se você vir um negócio na esquina ou no cemitério não é de candomblé. (Equede Luíza)

Ao lado de Exu, as representações sobre a morte farão de Obaluaiê e Iansã os principais homenageados no cemitério. Segundo o mito, a terra (o chão) do cemitério pertence a Obaluaiê, cabendo a Iansã o poder sobre os eguns (espíritos dos mortos).

Omolu teve uma ligação com Iansã; pois ela foi a única santa que o aceitou como ele era. Omolu tinha muitas feridas pelo corpo e por isso era discriminado pelos demais orixás. Numa ocasião houve uma festa onde todos os orixás estavam presentes, menos Omolu. Ogum foi até a floresta e teceu uma roupagem de palha para que Omolu pudesse dançar. Ele foi apresentado como sendo um estrangeiro, mas todos ficaram desconfiados. Porém Iansã, dado sua impetuosidade, resolveu dançar com Omolu e na dança, ela que é dona dos ventos, o vento levantou as vestes, e quando todos estavam esperando ver a coisa mais horrível do mundo viram o orixá mais lindo que estava na festa. E todos se emocionaram. E como Iansã tinha visto Omolu como ele era, a partir daquele momento ele em agradecimento resolveu dividir com ela o poder do cemitério. Então ele ficou sendo dono da terra do cemitério e ela a dona dos eguns – os espíritos dos mortos. (Pai Cássio)

Se muitas são as ruas e encruzilhadas onde tradicionalmente o povo de santo desfruta de um certo isolamento para as oferendas da religião, a utilização dos espaços dos cemitérios, administrados pelos órgãos públicos, sofre muitas restrições, obrigando ao diálogo visões diversificadas sobre as concepções de morte e do seu culto.

Sepultar os mortos, enquanto ato cultural, revela o modo pelo qual cada sociedade ou grupo encara a morte. Philippe Ariès nota que nas sociedades ocidentais a transformação do sentido coletivo

de morte evidenciou, a partir do século XIX, os rituais dramáticos por influência do catolicismo romântico e do pietismo protestante, cujo culto da saudade pode ser percebido nas costumeiras visitas aos cemitérios (Ariès, 1977)⁴⁵.

Os cemitérios preservam a memória dos falecidos, eternizando-os, por meio da preservação de sua lembrança no espaço onde o corpo permanece sepultado. Zelar por esse espaço sagrado por meio da prática religiosa é zelar pelos espíritos que animaram os corpos ali enterrados e pelo destino religioso que os vivos lhes atribuem. Na concepção de morte evidencia-se, portanto, uma concepção religiosa, ética e moral de vida.

Nas religiões afro-brasileiras, principalmente no candomblé, a morte é vista de maneira diversa. O povo de santo acredita que a vida deve ser vivida no presente. O que importa é a vida presente e a morte não é tida como uma passagem para uma vida melhor do que esta. Do homem espera-se apenas que sirva apropriadamente aos orixás que deverão, por sua vez, retribuir na forma de uma vida cada vez melhor para seus filhos, cheia de alegria, saúde e riqueza.

Assim, espera-se que os espíritos dos mortos, os eguns, sejam controlados (pois podem causar desequilíbrio do axé) e auxiliem os homens em suas tarefas tornando-se seus “servos”, da mesma forma que Exu, segundo o povo de santo, serve os orixás. Se Exu, Omolu, Iansã e seus eguns têm no cemitério seu domínio, é para lá que devem ser encaminhadas suas oferendas votivas.

O cemitério é, contudo, uma instituição cuja gestão sagrada tradicionalmente coube às igrejas cristãs, o que representa sérias dificuldades para sua apropriação simbólica pelas religiões afro que mantêm práticas consideradas reprováveis por religiões cristãs, como os sacrifícios e o uso dos mortos com fins ainda mais reprováveis, como por exemplo, resolver problemas de intrigas, negócios, amor etc. Os adeptos de religiões afro-brasileiras acabam, as-

45 Sobre os significados da morte e seus rituais em geral e na sociedade brasileira, veja Thomas, 1983 e Martins, 1983, respectivamente.

sim, tendo de executar seus rituais de modo reservado e longe dos olhares de outras pessoas, principalmente da vigilância dos funcionários e administradores, que em geral não consideram essas práticas como um culto propriamente.

Eu acho que esse tipo de trabalho [no cemitério] não é um culto [...]. São coisas atendendo um pedido. Alguém vai à casa de determinada pessoa e faz ou solicita um trabalho para prejudicar um terceiro. Então, esse que vai fazer o trabalho, vem aqui, ou em qualquer outro lugar, como uma encruzilhada fazer esse tipo de trabalho [...]. Se viessem grupos para fazerem o culto eu gostaria. Por que não? Inclusive para aprender e para ouvir. Como também acontece às vezes de vir um protestante, um pastor e fazer um culto, ou uma missa. Isso é muito bacana e bonito. Agora, aí já é um caso diferente quando se refere à macumba. (Jaime de Oliveira, administrador do Cemitério da Consolação)

Em 1986, o prefeito Jânio Quadros proibiu a realização de despachos nos cemitérios da capital paulista⁴⁶. O fato causou repúdio de muitos órgãos e federações religiosas, como o da Sociedade Voluntários da Umbanda e do Candomblé, que enviou requerimento ao Serviço Funerário Municipal pedindo a suspensão da proibição o que foi negado pois, segundo o superintendente deste Serviço, os frequentadores dos cemitérios reclamavam dos restos de animais sacrificados deixados próximos às sepulturas. Além disso, foi alegado um motivo de segurança, já que a maioria dos rituais eram feitos à noite e fora do expediente em que seria possível um controle das atividades dos religiosos.

46 Neste mesmo ano uma determinação da Academia Federal Superior de Umbanda Esotérica e Candomblé, publicada no Diário Oficial da União, proibiu a entrega de despachos nas vias públicas e decretou a necessidade de carteirinhas para os membros das religiões afro-brasileiras. (*O Estado de S. Paulo*, 11/12/86)

Também em Diadema, município da Grande São Paulo, a proibição de realização de despachos no Cemitério Municipal, naquele mesmo ano, fez com que seu administrador adotasse a revista das pessoas que visitavam o local portando sacolas ou embrulhos suspeitos de conter materiais de despachos, sob a mesma alegação de que muitos deixavam garrafas, galinhas mortas e até cabeças de animais ainda com sangue espalhadas pelos túmulos e misturados a velas coloridas – também estas proibidas.

A Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros de Diadema (que reúne cerca de duzentos terreiros) pressionou, então, a prefeitura para suspender a proibição, mesmo porque Diadema só possui um cemitério público, sendo o outro particular e com características que dificultavam a realização dos rituais. Entre os argumentos usados pelo presidente da Federação, Cássio Lopes Ribeiro, em audiência com o prefeito da cidade, Gilson Menezes, estava o fato de a liberdade de culto ser um direito garantido pela Constituição Federal, assim como o livre acesso a lugares públicos. Além do mais, a proibição baseada nas reclamações de sujeira causada pelos despachos mostrava o seu caráter discriminatório evidenciado na proibição da queima de velas coloridas, pois a parafina destas é a mesma da branca. E, por fim, a própria presença da capela católica indicava um uso religioso particularizado do cemitério que não era proibido pela direção dos Serviços Urbanos que o administrava; pelo contrário, era considerado legítimo.

Com a adesão do *Jornal Planalto* (que circula na região) e de políticos ao movimento de liberalização do cemitério, a prefeitura finalmente resolveu destinar, nele, uma área de cem metros quadrados para a realização dos rituais afro-brasileiros. Neste espaço, próximo ao muro, foi instalada uma cruz de dois metros tendo de cada lado um nicho com as estátuas de Omolu e de Iansã. Cortando o jardim, foram construídos dois passeios cimentados formando uma encruzilhada para receber as homenagens a Exu. O local, denominado Ilê de Omolu e Iansã, foi inaugurado pelo prefeito em abril de 1988 (*Jornal do Brasil*, 31/03/88; *Diário Popular*, 03/04/88)

e não tardou a ser objeto de ataques e polêmicas. Dois anos depois, numa emenda da Lei Orgânica de Diadema, alguns políticos tentaram suspender o direito do seu uso pelos religiosos argumentando que, como católicos, não podiam admitir o “sacrifício de animais e a realização de missas negras no cemitério”, porque, segundo eles, eram “manifestações do anticristo que desrespeitam a memória dos mortos”, opinião compartilhada por membros de outras religiões, principalmente os evangélicos que viram nessa iniciativa um meio para “conter as práticas demoníacas dos umbandistas” (*Diário do Grande ABC*, 23/01/90). Essa tentativa de obstrução não foi, contudo, bem-sucedida e devido às pressões dos fiéis a emenda foi retirada. Além do mais, a tentativa de cerceamento das práticas das religiões afro-brasileiras não encontra respaldo, hoje em dia, devido à projeção que estas têm encontrado nos meios de comunicação, políticos ou artístico-intelectuais.

Como lembrou Pai Cássio, as oferendas a Exu, Obaluaiê e Iansã, principais orixás saudados no cemitério, proibidas ou não pelos órgãos públicos, continuariam sendo realizadas nesse espaço porque ele é o “*local apropriado para o culto desses orixás, assim como Iemanjá, deusa da fertilidade, tem que ser homenageada no mar e Oxóssi, deus da caça, nas matas*”⁴⁷.

Outros espaços

Se o candomblé conseguiu impor seu culto em espaços ocupados por outras religiões (como o cemitério) ou conquistar locais públicos (como a praia), sua presença em certos locais geralmente abertos a outras religiões ainda não é aceita sem algum enfrentamento.

Uma mãe de santo paulista, na intenção de instituir em sua comunidade alguns rituais iorubás relacionados aos processos natu-

47 A partir dessa conquista em Diadema foi regulamentada e sancionada pela prefeita de São Paulo, Luiza Erundina, uma lei propondo a criação de encruzilhadas muradas nos cemitérios da capital para uso das religiões afro-brasileiras.

rais da vida como nascimento, puberdade, reprodução, morte etc., propôs-se a realizar em seu terreiro, para seu neto, a princípio, o ritual do nascimento que consiste no culto da placenta (ipori ou pepele) e do cordão umbilical (isassun) que devem ser enterrados ao pé de uma árvore.

Aqui fazemos os cultos especiais a Oxum para acompanhar a gravidez das filhas da casa [...]. O culto à placenta é feito no dia do nascimento da criança com um vaso pintado nas três cores principais: arô (azul), ossum (vermelho) e efum (branco). Depois, nós vamos enterrar esse vaso num local da roça com uma reza especial com a presença de todas as pessoas, no sétimo dia, se for menino, e no nono, se for menina. O cordão umbilical é enterrado no mesmo local e é o primeiro dia em que a mãe amarra a criança nas costas e é feita uma festa com bolos, coisas gostosas etc. E a cerimônia é feita tendo por base azeite de dendê, água, mel e sal que é passado no ori da criança, na boca e no peito com palavras rituais. E esta criança recebe um nome nigeriano que tem a ver com o seu nascimento. Se ela nasceu no dia de Omolu, por exemplo, pode se chamar Odunlaiô, e recebe o nome de meu pai que é Epega. Durante os três primeiros anos ou até que ela aprenda uma língua, quem vai zelar pela criança é Oxum, e só depois disso pode-se pensar em fazer alguma coisa pelo eledá [orixá pessoal] dela. (Mãe Sandra de Xangô)

Na hora de obter a placenta e o cordão umbilical do hospital onde seu neto nasceu, Mãe Sandra teve, contudo, de enfrentar alguns obstáculos começando pela oposição do médico que realizou o parto e alegou não ter ordens para entregar-lhe aquele material, além, é claro, de não compreender (ou aceitar) os argumentos religiosos do pedido. E como sempre ocorre no candomblé, os problemas anunciaram também desta vez a necessidade da realização de ebós para contornar a oposição do médico, conforme relata Mãe Sandra:

O médico negou [o pedido de obtenção da placenta e do cordão umbilical], aí eu fiz um ebô, não contra ninguém, mas no sentido de oferenda aos deuses, [...] e conversei novamente com o médico e ele me deu.

Em nossa sociedade, nascimento e morte são dimensões da vida humana que foram retiradas da esfera da família e do indivíduo e foram apropriadas pelo Estado, com base na prática e no discurso médico-científico. A atuação do Estado, contudo, admite a ingerência da prática e dos discursos religiosos, em geral reservada preferencialmente às religiões dominantes reconhecidas socialmente.

Com isso, espaços como os hospitais, por exemplo, permitem o acesso de algumas religiões aos pacientes, inclusive instituído legal e culturalmente, como padres que dão extrema unção, ou os pastores que vão ler a bíblia para seus fiéis, enquanto religiões como o candomblé têm dificuldades em realizar seus ritos nesses locais. Mãe Sandra, por exemplo, reclama da discriminação sofrida pelos sacerdotes do candomblé quanto ao acesso às UTIs dos hospitais. Os padres teriam entrada livre e os pais e mães de santo não:

No caso de morte de pessoa iniciada algo tem de ser feito, cabe a quem iniciou o iaô ou ao responsável pela sua cabeça ou, na falta deste, pelo menos um parente mais velho fazer. [...]. E depois também tem o lado da UTI; nós temos parentes na UTI. Aquilo deve ser feito num tempo. Então para isso precisa em parte mudar a legislação (permitindo o acesso do sacerdote ao iniciado para execução dos rituais). Existe também a necessidade do iniciado se assumir enquanto membro de um terreiro de candomblé. Porque se eu tenho uma doença grave e eu declaro que no caso de minha morte eu quero meu pai de santo ali para fazer os rituais iniciais que têm que ser feitos... se ele declara isso para a família dele ou assume um compromisso em cartório se a família não aceita. [...]. Mas isso é uma coisa para plantar agora e começar a ser feita daqui a muito tempo. Mas nós precisamos desse tipo de acesso às cabeças das pessoas durante a doença grave e a morte [...] porque às vezes é importante meu toque, às vezes a pessoa bola no orixá e se você pegar o adjá e falar o que tem que falar se resolve... Então se você parar para pensar, o Padre João lá da igreja não sei o quê entra, e se ele pode entrar com água benta, eu posso entrar com omierô (preparado com ervas sagradas). Então, nós temos que exigir também uma postura religiosa do sacerdote, porque enquanto o sacerdote for para televisão dizer: “Pelé vai

morrer num desastre”. E Pelé sobrevive cinco anos. “Maluf ganha”. E Maluf perde. “Brasil ganhou o jogo”. E Brasil perde. Então, enquanto ele assumir esse tipo, palhaço, de postura, duvido que eles vão ser encarados como sacerdotes de uma religião conceituada. Então, cabe a nós mudarmos nosso procedimento e exigirmos de nossos filhos uma postura religiosa de tradição dos orixás. Porque se você entrar num hospital e se colocar como da tradição dos orixás com certeza você vai conseguir um sacerdote da religião daquela pessoa. (Mãe Sandra)

Percebe-se, também, que a prática cristã relativa à vida e à morte, devido ao processo de secularização, evita se chocar com a perspectiva científica dos processos biológicos como saúde e doença. No ritual católico do batismo ou da extrema unção, por exemplo, é a alma que a igreja está interessada em salvar. O que não acontece com o candomblé, cujo simbolismo está fundamentalmente ligado ao entrelaçamento de dimensões materiais e imateriais com impactos significativos nas noções de vida, saúde, doença e morte. E esse simbolismo muitas vezes vai de encontro à medicina oficial praticada nos hospitais. Esse aspecto pode ser uma vantagem ou não para o candomblé, pois ao mesmo tempo que ele pretende apresentar-se no campo religioso como uma religião apta a interferir até mesmo naquelas esferas dessacralizadas pelas religiões formalmente instituídas, defronta-se com os limites do seu discurso e prática religiosa diante dos valores “não religiosos” também aceitos e compartilhados pelos seus próprios adeptos (pois incorporados culturalmente), como os da ciência, entre outros.

Assim, o candomblé, num campo de perspectivas diversas como o urbano, é constantemente desafiado a fornecer alternativas próprias a todas as instâncias da vida das pessoas, ritualizando o mundo multidimensional no qual essas pessoas vivem. E para ser uma religião completa nesse campo, muitos terreiros têm buscado criar ou recuperar em sua liturgia alguns rituais que são oferecidos por outras religiões. Hoje em dia no candomblé já é possível, além de “nascer no orixá” (iniciar-se), batizar crianças, casar e receber outros sacramentos.

Aqui em casa eu não aceito sacramentos de outras religiões. Entrou aqui acabou Jesus, Santa Terezinha e outros símbolos religiosos de outra religião. Se você quiser assumir a tradição dos orixás terá de largar, pois os sacramentos temos todos aqui (batismo, casamento etc.). Por isso eu não raspo logo de cara. (Mãe Sandra)

Assim, a ampliação da ritualização da vida das pessoas (e à respectiva rotinização do rito) corresponde a uma ampliação do diálogo da religião com outras esferas da vida social, ultrapassando os limites do terreiro. O candomblé está no espaço da cidade e em tudo aquilo que a retrata. E como conquistar a cidade é conquistar principalmente as representações que se faz sobre ela, o candomblé se fará presente também nos meios de comunicação, instância privilegiada dessa representação de duas mãos: o candomblé está na mídia porque conquistou a cidade. E, por meio da mídia, pode conquistar cada dia mais.

Assim, por exemplo, decisões na vida política (como eleições) e social (jogos de futebol, situação econômica etc.) podem ser acompanhadas por previsões, via televisão, feitas por pais e mães de santo que jogam seus búzios e revelam o que dizem os orixás. Nos finais de ano também é costume que eles o façam para indicar que orixá regerá o ano e o que significa sua regência, tornando conhecidos, dessa forma, os atributos dos orixás e da própria religião, embora esta postura possa, também, como lembrou mãe Sandra, passar a ideia de uma religião dedicada exclusivamente às previsões sensacionalistas.

Também os rituais associados à religião são conhecidos pelas novelas televisivas que, ao tematizarem o cotidiano brasileiro, costumam incluir a consulta a um pai de santo, a realização de despachos, expressões típicas do candomblé etc. Isso quando o tema não é a própria religião, como no caso da minissérie *Mãe de Santo*, apresentada em 1990 pela Rede Manchete⁴⁸.

48 Mais alguns exemplos de novelas ou minisséries que trataram diretamente ou não do tema do candomblé: nas décadas de 1980 e 1990, pela Rede

O mesmo pode acontecer em outros programas televisivos. Pela Rede Bandeirantes, na seção Abracadabra do Programa Dia-a-Dia, os ouvintes podiam consultar Mônica Buonfiglio que jogava búzios e fazia jogo de tarô e runas para a resolução de problemas.

Pais de santo também apresentam programas de rádio nos quais divulgam a religião por meio de consultas ao jogo de búzios⁴⁹. E quando perguntei a Pai Celso de Oxalá (apresentador de um programa diário na rádio Super Tupi, em São Paulo) como era possível o jogo de búzios por rádio, ele respondeu:

Os orixás são como o rádio, eles são um meio de comunicação e eu jogo búzio em qualquer lugar porque o orixá está onde eu estou, onde eu chamo essa força⁵⁰.

Além de jornais próprios, tipo tabloide, nos quais são discutidas e noticiadas questões pertinentes ao universo do culto, outros jornais possibilitam a comunicação entre o candomblé e o público em geral por meio dos anúncios feitos por sacerdotes oferecendo seus serviços na seção dos classificados. O jornal *Notícias Populares*, por exemplo, manteve durante algum tempo uma seção chamada “Nos terreiros de umbanda e candomblé”, na qual eram veiculadas informações sobre o povo de santo em São Paulo. O jornal

Globo, *Tenda dos milagres* (1985), *Mandala* (1987), *Abolição* (1988), *Pacto de sangue* (1989) e *O sorriso do lagarto* (1991); pela Rede Manchete, *Carmem* (1987) e *Escrava Anastácia* (1990).

- 49 Também a ex-atriz Guy Lupe, conhecida como Mãe Guy, apresentava uma seção do Programa Dárcio Campos, na rádio Capital, em que atendia os ouvintes por meio de jogo de búzios.
- 50 Parece ter sido Joãozinho da Goméia quem, a partir dos anos de 1950 no Rio de Janeiro, tornou popular a consulta ao jogo de búzios em programas de rádio. Vale citar, ainda, como exemplos em São Paulo, o Programa Axé Brasil, na rádio Morada do Sol, do Mestre Xamã de Xangô e A Voz dos Orixás, na rádio Diário do Grande ABC, de Pai Cássio.

Shopping News publica semanalmente a coluna “Vida Alternativa” que trata, entre outros temas, do candomblé⁵¹.

Enfim, quando se vê grupos de candomblé lavando a escadaria do prédio da TV Gazeta na moderna Avenida Paulista, ou uma escadaria do Bixiga, um bairro de tradição italiana e frequência negra, percebe-se que a religião não apenas ocupa os espaços de modo *sui generis*, mas o faz agora legitimamente, porque apoiada numa tradição conhecida e valorizada nacionalmente, como é a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim, em Salvador, na Bahia. O fato de a TV Gazeta (assim como o Bixiga) ser um símbolo da cidade e de a lavagem das suas escadarias ser feita em 25 de janeiro (aniversário da cidade de São Paulo) demonstram como a metrópole paulista e o candomblé se representam mutuamente e como nesta os orixás vão demarcando sua presença e conquistando seus espaços físicos e sociais.

Conclusão

Conclui-se, assim, que as práticas religiosas do candomblé indicam a presença do sagrado afro-brasileiro não apenas porque invadem os espaços invisíveis dos meios de comunicação ou visíveis das praças, cemitérios e encruzilhadas da cidade, mas também porque sinalizam sua relevância no imaginário e no cotidiano da vida das pessoas que o compartilham, como forma cultural de ação (intervenção) e expressão que se justapõe à vivência multidimensional do mundo moderno.

51 No período dessa pesquisa ainda não havia ocorrido o *boom* da Internet e nem o advento das mídias sociais que permitiram aos grupos de candomblé se inserirem em novas e amplas redes de contato e divulgação de seu *ethos* religioso. Por outro lado, a presença da religião na televisão e na mídia impressa desse período se arrefeceu e ganhou nas décadas seguintes uma conotação negativa, sobretudo na televisão, por meio de ataques realizados em programas patrocinados por igrejas evangélicas numa manifestação explícita de intolerância e racismo religioso.

Touré e Konaté, tratando das religiões mágicas e sacrificiais nas cidades da África Ocidental, argumentam que a presença do sacrifício e da magia na cidade não se realiza como contradição entre conceitos pretensamente antinômicos.

Quando um está o outro deve desaparecer! Sacrifícios na aldeia, tudo bem; mas racionalidade na cidade: desejo ou realidade? A redução das atividades agrícolas, o desenvolvimento do comércio e dos serviços, a implantação de unidades industriais, o peso demográfico, o papel do centro de decisões políticas... que distinguem a cidade... nada fazem sobre isso. Aqui onde alguns querem ver uma ruptura entre cidade (racionalidade) e aldeia (magia), nós atestamos a continuidade. (Touré e Konaté, 1990: 12)

Assim, se a cidade passa a ser pensada como parte integrante do cosmos do *candomblé*, uma extensão do domínio do terreiro, é porque ela não se apresenta aos olhos do religioso apenas como o lugar da convivência dos homens entre si, mas também das divindades criadas por eles e invocadas nela por meio dos sacrifícios, oferendas e ebós. Dito de outra forma, o culto aos orixás iniciados no interior dos templos afro-brasileiros torna-os presentes também naqueles espaços exteriores que são tidos como os domínios míticos expandidos da força das divindades e do próprio terreiro na cidade⁵².

52 Processo semelhante ao observado por Hubert Fichte no culto aos voduns no Haiti: “*Para a iniciação é preciso ficar no templo durante nove dias / No primeiro dia a cabeça é lavada / Depois a cabeça é recebida / [...] / Na quinta-feira a cabeça recebe a comida / Então ela vê os deuses / É apresentada ao deus Carrefour – Encruzilhada –, ao deus Cimetière – Cemitério – e ao deus Grand Bois – Grande Bosque*”. (Fichte, 1987: 204)

CAPÍTULO 6

O CANDOMBLÉ NO MUNDO DA ESCRITA

No candomblé, a tradição da transmissão oral faz com que a fala seja veículo não apenas dos conhecimentos objetivos, mas atue como reguladora das relações de poder e reciprocidade verificadas no interior do grupo religioso.

A palavra pronunciada é também considerada no candomblé fonte de axé, importante mecanismo de movimentação das forças sagradas e sinônimo de conhecimento, sabedoria e poder. Isso porque, no contexto religioso, a fala não se restringe apenas à sua atuação pragmática como meio de comunicação cotidiana, mas trata-se de uma atitude de revelação religiosa cuja presença localiza os indivíduos na ordem social e cosmológica fornecendo os princípios de identidade daqueles que falam a mesma língua de santo (conjunto amplo de expressões e fragmentos de línguas étnicas africanas que possuem valores semânticos próprios, muitas vezes diferentes daqueles de sua origem, conforme Castro, 1983).

Diferentemente da palavra escrita, a fala, seja para coletar as folhas dos santos, proferir rezas e oriquis, consagrar a iniciação reli-

giosa por meio das invocações ou anunciar a presença divina, não se perpetua no tempo a não ser pela sua repetição, que deve estar associada a momentos e espaços próprios (religiosos). No candomblé, por isso, deve-se aprender ouvindo e vendo o que os mais velhos dizem e fazem, sendo a curiosidade mal vista pela comunidade. O acesso ao conhecimento é formalmente regulado pela senioridade no culto. O conhecimento repousaria na memória oral dos antigos adeptos e deveria ser transmitido segundo regras rigorosas da etiqueta religiosa. Como descreve a mãe de santo e antropóloga Giselle Binon-Cossard (1981: 139):

Resta à jovem *yawo* (iniciada) aprender tudo o que diz respeito ao ritual e aos orixás: como cuidar de sua quartinha sagrada, como se comportar durante o candomblé e as diferentes cerimônias. Pouco a pouco procura descobrir os segredos do candomblé, o “fundamento”. Nesse sentido passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atenta ou interessada demais. Logo descobre que muita curiosidade pode prejudicá-la. Isto se deve por um lado ao fato de que as mais antigas não procuram divulgar o que sabem, pois correm o risco de se verem ultrapassadas pelas mais jovens, e por outro lado devido a que não é bom aprender depressa demais, pois tudo que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, consequências extremamente prejudiciais para si e para os outros.[...] Isso mostra muito bem que o ensino nunca se faz de modo sistemático. “Isto vem com o tempo...”, dizem as mais antigas. Desta forma, através de um hábito lentamente adquirido, o saber da *yawo* incrusta-se no mais profundo de seu ser.

Nesta visão, o conhecimento, ainda que possa ser particularizado em áreas mais ou menos definidas (como botânica e zoologia religiosas, cosmologia, liturgia, preceitos rituais etc.), é percebido por interconexões cujo aprendizado e manipulação dependem da

visão de conjunto que se obtém ao longo da experiência total de inserção do iniciado no cotidiano da vida do terreiro¹. Essas interconexões, contudo, ao caracterizarem o patrimônio cultural dos grupos em forma de uma memória social coletiva, não devem ser entendidas como formas acabadas irreversíveis apenas. Os pedaços pessoais e/ou novas interpretações do conhecimento ritual tradicional podem assumir (e frequentemente assumem) grande importância no fornecimento de acréscimos, inteligibilidade e dinamismo ao patrimônio das tradições coletivas (Firth, *apud* Clifford, 1983: 139).

Por esses aspectos avalia-se a dificuldade de sistematização do *corpus* religioso do candomblé em pautas não desestruturantes e não conflitantes com a ordem de transmissão oral dos conhecimentos religiosos e com a manutenção do axé apoiado na fala e no segredo ritual; principalmente quando se considera que a oralidade, ao menos como forma de aquisição e retenção de conhecimento, vem se tornando cada vez menos legítima no universo urbano, pois a cidade tem como marca promover o saber escrito instituído nos processos de educação formal de massa.

No contexto particularizado dos terreiros, ao contrário, a escrita e a religião tenderiam a se opor:

A transmissão do saber é veículo de axé, a palavra escrita é considerada despida desta força; a palavra para ter valor deve obrigatoriamente ser pronunciada; o conhecimento transmitido possui a força de uma iniciação, que não se dá a nível da compreensão racional, mas àquele dinâmico do comportamento. Este saber se alicerça sobre reflexos e não sobre racionalizações – reflexos provocados por impulsos provenientes do acervo cultural

1 O caráter holístico do aprendizado ritual no candomblé ficou evidente durante a pesquisa, entre outras coisas, pela dificuldade demonstrada pelos adeptos em responder de forma seletiva às informações que solicitava sobre aspectos mais particularizados do culto como cantigas, composição de ebós etc. Frequentemente era difícil para eles desmembrar seu conhecimento de acordo com os itens que eu pedia ou fora do contexto religioso.

pertencente ao grupo e que vale, principalmente para este grupo. (Verger, 1972 *apud* Barros, 1983: 79).

Entretanto, sistematizações (ou codificações escritas) existem e pelas formas assumidas indicam transformações significativas da prática e do pensamento religioso, seja no interior dos terreiros, seja na confluência destes com o mundo que os envolve.

1. Cadernos de fundamentos: o axé registrado

Uma das formas de sistematização do conhecimento é a utilização, pelo povo de santo, dos chamados cadernos de fundamentos escritos por eles mesmos para reter de maneira segura os conhecimentos que são adquiridos com o decorrer do tempo e que são utilizados cotidianamente nas inúmeras e minuciosas tarefas religiosas que devem ser executadas numa ordem necessária e com elementos definidos.

Mencionei que no processo de sucessão de Pai Caio, no Axé Ilê Obá, a herança e posse de dois destes cadernos foi motivo de disputa entre as candidatas ao cargo, denotando a importância que os conhecimentos rituais escritos acabam tendo entre o povo de santo.

Os cadernos de fundamentos, em geral, contêm anotações como os procedimentos de iniciação dos orixás, rezas (angorossi ou adura), fórmulas de ebós e oferendas, receitas de banhos, utilização de folhas sagradas e os nomes dos odus e seus significados no jogo de búzios².

2 Odu é o nome genérico que se dá a cada uma das dezesseis possibilidades de arranjos obtidos no jogo de búzios, conhecidos também como odus principais, babá-odu (odu pai) ou odu-meji (odu par). No jogo de Ifá (ou opelê Ifá), pouco difundido no Brasil, feito a partir das combinações de oito nozes de dendê divididas em dois grupos de quatro, estes odus principais podem ser desdobrados em duzentos e cinquenta e seis omó-odus (odu filho). A cada odu está relacionado um conjunto de poemas (lendas) cantados que

A importância desses cadernos na formação sacerdotal de famosos pais de santo pode ser percebida nos relatos de Hubert Fichte sobre os religiosos Giselle Binon-Cossard, no Rio, e Papai (Manoel Nascimento da Costa), no Recife³:

Pierre [Verger] e eu [Giselle Binon-Cossard] éramos muito amigos.
 Ele me ensinou a fazer adivinhações jogando os cauris.
 Ganhei dele o caderno de uma certa Agripina, do Opô Afonjá,
 que trazia uma quantidade muito grande de coisas, canções, lendas.
 Ele o havia ganho de Senhora.
 Tenho o xerox em meu terreiro.
 Pierre me disse que eu herdaria todas as suas anotações sobre plantas.
 Mas isso não quer dizer que as anotações não serão roubadas por outros estudiosos quando ele morrer, antes que eu viaje do Rio a Salvador.
 No Rio há muitos pais de santo que sabem mais do que eu.
 Em Salvador.
 Mas como mãe de santo estou em uma situação difícil.
 Como posso chegar a eles e lhes perguntar alguma coisa?
 A rivalidade no candomblé é grande demais. (Fichte, 1987: 70).

Quando Adão morreu, seu corpo foi levado para o túmulo por milhares de fiéis, em meio a um mar de violetas. Papai, seu neto, ficou sabendo das receitas de ervas através de antigos cadernos de ritos que ele havia ganhado de mães de santo do Pai Adão. Tais cadernos de ritos, contendo rezas,

descrevem a vida e as atribuições dos orixás e de seus filhos, divididos por eses (capítulos) e separados por itans (versículos). A identificação dos odus no jogo de búzios e o conhecimento de suas lendas permite, assim, ao adivinho associá-las aos problemas ou ao destino do seu consulente na medida em que a vida deste reproduz a vida dos deuses (Bascom, 1969; Abimbola, 1975, 1976; Bastide e Verger, 1981; Braga, 1988).

- 3 O alemão Hubert Fichte pesquisou as religiões africanas em várias partes do mundo e costumava apresentar seus dados etnográficos (opiniões, impressões, avaliações, entrevistas etc.) em forma de poesia narrada tanto na primeira pessoa como na terceira.

receitas, descrições de ritos etc., são encontrados em quase todos os terreiros de religiões afro-americanas, no Haiti, na Venezuela – e na África. (*idem*: 184)⁴.

Ao lado dos cadernos de fundamentos que funcionam como etnografias feitas em casa, tendo interesse tanto para religiosos como para estudiosos, as etnografias antropológicas fornecerão elementos de comparação entre um conhecimento vivenciado e um conhecimento sistematizado em forma de discurso científico, compondo duas metades do conhecimento da mesma realidade. Assim, não só as experiências dos diferentes terreiros podem ser comparadas como também as interpretações científicas podem ser absorvidas e incorporadas como tradição.

4 Também em Cuba o uso desses manuscritos é largamente difundido. Segundo Furé (1985: 72): “Embora os mitos, as fábulas, as legendas, os termos de louvor, os provérbios e os poemas de longínqua origem iorubá tenham sido todos transmitidos pela tradição oral, existem manuscritos, tratando da história dos santos [orixás] e de outros pormenores do culto, que os sacerdotes e as sacerdotisas (babalaô, babaloxá e ialoxá) consultam para se ‘refrescar a memória’. Estes manuscritos, chamados *libretas* (cadernetas) pelos fiéis, constituem documentos de valor inestimável para o estudo da presença das religiões africanas na América [...] As cadernetas constituem um dos melhores instrumentos da transmissão e da difusão dos ‘mistérios’ sagrados. Noutros tempos, os ‘padrinhos’ confiavam-nas aos seus ‘afilhados’, isto é, os sacerdotes mais idosos entregavam-nas aos mais novos, que eles tinham iniciado, se estes tinham dado provas de interesse e seriedade pelas ‘coisas dos santos’. E continua a ser assim com as cadernetas manuscritas mais antigas e mais preciosas. Mas desde há alguns anos para cá, não é raro encontrar cadernetas datilografadas, reproduzidas ao duplicador, ou até impressas por pequenas tipografias de bairro. Até há pouco tempo, elas podiam ser adquiridas em lojas especializadas na venda de objetos rituais de santeria, tanto em Havana como no interior do país, pelas quais os crentes chegavam a pagar consideráveis somas de dinheiro. E como prova da vitalidade da subcultura iorubá em Cuba, podemos encontrar em numerosas cadernetas passagens de obras publicadas pela Universidade de Oxford sobre os iorubá africanos, adquiridas por via postal e traduzidas por algum universitário santero”.

2. Etnografias religiosas afro-brasileiras: o axé da academia

Certas práticas e conceitos que se verificam hoje no candomblé em São Paulo parecem ter se formado em virtude do acesso dos religiosos à literatura científica que, aliás, pode ser encontrada ao lado dos cadernos de fundamentos e outros livros sobre a religião nas estantes dos terreiros. Assim as etnografias, realizadas nos terreiros brasileiros desde a época de Nina Rodrigues, ao lado dos relatos sobre o culto aos orixás na África, escritos por viajantes, missionários e pesquisadores, têm despertado grande interesse por parte dos religiosos do candomblé que nelas encontram referências para comparação, implementação ou ressignificação de suas práticas rituais, tomando-as, em geral, como fontes autorizadas no estabelecimento de alguns princípios litúrgicos e sagrados da religião.

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

Em São Paulo, por exemplo, o jogo de búzios por odu, o ritual da sassaim e a concepção das três cores (sanguês) sagradas no candomblé não faziam parte do discurso religioso, pelo menos até onde se sabe. Essas práticas e muitas outras (e a interpretação que se faz delas) parecem ter sido recuperadas a partir do acesso a esses livros. Essa recuperação soa, inclusive, a muitos pais de santo como um modismo, uma vez que não corresponde à sua experiência no candomblé.

Quando perguntei a Mãe Juju, com cinquenta anos de iniciada e filha de Pai Nezinho da Muritiba (candomblé tido como um dos mais famosos da Bahia) se sua leitura das caídas dos búzios era feita segundo os odus, sua resposta foi bastante enfática:

É como cai no búzio. O que cai ali você vai falar e nem tudo que cai você pode estar falando, abrindo a boca, dizendo bobagem... O odum não

se fala muito, agora que está esta presepada aqui, de tanto que é odum, “que despachou seu odum”, “porque seu odum é de miséria”, “porque não botou comida para seu odum”, tudo isso é frescura deste pessoal aqui. Só se fala em odum. Em odum eu já estou cansada. Eu que não sei o que é odum, então fica por odusado!”.

As palavras de Pai Doda de Ossaim, referindo-se à teoria das três cores (sangues), presente no livro *Os Nagô e a Morte* (Elbein dos Santos, 1977), para explicar a importância do seu orixá, Ossaim, também revela essa utilização do livro, senão como uma reinterpretação das práticas rituais, ao menos como uma forma já sistematizada (e, portanto, citável) de enunciá-las:

Ossaim é o orixá que representa tanto as folhas boas como as folhas malignas, porque representa o sangue preto. Para quem já conhece isso, o orixá é dono do sangue negro que são as folhas, e iaô que não é feito por folhas, não é feito [...]. É o primeiro sangue, o sangue principal do iaô que é o amaci; é o primeiro sangue que o iniciado toma. Antigamente falava amaci, mas hoje não usa mais [esse termo], veio o sassaim, que é recolher o iaô no meio das folhas [...]. Agora tudo é moderno!

De acordo com Elbein dos Santos (1977: 41):

O axé é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral [...] O axé é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de axé podem ser agrupados em três categorias: 1. ‘sangue’ ‘vermelho’; 2. ‘sangue’ ‘branco’; 3. ‘sangue’ ‘preto’.

Essa teoria e outras sistematizações propostas nesse livro foram criticadas por Pierre Verger (1982) alegando tratar-se de conceitos importados dos Ndembu, povo da África Central, e não conhecidos entre os iorubás. Elbein dos Santos (1982) replicou causando uma controvérsia sobre a pureza da tradição nagô na Bahia, con-

ceito perseguido, ao que parece, mais pelos acadêmicos do que pelo povo de santo.

A utilização dos livros como meios de interlocução na construção da identidade social e religiosa dos grupos parece ter surgido a partir dos anos de 1930, como indica René Ribeiro (1952: 102), estudioso dos cultos recifenses:

Livros sobre os cultos afro-brasileiros, de uma espécie de literatura que floresceu entre 1930 e 1937, podem ser encontrados em mãos de grande número de sacerdotes que embora por analfabetos não tenham podido lê-los fizeram por onde conhecer-lhes o conteúdo, alguns mesmo apontando as incorreções que notaram.

Na Bahia, a presença do livro entre os sacerdotes também foi registrada. Edison Carneiro no obituário de Mãe Aninha descreveu essa importante ialorixá do Opô Afonjá, falecida em 1938, como “mulher inteligente que acompanhava e compreendia nossos propósitos, que lia nossos estudos e amava nossa obra” (Carneiro, 1964: 208).

Mas se o livro circulava legitimamente nas comunidades religiosas do Nordeste (como nas citações acima), isso parece não ter ocorrido no Sudeste. Segundo Beatriz Góis Dantas (1988: 203):

Se no Nordeste o uso dessa bibliografia pelos pais de santo resultava em uma ação legítima, sobretudo quando associada a um relato que estabelecia ligações históricas e genealógicas com a África, no Sudeste seu uso era tido como exploração e mistificação. Em 1938, um jornal do Rio de Janeiro denunciava como malandragem o uso que se fazia dos “livros de Artur Ramos, de Nina Rodrigues, de Edison Carneiro ou Gonçalves Fernandes” para simular “autênticas macumbas”, para onde atraíam grã-finos, a fim de se conseguir dinheiro, negociando “com estas coisas cheirando a África” (*Diário da Noite*, 5/10/1938, *apud* Ramos, 1951: 159).

Sintomaticamente a interpretação da utilização do livro refaz o processo de interpretação do candomblé nele registrado. Se o can-

domblé tido como puro das cidades nordestinas (praticado por negros africanos ou seus descendentes) ao se deslocar para o Sudeste é visto como sincrético e deturpado, porque praticado por brancos, mestiços, imigrantes e malandros nacionais, a utilização do livro nesse contexto também é tida como imprópria. Ou seja, é como se num primeiro momento houvesse um livro autêntico (ainda que exibindo algumas “incorreções”) criado a partir de um candomblé puro e, num segundo momento, um candomblé impuro ou bastardo criado pelo livro que se bastardiza pelo uso indevido.

Assim, desconsiderando os aspectos ideológicos pelos quais se pode criticar essas oposições norte/sul, tradição/deturpação, puro/impuro (referidas em capítulo anterior), interessa notar que o texto etnográfico cientificamente construído e sacralmente lido, tende a registrar a trajetória de um processo que ele próprio, paradoxalmente, ao descrever (na forma sincrônica do presente etnográfico; Clifford, 1983) tem ajudado tanto a consolidar como a transformar, seja porque permite ao leitor religioso, que é muitas vezes o próprio informante, refletir sobre suas práticas a partir do ponto de vista proposto pelo texto, ou porque generaliza o que é a visão particular de certos grupos que podem se utilizar dos livros que os descrevem como meio de legitimar e valorizar sua visão de mundo diante das demais⁵.

Nesse ponto, pode-se imaginar as consequências da utilização religiosa da etnografia quando se considera a disputa pelo prestígio existente entre os terreiros. As etnografias realizadas nos terreiros mais afamados contribuem para a generalização e valorização da tradição religiosa neles encontrada, ao mesmo tempo em que se autovalorizam por registrar parcelas significativas dessa liturgia que, conforme mencionei, passam a ser buscadas como fonte do sagrado pelos religiosos e como sinal de prestígio nos meios acadêmicos e

5 Em outros trabalhos procurei analisar o modo pelo qual a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira tende a se constituir em modelos de culto (Cf. Silva, 1992, 2000).

intelectuais (principalmente aqueles comprometidos com um tipo de ideologia marcada pelo preservacionismo cultural).

Sendo os terreiros grupos religiosos altamente hierarquizados internamente, com posições estabelecidas segundo a idade de iniciação dos seus membros, a qual regula o acesso ao conhecimento ritual que deveria ser transmitido oralmente e segundo as regras do segredo, o livro atua de modo a facilitar o acesso dos iniciados ao acervo cultural da religião, atenuando num certo grau as dificuldades decorrentes da regra do segredo na transmissão oral do conhecimento religioso.

As etnografias, ao reportarem a universos não conhecidos pessoalmente pelo leitor, como a África, podem também fornecer elementos para uma ressignificação de parcelas do patrimônio de conhecimento religioso local. As etnografias vão constituindo, assim, o *corpus inscriptionum* da religião, seu corpo codificado.

Sob este aspecto o candomblé encurta também sua distância em relação àquelas religiões que podem exibir suas tradições codificadas (traduzidas, impressas e universalizadas) em livros sagrados, como o cristianismo e a bíblia, o judaísmo e o talmude ou a torá, o islamismo e o alcorão. Na opinião de Mãe Sandra, os livros que registram as palavras de Orunmilá (“que fala conosco através dos odus”) e armazenam a sabedoria milenar desde a criação do mundo seriam os mais indicados para desempenhar essa função de livro sagrado no candomblé.

Então o que nós necessitamos hoje é justamente os poemas de Ifá para citar, como faz o crente: Jesus falou isto e isto, versículo tal. E não é gostoso a gente falar isto e isto: odu tal. Então é muito importante para a gente ter o odu para consulta [...] e a tradução dos itans, todos para vender em banca de jornal: compra aqui, hoje, odu tal, amanhã, odu tal!

É claro que a princípio o uso das etnografias pelo candomblé como se estas fossem equivalentes à bíblia do catolicismo, não se faz

porque as obras etnográficas tenham sido concebidas como produções do pensamento e discurso religioso. A apropriação sacralizada do discurso etnográfico, no entanto, é possível, também, devido ao modo pelo qual as etnografias vêm sendo construídas (Silva, 1992, 2000). Criando aos olhos dos seus leitores (religiosos) um efeito de verossimilhança – porque estes reconhecem na obra escrita elementos de sua prática – o livro pode desempenhar esta dupla função de fonte de conhecimento científico e religioso, sendo inclusive avaliado pelos adeptos segundo a exatidão de suas informações.

Achamos curioso assinalar as reações dos crentes afro-brasileiros diante dos livros que a eles se referem. Em geral todos concordam em reconhecer a exatidão dos livros de Nina Rodrigues e Manoel Querino. Quanto a A. Ramos as opiniões se dividem: há os que o julgam igualmente bom e os que afirmam que ele “romanceia” um pouco. Edison Carneiro é criticado por se apoiar em Joãozinho da Gávea, que o teria induzido a erros sobre vários pontos. Em Donald Pierson distinguem o que foi informado por D. Aninha que é exato, e o que foi colhido através de outros informantes e se ressentido de erros [...]. Em Recife, Gonçalves Fernandes foi igualmente atacado por algumas de suas informações. Por minha parte, também não duvido que o seja... Na realidade tanto os livros destes autores como as críticas a eles formuladas são legítimas. Pois, como irei afirmar mais adiante, não existe uma religião afro-brasileira, mas várias e o que é exato para uma nação deixa de ser para outra. E ainda existem os terreiros “espontâneos”. Daí a diversidade de pontos de vista. (Bastide, 1983: 168)

Não se trata, todavia, apenas de exatidão ou inexatidão das informações, de pontos de vista diferentes ou, ainda, da diversidade das formas religiosas afro-brasileiras. Porque o livro tem sua verossimilhança afirmada ou não, no meio religioso, em consonância com as políticas que envolvem terreiros e seus líderes, transformados em informantes. As informações de Mãe Aninha são tidas como exatas, por exemplo, em razão do prestígio acumulado por ela junto

ao grupo. O mesmo não acontece, por outro lado, com Joãozinho da Gávea (Goméia), cujo modelo de culto (o angola) não obteve o mesmo sucesso que o modelo nagô de Aninha.

No caso da academia, a questão da verossimilhança é mais complexa na medida em que a adequação da interpretação (textualizada) em relação à realidade observada deve considerar outros aspectos que possibilitam sua inteligibilidade (teoria, metodologia etc.), principalmente se considerarmos que essa interpretação se dá sob certas condições especiais de relação entre pesquisador e observado, onde atuam múltiplos constrangimentos não referidos nos resultados da pesquisa.

O discurso científico (principalmente o antropológico) enfatizando suas afirmações como resultado de uma pesquisa baseada na observação participante e, portanto, numa perspectiva “desde dentro”, busca assegurar a confiabilidade das informações perante os seus leitores, entre os quais estão os religiosos – mesmo porque muitos pesquisadores acabam participando também como religiosos da vida dos terreiros pesquisados e usando esta proximidade como forma de legitimar suas conclusões.

Enfim, uma descrição de um ritual observado pelo pesquisador, como uma lavagem de contas realizada em um contexto local específico e utilizada no texto como um argumento etnográfico, pode se tornar também um modelo de referência universal ou abstrato para os leitores religiosos que também são pesquisadores de sua tradição, assim como muitos autores-pesquisadores são praticantes da religião que descrevem e, portanto, intermediários entre a academia e o terreiro.

Assim, propositadamente ou não, o discurso presente no texto traz elementos de uma linguagem dupla (religiosa e científica), cuja ênfase num ou noutro sentido será dada, em última análise, pelo leitor. No caso dos religiosos (leitores ou não) existe uma expectativa (ou mesmo uma cobrança) de que o antropólogo (e outros pesquisadores) também exerça esse duplo papel de tradutor do terreiro para si mesmo e de seu representante oficial nos circuitos culturais

e letrados. E isso num momento em que os sacerdotes-entrevistados mais instruídos ou intelectualizados (principalmente as gerações mais novas) também se apresentam muito à vontade trafegando pela fronteira entre o terreiro e a academia, conforme pode-se ver neste trecho de diálogo de uma entrevista que realizei com Mãe Sandra:

VAGNER: Sandra, você não acha que o acesso das pessoas iniciadas à literatura religiosa representa uma disputa entre pessoas letradas e sacerdotes de uma geração mais nova (como no seu caso que sabe ler francês e inglês e tem uma formação acadêmica) e sacerdotes mais velhos que não têm esses qualificativos e, portanto, têm dificuldades de acesso a esse tipo de informação? Então para você o livro do Verger é de uma extrema utilidade porque você pode com ele ressignificar muitas de suas práticas, mas para uma mãe de santo que não sabe ler o português, e muito menos o francês, isto não tem muita importância?

MÃE SANDRA: Eu tento colocar a questão assim: onde entra a cultura e o axé. Se a gente parar pra pensar, todos eles [pais de santo] acham o máximo o Dr. Wande Abimbola, o suprassumo, o máximo da tradição iorubá, e ele é professor e reitor da Universidade de Ilê Ifé [Nigéria]. Tem uma série de livros escritos. Ele é o símbolo do babalorixá, do sacerdote. Então eu acho que essa escravidão que eles [os pais de santo] tentam manter os filhos, de não deixar ler, escrever ou ter cultura e não querer que os próprios netos ou filhos carnisais que serão os prováveis seguidores da religião não abram os olhos para a cultura, para não deixar de gostar do axé, é uma imbecilidade. Eu acho que tem que estimular, por exemplo, através de pressão ou outras formas que o Pierre Verger traduza seus livros para o português porque este livro que ele lançou agora, o Tráfico de Escravos [*Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*] só interessa para sociólogo. É um livro chato numa linguagem muito solta e chata... Agora o *Dieux d'Afrique* nos interessa porque é numa linguagem agradável e ele fala coisas que nos interessam profundamente. Vê lá se ele traduziu! O que ele tem sobre folhas, vê lá se ele traduziu! E muitas outras coisas. Por exemplo, estes livros que rodam por aí, como o *Orixás* de Pierre

Verger, é a bíblia do candomblé, pelo desespero de conhecimento [...]. A tese do Flávio [Barros, 1983] sobre as folhas para mim é coisa excelente. Só eu já tirei umas trezentas cópias dessa tese. Por quê? Porque estavam acessíveis e estavam em português, então existe um desespero pelo conhecimento. Se os pais e as mães de santo ensinassem, só comprariam aqueles que são traças de livros que compram porque gostam de ler.

Ao lado da etnografia religiosa afro-brasileira de cunho científico existe, ainda, um outro tipo de literatura religiosa de divulgação crescente, principalmente nos grandes centros urbanos, cujos autores são em sua maioria autoridades religiosas (pais e mães de santo) que escrevem para um público não necessariamente acadêmico, mas sem dúvida já acostumado com esse tipo de veiculação da informação religiosa⁶.

O interessante nesse tipo de literatura é que seus autores passam de entrevistados citados na etnografia científica à categoria de autores editados angariando também nos meios escritos o prestígio e a autoridade de falar legitimamente, na medida em que “*escrever não é apenas registrar a palavra, é ter meios de classificar, de praticar cortes, de abstrair elementos*” (Goody, 1987 e 1989).

Os textos dos autores religiosos apresentam, aliás, grande semelhança com a etnografia científica: os terreiros são descritos a par-

6 Outro interessante uso da literatura no candomblé, não tratado neste trabalho, faz-se a partir de romances e livros populares (como o de São Cipriano) que são incorporados às tradições orais dos terreiros. Mundicarmo Ferretti analisa, por exemplo, a influência do romance *História do Imperador Carlos Magno e os Doze Pares de França* na mitologia dos encantados no tambor de mina maranhense, concluindo que “*para alguns membros de terreiros de São Luís a existência de livros escritos e de uma matriz literária não nega a existência de segredo e de transmissão oral no tambor de mina, apenas mostra que essa oralidade não é absoluta, nem mesmo na casa mais antiga e ortodoxa, a Casa das Minas, e que segredos também podem ser guardados em livros, como parece anunciar a letra de uma toada cantada na Cura (pajelança), da Casa de Fanti-Ashanti: ‘o meu pai me deu um livro, que eu estudava noite e dia pra mim saber os segredos das três virgens da Turquia’.*” (Ferretti, 1989: 217)

tir do esquema do panteão cultuado, são mencionadas as histórias dos fundadores, os rituais de iniciação, calendário das festas anuais, hierarquia dos cargos religiosos, algumas rezas e cânticos, e em alguns casos não falta nem mesmo o desenho da planta do terreiro com a designação dos diversos cômodos, semelhantes àquelas vistas nos livros de Roger Bastide e Edison Carneiro⁷.

Para o grupo religioso, ter sua história registrada num livro representa sinal de valorização positiva de suas práticas e, para o pai de santo, publicar ou divulgar textos (muitas vezes em congressos de religiosos e encontros científicos) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no mundo dos parágrafos que influem consideravelmente na dinâmica das tradições.

Por outro lado, muitos textos dessa literatura religiosa não seguem o modelo acadêmico, seja na sua forma, pois não são exatamente etnografias de terreiros, seja nos seus objetivos, pois visam fornecer informações religiosas básicas para orientar os leitores em práticas mágicas do tipo: como jogar búzios (Freitas, s/d; Ribeiro, 1985; Portugal, 1986), fazer ebós ou despachos (Laús e Bonik, 1987) etc.⁸ Em geral, nos textos dessa literatura podem ser identificadas informações provenientes das mais variadas fontes orais e escritas. No caso das fontes escritas há, inclusive, em alguns textos reproduções de trechos de etnografias, curiosamente sem qualquer referência bibliográfica a elas⁹. As explicações para o fato podem

7 Veja, entre outros, como exemplos dessa literatura: Ferreira, 1987; Oliveira, 1989; Egydio, 1980.

8 Devido a enorme quantidade de livros de divulgação religiosa na área do espiritismo kardecista, umbanda e candomblé torna-se impossível citá-los aqui. Esses títulos podem ser encontrados em quase todas as livrarias da cidade e nas lojas de artigos religiosos, o que indica os altos níveis de sua demanda.

9 Zora Seljan (1973: 33) denuncia, por exemplo, em seu livro sobre Iemanjá, o fato de José Ribeiro em *Orixás Africanos* ter traduzido (com inúmeros erros de tradução) trechos de *Dieux d'Afrique* de Pierre Verger sem qualquer menção a este autor. Também percebemos em trabalho sobre oráculo de Orunmilá que José Ribeiro (1985: 20-23) reproduz trechos de René Ribeiro

ser variadas, abrangendo desde o desconhecimento das regras que presidem a construção do texto científico-acadêmico (ou, ainda, a suposição de que os conhecimentos veiculados pelas etnografias são de domínio público e não atributo de uma autoria única ou singularmente citável) até a má-fé.

3. Cursos de língua e teologia iorubá: diploma de axé

Com a participação progressiva, no candomblé, de adeptos com grau de escolaridade diferenciado, que frequentam cursos universitários e sabem ler outras línguas (muito útil, aliás, para traduzir os livros sobre a religião publicados em línguas estrangeiras), novos contornos vão assumindo as tradições sistematizadas ou simplesmente divulgadas por esta *intelligentsia* religiosa. Esses intelectuais orgânicos do candomblé são vistos nos cursos de língua iorubá e teologia africana, em palestras e congressos ou em grupos informais de estudos religiosos no interior dos próprios terreiros.

Na Universidade de São Paulo (USP), por exemplo, a partir de uma iniciativa do Centro de Estudos Africanos, a Coordenadoria de Assuntos Culturais instituiu em 1977 um curso de Língua e Cultura Iorubá. O objetivo do curso, ministrado por bolsistas nigerianos da USP e com duração de um ano em média, é fornecer aos alunos conhecimentos da língua iorubá (uma língua étnica tonal falada atualmente na Nigéria e no Benin e cujo léxico constituiu uma das principais influências na formação da língua do santo falada nos terreiros brasileiros) e apresentar aspectos de sua cultura,

(1982: 188) invertendo, contudo, a ordem dos odus dadas por este e sem citar a fonte (Prandi e Silva, 1987: 31). Recentemente Mãe Sandra de Xangô nos chamou à atenção para o dicionário *Yorubá (Nagô) Português* de Eduardo Fonseca (1983) que parece ter sido traduzido do *A Dictionary of the Yoruba Language* (University Press Limited, Ibadan, Nigéria), que ela havia comprado em sua viagem a Lagos. A versão do dicionário em português não contém qualquer referência ao original em inglês.

inclusive religiosa, o que significa informações sobre o culto africano aos orixás. Por essas características o curso, a princípio aberto a todos os interessados, acaba sendo frequentado por uma população de alunos majoritariamente formada por religiosos do candomblé como pais e mães de santo, ogãs, equedes e iaôs que encontram instituído, no espaço da universidade, um “curso para pai de santo com direito a diploma”, conforme alguns alunos ironicamente avaliavam suas presenças ali. Os professores nigerianos, sabedores dos interesses dos seus alunos por conhecimentos rituais, não tardam a se mostrarem como sacerdotes iniciados em suas terras de origem e a oferecerem aulas extracurriculares nas quais abordam com mais detalhes os mitos e ritos dos orixás, apresentados de forma genérica no curso regular, e principalmente os cultos pouco conhecidos no Brasil, incluindo uma iniciação ao oráculo de Orunmilá (opelê-ifá), o que permite ter acesso ao conhecimento da tradição dos odus, fonte de grande parte dos segredos rituais e dos mitos dos orixás.

Em 1984, quando participei desse curso na USP, nosso professor nigeriano, que depois se tornou pai de santo com terreiro aberto e inúmeros filhos raspados, era assessorado por um amigo (também nigeriano, tido como babalaô) que iniciou no oráculo de Orunmilá muitos de nossos colegas. E em 1987, já realizando pesquisa bibliográfica para este trabalho, quando analisamos um dos rituais de assentamento de Exu (etapa preliminar para o culto a Orunmilá), realizado para alunos do curso de iorubá, verificamos que todas as rezas, cantigas e oriquis (invocações) utilizadas pelos professores-sacerdotes estavam documentadas na literatura etnográfica e religiosa de origem acadêmica ou de associações religiosas africanas, como a *Orunmila Magazine*, publicação da *Orunmila Youngsters for Indigene Faith of África*, sediada em Lagos. Também alguns rituais, significados religiosos de folhas e nomes dos odus utilizados puderam ser identificados em obras de Pierre Verger e José Flávio Pessoa de Barros (Prandi e Silva, 1987).

Assim, o curso, valorizado ou não por seu programa oficial ou suas atividades paralelas, além de possibilitar uma troca de funda-

mentos fora do espaço restrito dos terreiros (tornando-se inclusive um lugar de troca de informações e de comércio de materiais e produtos religiosos trazidos da África – e pagos à parte – juntamente com os conhecimentos sobre sua utilização), coloca seus participantes numa postura diferenciada em relação à própria religião e à maneira de encarar a transmissão oral de seus fundamentos. No curso descobre-se com grande entusiasmo a existência de livros que descortinam informações consideradas muitas vezes tabu no interior dos terreiros. A possibilidade de aulas e contatos com africanos, além de fornecer os rudimentos do iorubá (que podem ser utilizados na tradução de cantigas e nomes dos orixás), permite relativizar questões que até então se apresentavam como dogmáticas ou mesmo descaracterizar um conhecimento tido até então como seguro e imutável. Vi em muitos dos meus colegas de curso, principalmente aqueles iniciados há mais tempo, um olhar de decepção com relação à distância que havia entre o culto brasileiro aos orixás (ao menos da forma como era praticado em seus terreiros, mesclado com outras nações, como o angola, ou tributários de influências católicas) e aquele praticado na África, segundo as descrições dos nigerianos. Esses alunos logo abandonavam as aulas prevendo a impossibilidade de compatibilizar os ensinamentos recebidos no terreiro com aqueles das lições na sala de aula. Já os mais novos, ou aqueles que de certa maneira discordavam de algumas práticas brasileiras consideradas sincréticas, puderam, a partir do curso redefinir alguns de seus conceitos religiosos e legitimá-los também via academia.

Fora do meio acadêmico, mas também passando à margem do modelo de iniciação dos terreiros, outras iniciativas de “cursos de candomblé” têm sido verificadas em São Paulo, tornando-se alternativas importantes para se conhecer e divulgar a religião, tanto para os adeptos como para as pessoas em geral, que podem se aproximar do candomblé por meio desses contatos e aprendizagem em sala de aula, fazendo dessas instituições uma espécie de antessala dos terreiros.

Na Associação Casa de Cultura Afro-brasileira (Acacab), fundada em São Paulo com intenção de promover aspectos da cultura negra, desenvolveram-se, no final dos anos de 1970, cursos de língua iorubá e mitologia dos orixás. Pai Aulo Barreti Filho, antigo aluno dessa instituição e depois professor de mitologia iorubana, juntamente com ogãs e equedes, alguns de seu próprio terreiro, fundou, nos anos de 1980, a Fundação de Apoio ao Culto e à Tradição Yorubana no Brasil” (Funaculty). Nessa instituição com sede na Lapa em São Paulo eram oferecidos cursos de língua iorubá, teologia iorubana comparada, dança afro (dos orixás), percussão e ritmos das nações do candomblé entre 1986 e 1992.

No curso de teologia iorubana comparada, o mais procurado e frequentado, o programa abordava introdutoriamente aspectos históricos relativos ao tráfico de escravizados e à formação dos reinos iorubá e nações vizinhas. Em seguida enfocava as descrições de cultos e ritos africanos, alguns mais conhecidos no candomblé brasileiro, como o bori, e outros menos conhecidos como o ipori (culto à placenta) e o isassún (culto ao cordão umbilical). O panteão iorubá era descrito de forma sistemática, segundo as categorias classificatórias das divindades: os igbamalé (divindades brancas associadas à criação, como Obatalá, Odudua etc.), os irunmalé (as outras divindades restantes, separadas por gênero: os eborá – divindades femininas – e os omó-ebora – divindades masculinas). Abordava-se ainda as cidades da África onde as divindades são cultuadas, sua função, domínios naturais e características de culto: assentamento, cor das contas e roupas, ritmo, oferendas, sacrifícios e qualidades (avatars dos deuses) definidas a partir dos oriquis que as homenageiam. Este esquema incluía até divindades menos conhecidas como Euá, Iroco, Erinlé etc. Também as folhas e os jogos divinatórios eram apresentados ao lado de outras explicações como as partes míticas que compõem o ser humano segundo a teologia iorubá (ara, corpo; ori, cabeça; emi, sopro; ojiji, sombra; iye, memória; ibinu, parte interna do corpo etc.) e a relação destas com os antepassados e as divindades.

O interessante é que o curso, embora claramente elaborado a partir de fontes escritas (etnográficas), não fornecia aos seus alunos indicações bibliográficas nas quais o conteúdo das aulas pudesse ser referenciado. E o professor, embora fizesse questão de separar suas atividades de pai de santo do papel supostamente neutro de professor, ao não comentar o conhecimento transmitido em termos de suas fontes escritas, resguardava, com certo mistério, as origens e as fronteiras entre o que provinha de consultas aos livros (conhecimento profano) e o que consistia dos fundamentos secretos da religião (conhecimento sagrado) obtidos a partir de sua própria iniciação. Assim, o curso frequentemente criava, aos olhos dos seus participantes, a sensação de que frequentavam uma escola de formação sacerdotal nos moldes de um seminário católico tendo, ainda, suas aulas, muitas vezes, o clima de que ali se poderiam decifrar alguns dos inescrutáveis mistérios religiosos e dirimir as dúvidas por meio de uma atitude didática e de estudo. Algumas vezes, entretanto, certas definições teológicas acabavam gerando situações difíceis. Em 1985, como aluno da Funaculty, presenciei algumas delas. Uma ebomi, filha de Ossanha, por exemplo, não compreendia as explicações do professor sobre as características desta divindade que na África é masculina (Ossaim) e não incorporaria seus filhos. A filha de Ossanha, iniciada há anos para esta divindade considerada feminina, perguntava, então, ao professor o que é que baixava na cabeça dela?¹⁰

Iniciativas semelhantes podem inclusive ser mais abrangentes e dispor de infraestrutura empresarial mais elaborada. Pode-se citar o caso do Centro Cultural Oduduwa, fundado pelo nigeriano Sikiru Salami, formado em administração de empresas, doutor em

10 Segundo José Flávio P. de Barros: “Assim como Exu, Ossaim não é macho, nem fêmea, e muito menos andrógino, possibilidade esta que daria ensejo à recondução da ordem. Eles não têm uma sexualidade, eles são a sexualidade” (Barros, 1983: 102). Ao contrário de Verger, afirma, ainda, existirem casos relatados na África de possessão dos olossaim (sacerdotes de Ossaim) (*idem*: 37).

sociologia na USP e professor de iorubá nesta universidade durante certo período. O Centro Oduduwa, além de oferecer os já tradicionais cursos de língua iorubá e sobre os orixás africanos, inova o mercado de cursos oferecendo um de “Adivinhação, Ebó e Magia”, ilustrado por vídeos. E aproveitando uma fatia não explorada do mercado de livros religiosos sobre o culto dos orixás africanos, a Editora Oduduwa, associada ao Centro, tem publicado vários livros compatíveis com os interesses dos seus alunos e demais adeptos do candomblé, principalmente aqueles comprometidos com a sua reafricanização¹¹.

Assim, os intelectuais religiosos saídos dos terreiros para a academia ou escolas especializadas ou vindos destas para os terreiros, compõem as lideranças mais mobilizadas do candomblé paulista, desempenhando muitas vezes as atribuições das federações de cultos afro-brasileiros que, aliás, são praticamente inexistentes em São Paulo com uma atuação exclusiva na área do candomblé. Graças a essa *intelligentsia* foi possível contar com uma delegação paulista nas Conferências Mundiais da Tradição dos Orixás e Cultura realizadas há alguns anos na África e nas Américas¹².

-
- 11 Nessa linha, também o “Centro de Estudos e Pesquisas de Cultura Yorubana”, dirigido por Fernandes Portugal, tem oferecido cursos apostilados de “Magia Yorubá”, “Magia Afro-brasileira” e “Cultura Religiosa Afro-brasileira” (elaborados com a assessoria de alguns africanos) para religiosos principalmente do eixo Rio-São Paulo, aceitando propostas para realizar seus cursos em todos os estados do Brasil. O Yorubana oferece, ainda, livros e apostilas de autoria de Fernandes Portugal (cerca de 13 títulos), tradução e cópia xerox (encadernada) de livros como *Ifa Divination* (Divinação de Ifá) e *Sixteen Cowries* (16 Búzios), de William Bascom (o que demonstra a procura por estes títulos), artigos para o culto importados da Nigéria, além de prestar “*assessoria afro-brasileira para órgãos do governo e entidades particulares*”.
- 12 A Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura” (Comtoc) é um movimento empreendido por chefes religiosos da África, América do Norte e do Sul e Caribe que tem por finalidade “unificar a tradição dos orixás” por meio da “luta contra a fragmentação da religião africana no mundo” (*Boletim do Instituto da Tradição e Cultura Afro-brasileira, s/d*). A 1ª Comtoc realizou-se em 1981, em Ilê-Ifé, na Nigéria, organizada pelo Departamento de

A lição de que o livro e as etnografias são meios em potencial para a aquisição ou ampliação de conhecimentos é com certeza o principal ensinamento que muitos extraem desses cursos e a partir do qual tratam de criar, sozinhos ou em grupos, suas pontes com a África ou com os textos que a descrevem – procurados, agora, insistentemente em museus de etnologia, bibliotecas, centros especializados etc. É interessante notar que a *localização* ou o conhecimento *de como se procura* os títulos dessa literatura, considerados valiosos, em muitos casos tornam-se *os novos segredos da religião*, de circulação restrita a certas pessoas ou grupos. O desaparecimento de um livro de Wande Abimbola sobre os orixás dos orixás, do acervo de uma biblioteca da Universidade de São Paulo, muito comentado no curso de iorubá na época em que eu o frequentava, foi logo atribuído à ação de pessoas do candomblé interessadas em ter as informações do livro só para si e não as divulgar.

O depoimento de Mãe Sandra de Xangô revela essa trajetória detetivesca do pai de santo pelos corredores das bibliotecas universitárias, digna dos personagens do romance *O Nome da Rosa*, de Umberto Eco:

Há quinze anos estudei e aprendi como é na USP, na PUC, nos CEAOs¹³ da vida e aprendi como procurar as coisas. Muita cantiga de folha eu aprendi na tese do Flávio [Barros, 1983]. Eu sabia como ela era, [de forma] errada; eu vi como ela era escrita certa e, para tirar minhas dúvidas, eu escrevi para

Leitura e Língua Africana da Universidade de Ifé. Em 1983, a 2ª Comtoc ocorreu no Brasil, em Salvador. A partir da 3ª Comtoc o movimento parece ter se fragmentado sendo realizado uma reunião em Nova York e outra em Ilê-Ifé, ambas em 1986. Já em 1987, no I Encontro Nacional da Tradição dos Orixás e Cultura” (preparatório para a 4ª Comtoc), realizado no Opô Afonjá, foi criado o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (Intecab). A 4ª Comtoc ocorreu, então, em 1988 em Nova York e em 1990 em São Paulo.

13 Referência ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

meu pai [o babalaô africano Donald Epega] e ele me mandou de volta dizendo que estava certa¹⁴.

Resta lembrar, por fim, que a utilização de livros, cursos de língua e teologia iorubá e outros meios de aquisição de conhecimentos rituais, não é algo consensual, com aceitação e reconhecimento público. Muitos pais de santo os consideram, ao menos publicamente, procedimentos estranhos ao candomblé e ilegítimos. Como revela Pai Tonhão de Ogum:

Um curso de iorubá é proveitoso, apesar que a nossa língua, do que falamos no candomblé, ficou totalmente diferente do que é hoje lá na África, porque agora é o iorubá moderno e o que veio para cá é de quinhentos anos atrás. Mas tudo bem, porque estamos cantando e o orixá está nos entendendo porque está nos ajudando. Agora este negócio de computadores¹⁵,

-
- 14 Os cursos para o aprendizado religioso com o tempo passaram das escolas ou instituições particulares para o interior dos terreiros. Mãe Sandra, levada por este espírito de pesquisa, marca registrada do seu estilo de sacerdócio, constituiu um grupo de estudos da tradição do oráculo de Ifá, do qual participei, com reuniões periódicas em seu terreiro, que ocorriam paralelamente às aulas de iorubá na USP, nas quais traduzíamos textos de africanistas (como o *Sixteen Great Poems of Ifá* de Wande Abimbola) e interpretávamos os mitos dos odus. Também o Ogã Gilberto de Exu, pertencente à primeira turma de alunos formados pelo curso de iorubá da USP, tem promovido em seu terreiro cursos de tema religioso (como o de ipadê) para os interessados.
- 15 Alguns pais de santo têm mostrado interesse em utilizar programas de software para facilitar algumas atividades na religião, principalmente na leitura do jogo de búzios e na identificação das lendas dos odus. Eduardo Fonseca, da Sociedade Yorubana Brasileira, chegou a criar o “Afro-Soft – o jogo de búzios do pai de santo eletrônico”, um programa de computador desenvolvido para em poucos minutos fornecer mapas com a formação espiritual e com as previsões segundo os orixás para os consulentes (*Jornal do Brasil*, 08/05/89). Já Monica Buonfiglio, com passagem pelo candomblé e pelo curso de iorubá da USP, resolveu seguir uma linha mais eclética e lançou um vídeo onde ensina os elementos básicos de algumas artes divinatórias como tarô, runas e jogo de búzios (*Revista Planeta*, n. 223, 1991).

aula de ebó, de como se inicia uma pessoa, isso é coisa de gente sem escrúpulo e sem respeito pela religião.

4. Reafricanização: o axé resgatado

A leitura dos textos etnográficos e a frequência aos cursos de teologia africana demonstram, além de uma postura diferenciada dos adeptos em relação à forma de reprodução oral da religião, uma subjacente busca da África que se torna cada vez mais valorizada. Como disse Bastide (1983: 168), “*na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador [pai de santo] de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião*”.

A publicização do candomblé, a adesão de classes sociais mais favorecidas e o sucesso dos terreiros têm possibilitado, contudo, que se tornem atualmente cada vez mais frequentes as viagens de pais e mães de santo à África, principalmente à Nigéria e ao Benin. Os objetivos são variados: resgatar conhecimentos por meio da participação em congressos e encontros, visitar os templos dos orixás e voduns, dar obrigações (se submeter a rituais) e receber títulos honoríficos, entre outros. Essas viagens são vistas geralmente como um coroamento das carreiras sacerdotais dos religiosos brasileiros e um roteiro importante na formação das lideranças do candomblé¹⁶.

Muitos pais e mães de santo que de um modo ou de outro promoveram aspectos da reafricanização do candomblé passaram por cursos como os citados ou absorvem influências dos modelos de rito valorizados nas etnografias, como, por exemplo, Pai Idérito de Oxalufã que viajou para África várias vezes tendo recebido, numa dessas ocasiões, de Olufon (o rei da cidade de Ifon, na Nigéria), o “*título inve-*

16 O crescimento dessa demanda nos anos de 1980 levou, inclusive, algumas empresas de turismo do Rio de Janeiro e de São Paulo a promoverem pacotes turísticos de viagens à Nigéria cujo público-alvo eram os praticantes do candomblé.

jável de Àwòrò Osàlúfón”, conforme registra Verger (1981: 31)¹⁷. Em seu terreiro uma série de práticas rituais e cargos foram introduzidos a partir dessas viagens, como os olóyès (dignitários portadores de títulos) que durante os toques executam a cerimônia de saudação ao pai de santo tal qual a realizada para o rei de Ifon, descrita por Verger (*idem*: 257).

A busca, na África, de pedaços da tradição que são considerados perdidos ou esquecidos não é, entretanto, fenômeno recente. O processo de reafrikanização faz parte da história do candomblé na qual são recorrentes as menções às viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes, depois de emancipados, às suas terras de origem, das quais retornam trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar as comunidades religiosas brasileiras. Esta é a história das fundadoras da casa Branca do Engenho Velho que, no século XIX, viajaram à África e de lá retornaram trazendo consigo o africano Bamgboxé, importante personagem na implementação dos rituais desse terreiro. Também os poucos e lendários babalaôs que existiram na Bahia, nas primeiras décadas do século XX, sustentavam seu prestígio transitando pelos candomblés mais famosos, graças aos conhecimentos rituais que teriam aprendido em longas estadas na África. Nos anos de 1930, um desses babalaôs, Martiniano do Bonfim, filho liberto de africano escravizado, foi o responsável pela instituição no terreiro do Opô Afonjá

17 A repercussão da menção feita por Verger (em seu clássico livro *Orixás*) às viagens de Pai Idérito à África, e ao seu terreiro, o único em São Paulo citado pelo autor como descendente dos “primeiros terreiros de candomblé” baianos, demonstra como os livros de maior reputação junto aos adeptos tendem a funcionar como uma espécie de atestado de confiabilidade (ou não) das tradições religiosas dos terreiros mencionados. Uma das filhas de santo de Pai Idérito, de formação universitária, dizia-me que foi após ter lido o livro de Verger que saiu em busca desse terreiro decidindo nele se iniciar. Pai Idérito também fez parte da primeira turma de alunos formados pelo curso de iorubá da USP.

(liderado na época por Mãe Aninha) dos Obás de Xangô (títulos honoríficos dos ministros da região de Oyó) dos quais Martiniano tomara conhecimento na África (Verger, 1981: 28; Lima, 1981: 92; Landes, 1967: 29). Nos xangôs pernambucanos dessa época, também atraíram grande prestígio as práticas e inovações introduzidas por Pai Adão, filho de africanos originários de Lagos, cidade para a qual viajou em 1906 e de onde, tempos depois, retornou para Recife, assumindo a sucessão do terreiro Ilê Obá Ogunté (que viria a ser conhecido como Sítio de Pai Adão) e se tornando um babalaô e babalorixá de grande reputação (Fernandes, 1937: 105; Ribeiro, 1952: 56).

O processo de reafricanização adquire, contudo, significados e nuances diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre, principalmente se considerarmos as noções de tradição envolvidas.

No caso da Bahia, por exemplo, a busca da tradição africana se fez na intenção de complementar uma tradição de candomblé brasileiro em processo de elaboração. Nesse contexto a reafricanização e o chamado sincretismo não eram práticas excludentes entre si, pois não se negou radicalmente as práticas sincréticas durante a implantação do culto aos orixás numa sociedade marcada pelos valores do catolicismo.

Ruth Landes, por exemplo, em seu encontro com o velho Martiniano de Bonfim descreve-o como um homem que no fim da vida se vê atormentado com o barateamento das tradições africanas num mundo onde as divindades dos negros eram cada vez mais desprezadas pelas gerações descendentes daquelas que as trouxeram para o Brasil. Martiniano era, contudo, um católico praticante (como foram seus pais) e não via nisso qualquer ameaça de desvirtuamento de sua fé (Landes, 1967: 30). E muitos outros sacerdotes e terreiros comprometidos com a reafricanização dão exemplos de fé africana ao lado da fé católica: Pai Adão do Recife, ao lado do pejú dos orixás, construiu, em seu terreiro, uma capela para abrigar as imagens de santos católicos cultuados. Também no terreiro baiano do Opô Afonjá, nichos com santos católicos e romarias à Igreja do Bon-

fim conviviam com instituições reafricanizadas como os Obás de Xangô (Santos, 1988)¹⁸.

Mesmo porque se o candomblé nordestino passou a ser “uma celebração mítica da cultura africana” (Dantas, 1988: 214), era preciso precaver-se ante os riscos de importar para a interpretação do cadinho nacional brasileiro uma África bárbara, primitiva e selvagem (Bastide, 1983: 149), pouco referida, inclusive, por algumas religiões afro-brasileiras, como a umbanda, ou mesmo por outras modalidades de ritos no interior do próprio candomblé (como o candomblé de caboclo ou candomblé angola). Por outro lado, a percepção de que na África visitada também reinavam as correspondências sincréticas no culto aos orixás (com o catolicismo, o islamismo etc.), referendava sem maiores entraves – mesmo aos olhos dos mais altos defensores do purismo – o desenvolvimento das práticas rituais brasileiras.

Desta forma, se em períodos anteriores a reafricanização conviveu ao lado do chamado sincretismo, o mesmo não ocorreu em épocas mais recentes, quando as principais lideranças do candomblé nordestino engajaram-se num movimento para afastar as influências católicas e ameríndias do culto aos orixás, entendendo que a tradição africana é a tradição africana no Brasil, como se ao apagar no presente as marcas do catolicismo e de outras influências no candomblé surgisse a África aqui em seu estado puro, tal qual teria sido aquela trazida pelos africanos no passado. É, portanto, nos terreiros tidos como mais tradicionais ou de raiz que esse processo tende a adquirir maior impulso e o discurso da dessincritização prescinde da defesa da reafricanização, pois a busca das raízes do candomblé na África perde o sentido à medida que esses terreiros consideram que tais raízes estão aqui representadas por eles mesmos, como pensa Mãe Stella, do Opô Afonjá, discursando para religiosos e pesquisadores de São Paulo, em 1987:

18 Uma avaliação sistemática dos estudos sobre o sincretismo nos cultos afro-brasileiros pode ser encontrada em Ferretti, 1991.

As raízes existem, mas já estão tão velhas!... Eu estive na África, duas vezes, foi em Lagos e Benin, mas não essa coisa de buscar raízes porque eu sou descendente de africanos, mas não sou africanista; então eu acho isso fanatismo, sair para buscar raízes, não tem por que buscar raízes, pode ir até lá para ver se tem um lugar ainda que funcione as coisas para aprender, que é bom aprender, mas as raízes estão conosco, nós somos galhos das raízes. Se as raízes morrem os galhos não resistem. Então nossas raízes estão aqui. É moda [ir à África], também.

Se a dessincretização é levada a cabo em terreiros como o Opô Afonjá, Engenho Velho e Gantois (que são tidos como galhos dessas raízes ou as próprias)¹⁹, para muitos religiosos (principalmente os que descendem destas casas) fica difícil entender a necessidade de se corrigir agora a forma já consagrada desses galhos. As palavras de Pai Abdias demonstram a perplexidade deste pai de santo que, dialogando nesse mesmo evento com Mãe Stella, não conseguia compreender a necessidade de modificar práticas tradicionais que ele aprendera como corretas e que faziam parte de sua experiência de conceber a própria religião:

19 O movimento de dessincretização do candomblé tornou-se oficial na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada em 1983, em Salvador, quando algumas das mais famosas mães de santo, lideradas por Mãe Stella, assinaram documento contra o sincretismo e a exploração folclórica e turística que se faz do candomblé ou de seus símbolos sagrados em contextos não religiosos, como no carnaval. Outra reivindicação feita na ocasião foi a inclusão do estudo da religião dos orixás na rede oficial de ensino, “da mesma forma que se ensina a religião católica”, proposta que além de revelar uma certa confusão “entre tornar o candomblé uma religião de estatuto semi-oficial no país (com ensino obrigatório nas escolas públicas) e criar mais uma disciplina na área de cultura geral para as crianças, junto a artes plásticas, música etc.” (Birman, 1984: 53), demonstra como a tentativa de publicizar, institucionalizar e legitimar o candomblé segundo a visão de determinadas ortodoxias baianas pode vir a se distanciar da forma oral e holística que costumeiramente marcaram a transmissão dos ensinamentos dessa religião. (Veja os comentários sobre os vários significados dessa conferência em Fry, 1984; Kloppenburg, 1984; Santos, 1989a).

PAI ABDIAS: Eu sou baiano, pai de santo há trinta anos em São Paulo, e todo ano eu pratico aqui conforme as raízes baianas: sempre teve lá missa para Oxóssi. Essa é uma tradição que existe na Bahia. Por que, depois de todos esses anos [...] nós temos que tirar essa missa quando se faz a procissão, depois da missa, e Oxóssi é recebido com clarins?

MÃE STELLA: Olha, Abdias, quando a escravidão [fez] o africano sair de lá, então chegando aqui ele perdeu a identidade, porque perdeu o nome (se ele chamasse Oguntei, aqui virou João de Deus), perdeu a religião, perdeu a família... Então o que ele tinha de fazer era tudo que o senhor queria... impedido de cultuar seus orixás... Depois da abolição ele ficou mais livre, sabendo do que queria. Os que conseguiram ficar com algum dinheirinho saíram e por aí formaram suas roças, juntou-se com suas famílias e foram abrindo suas casas. Mas ainda eram temerosos, eles cultuavam seus orixás, mas, no dia de Santo Antônio, eles estavam lá que era para não serem depostos nem que eram fetichistas, animistas, nem nada disso. Aí foram evoluindo as coisas... Então para o negro adquirir status ele tinha que fazer parte de uma congregação católica, mas na igreja mesmo eles acabavam a missa e lá mesmo faziam as coisas deles. Mas o tempo foi evoluindo e eu não preciso ficar tolhida como meu pai foi. A gente tem que aprender a discernir as coisas. Saber o que é coerente ou não. Naquele tempo era válido. O que o Gantois e o Engenho Velho e outras casas fazem (lá em casa também faz) é um sincretismo que é uma mistura de duas crenças que depois você enrola e diz que é uma só; no fundo não é nada, porque são duas coisas paralelas que não se encontram nunca e você fica perdido no caminho.

O discurso de Mãe Stella adquire maior inteligibilidade quando analisado à luz de pelo menos duas perspectivas: por um lado ele propõe a mudança de uma tradição, apoiado na leitura seletiva de certos tipos de explicações científicas dessa mesma tradição, ou seja, é incorporando a explicação do sincretismo como dominação que se pode revogá-lo (ou justificar sua revogação) quando segmentos sociais que o praticam já não fazem parte, exclusivamente, do quadro dos subordinados. Por outro lado, dessincretizar repre-

senta novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida em que, sem paralelismos e outras impurezas a religião se tornaria mais coerente, discernível e aberta a sistematizações e codificações do seu campo cosmológico que, em certas circunstâncias, poderiam torná-la mais apropriada ao consumo pelo mundo moderno (principalmente por uma clientela interessada também na coerência das tradições de sua religião em termos teológicos e filosóficos). Porém, como as tradições, sincréticas ou não, não podem ser simplesmente descartadas ou jogadas fora, Mãe Stella, sintomaticamente, ao insistir na separação do seu terreiro da igreja católica, afirma que nele as imagens (dos santos católicos), hoje, se encontram guardadas (Santos, 1989a), ou seja, as imagens, como os elementos da cultura, ainda que postos em desuso permanecem disponíveis no porão das tradições (Cunha, 1985).

Ao mesmo tempo que as imagens são guardadas, outros elementos são disponibilizados como sinais de distinção mais visíveis nos terreiros reafricanizados. Entre eles estão os relacionados à estética litúrgica, como por exemplo, a forma de vestir dos adeptos e das divindades em transe. As saias brancas rodadas à moda baiana são substituídas por *kaftans* estampados com cores alegres e motivos africanos, e as divindades são adornadas com insígnias feitas de madeira entalhada ou com outros objetos concebidos segundo o estilo de uma arte religiosa primitiva ou tribal. O barracão do terreiro também pode ter sua decoração feita com *panôs* africanos, alguns inclusive representando os orixás ou com motivos totêmicos, como desenhos de animais e aves, ou emblemas de famílias reais africanas. Os ritos podem também abranger outros sacramentos, como casamento e batismo de recém-nascido. No terreiro de Mãe Sandra o batismo de recém-nascido inclui o culto à placenta e ao cordão umbilical, feito à maneira iorubá. Transformações no processo iniciático também foram introduzidas nesse terreiro: não se cultuam outras entidades a não ser os orixás iorubás e os iniciados só entram em transe de um único orixá e do erê, não sendo permitido transes de outras entidades como o do segundo orixá (juntó), ca-

boclos etc. Como as qualidades (avatars) dos orixás são entendidas apenas como particularizações de um mesmo deus, um orixá uma vez manifestado num dos seus filhos da casa não poderá se manifestar em outro, ainda que os dois filhos sejam iniciados para qualidades diferentes do mesmo orixá. O orixá é considerado soberano, invertendo a hierarquia do terreiro: o orixá (mesmo de um iaô recém-iniciado) está acima da mãe de santo ou dos ebomis.

Em São Paulo, a reafricanização é resultante também da tentativa de redirecionar o campo de influência do modelo baiano de culto, em prol do modelo africano. Esse redirecionamento surge, ao que parece, a partir da percepção de que na luta pela tradição o candomblé de São Paulo se encontra em desvantagem, uma vez que mesmo se distanciando do chamado sincretismo ele não poderá se referir às suas próprias raízes locais para legitimar suas práticas rituais no seu mito de origem. Ele sempre, nesse caso, deverá referir-se às suas origens históricas recentes: Bahia, Recife, Rio de Janeiro etc.

Nesse sentido, atravessar o Atlântico em direção à África passa a ter mais valor para alguns sacerdotes paulistas do que ir somente à Bahia, na medida em que esta travessia constrói uma origem mítica, constituindo-se em atalhos para a tradição. Esse retorno à África já não é feito, contudo, como antes, por africanos ou seus descendentes que para lá se dirigiam em busca da reaproximação com sua antiga identidade étnica ou cultural; e porque essa volta à África é um retorno a uma África mítica é que ela pode ser realizada e compartilhada, a princípio, por brancos de origem europeia e de todas as classes sociais e escolaridades, o que pode resultar em diferentes apropriações dessa África.

Para Mãe Sandra de Xangô, branca, de origem portuguesa, leitora assídua da bibliografia acadêmica nacional e estrangeira sobre religiões afro-brasileira, sua viagem à África teve o sabor de uma pesquisa etnográfica, na qual ela pôde reiterar, de modo pessoal, as impressões obtidas de suas leituras e reforçar as modificações que introduziu em seu terreiro. O relato de sua viagem, realizada em 1986 com os membros da Funaculty e com apoio da Secreta-

ria de Estado da Cultura de São Paulo, lembra em muitos pontos as descrições presentes na introdução metodológica das etnografias dos antropólogos na qual a presença destes entre os povos estudados é enfatizada sobretudo como forma de legitimar sua apreensão e tradução verossímil da cultura observada:

Há muito tempo que eu queria ir à África, rever o papai [Babalaô Onadele Epega]. Nós fomos fazer a 3ª Conferência da Tradição dos Orixás em Ilê-Ifé. A Conferência foi realmente muito boa, foi realmente um ensinamento. Teve a vantagem de todos os trabalhos serem distribuídos... Além das palestras em inglês ou iorubá, teve apresentação de dança, de teatro, exposições, visitamos templos com máquina fotográfica, caderninho debaixo do braço, gravador na bolsa e como somos muito curiosos perguntávamos tudo: Para que serve esta comida? Para que é isto? Durante esses sete dias de Ilê-Ifé eu tratei de escrever o máximo possível. Eu tive a facilidade de estar com dois irmãos meus que conheciam todo mundo e foram me apresentando, e pelo fato de eu pertencer a um egbe [família] da Nigéria, eu tive um maior acesso, as pessoas já abriam mais as portas, ensinavam as coisas. Depois, tinha um grande amigo meu, Xangô Daré, que na cidade de Oxobô me apresentou um sacerdote e todo o material de feitura de minha filha Leonor, inclusive o nome da Oxum dela foi trazido de lá [...]. Depois o Dr. Abimbola também nos deu acesso ao sacerdote, ao oluwô, da cidade dele [...]. Como estávamos com o Ari Cândido da Secretaria da Cultura e candidato a deputado, o Abimbola pediu ao seu sacerdote que fosse feito um ebó. Então neste dia pude constatar que eu entendia a história porque apesar de ele ter jogado com opele-ifá, que não é o meu ato de jogar, eu entendi qual foi o odu do jogo, o que é que ele estava querendo transmitir e principalmente quando ele estava fazendo o etutu era a mesma reza que meu pai havia dado para mim, o material era o mesmo, a diferença é que ele sacrificou um cachorro, mas, por exemplo, o pombo, o modo de fazer com pombo, com o cabrito, com o acassá, com o mel, com o adum é a mesma maneira, então eu me senti em casa. Depois a vantagem que eu achei, foi eu ter podido fazer compras, porque é muito difícil você manter o candomblé africano aqui no Brasil com as coisas no preço que estão.

Já para Pai Tonhão de Ogum, negro, de origem africana, escolaridade média (e sem o hábito de ler etnografias ou frequentar cursos de iorubá), suas viagens à África, embora também sejam utilizadas como forma de estabelecer prestígio (como demonstram as fotos de suas visitas aos templos africanos, expostas pelas paredes do seu terreiro), não resultaram em significativas implementações de suas práticas rituais ou de sua concepção do culto, conforme se percebe neste diálogo que tive com ele:

PAI TONHÃO: Eu já viajei [à África] duas vezes. A primeira foi para ir ao Congresso da tradição dos orixás de Ilê-Ifé há uns cinco anos. Para começo de assunto a maior parte dos orixá que a gente cultua, a maneira de cultuar lá se torna completamente diferente [...] Ficamos no Congresso seis dias, depois a gente ficou fazendo visitas, passeios, vendo o que tinha para ver. Fomos a Abeokuta, Oyó, Ileixa, Badagri, Ibadam.

VAGNER: Você sentiu que era tudo diferente?

PAI TONHÃO: Tudo diferente. Nós fomos a um templo de uma senhora que estava dando uma festa de Xangô. O pessoal canta na língua deles um cântico só. Todas as vezes que Xangô sai é aquele cântico e Xangô dança parado, depois aquela apresentação mostrando quem são as pessoas. Completamente diferente do que é aqui.

VAGNER: E em termos de aprendizagem do culto?

PAI TONHÃO: Não. Eu ainda fico com que eu aprendi no Brasil.

VAGNER: Por quê? Eles não passam?

PAI TONHÃO: Não é que não passam, é que mudou muito, é muito diferente. Aí você fica na dúvida porque você não sabe quem está certo. É onde eu te disse que chega à loucura ou acaba perdendo a crença.

VAGNER: E o que você viu mais diferente do Brasil?

PAI TONHÃO: A pobreza dos templos, muito pobre.

VAGNER: E o orixá?

PAI TONHÃO: Olha, tem africano que nasceu na África e nunca viu uma pessoa em transe. Não é mais comum. Aqui é mais comum. Então muitos perderam como recolher uma pessoa, um leigo, e ele sair com o orixá incorporado. Perdeu-se isso.

VAGNER: E no seu caso, você que tem uma ascendência africana?

PAI TONHÃO: Eu me senti com a minha família, para mim eu já tinha vivido aquilo antes, era como se eu já tivesse passado por aquela experiência.

VAGNER: Mas mesmo sendo tão diferente?

PAI TONHÃO: Mas eu já estava preparado para isso. Você vê um português falar e a gente é completamente diferente, ainda mais quando a língua já é diferente; que é outra língua, outra maneira de viver. Mas eu achava que os templos tivessem alguma coisa parecida. Por exemplo, a matança é um abate enquanto aqui tem aquele cerimonial todo, aquele preceito todo para matar um bicho de quatro pés, tem a folha para colocar na boca do bicho, tem as galinhas que acompanham, e tudo isso tem cantigas e tem rezas. Será que foi o brasileiro que inventou tudo isso ou veio da África? Porque lá não tem mais isso. Será que o brasileiro tinha capacidade para inventar tudo isso? Eu acho que não. Veio de lá e se perdeu. Se você vai falar para o africano, ele diz que não. Ele podia até mudar alguma coisa, mas inventar esse monte de regra, esse monte de ritual, eu acho difícil. Então você entra na descrença.

VAGNER: E você recebeu algum título?

PAI TONHÃO: Não. O título recebe a pessoa que sai aqui do Brasil e não tem uma certa raiz, então ele quer se autoafirmar e ter um nome; então ele vai à África, paga não sei quantas nairas ou tantos dólares e recebe um título de não sei o quê. [...] Mas é aquilo, você chega na Nigéria e tem um monte de rabiscos na parede. Aí eles querem que todo mundo pague um dinheiro para te contar a história de um monte de rabiscos. Tudo é dinheiro. Aí você perde a crença.

Assim, as apropriações diferenciadas na busca da África, exemplificadas por Mãe Sandra e Pai Tonhão, ou de um culto africano original preservado no Brasil, exemplificada por Mãe Stella, demonstram como se compõem complexamente essas inversões da tradição: busca-se no espaço ou no tempo um modelo estrangeiro e puro de culto para contrapô-lo ao modelo sincrético que se quer transformar. No primeiro caso, buscando-se um modelo de culto na África atual acredita-se poder recuperar a raiz do tempo passado e reconstruir o fio desandado da história e da memória. Mas se o fio não vale mais a pena de ser emendado, como pensa Pai Tonhão, é preciso acreditar que a crença que se compartilha não se fez pela invenção (no sentido do senso comum), aceitando que a obra do tempo e do espaço nem sempre pode ser refeita na sua totalidade ou, mesmo que seja refeita, já é outra coisa, diferente da que se tinha ou se herdou. Como também pensa Mãe Stella que acredita no conserto da direção dos galhos (retirando, por exemplo, o sincretismo do culto aos orixás) sem que isso necessariamente implique sair em busca das raízes do culto no continente africano atual.

O candomblé, ao transitar pelo mundo do livro, da tradição escrita (que cada vez mais se transforma também numa tradição tecnológica: televisiva ou informatizada), representada pelas academias e pelos cursos de religião, numa tentativa de sistematização e legitimação do seu *corpus* religioso, enfrenta, ainda, outras dificuldades.

Diferentemente da umbanda, no candomblé os esforços de institucionalização não têm sido realizados no sentido de levá-lo a ser

uma religião nacional ou burocratizada, onde “o livro, *fulcro da racionalização, transforma-se num argumento que responde e difunde as questões religiosas*” (Ortiz, 1978: 166). Ao contrário, as estratégias de sobrevivência e sua identidade contrastiva levaram o candomblé a se apresentar como uma religião brasileira entre aspas, enfatizando seu aspecto cultural, folclórico (ainda que negados hoje pelos seus dirigentes), de concepções milenares trazidas para o Brasil em épocas antigas e conservadas até hoje. Dialeticamente, sendo brasileiro o candomblé afirmou-se enfatizando sua origem africana sobre todas as demais. Daí o imaginário criado sobre a religião remeter, geralmente, àqueles aspectos tidos como pontos de grande atração para os de fora, como a beleza de suas danças e transes rituais e a estética elaborada de suas cerimônias tidas como expressões de uma estética estrangeira, embora absolutamente incorporadas ao *ethos* nacional.

Nestas condições, juntamente com a permanente rivalidade entre os terreiros de candomblé pelo monopólio da ortodoxia ritual, o que dificulta a formação de associações em níveis organizacionais mais amplos, nos moldes das federações umbandistas, situam-se as múltiplas apropriações pelas quais passa o livro, seja para estabelecer formas de padronização ou unificação do conhecimento da tradição oral, seja para fornecer mais uma forma de dominação (erudita, escrita, intelectualizada) na qual a ação dos antropólogos e dos institutos de saber universitário ocupa um papel destacado e ativo.

CONCLUSÃO

O CANDOMBLÉ NA CIDADE – TRADIÇÃO E RENOVAÇÃO

O homem está na cidade
como uma coisa está em outra
e a cidade está no homem
que está em outra cidade

mas variados são os modos
como uma coisa
está em outra coisa:
o homem, por exemplo, não está na cidade
como uma árvore está

em qualquer outra
nem como uma árvore
está em qualquer uma de suas folhas
(mesmo rolando longe dela)
O homem não está na cidade
como uma árvore está num livro
quando um vento ali a folheia

cada coisa está em outra
de sua própria maneira
e de maneira distinta
de como está em si mesma

FERREIRA GULLAR – *POEMA SUJO* (1995: 221)

Se o candomblé está localizado nas cidades, devemos lembrar que ele não o fez e nem o faz da mesma forma em todas elas. São inserções diferenciadas em contextos históricos e espaços diferentes.

O candomblé não está presente da mesma forma em Salvador, Recife ou São Paulo. A inserção do terreiro na cidade é um processo em cujo estudo, conceitos como o de tradição religiosa e de cidade devem ser tomados como instâncias dinâmicas descritas em termos não apenas da realidade observada, mas do reordenamento dos modelos já construídos e consagrados dessa observação.

As etnografias clássicas do candomblé nas cidades do Sudeste, por exemplo, não previam que essa religião tivesse nelas a força de operar suas tradições ao lado dos processos de secularização, urbanização e industrialização que, embora reais, se fazem, hoje, ao lado da magicização e da ritualização do cotidiano das pessoas.

A especificidade em termos das conjugações das tradições religiosas (como linhagens, nações, origens, identidade etc.) presente no candomblé que se expande em São Paulo a partir dos anos de 1960 é o que permite entender sua dinâmica particular no contexto metropolitano. Isso não quer dizer, evidentemente, que o candomblé paulista seja único ou exclusivo. Em outras cidades, existem, certamente, outras dinâmicas.

A São Paulo da época em que o candomblé chega – polo de atração para um grande contingente de migrantes – é uma cidade em franco desenvolvimento industrial, marcada pela expansão imobiliária e principalmente pela efervescência cultural. Nesse movimento o candomblé faz-se presente, precisando, ao mesmo tempo,

representar essa cidade para si próprio e se fazer representar para a cidade. Trata-se, para o candomblé, de atuar dinamicamente em dois níveis:

- 1) Representações para a cidade: definir-se como diferente da umbanda; apresentar-se como capaz de resolver problemas de todos os tipos (inclusive os mais específicos da vida urbana, como desemprego, competição, anseios de consumo etc.); inserir-se no campo religioso com o discurso da autenticidade (portanto, superior à umbanda) por meio da conjugação das representações sobre as tradições de origem, ao mesmo tempo em que deve fazer a releitura de sua estrutura ritual e iniciática (tempo de recolhimento etc.) em função dos constrangimentos impostos pelo alto grau de desenvolvimento urbano.
- 2) Representações da cidade para si: fazer a leitura dos espaços físicos urbanos de modo a manter sua cosmologia e dialogar com as instituições e equipamentos urbanos. O que inclui conquistar garantias para o uso dos espaços públicos como cemitérios, praias, praças e encruzilhadas e estabelecer comunicação com outras instituições, como a academia, que possam traduzi-lo em outros circuitos.

Finalmente, deve ainda estabelecer estratégias para legitimar-se, divulgar-se e crescer uma vez que se insere no mercado religioso mais amplo.

É nesse jogo de representações entre o candomblé, uma religião de origem étnica, e a metrópole, cada vez mais multiétnica e pluricultural, que o primeiro, curiosamente, exaltará sua vocação de religião de conversão universal, ainda que permaneça como religião politeísta e fortemente influenciada pelo pensamento mágico. Manuela Carneiro da Cunha já havia indicado esse processo ao analisar a transformação de religiões tradicionais em religiões universalizantes e vice-versa (como teria ocorrido com o catolicismo dos escravizados libertos no Brasil e sua volta à África).

O catolicismo *não* foi, em Lagos, uma religião universal. Na realidade, o paradoxo é que, em um período que ainda está para ser determinado, quem se universalizou, e isto no Brasil e em Cuba, foi a religião iorubá. Para tanto, usou o potencial que Bascom já havia assinalado em 1944: a possibilidade de um grupo de culto dos orixás poder transcender linhagens. Com isso, soube alargar as bases de sua Igreja. Não através de ênfase no Ser Supremo, como sustenta Horton, mas através de um recrutamento cada vez mais abrangente. Primeiro outras etnias africanas, depois toda a humanidade, tornaram-se passíveis do chamado dos orixás (Cunha, 1985: 203).

Olhando para a história do candomblé vê-se que essa vocação de religião universal já estava implícita, de certo modo, desde a sua formação no Brasil, na maneira pela qual os diferentes ritos foram aqui organizados tendo por referência as tradições étnicas africanas, mas já considerando a nova realidade em que se inseria. Para isso foi preciso expandir o significado das divindades ancestrais, de linhagens ou de grupos especializados de culto tornando o culto aberto a todos. Consequentemente o candomblé teve de redefinir o domínio de suas divindades sobre a natureza e universalizar a categoria de homens que potencialmente poderiam ser chamados pelos orixás a fim de arregimentar para si os mais diversos grupos. Num primeiro momento foram os africanos escravizados de diferentes etnias; no segundo foram os “negros da terra”, libertos ou não, e posteriormente todo e qualquer grupo, independente de origem, cor, classe ou posição social.

Isso foi possível porque no candomblé os ritos enquanto forma privilegiada de expressão, permitem a seleção dos termos de acordo com os interlocutores e os contextos da interlocução. O candomblé, por esse caráter, tem como marca a dinâmica presente nas linguagens: como uma língua viva consegue incorporar termos que pertencem a outros sistemas, mas que podem fazer sentido também no seu próprio sistema, ainda que muitas vezes ressignificados parcial ou totalmente.

Por este motivo o candomblé pode ser muito mais “reinventado”, porque o que ele chama de suas tradições (conjunto de mitos e ritos) se expressam na ordem do evento (portanto também da estrutura), rotineiramente reproduzido e acrescido das “novas interpretações”, elas mesmas resultados da vida dentro e fora da religião.

A noção de tradição para o próprio candomblé é, portanto, uma noção que tem a dinâmica como um forte elemento constitutivo, em termos de que a transformação, seja por meio de abandonos, resgates, acréscimos, substituições etc. é um mecanismo presente nas várias possibilidades de representações dessa religião, fato que assegura, de resto, sua continuidade nos variados contextos em que se insere.

A presença do terreiro na cidade é, pois, resultado dessa dinâmica relacional entre o dentro e o fora da religião construída por meio do diálogo entre os dois universos. E neste diálogo entre o candomblé e a cidade, a incorporação de termos de um universo pelo outro permite que as divindades e os seus ritos se transformem para habitar a cidade (como espaço físico e social) e que esta se faça cada vez mais apropriada para recebê-los e protegê-los como parte integrante do seu amplo conjunto de bens simbólicos. Se os orixás migram das aldeias para as cidades, só o fazem porque são eles próprios deuses em mudança atuando em um mundo e representando um mundo também em transformação.

RELAÇÃO DOS TERREIROS OBSERVADOS

Neste anexo encontram-se relacionados os cinquenta terreiros estudados em ordem alfabética do nome como a instituição é denominada (segundo seus dirigentes) e seu endereço, a maioria na Grande São Paulo e alguns em outras localidades do estado. Segue-se o rito com o qual o grupo se autoidentifica (umbanda e/ou candomblé e dentro deste queto, angola, jeje etc.), o nome do entrevistado como é popularmente conhecido na religião (o que frequentemente inclui alguma referência ao cargo que ocupa, como pai ou mãe de santo, ogã, equede, ebomi etc., e à sua digina, nome religioso), e sempre que possível seu nome civil.

Os rituais observados em cada terreiro estão relacionados segundo três categorias:

- 1) Rituais públicos (Pu) que compreendem: a) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã (incluindo neste termo as de equede); b) Toque para orixá, caboclo ou outras entidades. Nesse caso estão as cerimônias que têm um caráter assistencial e periódico

(geralmente semanal ou mensal) e, c) Festa para orixá, caboclo ou outras entidades que compõem o calendário litúrgico do terreiro e têm um caráter mais comemorativo, como Lorogun, Festa de Exu, Fogueira de Xangô, Festa de caboclo, Olubajé, Águas de Oxalá, Pilão de Oxaguiã, Feijoada de Ogum, Festa das Iabás, Ipeté de Oxum, Tambor para vodum e encantados, Festa de erê e Presente de Iemanjá.

- 2) Rituais privados (Pr) compreendendo basicamente a iniciação ou obrigação de iaô e ogã (incluindo neste termo as de equede) em suas diversas etapas, como bori, raspagem, orô etc. No caso em que assisti a apenas uma dessas etapas descrevo-a entre parênteses, por exemplo: Iniciação de ogã (orô).
- 3) Outros rituais públicos ou privados (Or), como abertura de terreiro, assentamento de santo, axexê, batizado, casamento, despacho, ebó, etutu, fechamento de corpo (aberes), jogo de búzios, oferendas, ossé, quitanda de iaô e sacudimento.

A seguir, menciono entre parênteses em qual grupo/fase da pesquisa o terreiro integrou a amostra. No primeiro (1) estão os terreiros observados entre 1986 e 1987, dos quais vários continuaram sendo observados nos anos seguintes. No segundo (2), os de 1988 a 1990, e no terceiro (3) os de 1990. Acrescentei, ainda, parênteses com asterisco (*) para identificar os terreiros cujo convívio e observação foram mais intensos e sistemáticos. Evitei especificar a quantidade de vezes que assisti a um mesmo tipo de ritual nestes terreiros.

Os terreiros mencionados nessa segunda edição, mas que não fizeram parte diretamente da amostra original, estão identificados numa lista complementar (do número 51 ao 76), organizados por ordem alfabética. Nesse caso, menciono apenas o nome do terreiro, endereço, rito e liderança.

Ao final da lista, um mapa da região metropolitana de São Paulo apresenta a localização dos terreiros pesquisados na amostra original.

- 1) **Abassa de Langoressi.** Rua São Joaquim, 371, Liberdade, São Paulo, SP. Rito: candomblé: angola. Entrevista: Mãe Creuza Maria Fuentes.(2).
- 2) **Axé Alá Ketu Ilê Xangô.** Rua Padre Paulo Xerdel, 457, V. Yolanda, Osasco, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Sidney de Xangô. (2).
- 3) **Axé Ilê Alaketu Ogum.** Av. Ampere, 77, Jd. do Estádio, Santo André, SP. Rito: candomblé: queto, Entrevista: Pai Tonhão de Ogum (Antonio José da Silva), Tia Rosinha de Xangô (Roselina Santos da Silva). Rituais observados: (Pu) Festa de Exu. (1, 3).
- 4) **Axé Ilê Obá.** Rua Azor Silva, 77, V. Facchini, Jabaquara, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Mãe Sylvania de Oxalá (Sylvia de Souza Egídio), Mãe Pequena Tolokê (Antônia Pimenta), Ogã Alabê Jorge de Xangô. Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Toque e Festa para orixá (Fogueira de Xangô, Feijoada de Ogum, Festa das Iabás, Ipetê da Oxum, Festa de Erê, Pilão de Oxaguiã) e Toque para caboclo. (Pr) Águas de Oxalá. (1, 3, *).
- 5) **Axé Ketu Bessem.** R. Conde de Sarzedas, 238, Liberdade, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Ebomi Edy de Oxumarê (Edy Ribeiro de Jesus). (1).
- 6) **Cabana de Oxum Mitaladê e Ogum Beira Mar.** Av. Agostinho Rubin, 61, Santo Amaro, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto e xangô pernambucano. Entrevista: Mãe Zefinha de Oxum (Josefa Lira Gama), Mãe Pequena Geralda de Iemanjá, Ogã Axogum Maurício de Ogum. Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Festa para orixá (Ipetê de Oxum, Festa de Erê). (Pr) Obrigação de ogã (orô). (Or) jogo de búzios. (1, 3, *).
- 7) **Candomblé Alaketu Ilê Axé Palepá Mariô Sessu.** Rua das Baúnas, 5, Pedreira, Santo Amaro, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Mãe Iassessu (Clarice do Amaral Neves). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Festa para orixá e erê. (1).

- 8) **Candomblé de Angola Yêyê Omoejá.** Rua Maria Teresa de Andrade, 800, Parelheiros, São Paulo, SP. Rito: candomblé: angola. Entrevista: Pai Wilson de Iemanjá (Wilson da Silva). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Festa para orixá e erê. (1).
- 9) **Casa das Minas de Thoya Jarina.** Rua Ferruccio Castanha, 190, Jd. Rubilene, Diadema, SP. Rito: tambor de mina maranhense. Entrevista: Thoy Francelino de Shapanan (Francelino Vasconcelos Ferreira). Rituais observados: (Pu) Saída de obrigação de vodunci agonjai (decá). Tambor para vodum (Sogbô, Shapanam, Averequete, Senhoras e Noches), tobossi e encantados: caboclos, turcos e fidalgos (Jarina e Mariana). Tambor de Abieié. Procição de Santa Bárbara. (1, 3, *).
- 10) **Casa de Candomblé Dialogi.** Av. São Paulo, 303, Taboão da Serra, SP. Rito: candomblé: queto-angola. Entrevista: Pai Laércio da Oxum (Laércio Zaniqueli). Rituais observados: (Pu) Ipeté de Oxum. (3).
- 11) **Casa de Candomblé Oxóssi Caçador Manzo Mutalambô do Inkinacaçaba.** Estrada da Servidão, 50, Parelheiros, SP. Rito: candomblé: queto-angola. Entrevista: Pai Abdias de Oxóssi (Abdias Costelo da Silva). (1).
- 12) **Casa do Boiadeiro Rei da Hungria.** Rua Emílio de Cavalleri, 194, Jd. Adalgisa, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Ajaoci de Nanã (Joselito de Souza Costa). (1).
- 13) **Centro Espírita Cosme e Damião.** Rua Durval Guerra de Azevedo, 41, Parque Santo Antonio, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Mãe Jandira. (2).
- 14) **Egbé Ti Oimbô Omó Orixá Ogunjá.** Rua José Ferreira Crespo, 203, São Miguel Paulista, São Paulo, SP. Rito: candomblé: efã. Entrevista: Pai João Carlos de Ogum (João Carlos Perachini). Rituais observados: (Pu) Saída de obrigação de sete anos (decá). (1).
- 15) **Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros de Diadema.** Av. São José, 201, Centro, Diadema, SP. Entrevista: Presidente Pai Cássio Lopes Ribeiro (responsável pela criação do

- Ilê de Omolu e Iansã** no Cemitério Municipal de Diadema). Rituais observados: (Pu) Festa de Ogum (São Jorge), Paço Municipal de Diadema. (2).
- 16) **Federação Umbandista do Grande ABC Santuário da Umbanda**. Rua Visconde de Inhaúma, 606, São Caetano do Sul, SP. Entrevista: Presidente Ronaldo Linares (responsável pela criação do **Santuário Ecológico da Serra do Mar** em Santo André). Rituais observados no Santuário: (Or) Oferendas a Oxum, Oxóssi e caboclos. Despachos para Exu. (3).
- 17) **Ilê Afro Monte Serrat**. Av. do Café, 176, Jabaquara, SP. Rito: candomblé: efã. Pai José Mauro de Oxóssi (José Mauro Ventura Cabral). Entrevista: Equede Luiza. (2).
- 18) **Ilê Alaketu Xangô Airá**. Rua Antonio Batistini, 260, Bairro Batistini, São Bernardo do Campo, SP. Rito: candomblé: queto. Pai Pêrsio de Xangô (Pêrsio Geraldo da Silva). Entrevista: Mãe Nilzete de Iemanjá (Nilzete da Conceição). Rituais observados: (Or) Axexê. (1).
- 19) **Ilê Axé do Odé e Ojuladê**. Rua Jupirá, 67, Mooca, São Paulo, SP. Rito: candomblé: jeje. Entrevista: Ogã Pejigã Wagner Pereira Presente. (2).
- 20) **Ilê Axé Ewê Fun Mi**. Rua Doutor João de Aquino, 136, Jd. Tremembé, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Marco Antonio de Ossaim (Marco Antonio da Silveria). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. (Or) Despacho odu obara-meji. (1).
- 21) **Ilê Axé Iá Min**. Rua Teresa Veiga, 134, Freguesia do Ó, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Kajaidê (Airtton Olívio Martins Teixeira). (1).
- 22) **Ilê Axé Iromin Ipondá**. Rua Conceição dos Ouros, 23A, Ermelino Matarazzo, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Gabriel da Oxum (Gabriel de Almeida Castro). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. (1).
- 23) **Ilê Axé Odé Kitalecy**. Rua Padre Mariano Ronchi, Freguesia do Ó, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto reafrikanizado. Entre-

- vista: Pai Aulo de Oxóssi (Aulo Barretti, responsável pela criação da **Fundação de Apoio ao Culto e Tradição Yorubana no Brasil**). Rituais observados: (Pu) Toque de orixá. (1).
- 24) **Ilê Axé Oluô Okorin Fon**. Rua Campelo, 30, V. Mazzei, São Paulo, SP. Rito: candomblé: efã. Entrevista: Mãe Ada de Obaluaiê (Adamaris Sá de Oliveira). (1).
- 25) **Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum**. Rua Napoleão de Barros, 862, V. Mariana, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Pai Armado de Ogum (Antonio Armando Valado Neto). Ebomi Renato da Oxum (Renato Cruz). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Toque e Festa para orixá. (Pr) Iniciação de iaô e ogã. (Or) Abertura de terreiro. Assentamento de santo. Batizado. Despacho. Ebó. Etutu. Fechamento de corpo (abertura de aberês). Jogo de búzios. Oferendas e Ossé. (1, 3, *).
- 26) **Ilê Axé Ossaim Darê**. Rua Major Emiliano da Fonseca, 444, V. Barreto, Pirituba, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Doda de Ossaim (Joaquim Claudionor Braga). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. (Or) Fechamento de corpo (aberês). (1).
- 27) **Ilê de Obaluaiê e Iansã**. Av. Antonio Sales Penteado, 250. Campo Limpo. São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto-jeje. Entrevista: Pai Pequeno Evandro Suero Campos. (2).
- 28) **Ilê de Xangô Vodunsi da Roméia**. Rua André Xavier, 36, Educandário, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto-angola. Entrevista: Mãe Aligoã de Xangô (Jeny Batista de Oliveira). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. (Pr) Iniciação de iaô (batizado). (Or) Quitanda de iaô. (1).
- 29) **Ilê Iya Mi Oxum Muiwá**. Rua Carlos Belmiro Corrêa, 1240, Parque Peruche, São Paulo, SP. Rito: candomblé: efã-queto reafricanizado. Entrevista: Ogã Gilberto de Exu (Gilberto Ferreira), Mãe Wanda de Oxum. Rituais observados: (Pu) Festa de caboclo. (1).
- 30) **Ilê Leuiwyato**. Rua Maria Florência, 88, Guararema, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Mãe Sandra de

- Xangô (Sandra F. Costa Medeiros). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Toque e Festa para orixá (Olubaje, Ipetê de Oxum, Festa de Xangô). (Pr) Bori. (Or) Ebó. Etutu. Jogo de búzios. (1, 3).
- 31) **Ilê Morketu Axé Oxum**. Rua Raio do Sol, 245, Sapopemba, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Mãe Juju (Jurgênia Batista dos Santos). Rituais observados: (Pu) Saída de obrigação. (1).
- 32) **Ilê Omó Obá Nagô**. Rua Gravata, 218, V. Olinda, Franco da Rocha, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Godô de Xangô (Godofredo Copric Dalto). (1).
- 33) **Ilê Orinxalá Funfun**. Rua Jutai, 251, Guarulhos, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Pai Idérito de Oxalufã (Idérito do Nascimento Corral). Rituais observados: (Pu) Festa para orixá (Festa das Iabás, Olubajé, Xangô). (1).
- 34) **Ilê Orixá Okinarê**. Rua Alves Guimarães, 980. Pinheiros, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Mãe Neuza de Oxóssi (Neuza Gonçalves). (3).
- 35) **Ilê Axé Omo Baba Oxalufon**. Av. Caetano Alvares, 1197, Limão, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Entrevista: Pai Reinaldo de Oxalá (Reinaldo Foltran). Rituais observados: (Pu) Toque de orixá e de despedida de caboclo. (1).
- 36) **Irmandade Espiritual Estrela de Deusa Lunar**. Rua Itapiraçaba, 245/7, Brás, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Médium José. (2).
- 37) **Ope Seji Nifon**. Rua Pascoal Vita, 790, Alto da Lapa, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto-jeje. Entrevista: Pai Walter de Logum Edé (Walter Alegrio). (1).
- 38) **Templo de Umbanda Caboclo Tupinambá (Ilê Ogun Oiá Axé)**. Rua Harmonia, 233. V. Madalena, São Paulo, SP. Rito: umbanda/candomblé: queto. Entrevista: Pai Cássio de Ogum (Cássio Roberto Ribeiro Pinto). (3).
- 39) **Templo de Umbanda Oxalá Sereno e Puro**. Rua Lopes da Costa, 73, Jaçanã, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Mãe Hilda

- Celina Felipe. Rituais observados: (Pu) Toque de Erê. Realizados no Vale dos Orixás: Toque na linha dos Baianos, Boiadeiros, Zé Pilintra e Caboclos. (Or) Oferenda a Oxum, Oxóssi e Exu. (2, 3, *).
- 40) **Templo de Umbanda Senhor de Abaluaiê Ilê Axé Lufã**. Av. Raimundo Pereira de Magalhães, 4040, Pirituba, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto-angola. Entrevista: Pai Ojalarê (João Batista Ferreira). Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Toque e Festa para orixá e caboclo (Lorogun, Olubajé, Festa de erê). (Or) Assentamento de santo. Ebó. Oferendas e Despacho a Exu. Jogo de búzios. Fechamento de corpo (aberês). (1, *).
- 41) **Templo Espiritualista de Umbanda São Benedito**. Rua Alves Guimarães, 940, Pinheiros, São Paulo, SP. Rito: umbanda/candomblé: jeje. Entrevista: Pai Jamil Rachid (presidente da **União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil** e diretor do **Vale dos Orixás**), Cambone Iara Aparecida Rachid. Rituais observados: (Pu) Casamento. Realizado no Vale dos Orixás: Festa de Caboclo. Realizado no Ginásio do Ibirapuera: Festa de Ogum (São Jorge). (2, 3).
- 42) **Tenda de Umbanda Caboclo Risca Fogo e Mãe Maria Africana**. Rua Marechal Gomes Jardim, 122, V. Ré, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Mãe Maria do Carmo Paiva. (2).
- 43) **Tenda de Umbanda Ogum de Lei**. Rua Pedro Vitorato, Jd. Colorado, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Mãe Ilda e Mãe Maria Honorina dos Santos. (2).
- 44) **Terreiro Akefá Alá Ifá**. Rua Caminho Existente, 517, Jd. Santana, Cotia, SP. Rito: candomblé: queto-xangô pernambucano. Entrevista: Mãe Maria das Dores (Maria da Silva), Pai José de Oxalá, Ebomi Lucia Massari. Rituais observados: (Pu) Festa para orixá (Presente de Iemanjá, Festa de Xangô). (1).
- 45) **Terreiro de Candomblé Santa Bárbara**. Rua Ruiva, 17, V. Brasilândia, São Paulo, SP. Rito: candomblé: angola. Entrevista: Mãe Manaundê (Julita Lima da Silva). Rituais observados: (Pu) Festa das Iabás. (Or) jogo de búzios. (1).

- 46) **Terreiro de Mamãe Oxum e Caboclo Pele Vermelha.** Rua Antonieta, São Caetano do Sul, São Paulo, SP. Rito: umbanda/candomblé: angola. Mãe Eleuá. Entrevista: Ebomi Jobeji. Rituais observados: (Pu) Saída de iniciação e de obrigação de iaô e ogã. Toque e Festa para orixá, caboclo e outras entidades (Pombagira, Baiano). (3).
- 47) **Terreiro de Omolu.** Rua Cristiana, 500, Capela do Socorro, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Entrevista: Pai Sambuquenã. (1).
- 48) **Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar e Mãe Iemanjá.** Rua Alto Alegre, 62, Osasco, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Mãe Leonilda Rodrigues Portella. (2).
- 49) **Terreiro de Umbanda Pai Mojubi.** Rua Ana Martinelli Louveira, 212, Osasco, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Pai Aldair Alves Matos. (2).
- 50) **Terreiro Fraternidade Espírita Estrela do Oriente.** Rua Rodrigues Alves, 161, Carapicuíba, SP. Rito: umbanda. Entrevista: Pai Marciel P. Rocco. (2).

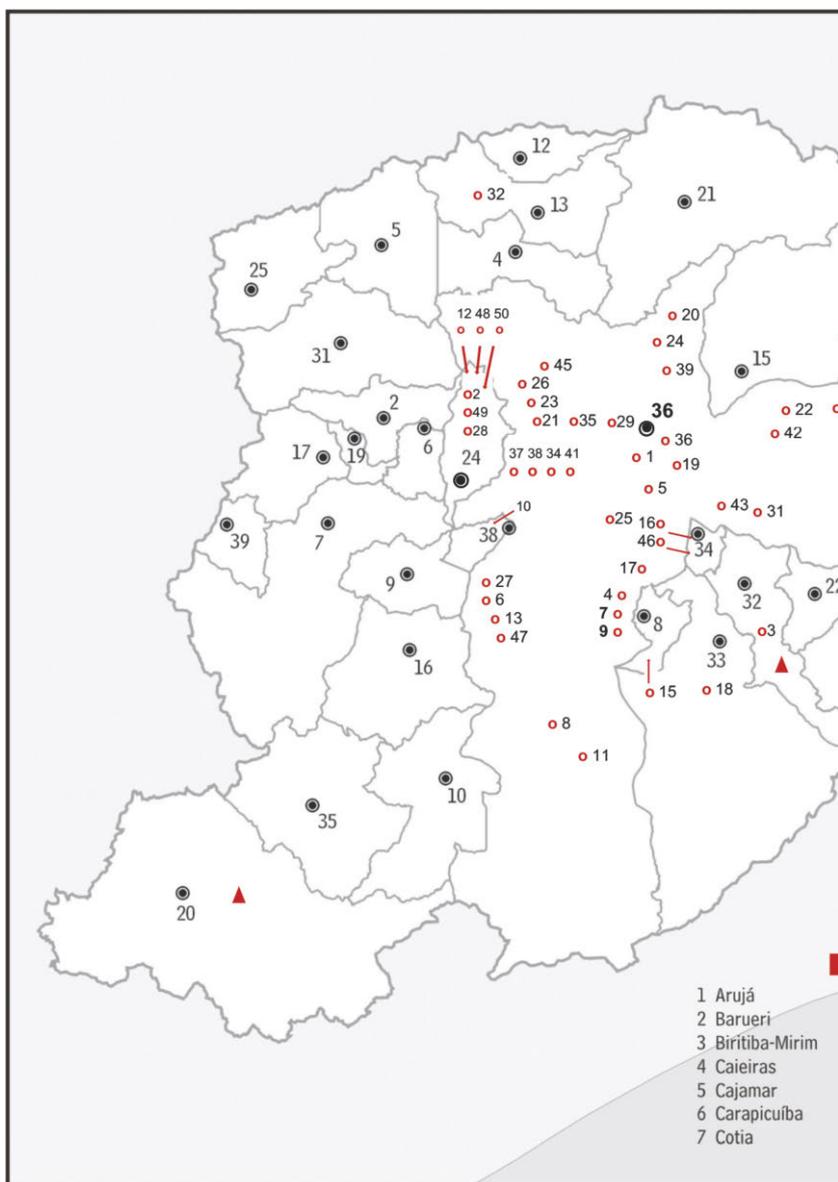
Lista complementar:

- 51) **Bou Hou Mina Jêje/Nagô Vodum Toy Agadjá Doçu.** Rua Rosa de Moraes, 448, Água Funda, São Paulo, SP. Rito: candomblé: jeje. Liderança: Pai Leonardo de Doçu (Leonardo T. Alves).
- 52) **Casa de Culto Dambala Kuere-Rho Bessein.** Avenida dos Amoras, 629, Santo André, SP. Rito: candomblé: jeje. Lideranças: Pai Dancy (Alex Leme da Silva); Doné Iara; Abajigan Fábio.
- 53) **Centro Cultural Africano.** R. Gáspar Ricardo Júnior, 112 – Barra Funda, São Paulo, SP. Rito: religião tradicional iorubá. Liderança: Baba Jimi (Ôgúnjimi).
- 54) **Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda.** Rua Serra da Bocaina, 427, Belém, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Liderança: Rubens Sarraceni.

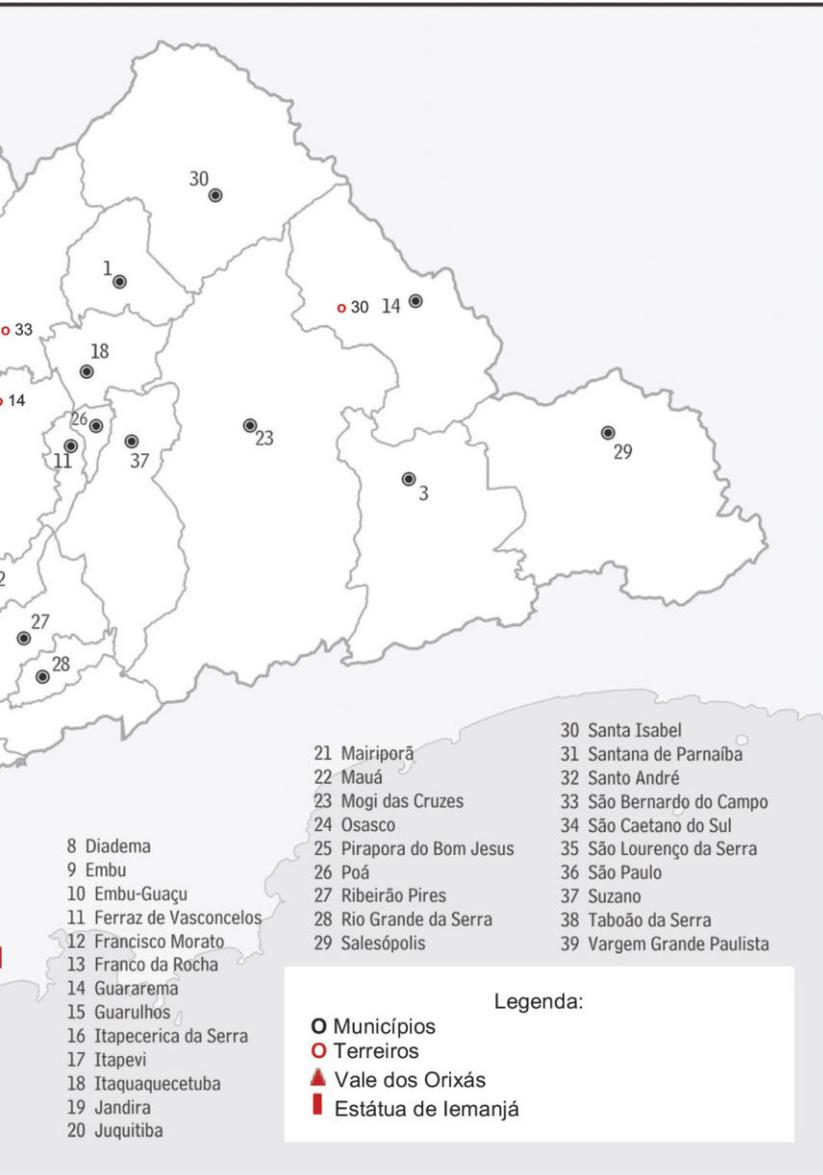
- 55) **Ilê Asé Xangô Ayrá**. R Alberto Zirlis, 467, Santo André, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança: Pai Pedro Obairatunbi de Ayrá (Pedro Luiz Caires).
- 56) **Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy**. Rua Monte Alegre, 126, Embu das Artes, SP. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Liderança: Pai Leo de Logunedé (Leo Alves de Campos).
- 57) **Ilê Àse Ayinla Ôpô**. Estrada Municipal do Barroão PRC-218, Joanópolis. Rito: candomblé: queto reafricanizado. Liderança: Eduardo Logunwá Gehrke.
- 58) **Ilê Asé Carimbure de Oya Mãe Val**. Rua Nova União, 95, Guarulhos, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança: Mãe Val de Oya.
- 59) **Ilê Asé Jiku Jiku**. Guarulhos, SP. Rito: candomblé: efã-queto reafricanizado. Liderança: Baba Gilberto de Exu (Gilberto Ferreira) e Oya Folape Jiku.
- 60) **Ilê Asé Omo Osé Igbá Alatan**. Rua Luis Carlos Gentile de Laet, 1989, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto – nagô pernambucano. Liderança: Toninho de Oxum (Antonio Paulino de Andrade).
- 61) **Ilê Axé Oju Onirê**. Rua Caviúna, 123, Embu das Artes, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança: Ana de Ogum (Ana Maria Araujo Santos).
- 62) **Ilê de Obaluaê e Irmandade da Goméia**. Rua Padre Leão Peruche, 409, Vila Mazzei, São Paulo. Rito: candomblé: angola. Liderança: Pai Gitadê (Sebastião Paulo).
- 63) **Ilê Ifá Gbemin**, Rua José de Sá Aciolli, 159, Freguesia do Ó, São Paulo, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança: José Mendes Ferreira.
- 64) **Ilê Olá Omi Asé Opô Araká**. Alameda dos Pinheirais, 270, Alvarenga, São Bernardo do Campo, SP. Rito: candomblé: queto. Lideranças: Mãe Carmen de Oxum, Pai Carlito de Oxumarê e Baba egbe Claudio de Oxum.
- 65) **Ilê Oyá Mesan Orun**. Rua Argemiro Genuíno da Silva, 60, Monteiro da Cruz, Guarujá, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança:

- Bobó de Iansã (José Bispo dos Santos); ogã Luis Carlos da Costa de Iansã.
- 66) **Inzo N'kisi Musambu Unkuanxetu**. Rua Alta, 13, Carapicuíba, SP. Rito: candomblé: angola. Liderança Tata Tauá (Joselito da Conceição).
- 67) **Inzo Tumbansi**. Estrada de Itapecerica, 5202 – Itapecerica da Serra, SP. Rito: candomblé: angola reafricanizado. Liderança: Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno).
- 68) **Kue Vodun Azansu e Badagry**. Rua Alceu Alves da Silva, 192, Mauá, SP. Rito: candomblé: jeje. Liderança: Dote Rique de Badagry (Carlos Henrique de Oliveira).
- 69) **Kwê Mina Odan Axé Boço Da-Ho**. Rua Aécio Álvares Sodré, 190, Juquitiba, SP. Rito: candomblé: tambor de mina maranhense. Liderança: Nochê (Mãe) Sandra de Xadantã (Sandra Aparecida Furtado).
- 70) **Lunzó Redandá – Reino de Dandaluanda**. Estrada Henrique Schunck, 79, Embu-Guaçu, SP. Rito: candomblé: angola. Liderança: Tata Guiamázi (Cláudio Machado de Oliveira).
- 71) **Oduduwa Templo dos Orixás**. Avenida São Paulo, 8289, Mongaguá, SP. Rito: religião tradicional iorubá. Liderança: Baba King (Sikiru Salami).
- 72) **Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino**. Rua Chebl Massud, 157, Vila Água Funda, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Lideranças: Francisco Rivas Neto (Mestre Arapiaga)/Mãe Maria Elise Rivas.
- 73) **Templo Guaracy do Brasil**. Rua Gastão Raul de Forton Bousquet, 408, Jardim Ipê, São Paulo, SP e Estrada do Caputera, 895, Cotia, SP. Rito: umbanda. Liderança: Pai Buby (Sebastião Gomes de Souza).
- 74) **Terreiro do Fomutinho de Oxaguiã**. Guarulhos, SP. Rito: candomblé: queto. Liderança: Fomutinho de Oxaguiã.
- 75) **Terreiro Ilê n'Zambi – Travessa 2 da Avenida Orlando Alves de Sousa, 223, Caraguatatuba, SP. Rito: candomblé: angola. Liderança: Tata Kjalacy (Atualpa de Figueiredo Neto).**

76) **Terreiro Mãe Guacyara.** Rua Anália Dolácio Albino, 89, São Paulo, SP. Rito: umbanda. Liderança: Mãe Dagmar e Pai Saulo Garroux.



Localização dos terreiros na região metropolitana de São Paulo.
 Fonte: CEM/CEBRAP – Centro de Estudos da Metrópole – 2008.



CADERNO DE IMAGENS



Migração e trânsito religioso. Mãe Zefinha, manifestada em Oxum, no Recife onde fora iniciada na tradição do nagô pernambucano (1) e em São Paulo, para onde migrou em 1951 e fundou terreiro adotando práticas da umbanda (2 e 3), retornando posteriormente ao candomblé (4).



Terreiro de Mãe Manaundê (c. 1960) um dos primeiros da nação angola e a ter registro de candomblé em São Paulo (5). Mãe Manaundê conduzindo Oxóssi de Aulo Barretti Filho (Kitalecy) (6), que posteriormente adotou a nação queto reafrikanizada. Pai Aulo autografando coletânea que organizou sobre candomblé no Brasil (7).





10



11

Exus (8), Pombagiras (9), Caboclos (10) e Pretos-Velhos (11), entidades da umbanda que permaneceram em muitos terreiros de candomblé, porém separadas do culto aos orixás.



Etapas da iniciação: Bolar, quando o iaô é levado desacordado para o roncó dando início ao período de recolhimento (12). Bori, quando se dá comida à cabeça e se assenta o ibá ori (13). Prepação do assentamento (ibá) do orixá (14) e raspagem da cabeça do iniciado (15) para a realização do sacrifício animal (orô).



Festa de saída de iaô: Primeira saída de branco (16). Segunda saída de nação (17). Terceira saída do nome (18). Quarta saída do rum (19). Festa do Decá (20) em que o iaô se torna ebomi (irmão mais velho) e recebe uma cuia ou peneira, símbolo de sua nova condição.





26



27

Festa das quartinhas de Oxóssi (21 e 22). Festa do Ipete da Oxum (23 e 24) na qual é servido o ipete (25), comida típica da divindade. Festa de Obaluaiê (Olubajé), na qual as comidas dos orixás são servidas (26 e 27).



28

29

30

31



Cachoeiras, praias, rios, matas e estradas de terra são espaços naturais necessários para o culto às entidades afro-brasileiras, como Oxum, orixá das águas doces cultuada nas cachoeiras (28) e rios (29); lemanjá, homenageada nas praias e nas águas salgadas do mar (30); Oxóssi e caboclos, saudados com oferendas de frutas nas matas (31) e Ogum, orixá da guerra, do ferro e dos caminhos (32). No altar deste deus, associado à São Jorge, um par de trilhos assentado no chão é uma metonímia da estrada de ferro a garantir que o poder da divindade ali reside mesmo que o “restante” do caminho esteja invisível aos nossos olhos.



As folhas são fundamentais para os rituais (33) e quando o terreiro não dispõe de um espaço de mata para coletá-las, elas podem ser cultivadas em vasos (34) ou compradas em lojas. No terreiro não existe “natureza morta”: troncos cortados e colocados sobre o cimento (35) ou “envelhecidos” (36) cumprem a função de representar a natureza sagrada, os orixás, a comunidade e os antepassados.



37



38



39

A fachada dos terreiros é praticamente a mesma de uma casa urbana a não ser pelas quartinhas nos muros e as folhas de mariô nas portas e janelas (37 e 38). E mesmo quando a fachada do terreiro “copia” a de uma igreja católica (39), na torre central a quartinha substitui o sino, um quase imperceptível sinal diacrítico, mas que faz toda a diferença.





No terreiro tudo é vivo, tudo se alimenta, desde as edificações (chão, paredes, teto, cumeeira) até os assentamentos das divindades. Dando oferendas ao chão (ariaxé) (40 e 41), à cumeeira (42) e ao assentamento de Ogum (43). Oferenda de azeite de dendê derramado sobre o assentamento de Exu e no orifício existente no piso cimentado para que entre em contato com a terra (44).



Espaços e pontos sagrados do terreiro: Barracão com o poste central (ariaxé) e os atabaques ao fundo (45). Cadeiras (tronos) para as divindades e autoridades tradicionais (46). Pejí, local de encontro da comunidade com seus deuses e ancestrais e onde estão os ibás (assentamentos) das divindades que são homenageadas periodicamente com oferendas alimentares (47 e 48).





Religiosos paulistas, incluindo descendentes de europeus e asiáticos, vão à África (49) em busca de conhecimentos tradicionais e/ou trazem religiosos africanos para seus terreiros onde são realizados ritos pouco conhecidos no Brasil, como a iniciação para Ifá (51) ou o Otupa merindilogun, dedicado a Oxum (52). O destino dessas viagens, inicialmente restrito à região iorubá da África Ocidental, matriz do candomblé queto brasileiro, hoje inclui a África Central (53 e 54), matriz do candomblé congo-angola brasileiro, gerando também ressignificações de rituais, como o uso de máscaras nas vestimentas sagradas dos inquices (55) e a presença de assentamentos menos conhecidos no Brasil, como o do inquice Nkondi-Nkosi (56).



Leitura de orikis (poemas de Ifá) para homenagear os orixás Oxalufã (57) e Xangô (58). Informações dos livros, muitas vezes resultantes de pesquisas acadêmicas, se somam aos conhecimentos da experiência. Desafios da memória e da tradição oral no mundo da palavra escrita.

Orixás



(59, 60, 61) Exu, orixá da comunicação e do dinamismo da vida que se veste de preto e vermelho e carrega o ogô (porrete fálico) representando seu poder de transformação e de ordenação e descoordenação do mundo.



62



63

(62) Ogum, orixá do forja e da guerra que se veste de palha de mariô e dança guerreando ou abrindo caminhos com a faca na mão.

(63) Oxóssi, orixá da caça com seu ofá (arco e flecha) na mão direita e eruquere (cedro feito de crina de cavalo, representando a realeza) na mão esquerda.



(64) Obaluaiê, deus da saúde e da doença que se veste com capuz e saia de palha da costa encobrimdo os mistérios que separam e unem os vivos e os mortos.

(65) Ossaim, orixá das folhas, conhecedor da medicina da mata, com seu poder transfere aos homens e aos deuses os axé (benefícios e energias) dos vegetais.



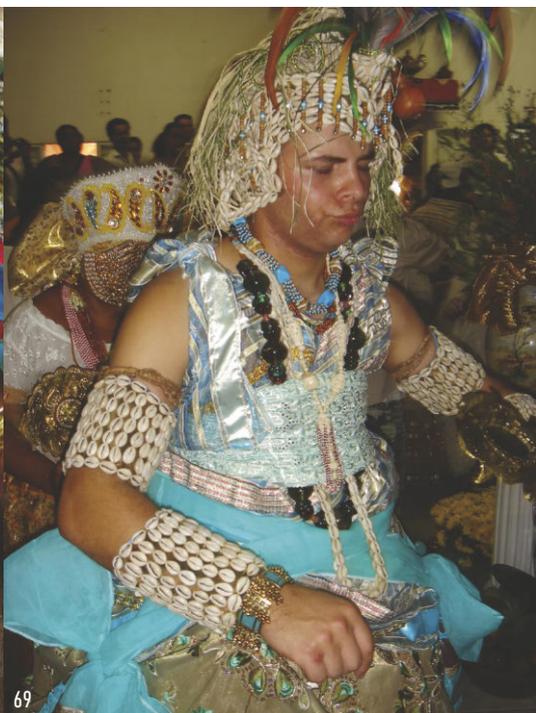
66



67

(66) Oxumarê, orixá do arco-íris e da cobra sagrada que se veste com a pele deste animal. Responsável pelo ciclo da vida representado pela água que carrega aos céus e depois volta à terra em forma de chuva.

(67) Xangô, orixá do raio, do trovão e da justiça, rei coroado que carrega na mão o machado bifacial (oxé). Usa o vermelho, mas adotou também o branco, pois uma vez foi injusto com Oxalá (orixá que se veste de branco) e assim mostra que o máximo da justiça é também reconhecer os próprios erros feitos em nome dela.



(68) Oxum, divindade da água doce e da maternidade, que se veste de amarelo-ouro e dança com seu leque espelhado (abebê).

(69) Logunedé, orixá caçador, filho de Oxum e Oxóssi, que se veste de azul e amarelo e usa o ofá (arco e flecha) e o abebê (leque espelhado) em homenagem aos pais.



70



71

(70) lansã, orixá do vento, do raio e do fogo, que se veste de rosa e branco e dança com gestos agitados e ondulados chamando as ventanias e as labaredas.

(71) Obá, orixá guerreira e destemida, uma das três esposas de Xangô. Representa os movimentos das águas agitadas do rio.



(72) Euá, orixá feminino que tem entre suas ferramentas o ofá (arco e flecha), a serpente e o adô, cabeça dos segredos do mundo.

(73) Nanã, iabá da lama primordial com a qual os homens foram modelados. Representa a ancestralidade feminina segurando seu cetro sagrado, o ibiri.



74

(74) lemanjá, divindade da água salgada, no momento da dança em que se banha ajudada pelos participantes que movimentam sua saia. As cores azul e prata, os bordados em forma de peixe e os movimentos fazem com que a saia simbolize o mar com suas ondas.



(75) Oxaguiã (nome que recebe Oxalá – orixá da criação – quando jovem e guerreiro) segura a mão de pilão com a qual pila o inhame, sua comida preferida, e carrega às costas as varetas com as quais os homens devem se bater uns nos outros para se punirem, relembrando assim o mito em que a divindade foi presa injustamente.

(76, 77) Oxalufã (nome que recebe Oxalá quando velho) veste-se de branco e anda arqueado amparado pelo opaxorô (cajado da criação). Lírios, búzios, pombo branco e o elefante (com seus dentes de marfim) estão associados a ele representando paz, sabedoria, força e ancestralidade.

Identificação e créditos das fotos

1. Festa de Saída de Oxum de Mãe Zefinha na Casa de Mãe das Dores. Recife, PE, c. 1965, acervo da família.
2. Festa de Cosme e Damião. O altar e as paredes adornadas com imagens e quadros dos santos católicos e caboclos denotam a prática da umbanda. Mãe Zefinha é a quarta da direita para a esquerda. À direita dela está Mãe Geralda de Ogum, mãe pequena da casa. Cabana de Oxum Mitaladê e Ogum Beira Mar, São Paulo, SP, c. 1963, acervo da família.
3. Caboclinho (erê) de Mãe Zefinha diante de bolo numa festa de Cosme e Damião. Cabana de Oxum Mitaladê e Ogum Beira Mar, São Paulo, SP, c. 1963, acervo da família.
4. Mãe Zefinha ao lado de Ogum paramentado. Cabana de Oxum Mitaladê e Ogum Beira Mar; São Paulo, SP, s/d, acervo da família.
5. Terreiro de Candomblé Santa Bárbara durante uma quitanda de iaô (última etapa do processo de iniciação). Mãe Manaundê (em pé, primeira à direita), ao lado de Ana (em pé), mãe pequena da casa de Mãe Nanã de Aracaju. São Paulo, SP, 1964, acervo da família.
6. Mãe Manaundê conduz pelo braço Oxóssi de Pai Aulo durante uma festa de erê (vunje ou Cosme e Damião). Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, São Paulo, SP, 1973, acervo da família.
7. Pai Aulo Barretti Filho autografa livro que organizou durante o Seminário Alaiandê Xirê ocorrido no Ilê Afro-brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2013, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
8. Exu Tiriri de Pai Tonhão de Ogum. Axé Ilê Alaketu Ogum, São Paulo, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
9. Tata Molambo das Sete Encruzilhadas de Mãe Eva. Ilê Asé Carimbure de Oya Mãe Val, Guarulhos, SP, 2006, foto de Hortensia Caro Sánchez.

10. Caboclo da mãe pequena Antônia Pimenta. Axé Ilê Obá, São Paulo, SP, 1987, foto de Mundicarmo Ferretti.
11. Estátua de preto-velho no barracão do Axé Ilê Obá, São Paulo, SP, 1999, foto de Clara Azevedo.
12. Membros do Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum carregando uma iaô que bolou no santo (desmaio ritual), São Paulo, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
13. Bori de Mãe Eva realizado por Pai Toninho de Oxum no Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
14. Assentamento (ibá) de Xangô. Terreiro do Fomutinho de Oxaguiã, Guarulhos, SP, 2019, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
15. Iniciada após rito de raspagem da cabeça. Terreiro do Fomutinho de Oxaguiã, Guarulhos, SP, 2019, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
16. Iniciada de Ogum saudando o chão (primeira saída de branco) no Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum, São Paulo, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
17. Iniciada com pinturas coloridas (segunda saída de nação) no Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
18. Orixá da iniciada pronunciando o nome (terceira saída) no Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum, São Paulo, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
19. Ogum paramentado (quarta saída de rum) no Ilê Axé Omó Ogum ati Oxum, São Paulo, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
20. Iniciada durante festa do decá dança com a cuia recebida. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2016, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
21. Iniciadas carregando quartinhas com folhas, flores e perfume para homenagear Oxóssi. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2014, foto de Vagner Gonçalves da Silva.

22. Oxóssi paramentado. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2011, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
23. Oxum de Mãe Wanda carregando balaio acompanhada por Pai Pérsio de Xangô. Ilê Iya Mi Oxum Muiywá, São Paulo, SP, 2009, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
24. Coroa (adê) de Oxum de Mãe Wanda com penas de ecodidê. Ilê Iya Mi Oxum Muiywá, São Paulo, SP, 2009, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
25. Pessoas se servindo do ipeté de Oxum. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
26. Imagem de Obaluaiê contornada por pratos de comidas (oferendas) dos orixás durante festival de Olubajé. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2012, foto de André Mellagi.
27. Iniciados servindo as comidas (oferendas) dos orixás em folha de mamoneira durante festival de Olubajé. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2012, foto de André Mellagi.
28. Cachoeira de Oxum, tendo uma imagem de Nossa Senhora da Conceição ao topo usando um chorão (franja frontal de vidrilhos encobrimdo o rosto), típico das entidades femininas (iabás) do candomblé. Vale dos orixás, Juquitiba, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
29. Entregando o balaio (presente) de Oxum no rio Juqueri em Mairiporã ao final da Festa do Ipeté da Oxum. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
30. Estátua de Iemanjá em Praia Grande, litoral de São Paulo, 2009, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
31. Iniciados carregando cestos de frutas para homenagear Oxóssi e caboclos. Vale dos orixás, Juquitiba, SP, 1989, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
32. Altar de Ogum e São Jorge no Cantinho dos Orixás, Nazaré Paulista, SP, 2010, foto de Clara Saraiva.

33. Pai Leo à frente de iniciados durante a coleta de folhas para os rituais. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2005, foto de Sueli Akemi.
34. Plantas do culto cultivadas em vasos. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2006, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
35. Casa de Lissa (vodum associado à criação) e tronco de árvore colocado sobre o cimento com laços feitos com panos brancos que representam a ligação dos membros da comunidade entre si e destes com seus deuses. Casa das Minas de Thoya Jarina, Diadema, SP, 1987, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
36. Árvore adornada com cabaças associadas aos mitos de origem do mundo e referência aos antepassados. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2017, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
37. Quartinha no muro do Terreiro de Fomutinho de Oxaguiã, Guarulhos, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
38. Fachada do Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan de Pai Toninho de Oxum, São Paulo, SP, 2019, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
39. Fachada do Templo Espiritualista de Umbanda São Benedito de Pai Jamil Rachid. São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
40. Pai Toninho de Oxum celebrando as oferendas que serão enterradas no ariaxé (orifício no chão) sacralizando o barracão depois de uma reforma que alterou o nível do piso. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2020, foto de Érick Martinelli da Silva.
41. Detalhe do ariaxé (orifício no chão). Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2020, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
42. Iniciado “dando de comer à cumeeira” (depositando oferenda no telhado do barracão). Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
43. Pai Toninho de Oxum “dando de comer” à Ogum em seu assentamento feito de ferro. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.

44. Assentamento de Exu com oferendas. Ilê Iya Mi Oxum Muiyiwá, São Paulo, SP, 2009, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
45. Poste central (ariaxé) do barracão do Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan durante uma festa em homenagem a Oxalá, orixá funfun (branco). São Paulo, SP, 2019, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
46. Cadeira de Oxum e das autoridades tradicionais durante Festa do Ipeté. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
47. Pejí do Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
48. Pejí com os assentamentos (ibás) dos orixás e suas oferendas no chão. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2009, foto de Augusto Capelo.
49. Pai Leo de Logunedé e Sueli Akemi de Oxum (Iya Petebi) em templo em Iragbiji, Nigéria, acervo da família.
50. Pai Leo de Logunedé e Sueli Akemi de Oxum (Iya Petebi), ao lado do babalaô nigeriano Ayoade Kazeem Adeleke, após oferendas a Exu. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2013, acervo da família.
51. Grupo de brasileiros iniciados para Ifá pelo babalaô nigeriano Ayoade Kazeem Adeleke (em pé ao lado de Pai Leo, rodeados por duas sacerdotisas nigerianas de Logunedé). Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2013, acervo da família.
52. Realização do ritual do Otupa Merindilogun (dezesseis lamparinas) em louvor a Oxum. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2013, foto de Paula Montes.
53. Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno), à esquerda, em uma aldeia em Mbanza Kongo, Angola, num rito de preparação de inquice (divindade) com um sacerdote local (quimbanda). Angola, 2019, acervo da família.
54. Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno), ao centro, em encontro de autoridades tradicionais em Mbanza Kongo, Angola, 2019, acervo da família.

55. Inquices com máscaras rituais segundo tradição bantu da África Central. Inzo Tumbansi Twa Nzaambi Ngana Kavungu, Itapecerica da Serra, SP, acervo da família.
56. Assentamento de Nkondi-Nkosi (inquice de ataque e proteção). Inzo Tumbansi Twa Nzaambi Ngana Kavungu, Itapecerica da Serra, SP, 2015, foto de Paula Montes.
57. Pai Armando de Ogum lendo oriquis para Oxalufã de Pai Reinaldo, babalorixá do Ilê Axé Omo Baba Oxalufon, São Paulo, SP, 1988, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
58. Pai Armando de Ogum lendo oriquis para homenagear Xangô de Mãe Sandra Epega, iyalorixá do Ilê Leuiwyato, Guararema, SP, 1988, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
59. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2019, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
60. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
61. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2018, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
62. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
63. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
64. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2017, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
65. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
66. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
67. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2014, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
68. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2010, foto de Vagner Gonçalves da Silva.
69. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2006, foto de Vagner Gonçalves da Silva.

70. Terreiro de Fomutinho de Oxaguiã, São Paulo, SP, 2007, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
71. Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy, Embu das Artes, SP, 2013, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
72. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
73. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2007, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
74. Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, São Paulo, SP, 2014, acervo da família.
75. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2014, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
76. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2006, foto de Wagner Gonçalves da Silva.
77. Ilê Asé Omo Ose Igbá Alatan, São Paulo, SP, 2014, foto de Wagner Gonçalves da Silva.

BIBLIOGRAFIA

- ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poems of Ifá*. Unesco, 1975.
- ABIMBOLA, Wande. *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Nigéria, Oxford University Press, 1976.
- 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 (mimeo), 1992.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Xirê! O Modo de Crer e de Viver no Candomblé*. São Paulo, Educ, 2005.
- AMARAL, Rita de Cássia. “O Tombamento de um Terreiro de Candomblé em São Paulo”. *Comunicações do Iser*, vol. 41, 1991.
- AMARAL, Rita de Cássia e SILVA, Vagner Gonçalves da. “Cantar para Subir. Um Estudo Antropológico da Música Ritual do Candomblé Paulista”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, vol. 1/2, n. 16, pp. 160-84, 1992.
- AMARAL, Rita de Cássia e SILVA, Vagner Gonçalves da. “A Cor do Axé – Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA, n. 25, dezembro, 1993.
- ANDRADE, Mario de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte Itatiaia/INL, 1983.
- ANDRADE, Mario de. *Macunaíma*. São Paulo, Martins e Itatiaia, 1980.
- AREIA, M. L. Rodrigues de. *L'Angola traditionnel (une introduction aux problèmes magico-religieux)*. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1974.
- ARIES, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos Nossos Dias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose*. Rio de Janeiro, Vozes, 1983.

- AUGRAS, Monique e SANTOS, João Batista dos. “Uma Casa de Xangô no Rio de Janeiro”. *Dédalo*. São Paulo, n. 24, pp. 43-62, 1983.
- BARRIOS, Sonia. “A Produção do Espaço”. In: SOUZA, Maria Adélia A. de e SANTOS Milton (org.). *A Construção do Espaço*. São Paulo, Nobel, 1986.
- BARROS, José Flávio P. de. *Ewé O Osányin: Sistema de Classificação de Vegetais nas Casas de Santo Jeje-Nagô de Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP/FFLCH, 1983.
- BASCOM, William. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *Le sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot, 1975.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. “Contribuição ao Estudo da Adivinhação em Salvador (Bahia)”. In: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Olôôrisá*. São Paulo, Ágora, 1981.
- BELLAH, Robert N. “A Nova Consciência Religiosa e a Crise da Modernidade”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISEER/CER, vol. 13, n. 2, pp. 18-37, 1986.
- BERGER, Peter. *Um Rumor de Anjos*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- BINON-COSSARD, Giselle. “A Filha de Santo”. In: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Olôôrisá*. São Paulo, Ágora, 1981.
- BINON-COSSARD, Giselle. *Contribution a l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé angola*. Paris, Faculte des Letres et Sciences Humaines, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, Carrego e Olho Grande, os Males do Brasil São. Estudo de um Centro Umbandista numa Favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1980.
- BIRMAN, Patrícia. “Comentários a Propósito da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás”. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 8, pp. 47-54, 1984.
- BIRMAN, Patrícia. “Registro em Cartório, com Firma Reconhecida: a Ação Política das Federações de Umbanda”. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Marco Zero, *Cadernos do ISEER*, n. 18, pp. 80-121, 1985a.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1985b.
- BIRMAN, Patrícia. “Identidade Social e Homossexualismo no Candomblé”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISEER/CER, vol. 12, n. 1, pp. 2-21, 1985c.
- BOLAN, Valmor. *Sociologia da Secularização*. Rio de Janeiro, Vozes, 1972.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, 1989.
- BRAGA, Julio. *O Jogo de Búzios. Um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- BROWN, Diana. *Umbanda – Politics of an Urban Religious Moviment*. PhD Thesis, Columbia University, Department of Anthropology, 1977.

- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Fomense-Universitária, 1977.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Maria Thereza L. de A. *Plantas Medicinais e de Rituais Afro-Brasileiro*. São Paulo, Almed, 1988.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras, Negros Bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- CARVALHO, José Jorge de. *Studies of Afro-Brazilian Cults*. Belfast, Anthropology Master Thesis, The Queen's University, 1978.
- CARVALHO, José Jorge de. *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brasil*. Anthropology PhD Thesis, Belfast, The Queen's University, 1987.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. "Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro". *Afro-Ásia. Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia*. Salvador, n. 14, pp. 81-106, 1983.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. "Origens, para que as Quero? Questões para uma Investigação sobre a Umbanda". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, CER/ISER, vol. 12, n. 2, pp. 84-101, 1986.
- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Authority". *Representations*, n. 2, pp. 118-46, 1983.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda, uma Religião Brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP, CER, 1987.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas e CEGRÃO, Lísias. "Umbanda: da Representação à Cooptação. O Envolvimento Político Partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982". *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Marco Zero, Cadernos do ISER, vol. 18, pp. 43-80, 1985.
- CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.
- CORREA, Renato Pereira. *História e Memória do Terreiro Axé Ilê Obá*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 2014.
- COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971.
- CUNHA, Manuela C. da. *Negros Estrangeiros*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CUNHA, Manuela C. da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- DANTAS, Beatriz Góis. "Repensando a Pureza Nagô". *Religião e Sociedade*, São Paulo. Cortez e Tempo e Presença, vol. 8, pp. 15-20, 1982.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DURHAM, Eunice. "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna". *Arte em Revista*, São Paulo, Kairós, n. 3, 1980.

- DURHAM, Eunice. "Cultura e Ideologia". *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 1, 1984.
- DURHAM, Eunice. "A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas". In: CARDOSO, Ruth C. L. (org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- EDUARDO, Otávio da Costa. *The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation*. Nova York, J.J. Augustin Publisher, 1948.
- EGYDIO, Sylvia. *O Perfil do Aché Ilê Obá*. São Paulo, Edições Populares, 1980.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. "Pierre Verger e os Resíduos Coloniais: o Outro Fragmentado". *Religião e Sociedade*. São Paulo. Cortez e Tempo e Presença. CER/ISER, vol. 8, pp. 11-20, 1982.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. São Paulo, Global, 1988.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FERNANDES, Gonçalves. *O Sincretismo Religioso no Brasil*. Curitiba, Guaíra, 1941.
- FERRAZ, Aydano do Couto. "Volta à África". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, ano V, vol. LIV, pp. 175-79, 1939.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *Casa de Fanti-Ashanti e seu Alaxé*. São Luís, Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. "Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A Importância de um Livro na Mitologia do Tambor de Mina". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu Sinal Está em Teu Corpo*. São Paulo, EDICON/Edusp, 1989.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na Guma: O Caboclo do Tambor de Mina no Processo de Mudança de um Terreiro de São Luís: A Casa de Fanti-Ashanti*. São Luís, SIOGE, 1993.
- FERRETTI, Sergio F. *Querebentam de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Edufma, 1986.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o Sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP/FFLCH, 1990.
- FICHTE, Hubert. *Etnopoesia. Antropologia Poética das Religiões Afro-Americanas*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- FONSECA, Eduardo. *Dicionário Yorubá (Nagô) Português*. Rio de Janeiro, Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira, 1983.
- FREITAS, Byron Tórres de. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Eco, s/d.
- FRY, Peter. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate e Crítica*. São Paulo, n. 6, pp. 75-94, 1975.
- FRY, Peter. "De um Observador não Participante...". *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, vol. 8, pp. 37-46, 1984.

- FRY, Peter. "Gallus Africanus Est, ou, Como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil". In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: A Atualidade de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986.
- FURÉ, Rogelio Martínez. "Patakin: Literatura Sagrada de Cuba". In: *Culturas Africanas. Documentos da Reunião de Peritos sobre as Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina*. São Luís, UNESCO, junho de 1985.
- GALVES, Beatriz Lourenço Peixoto. *Cultura e Patrimônio*. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC-SP, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GINWAY, Libby. "Péret no Brasil: Suas Observações sobre Candomblé e Macumba". *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER/ISER, vol. 13, n. 2, 1986.
- GIROTO, Ismael. *O Candomblé do Rei*. São Paulo, FFLCH/USP-CER, 1990.
- GOLDMAN, Marcio. "A Construção Ritual da Pessoa: A Possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, vol. 12, n. 1, pp. 22-55, 1985.
- GOMES DE SOUZA, L. A. "Secularização em Declínio e Potencialidade Transformadora do Sagrado". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER/CER, vol. 13, n. 2, pp. 2-16, 1986.
- GOODY, Jack. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa, Edições 70, 1987.
- GOODY, Jack. *Civilizações, Entrevistas do Le Monde*. São Paulo, Ática, 1989.
- GULLAR, Ferreira. *Dentro da Noite Veloz/Poema Sujo*. São Paulo, Círculo do Livro, 1995.
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- HOEHNE, F. C. *O que Vendem os Hervanários da Cidade de São Paulo*. São Paulo, Casa Duprat, 1920.
- KLOPPENBURG, Boaventura. "Sincretismo". *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 8, pp. 35-36, 1984.
- LABANCA, João Ângelo. "Iemanjá na Umbanda". In: SELJAN, Zora A. O. *Iemanjá, Mãe dos Orixás*. São Paulo, Afro-Brasileira, 1973.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LAUS e BONIK. *Ebós de Odu*. Rio de Janeiro, Cátedra, 1987.
- LEACH, Edmund. *Repensando a Antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1968.
- LEACH, Edmund. *Cultura e Comunicação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- LEITE, Fabio. "Tradições e Práticas Religiosas Negro-Africanas na Região de São Paulo". In: *Culturas Africanas. Documentos da Reunião de Peritos sobre "As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina*. São Luís, UNESCO, junho de 1985.
- LÉPINE, Claude. *Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação do Tipos Psicológicos do Candomblé Ketu de Salvador*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP, 1978.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Nacional, 1976b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Identidad (Seminario Interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss)*. Barcelona, Ediciones Petrel, 1981.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família-de-Santo dos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais*. Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas, UFBA, 1977.
- LIMA, Vivaldo da Costa. “Os Obás de Xangô”. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Olôôrisá*. São Paulo, Ágora, 1981.
- LODY, Raul Giovanni. *Samba de Caboclo*. Rio de Janeiro, FUNARTE, Cadernos de Folclore, n. 17, 1977.
- LODY, Raul Giovanni. *Santo Também Come. Estudo Sócio-cultural da Alimentação Cerimonial em Terreiros Afro-Brasileiros*. Recife, Artenova, 1979.
- LODY, Raul Giovanni. *Espaço-Orixá-Sociedade, Arquitetura e Liturgia do Candomblé*. Salvador, Ianamá, 1984.
- LUZ, Marco Aurélio. *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo, Ática, 1986.
- MARTINS, José de Souza (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- MATTOS, Dalmo Belfort de. “As Macumbas em São Paulo”. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, ano V, vol. XLIX, 1938.
- MATTOSO, Kátia de Queiróz. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “O Filósofo e Sua Sombra”. In: *Merleau-Ponty. Textos Seleccionados*. Seleção e tradução de Marilena de Souza Chauí, São Paulo, Nova Cultural, 1989.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Roger Bastide: Religião e Ideologia”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 3, pp. 11-24, 1978.
- MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a Magia na Umbanda*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- MONTERO, Paula. “Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, n. 26, ano 9, outubro, 1994.
- MOTTA, Roberto (org.). *Os Afro-Brasileiros. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*. Recife. Massangana, 1985.
- MOURA, Carlos Eugênio M. de. “A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, República Dominicana, Angola, Benin e

- Nigéria – Bibliografia Complementar”. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo*. São Paulo, EDICON/Edusp, 1989.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE/INM/Divisão de Música Popular, 1983.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. “A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, n. 4, pp. 171-80, 1979.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. “Roger Bastide: Do Candomblé à Umbanda”. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: A Atualidade de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986a.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. “O Campo Religioso “Afro-Paulista” nos Documentos Oficiais”. [Relatório de pesquisa não publicado], 1986b.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira et alii. *Umbanda: História e Memória*. Centro de Estudos da Religião – CER/USP. São Paulo, [Artigo não publicado], s/d.
- NERY, D. João Batista Corrêa. *A Cabula – Um Culto Afro-Brasileiro*. Vitória. Cadernos de Etnografia e Folclore, 1963.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina*. São Luís. Secretaria da Cultura do Estado do Maranhão, 1989.
- OLIVEN, Ruben George. *Urbanização e Mudança Social no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Rio de Janeiro, Vozes, 1978.
- PARK, Robert Ezra. “A Cidade: Sugestões para a Investigação do Comportamento Humano no Meio Urbano”. In: VELHO, Otávio G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- PECHMAN, Telma. “Umbanda e Política no Rio de Janeiro”. *Religião e Sociedade*. São Paulo, Cortez e Tempo e Presença, n. 8, 1982.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Rio de Janeiro, Vozes, 1979.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. “Nostalgia do Outro e do Alhures”. In: *Roger Bastide*. São Paulo, Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- PORTUGAL, Fernandes. *Ossayn, o Orixá das Folhas*. Rio de Janeiro, Eco, 1978.
- PORTUGAL, Fernandes. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1986.
- PRANDI, José Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- PRANDI, José Reginaldo e SILVA, Vagner Gonçalves da. “Reafricanização do Candomblé em São Paulo: Um Rito de Iniciação ao Oráculo de Orunmilá. São Paulo. XI Encontro Anual da ANPOCS. [artigo não publicado], 1987.
- PRANDI, José Reginaldo e SILVA, Vagner Gonçalves da. “Axé São Paulo”. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu Sinal Está em Teu Corpo*. São Paulo, EDICON/Edusp, 1989a.
- PRANDI, José Reginaldo e SILVA, Vagner Gonçalves da. “Deuses Tribais de São Paulo”. *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, n. 57, pp. 34-44, 1989b.
- QUIRINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940.

- REDFIELD, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- REIS, João José, “Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu no Posto de Cachoeira, 1785”. *Escravidão, Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 8, n. 16, pp. 57-81, 1988.
- RIBAS, Óscar. *Ilundo – Divindades e Ritos Angolanos*. Luanda, Museu de Angola, 1958.
- RIBEIRO, José. *Comidas de Santo e Oferendas*. Rio de Janeiro, Eco, s/d.
- RIBEIRO, José. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Polo Mágico, 1985.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afrobrasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- RIBEIRO, René. *Antropologia da Religião e Outros Estudos*. Recife, Massangana, 1982.
- RIO, João do (Paulo Barreto). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 1935.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1977.
- ROLNIK, Raquel. “Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 17, pp. 29-41, 1989.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo, Max Limonad, 1988.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. “As Imagens Estão Guardadas: Reafricanização”. In: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 34, pp. 50-58, 1989a.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. “O Caboclo no Candomblé”. *Padê, Revista do Centro de Referência Negromestica*, Salvador, n. 1, pp. 11-21, 1989b.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra. A Presença do Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP, 1992.
- SCHETTINI, Terezinha Bernardo. *A Mulher no Candomblé e na Umbanda*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC-SP, 1986.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em Branco e Negro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and theirs Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil*. Anthropology PhD Thesis, Belfast, The Queen’s University, 1984.
- SEIBLITZ, Zélia. “A Gira Profana”. *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Marco Zero. Cadernos do ISER, n. 18, pp. 122-54, 1985.
- SELJAN, Zora A. O. *Iemanjá. Mãe dos Orixás*. São Paulo, Afro-Brasileira, 1973.
- SEPPILLI, Tullio. “A Aculturação como Problema Metodológico”. *Atas da XLV Reunião da Sociedade Italiana para o Progresso da Ciência* (Nápoles, 1954). Roma. Tip. Editrice. Tradução Lucy Maffei. IEB/USP, 1955.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Direito Consuetudinário no Candomblé*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1987, 53 p. [artigo não publicado].

- SILVA, Vagner Gonçalves da. “A Crítica Antropológica Pós-Moderna e a Construção Textual da Etnografia Religiosa Afro-Brasileira”. *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos da Pós-Graduação em Antropologia*. São Paulo, Departamento de Antropologia/USP, ano I, n. 1, pp. 45-60, 1992.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras”. *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, n. 36, 1993a.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “O Candomblé no Brasil – A Tradição Oral Diante do Saber Escrito”. *Studia Africana – Publicação del Centre D’Studis Africans*, Barcelona, n. 4, mar. 1993b.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e Sua Magia*. São Paulo, Edusp, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religiões Afro-brasileiras. Construção e Legitimação de um Campo do Saber Acadêmico (1900-1960)”. *Revista USP*, n. 55, pp. 82-111, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Terreiros Tombados em São Paulo. Laudos e Reflexões sobre a Patrimonialização de Bens Afro-brasileiros*. São Paulo, Secretaria de Cultura, 2021.
- SILVA, Valdeli Carvalho da. “Cabula e Macumba”. *Síntese*. Nova Fase Revista do Centro João XXII e Grupo de Reflexão. Belo Horizonte, vol. 41, n. 15, pp. 65-85, 1987.
- SIMMEL, Georg. “A Metrópole e a Vida Mental”. In: VELHO, Otávio G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- SODRE, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropologia de la Muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- TOURÉ, Abdou e KONATÉ, Yacouba. *Sacrifices dans la ville. Le citadin chez le devin en Côte d’Ivoire*. Abidjan, Douga, 1990.
- TRINDADE, Liana. *Exu, Poder e Perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.
- TRINDADE, Liana. *Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*. Tese de Livre-Docência, São Paulo, FFLCH/USP, 1991.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1955.
- VARELLA, João Sebastião das Chagas. *Ervas Sagradas na Umbanda*. Rio de Janeiro, Espiritualista, s/d.
- VARELLA, João Sebastião das Chagas. *Cozinha de Santo*. Rio de Janeiro, Espiritualista, 1972.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- VELHO, Gilberto. *O Desafio da Cidade: Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Campus, 1981.
- VELHO, Gilberto. “Antropologia e Patrimônio Cultural”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 20, pp. 37-39, 1984.

- VELHO, Otávio Guilherme. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- VELHO, Yvone Maggie Alves. *Medo de Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris, Paul Hartman, 1954.
- VERGER, Pierre. *Awon Ewe Osanyin – Yoruba Medicinal Leaves*. Institute of African Studies University of Ife, 1967.
- VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo, Corrupio, 1981a.
- VERGER, Pierre. “Bori, Primeira Cerimônia de Iniciação ao Culto do Orisã Nãgô na Bahia, Brasil”. In: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Olôôrisã*. São Paulo, Ágora, 1981b.
- VERGER, Pierre. “Etnografia Religiosa Iorubá e Proibidade Científica”. São Paulo. *Religião e Sociedade*. Cortez e Tempo e Presença, CER/ISER, n. 8, pp. 4-10, 1982.
- VERGER, Pierre. “A Sociedade Egbé Orun dos Abíkú, as Crianças Nascem para Morrer Várias Vezes”. *Afro-Ásia*. Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 14, pp. 138-60, 1983.
- VERGER, Pierre. “Da Europa ao Candomblé. Entrevista com Pierre Verger”. *Revista Planeta*. n. 220, pp. 8-11, 1991.
- VOGEL, Arno e MELLO, Antonio e BARROS, José F. P. de. “A Moeda dos Orixás”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER/CER, vol. 14, n. 2, pp. 4-17, 1987.
- WEBER, Max. *Economía Y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1967.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1971.
- WIRTH, Louis. “O Urbanismo como Modo de Vida”. In: VELHO, Otávio G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- ZIEGLER, Jean. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1972.

