

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGA
NÍVEL MESTRADO
CHRISTIANE ROCHA FALCÃO

“ELE JÁ NASCEU FEITO”:
O lugar da criança no Candomblé

Recife/PE

2010

CHRISTIANE ROCHA FALCÃO

**“ELE JÁ NASCEU FEITO”:
O lugar da criança no Candomblé**

Dissertação apresentada objetivando a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Orientadora: Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Recife/PE

2010

Catálogo na fonte
Bibliotecária Miriam Stela Accioly Silva CRB-4 294

F178e Falcão, Christiane Rocha.
"Ele já nasceu feito" : o lugar da criança no Candomblé / Christiane Rocha Falcão. – Recife: O autor, 2010.
106 f. : il., fotos, organograma ; 30 cm.

Orientador: Profª. Drª. Roberta Bivar Carneiro Campos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2010.
Inclui referências e anexos.

1. Antropologia. 2. Candomblé. 3. Crianças - Antropologia. 4. Terreiro de Candomblé Ketu Ilê Axé Omin Mafé – Sergipe - Crianças I. Campos, Roberta Bivar Carneiro (Orientadora). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH201-86)

CHRISTIANE ROCHA FALCÃO

**“ELE JÁ NASCEU FEITO”:
O LUGAR DA CRIANÇA NO CANDOMBLÉ**

Dissertação apresentada objetivando a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social no Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Orientadora: Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos

Aprovada em: / /

Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos
Universidade Federal de Pernambuco
Orientadora

Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta
Universidade Federal de Pernambuco
Examinador Interno

Profa. Dra. Flávia Ferreira Pires
Universidade Federal da Paraíba
Examinador Externo

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à comunidade do terreiro Omin Mafé, Mãe Bequinha, principalmente, e a Martha Sales e Jorge Ducci que me apresentaram pela primeira vez essa grande família.

Gostaria de agradecer à minha família, em especial aos meus pais Marluce Rocha e Antonio Falcão, não apenas pelo apoio estrutural no primeiro ano do mestrado, mas pela criação e pelo incondicional amor de sempre. Aos meus queridos irmãos Georgia, Arnaldo, Júnior e Iardlei, cujos esforços e carinho para permitirem minha nova conquista foram imensuráveis.

Agradeço à minha orientadora Roberta Bivar Carneiro Campos não apenas pela atenção e confiança durante todo o processo na construção dessa dissertação, mas por todo o apoio e carinho sempre. A professora Roberta foi grande responsável e incentivadora de minha participação no Programa Paulo Freire, parceria entre o PPGA-UFPE e o Departamento de Antropologia Social e Cultural da Vrije University em Amsterdã. Ela sem dúvida é para mim um grande modelo de orientadora, pessoa, professora, pesquisadora.

Ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e todos os seus membros, pela imensa contribuição em minha formação, especialmente aos professores Antonio Motta e Parry Scott, que incentivaram minha participação no Programa Paulo Freire. Agradeço em especial também os professores Roberto Motta e Felipe Rios pelas contribuições no exame de qualificação, e as professoras Judith Hoffnagel, Liana Lewis e Zuleica Dantas pelas considerações acerca do projeto de pesquisa.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelos nove meses de bolsa de estudos.

Agradeço aos professores Flávia Ferreira Pires e Roberto Motta por participarem de minha banca de defesa.

Aos meus queridos amigos e colegas de turma por todo o carinho, cumplicidade e vivência. Em especial à Lúcia Helena e Martín Fabreau pelo cuidado e carinho próprios de irmãos. Agradecimentos especiais ainda a Jeiza, Ester, Juliana, Gilson, Gleidson, Mariana, Regina e Ademilda.

A Raimundo Eliete, meu primeiro orientador, porta para muitos desafios intelectuais e modelo de comprometimento.

A meu querido Serban Ciovana, por todos os dias. Aos amigos de Aracaju, companheiros de muitas horas, especialmente a Leda Barbosa, Jamyle Argolo e Matheus Arruda.

Resumo

O Candomblé é uma religião de matriz africana com organização social, hierarquia e regras próprias. Pesquisando com crianças no terreiro de Candomblé *ketu Ilê Axé Omin Mafé* em Sergipe pode-se compreender que o mundo do Candomblé possui suas próprias teorias e noções cuja relação com as teorias e noções ocidentais é de complementaridade. Essa dissertação versa sobre o lugar da criança no Candomblé, numa interface entre a Antropologia da Religião e a Antropologia da Criança. Sonhos, desenhos, histórias e brincadeiras ganham espaço como ferramentas de pesquisa, juntamente com técnicas clássicas, revelando uma nova perspectiva sobre a religião. A presença das crianças guiou meu olhar sobre a religião e aqui se mostra o resultado dessa relação em que estão imbricadas questões específicas sobre ética e a subjetividade do pesquisador no tocante à relação criança-adulto. Depois de quase cinco anos pesquisando no mesmo terreiro, com diferentes focos, apresento nessa dissertação a consolidação dessa vivência em que as crianças possuem um lugar de protagonismo. Olhando para as crianças com autoridade ritual no *Ilê Axé Omin Mafé* fica evidente a relativização da noção (social e biológica) de criança.

Palavras-Chave: Candomblé. Crianças. *Ogãs*. Autoridade ritual.

Abstract

Candomblé is a religion with African matrix with its own social organization, hierarchy and rules. Researching with children in the *terreiro* of *Candomblé ketu Ilê Axé Omin Mafé* in Sergipe it is possible to understand that the world of *Candomblé* has its own theories and notions whose relationship with the Western theories and concepts are of complementary. This thesis focuses on the child's place in *Candomblé*, an interface between the Anthropology of Religion and Anthropology of the Children. Dreams, drawings, stories and jokes gain space as research tools together with classical theories revealing a new perspective on religion. The presence of children guided my view on religion and here we show the result of the relationship in which are embedded specific questions about ethics and subjectivity of the researcher in terms of adult-child relationship. After almost five years researching the same field, with different foci, I present this thesis as the consolidation of this experience wherein children have a place of prominence. Looking at children with ritual authority in *Ilê Axé Omin Mafé* we can find evidences of the relativization of the concept (social and biological) of child.

Keywords: *Candomblé*. Children. *Ogãs*. Ritual authority.

Sumário	
Prefácio.....	03
Introdução.....	04
Aspectos introdutórios do Candomblé.....	06
Sobre como se formou o problema.....	07
O problema.....	12
De onde se escreve.....	14
Capítulo 1 – Metodologia.....	16
1.1 Eu e as crianças, eu e os adultos – entrevistas, conversas, relações.....	16
1.2 Fotografia e Desenhos.....	19
1.3 Contação de sonhos e causos.....	22
1.4 Ética.....	24
Capítulo 2 - Parentesco sagrado e Parentesco de sangue.....	27
2.1 Parentesco e família.....	27
2.2 Família de santo e família de sangue.....	32
2.3 A família de sangue de Mãe Bequinha e a família de santo de <i>Omin Mafé</i>	38
2.3.1 <i>Ilê Axé Omin Mafé</i>	42
2.3.2 Hierarquia do <i>Omin Mafé</i>	45
Capítulo 3 - A noção de pessoa e a construção de self do ogã-criança.....	47
3.1 Possessão.....	48
3.2 Noção de pessoa.....	56
3.3 A pessoa e o eu: destino e orixá.....	59
Capítulo 4 - O lugar da criança no Candomblé.....	67
4.1 Entre erês e iaôs.....	67
4.2 “Ogã sem axé não faz orixá virar”.....	74
Conclusão.....	81
Referências bibliográficas.....	84
Anexos.....	89

Introdução

No clássico da Antropologia "As estruturas elementares do parentesco" (1967), o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss alega que diversas pesquisas no passado (Blondel, 1914; Piaget, 1929) afirmavam que o pensamento da criança seria similar ao pensamento "primitivo". No entanto, para Lévi-Strauss, o pensamento primitivo é um pensamento adulto e não pode ser comparado ao pensamento da criança. Para ele, o pensamento da criança não é substancialmente diferente do pensamento do adulto. Na verdade, o pensamento infantil oferece o caminho para entender a cultura a partir de "um fundo comum e indiferenciado de estruturas mentais e esquemas de sociabilidade" (Lévi-Strauss, 1967: 124) de onde se retiram os componentes para a produção de um novo modelo de pensamento. Ele afirma que o pensamento da criança é o denominador comum de todos os pensamentos e culturas, e que a criança para o etnógrafo é como um "social polimorfo". Em outras palavras, o comportamento e pensamentos da criança são como um guia para a base de cada cultura.

Lévi-Strauss reflete ainda que qualquer hábito que difere do nosso é visto como infantil, quando julgamos que, basicamente, alguém que não está se comportando ou pensando como nós, esse alguém é estranho, louco ou infantil. O autor afirma que para um estrangeiro, o comportamento da criança é a melhor introdução a instituições estranhas, posto que para a criança, para o estrangeiro, e, eu diria, para o antropólogo as instituições "estranhas" não parecem lógicas como parecem ao adulto. Sendo que para a criança, para o estrangeiro e para o antropólogo só nos resta perguntar o tempo todo.

Devo concordar com Lévi-Strauss tendo como base minha própria experiência etnográfica aqui a ser desenvolvida. Foram crianças meus "introdutores" no Candomblé. Seus sonhos, desenhos, histórias e experiências me levaram a conhecer uma dimensão da religião que me era totalmente desconhecida.

Essa dissertação versa sobre o lugar da criança no Candomblé e sobre as possibilidades de relativização do conceito de criança. Através da investigação com crianças que ocupam cargos de autoridade em terreiros e crianças que já nascem iniciadas na religião, ficou clara para mim a necessidade de investigar a distinção entre os papéis sociais e papéis rituais nas religiões afro-brasileiras; necessidade essa já indicada por Rita Laura Segato (2005). Foi me perguntando sobre como crianças experimentam o Candomblé que vim a entender a dimensão negociadora da religião de matriz africana que moderniza sua memória

cultural. Através da negociação entre um passado sagrado e um futuro agenciado pelo ritual, o Candomblé se mostra como o reino do vivido, da experiência que molda a forma de se estar no mundo.

A observação da presença infantil nos terreiros não é privilégio de minha pesquisa. Ruth Landes em “A cidade das mulheres” (2002), originalmente publicado em 1947, descreve encontros espontâneos com crianças e adolescentes nas casas de culto baianas. Se naquele momento o instrumental antropológico ainda não refletia a importância da experiência religiosa de crianças ao menos se tem a evidência de que essa presença é de fato. Não apenas Ruth Landes documentou a presença de crianças no Candomblé. Essa é evidente, por exemplo, mesmo em capas de livros sobre religiões afro-brasileiras, como na foto que ilustra a capa do livro de Vivaldo da Costa Lima “A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupoais” (2003) em que adultos e crianças vestidos com roupas características do culto estão juntos a posar. Mais que apenas a posar, nas fotografias de Pierre Verger, crianças (meninos) tocando os tambores sagrados são representadas. Esses registros etnográficos evidenciam a presença das crianças nos terreiros, ocupando espaços diferentes dos espaços ocupados por elas na família ocidental moderna, na escola e na sociedade em geral. Essa pesquisa é baseada no fato que a presença das crianças nos terreiros é de fato, como já afirmado, e de direito, como argumentarei no decorrer dessa dissertação.

Dentro da estrutura do Candomblé de modelo *ketu*¹ existe uma diferenciação básica no que refere à capacidade mediúnica, digamos, dos adeptos. Existem aqueles que possuem a condição de entrar em transe, de serem possuídos por seus orixás ou por outros espíritos. Diz-se que esses são médiuns rodantes, que “rodam no santo” ou “viram no santo”. Esses adeptos assim classificados precisam passar pelos rituais de iniciação a fim de serem realmente considerados membros do Candomblé. A iniciação no Candomblé, como exporei mais adiante, é o nascimento para a religião; e é definida como um processo que só tem fim na compleição dos sete anos de iniciação. A partir daí, o filho de santo passa a ser conhecido como *ebônim*, e recebendo a permissão ritual da mãe ou do pai de santo e dos orixás poderá abrir seu próprio terreiro.

Além dos rodantes, existem aqueles que possuem a condição de não entrarem em transe. Isso não significa que esses não são médiuns. Os “não-rodantes” quando iniciados

¹ O Candomblé como religião de matriz africana fundada no Brasil tem em sua composição elementos de diversas dinâmicas religiosas africanas. Em África, cada nação, tribo ou estado tinha uma dinâmica religiosa diferenciada. No Candomblé Brasileiro, cada terreiro pertenceria a uma “nação” que tem um cunho de definição de linearidade. Na prática, cada terreiro se baseia nesse sistema classificatório, porém essa classificação é agenciada, no sentido de que é submetida ao “estilo” e ao modo de fazer do dirigente do terreiro.

propriamente são dotados de uma autoridade ritual inscrita em seu *Odum*, que a grosso modo quer dizer destino. A essas autoridades são dados os nomes de *ogãs*, no caso dos homens; e *ekedis*, no caso das mulheres. Numa relação direta de comparação, é como se o *ogã* e a *ekedi* já nascessem aquilo que os rodantes só serão após sete anos de iniciação no Candomblé. Mais adiante explorarei melhor essas noções. Mas o que quero ressaltar a guisa de introdução é que se um *ogã* ou uma *ekedi* nascem tendo como destino serem autoridades, necessitando apenas o ritual de consagração, isso significa que uma criança pode ser uma autoridade no Candomblé se ela tem em seu destino a posição de *ogã* ou *ekedi*.

Outro aspecto introdutório é referente ao fato de que, para o Candomblé, se uma criança está no ventre da mãe enquanto esta passa pelos procedimentos iniciáticos ou obrigações (que são como celebrações anuais comemorando o “crescimento” do filho de Sant), essa criança é iniciada concomitantemente. A criança antes de nascer já é irmã de santo de sua própria mãe, e não necessitará do ritual iniciático mais tarde: ela já está “feita”. Nesse caso, a pessoa é identificada como um *abiaxé*, aquele que já nasceu feito.

Esses dois aspectos serão discutidos amplamente nesta dissertação a fim de chegar ao ponto em que se torna evidente a relativização do lugar social da criança e a própria compreensão do que é ser criança. Para apresentar o problema da pesquisa, gostaria primeiramente de relatar como o problema surgiu e quais as minhas motivações para investigá-lo.

Sobre como se formou o problema

A primeira vez que estive em Riachuelo foi à ocasião do evento denominado “Lavagem da Conceição” no ano de 2005, sendo esse promovido pelo *Ilê Axé Omin Mafé*. Nos dois dias anteriores à lavagem propriamente dita, foi promovido um seminário sobre as religiões de matriz africana enfocando a identidade étnica e a auto-estima dos religiosos. Ao entrar no prédio do centro comunitário, em que se realizava o seminário, a minha primeira grande surpresa foi ver junto à porta muitas crianças e adolescentes, alguns com a camisa do evento. Somente depois de alguma leitura compreendi o que Maristela Guedes (2005) compreendeu em sua pesquisa na área da Educação com trabalho de campo situado em terreiros no Rio de Janeiro:

O fio-de-conta que uso nesse momento diz de mim e do tema que investigo o seguinte: nas comunidades de terreiros existem inúmeras crianças e adolescentes. Elas ou pertencem à família do pai ou mãe-de-santo ou estão ligadas aos filhos e filhas-de-santo dos terreiros. Assim como os adultos, essas crianças são iniciadas no candomblé, desempenham funções específicas, recebem cargos na hierarquia dos terreiros e manifestam orgulho de sua religião. (Guedes, 2005: 37)

Algum tempo se passou, e continuei visitando o terreiro em festas e em dias comuns, a convite de Martha Sales, colega do NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Sergipe, e religiosa do candomblé. Envolvida pelo novo ambiente e novas experiências, também me dei a explorar a religião como uma cliente, na curiosidade pelo jogo de búzios e por alguns outros procedimentos, tendo então me submetido a um “*bori* de saúde”², numa ocasião em que passava por problemas sérios de saúde. Sempre fui muito bem recebida no terreiro, e após algum tempo, ganhando a confiança e o carinho de alguns membros, me percebi sendo ensinada nos ditames da religião por minha principal informante, Martha Sales, colega de faculdade e filha da casa; pela *ialorixá* da casa, mãe Bequinha; por outros adultos, e pelas mesmas crianças com as quais havia me deparado no primeiro dia em que estive em Riachuelo. Muitas se lembravam de mim por aquele mesmo dia. Pouco entendia sobre candomblé, e fui motivo de riso quando de algumas perguntas. Durante as conversas que podia presenciar e durante as cerimônias, ficava sempre atenta aos termos para depois poder perguntar a alguém o que significava. Com a proximidade de minha graduação no curso de Comunicação Social daquela mesma universidade, resolvi então, sob a orientação do Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, que estudaria a narrativa presente na performance dos orixás daquela casa, utilizando a fotografia como uma de minhas estratégias etnográficas. Acompanhei e fotografei inúmeras festas no terreiro, tornando-me uma espécie de “fotógrafa oficial”. Durante as celebrações, me era dado espaço privilegiado, com autorização para mover-me livremente pelo barracão e com convites de fotografar os orixás que acabavam de se vestir no quarto de santo.

Em ocasião de algumas festas, os adultos sempre estavam afoitos com seus afazeres, mas a delicadeza deles não me deixava ficar sozinha. Quando nenhum deles podia ficar comigo, ficavam algumas crianças, também de certa forma “proibidas” de participar daquilo que eu também não podia participar. Muitas vezes se puseram a encenar para mim o que ocorreria logo mais na festa, imitando o transe místico, os meninos a tocar os tambores que eram suas cadeiras ou latas, as meninas e alguns meninos a dançar e cantar os pontos de cada orixá. Os adultos me atribuíam a função de cuidar das crianças, e eu ia atenta àquele

² O *bori* seria uma das cerimônias preliminares para aqueles que desejam entrar na religião. Algumas versões dessa cerimônia têm a característica de se designarem para clientes também, como ocorreu no meu caso.

envolvimento das crianças no Candomblé. Quando as festas começavam, muitas crianças se ajuntavam ao meu lado, algumas mais tímidas, outras mais à vontade, olhando pelo visor digital da minha máquina. “Chris, tira foto desse lado que é melhor”, “Tira foto do *Oxossi* da minha mãe”, “Vem mais pra perto dos atabaques”. Elas me dirigiam, e eu me deixava dirigir. Quando da sistematização dos dados observados e das fotografias, notei que em boa parte dessas últimas, apareciam as crianças. Mesmo não sendo o centro das fotografias, elas quase sempre estavam lá.

Posso dizer, que guardadas as devidas proporções, cheguei a experimentar o cosmos do candomblé, não como aquelas crianças, mas quiçá o mais próximo que uma adulta neófita no candomblé, de criação católica e com estudo superior, poderia. É claro que isso nem sempre foi fácil, como não o será daqui para frente, posto que existam e sempre existirão conflitos sociais de várias ordens, motivados pelas diferenças sociais que se estabelecem no mínimo contato, e que nos impõem desafios a serem tratados com sensibilidade e perspicácia. É dessa exposição e do reconhecimento dessa exposição que nos fala Vagner Gonçalves no livro “O antropólogo e sua magia” (2000), importante obra que coloca em diálogo pesquisadores da área e religiosos pesquisados por estes primeiros. Essa oportunidade (de Gonçalves) nos remete a uma das maiores características promotoras de mudanças no âmbito das pesquisas qualitativas: a proximidade e a possibilidade de enfrentamento entre o pesquisador e o pesquisado. Todos no terreiro conheciam meus intentos de estudo, embora a partir de algum momento isso não ficasse claro, e eu era sempre tratada como uma filha mais nova ou como irmã mais nova, entre os adultos, ou ainda, como uma espécie de prima mais velha, a quem as crianças deviam certo respeito, quando sugeria que se calçassem, por exemplo, ao passo que podiam comigo se pôr a brincadeiras que com outros adultos não se poriam.

A referida pesquisa resultou nos trabalhos: “No reino dos *erês*: as crianças, suas brincadeiras e crenças no terreiro de candomblé *Omin Mafé*”, banner apresentado na reunião anual da SBPC, em Belém, ano de 2006; “The image as a possibility of insertion of the anthropology among the “great public””, comunicação apresentada na Conferência Anual da ASA, na Universidade de Pretoria em 2007; “A fotografia como instrumento de inserção no campo do objeto”, banner apresentado na 13ª. Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste, em Maceió, ano de 2007; “À imagem da mitologia: traços da lenda do orixá Oba inseridos em sua performance no xirê e nas relações sociais do terreiro *Omin Mafé* (SE)”, banner apresentado na décima edição da Abanne, em Aracaju, ano de 2007; além do trabalho

de conclusão do curso em Comunicação Social, orientado pelo professor Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, “*Orum e aiê: projeções imagéticas da influência mitológica ioruba sobre as relações sociais dos adeptos do candomblé no Ilê Axé Omin Mafé*”, no ano de 2008.

A comunidade, ou melhor, os adultos, se mostraram bastante satisfeitos e honrados com o fato de ter escolhido o terreiro para realizar minha pesquisa, e o resultado dela foi recebido com bastante alegria. A primeira pesquisa no *Omin Mafé* terminou em dezembro de 2007, mas não deixei de ir ao terreiro nas festas e por várias vezes levei conhecidos meus lá, em dias comuns, sendo que esse último aspecto me rendeu dados interessantes sobre a religião. Ao passo que algumas pessoas do meu convívio social conheciam minha pesquisa, tive uma grande quantidade de pedidos para consulta aos búzios ou ao menos conhecer um terreiro de candomblé. Nesses casos, eu telefonava para Mãe Bequinha e marcava a visita. Depois das consultas, a mãe-de-santo sempre se reportava a mim para que eu conversasse com aqueles que haviam se consultado, a título de tirar dúvidas ou de tranquilizá-los quando as respostas do oráculo traziam pedidos de “trabalhos” a serem feitos com a finalidade de consertar algo que estivesse dificultando a vida da pessoa. Por vezes na frente dos consulentes, por vezes em particular, ela me contava algumas informações dos búzios, sugerindo o fato de que se eu os trazia, possivelmente era de alguma forma próxima o suficiente para ajudá-los, o que me fez entender que ela julgava que eu tinha aprendido o suficiente para orientar.

Faço questão de ilustrar esses fatos, mesmo correndo o risco de parecer uma monótona autobiografia, a fim de deixar claros os termos, ou de pelo menos tentar, de minha relação com o terreiro, aproveitando para justificar o uso dos nomes verdadeiros no decorrer da dissertação. Consultados sobre a possibilidade da utilização de nomes fictícios e de manipulações de imagem quando da fotografia das crianças, a título de proteger sua imagem e garantir seus já estabelecidos direitos diante de uma pesquisa, a posição de todos era de que não era necessário tal recurso, posto que não havia nada a esconder, além de se disponibilizarem a assinar as autorizações necessárias, o que me levou a pensar no grau de consciência, confiança e de auto-estima que tal atitude carrega. Essa confiança foi fortificada ao longo de minha trajetória no terreiro, por ter sido borizada e depois ter realizado uma pesquisa, o que tornou constante a minha presença lá e mesmo não dando muitos sinais de intenção em me iniciar propriamente na religião, isso foi considerado pelas pessoas do terreiro em muitas oportunidades, como se minha iniciação fosse questão de tempo. Vagner Gonçalves (1998) fala do envolvimento entre o pesquisador e a comunidade em diferentes

níveis. É sabido que uma parte dos pesquisadores do campo do afro-brasileiro acabou se convertendo à religião em meio à pesquisa, como nos casos da pesquisadora Gisele Cossard-Binon, entre outros. Assumo que minha relação com o terreiro e com a família da *ialorixá*, que se tornou pessoal e não meramente de uma situação de pesquisa, é envolvida por muito respeito e consideração, mas que nos termos da pesquisa, é um trabalho muito pautado no instrumental antropológico como será visto no desenvolver do texto.

Mudando-me para Recife, no início ano de 2009, com fins de cursar o mestrado em Antropologia, continuei me comunicando com as pessoas do terreiro, ainda que mais raramente, por telefone ou internet, sempre sabendo as datas das festas, algumas das quais pude até presenciar, em idas fortuitas à Sergipe. A princípio desejava estudar as identidades míticas, mas algum recorte que envolvesse as crianças era ainda uma idéia que me ocorria. Em conversas com minha orientadora, ela finalmente me propôs que deixasse a questão das identidades míticas e me voltasse de vez para a experiência religiosa das crianças, afinando o recorte para a autoridade religiosa que algumas delas detinham. Apesar do tema de minha pesquisa ter sido escolhido com a ajuda de minha orientadora, vejo que minha ação de tomá-la com gosto foi movida pela imensa simpatia que tenho pelo tema e pelos belos momentos que vivi na pesquisa anterior com aquelas que seriam meus principais informantes.

Penso agora o quanto perdi naquela primeira pesquisa por não ter incluído as crianças como informantes, por não tê-las dado voz, mas também celebro lembrar os tantos aprendizados e a convivência que tivemos. Além dessas impressões pessoais, afirmo que posso estar nesse momento com alguma vantagem para a pesquisa, por poder preparar melhor minhas estratégias metodológicas, posto que com as leituras e reflexões realizadas durante esse tempo vejo com mais atenção algumas das variáveis implicadas no trabalho.

Devo registrar que a sugestão da professora Roberta Campos me remeteu primeiramente a uma hesitação. Temia eu que não conseguisse realizar um trabalho “sério”, “científico” por tratar com crianças, e hoje vejo que o processo de alteridade se fez em mim naquele momento. Era um dos meus temores também que as pessoas tomassem a minha pesquisa como algo “bonitinho” ou “fofinho” como até me foi dito certa feita. Ali estava posto meu primeiro desafio: minha própria noção de criança e o seu lugar nos estudos antropológicos.

Os novos postulados acerca da investigação com crianças sempre se remetem a como as abordagens psicologizantes, e de caráter evolucionista, como na obra de Piaget, por exemplo, têm se apresentado inadequadas para a compreensão do universo simbólico da

criança, e que tais idéias influenciam ainda muitos pensamentos. Tal corrente teórica centrou-se na pesquisa acerca do comportamento infantil como proposta de interpretação quase que única, ignorando as construções sociais das crianças como indivíduos sociais e culturais (Graue & Walsh, 2003). Outros estudos já teriam sido realizados sob a égide de diferentes paradigmas, como nos estudos da “criança “pré-social”. Os chamados “novos estudos sociais da infância”, em emergência desde a década de 80, puseram fim à hegemonia desse pensamento, entendendo a infância como “construção social” e a como uma “variável”, ao lado, guardadas as distâncias próprias dessas categorias como sociais e não geracionais, da classe, gênero, raça, entre outras (James, Jenks & Prout, 2001). Nesse sentido, a criança não é mais vista como personagem “passiva”, absorvente de conteúdos e códigos culturais, mas como ator social, detentora de agência. Importante ressaltar o exagero da noção de agência em alguns teóricos como William Corsaro, excluindo do universo infantil a figura do adulto. Nesse ponto, adoto como norte a postura de Flávia Pires (2007), que defende, junto a algumas referências, uma perspectiva relacional entre o mundo das crianças e dos adultos, e a lucidez dessa postura nos remete à própria relação do pesquisador, enquanto adulto, e as crianças. Ainda sobre agência, entendo que tanto crianças como adultos, como idosos, negros, brancos, mulheres, homens etc. possuem agência, e isso seria relativamente pacífico, do ponto de vista da Antropologia contemporânea. Para Beth Graue e Daniel J. Walsh (2003), a criança precisa ser entendida em sua inserção num “contexto”, que extrapola o sentido espacial do termo e se fundamenta em sua teia de relações sociais como uma das chaves interpretativas das experiências das crianças. Compreender como sujeitos sociais construtores da cultura em que estão localizadas e também construídas por essa cultura seria um primeiro passo no salto teórico das pesquisas que têm as crianças como foco.

No artigo “Entre o olhar e a voz - Reflexões sobre as crianças na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras”, em parceria com Roberta Campos e ainda não publicado, faço uma reflexão acerca da necessidade de se discutir a criança em conjunção com outras variantes sociais, como raça, gênero, classe social, nacionalidade e condição física e mental (presença ou ausência de deficiência). Essa idéia tem inspiração no conceito de “interseccionalidade”, desenvolvido por Patrícia Hill Collins (1990) no âmbito das discussões sobre feminismos negros.

Nesse sentido, é notória a importância de pensar a criança no contexto religioso. Por ser dependente dos adultos, geralmente a criança até a adolescência é inserida por vontade dos pais, da família ou até mesmo da escola em um contexto religioso. Se existem espaços,

linguagens e dogmas concernentes às crianças em muitas religiões, por que elas ainda estão ausentes dos trabalhos acadêmicos sobre religião? Voltando ao nosso tema, se a presença das crianças em terreiros de Candomblé foi retratada pelos autores desde o início dos estudos afro-brasileiros, por que elas não têm suas vozes inscritas nos trabalhos?

Estar em campo e realizar uma coleta de dados em determinada comunidade implicaria, muitas vezes, olhar para aqueles que “entendem” mais, aqueles que sabem a história da comunidade ou mesmo que podem nos dar informações “essenciais”, “seguras” e “confiáveis” para nossa pesquisa. Visão que não é só adultocêntrica, mas que pode se configurar como etnocêntrica, ponto fundamental para uma Antropologia da Religião que incluía as crianças. Ora, essa perspectiva excludente com relação às crianças possivelmente acontece pelo fato de que a tenra idade é entendida, em nossa sociedade ocidental e em larga escala, como fase do ciclo de vida que corresponde ao processo inicial da formação do intelecto, havendo assim dificuldades para o pesquisador acessar em si mesmo a própria idéia de que as crianças são parte da comunidade. Por isso entendemos que não ouvi-las é ter uma visão partida do que se pretende completo como pesquisa de campo. Obviamente que o trabalho de campo, num certo sentido, sempre é “incompleto”, pois depende do que nos é dito, do que nos foi possível observar, etc. por outro lado, a exclusão das crianças *a priori* na pesquisa sobre religião pode incorrer na exclusão daqueles que conhecem e que tem poder.

Em “Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi árido *nordestino*” (2005), Flávia Pires cita a antropóloga Christina Toren que afirma que os antropólogos excluem as crianças de suas pesquisas por se concentrarem numa perspectiva de mundo que seja mais aproximada a do antropólogo, ou seja, uma perspectiva adulta. Assumindo a já estabelecida idéia de que a subjetividade do pesquisador é elemento constituinte do trabalho científico, essa declaração de Toren conduz a uma reflexão do processo de construção do nosso campo de estudos. Ao excluir as crianças como agentes em nossas pesquisas incorremos no desdém do ponto de vista dessas, ou seria uma recorrência pensar que o pensamento infantil é ininteligível? Essa atitude não refletida na Antropologia tem conseqüências sobre os métodos e as técnicas que pressupomos mais adequados para o registro dos dados quando a fonte é uma criança (Cohn, 2005; Van der Brug, 2007). À criança é negada consistência e inteligibilidade e assim nada mais “natural” que a entrevista, técnica de registro da fala, ser sugerida como pouco recomendável. É nesse sentido que alguns autores (Benthal, 1992; Brug, 2007; Hart, 2006; James, 2007) defendem que a etnografia e a observação participante são dois dos melhores caminhos numa pesquisa com crianças,

atrelada a ferramentas como os desenhos e redações (Graue & Walsh, 2003; Cohn, 2005; Pires, 2007; Van der Brug, 2007; Lewis, 2005) ou ainda metáforas visuais e grupos focais.

Hirschfeld (2002) estabelece ainda possíveis razões para a exclusão da voz das crianças a partir de estudos antropológicos: uma é sobre a super ênfase em papéis de adultos, o que conseqüentemente negligenciou o fato de que as crianças contribuem com a produção e reprodução da cultura.

Voltando ao caminho que me levou a definir minha pergunta de pesquisa, depois de vencidas as pré-noções do que se configuraria uma pesquisa com crianças, me pus a lembrar de fatos acontecidos na primeira pesquisa, e lembrei-me especificamente de Júnior, um *ogã* de nove anos de idade, quando o conheci, que sempre havia me chamado atenção, tanto por seu jeito sério, quase “patriarcal”, quanto por uma imagem que nunca me saiu da mente: durante uma celebração no quarto de santo, uma filha de santo mais velha em idade biológica, ajoelhada, a pedir a benção a Júnior, baixinho e franzino à época. Além de Júnior, mais três garotos no terreiro possuem essa posição de autoridade, e mais um começa a ser considerado como tal. A necessidade de um recorte me fez correr exatamente para essa lembrança, e a partir de então passei a me questionar: como essas crianças adquirem essa posição de autoridade? Como é experimentada por elas?

O problema

A questão da senioridade está diretamente ligada à questão da autoridade dentro do Candomblé. De acordo com Vivaldo da Costa Lima (2003), existiriam três princípios em que se baseia o candomblé: “respeito à autoridade paterna³ e ao princípio de senioridade e a solidariedade do grupo.” (Lima, 2003). A senioridade, ou ancianidade, se dá na religião de forma inquestionável, devendo os adeptos, neoconvertidos ou não, pedir a benção, priorizar o uso de cadeiras e objetos cotidianos aos mais velhos no santo, além de obedecer a toda e qualquer ordem dada. Luz (2000) expõe que tal princípio está ligado ao aspecto de linhagem dentro do candomblé, hoje já não tão dogmático como era propriamente no culto africano, que foi, de certa forma, adequada ao conceito de ancianidade. Nele se deposita o voto de perseverança do culto, onde aqueles que o praticam zelam pela continuidade e pela rigidez

³ Esse princípio teria sido transmutado no Brasil para a organização clássica do Candomblé como um matriarcado (Lima, 2003).

dos preceitos como afirma Lima (2003), considerando ainda a “estabilidade e permanência política e social das instituições”. Tal princípio, ainda segundo Luz (2000), garante a fidelidade e o espírito de comunidade dentro do culto:

É do culto dos ancestrais que deriva o valor da ancianidade institucional. O poder social é resultante da possibilidade dos notáveis de serem lembrados e cultuados por sua descendência e pela comunidade após a sua morte como ancestre e continuar, enquanto tal, participando das realizações que empreendeu visando expandir a vida dos seus dependentes. (Luz, 2000: 99)

Levando em conta esses fatos, a primeira formulação de pergunta para essa pesquisa era em relação aos possíveis conflitos imbricados na idéia de ter uma criança com autoridade ritual. Investigar as relações de poder envolvidas no confronto entre a organização do parentesco de sangue dentro do terreiro e a condição de autoridade sagrada da criança eram então o principal foco. Depois do trabalho de campo, da sistematização dos dados e de várias análises, compreendi que, na verdade, a autoridade ritual da criança no terreiro é um caminho para entender o lugar da criança na organização social da religião, o que nos leva à relativização da noção de criança tal qual entendemos com vistas no pensamento ocidental moderno. Encontrei outras evidências dessa relativização nas noções de *ogã* e *abixé*, brevemente apresentados nessa introdução e desenvolvidos mais adiante nos próximos capítulos. Além disso, numa revisão minuciosa sobre as noções de *erê*⁴ e *iaô*⁵, esses também se configuraram como chave interpretativa para a mesma questão.

O plano inicial visava ainda compreender a organização social do terreiro e os dois sistemas de parentesco aí envolvidos, o sagrado (religioso) e o de sangue (biológico); investigar como as crianças experimentam a condição de *ogã*; e compreender a pedagogia do *self* do *ogã* sendo ele uma criança. Esses passos serão seguidos, porém rearranjados na distribuição dos capítulos.

No primeiro capítulo dessa dissertação será apresentada a metodologia utilizada no trabalho de campo e suas especificidades relativas à religião estudada e à pesquisa com crianças. Meu maior argumento nesse capítulo é referente à ineficiência dos métodos sem as reflexões necessárias para a pesquisa com crianças.

O segundo capítulo é acerca da organização social e sistemas de parentesco imbricados no campo de pesquisa. Previamente haverá a exposição conceitual das noções de parentesco e família a fim de situar o sistema religioso em complementaridade com o sistema

⁴ Entidade infantil porta-voz do orixá pessoal de um filho de santo.

⁵ Noviço.

moderno de família. Essa exposição é importante no sentido comparativo entre o lugar da criança no sistema parental ocidental moderno e no sistema do Candomblé.

O capítulo seguinte traz uma discussão preparatória sobre a possessão, ou melhor, a não-possessão como elemento estruturante da noção de pessoa do *ogã*. Levando em conta teorias correntes sobre a constituição da pessoa no Candomblé, será examinada a luz da teoria a experiência vivenciada no terreiro *Omin Mafé*.

O quarto capítulo se concentra na discussão de noções como *erê*, *iaô*, *abixé* e *ogã*, no sentido de propor um olhar sobre o Candomblé contrapondo e complementando a teoria nativa com a teoria moderna sobre a criança.

Realizamos aqui então uma pesquisa com crianças e com adultos, ou seja, com todo o grupo do terreiro e da família biológica, cujo entendimento de sua experiência num terreiro de Candomblé é estritamente importante para entender o poder religioso no terreiro em si. Um dos aspectos mais questionados em parte das pesquisas com as crianças é a sua relação com o adulto (Pires 2005). Relações de poder estão postas, no nosso caso são notadamente centrais, e não acredito ser válido fechar o recorte da pesquisa, de modo a dar visibilidade somente à voz das crianças como medida reparadora de outros tempos de pesquisas meramente comportamentais. Entendo que compreender as relações entre crianças e adultos é *mister* na busca de compreender a criança em seu contexto. Além disso, é o pesquisador ele mesmo um adulto, e qual não seria a hipocrisia se não me reconhecesse na pesquisa e na escrita etnográfica como tal. De fato, não tenho como cogitar “torna-me uma nativa” ao pé da letra, como alguns antropólogos entendem ao comentário de Geertz (1997), posto que até pudesse me converter ao candomblé, se o quisesse, mas nunca poderia me tornar uma “criança de terreiro” (Guedes, 2005).

Pondero finalmente que minha pesquisa se prende à Antropologia da Religião, relevando a participação de crianças, numa importante interface com a Antropologia da Criança e da Infância.

De onde se escreve

O *Ilê Axé Omin Mafé* está localizado no município sergipano de Riachuelo, distante aproximadamente quarenta quilômetros de Aracaju. O município possui cerca de oito mil habitantes, segundo dados cedidos pela prefeitura local, e por volta de vinte terreiros, entre

candomblés e de umbanda, bem como religiosos com seus *pejis* pessoais, não necessariamente sendo terreiros estruturados. Esses últimos são apontados por alguns informantes, como a mãe de santo Cristina Guimarães e a religiosa Regiane, como principais pivôs dos conflitos envolvendo o candomblé e a comunidade cristã, por executarem de forma equivocada alguns rituais, como os “despachos” que são colocados em locais como portas de igrejas de forma considerada agressiva para os religiosos cristãos. A grande quantidade de manifestações das religiões afro-brasileiras em parte é explicada por Riachuelo se situar numa região açucareira economicamente importante em Sergipe em tempos coloniais. Havendo muitos engenhos, haveria muitos escravos ou africanos como mão-de-obra barata para a produção de cana-de-açúcar, de acordo com a *ialorixá* Bequinha. Ainda é possível ver nos dias de hoje grandes canaviais nas vias que levam à cidade.

A tradição católica é muito presente no município, bem como o alto número de igrejas pentecostais. Muitos religiosos do candomblé participam de celebrações e atividades católicas, como Mãe Bequinha, *ialorixá* do *Omin Mafé*, por exemplo. Segundo Cristina Guimarães, o preconceito com a religião tem diminuído consideravelmente desde sua infância⁶, havendo uma melhor convivência entre as religiões cristãs e as afro-brasileiras, embora essa convivência ainda esteja um pouco distante de um estado harmonioso. No município existe ainda uma célula da Igreja Brasileira, dissidência da Igreja Católica Apostólica Romana de tradição mais liberal com relação aos dogmas dessa última. O padre da Igreja Brasileira local mantém uma relação muito estreita com as religiões afro-brasileiras, inclusive ministrando missas e dirigindo procissões encomendadas por religiosos do candomblé. O primeiro padre da Igreja Brasileira em Riachuelo foi o falecido pai de santo da *ialorixá* do *Omin Mafé*, conhecido como Tonho de *Mutalambô*, que depois da construção da igreja e do estabelecimento desta, passou a negociar algumas atividades do terreiro com seus filhos de santo. Interessante dado é que a estrutura física de seu terreiro fica ao fundo da estrutura da igreja, podendo-se passar da igreja para o barracão por apenas uma porta. Em seu armário de roupas figuram juntas batinas e roupas de orixás.

Outros dados interessantes sobre a multiplicidade religiosa local e suas convivências são as movimentações denominadas “lavagens”. O *Ilê Axé Omin Mafé* realiza há oito anos a “Lavagem da Conceição”, uma celebração em homenagem a Nossa Senhora da Conceição e ao orixá *Oxum*, assemelhados pelo chamado processo de sincretismo, segundo os membros do terreiro. A festividade é composta, grosso modo, de um cortejo de religiosos vestidos em

⁶ Referência temporal muito requisitada pelos informantes.

roupas de santo na cor branca, pelas ruas de Riachuelo, com saída do terreiro e chegada à igreja de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade. Na porta da igreja ocorre a lavagem das escadarias com perfumes, águas de cheiro e flores, além de uma prece feita pela *ialorixá* aos pés da imagem da santa católica dentro da nave. O padre da paróquia não participa ativamente da festa, mas permite o acontecido. Alguns membros do *Omin Mafé*, como Cristina Guimarães, conferem à lavagem uma forte contribuição para dissipar o preconceito contra a religião. Há dois anos, outra *ialorixá* residente no município criou a “Lavagem do mirante de Nossa Senhora da Conceição”, sendo o mirante uma plataforma de concreto com uma estátua da santa, presente na entrada da cidade. Interessa ainda mencionar que essa *ialorixá* é consagrada ao orixá *Obá*, que na mitologia *iorubá* guarda ressentimentos ao orixá *Oxum*. A religiosa admite realizar a “lavagem do mirante” em uma avença mitológica à “Lavagem da Conceição”, realizada pelo *Ilê Axé Omin Mafé*, em homenagem à *Oxum*.

Capítulo 1 - Metodologia

Este primeiro capítulo vem a título de apresentar as ferramentas e estratégias metodológicas empregadas na realização da pesquisa. Tendo já algum contato prévio com a comunidade pela realização de outro trabalho, minhas primeiras inserções em nome dessa nova pesquisa de certa forma deram continuidade às minhas relações com o terreiro e com família. No início da pesquisa, no mês de dezembro de 2008, apresentei minha proposta e pedi as autorizações por escrito, e todas as pessoas do terreiro e da família da mãe de santo, Bequinha, se mostraram orgulhosas do trabalho anterior e desse novo, o que não achei suficiente, seguindo o caminho de Monique Augras e sua equipe (1983), e pedi que jogássemos nos búzios solicitando a autorização da dona da casa, o orixá *Oxum*, sob a *digina* de *Omin Mafé*. Com todo consentimento e autorização, foram iniciados os trabalhos da pesquisa.

Para tanto foi realizado um trabalho etnográfico que reuniu impressões da pesquisa anterior e uma nova fase de inserção. O trabalho de campo da primeira pesquisa se deu desde o fim do ano de 2005 e ao longo do ano de 2006. Realizei visitas geralmente aos fins de semana, em dias de festa e dias comuns. A segunda inserção oficial se deu em dezembro de 2008 de forma contínua até maio de 2009, e então fiquei mais tempo em campo, permanecendo durante os dias da semana, dormindo na casa da família. Os dados coletados na observação participante e nas conversas informais foram registrados num caderno de campo, bem como algumas impressões da pesquisadora foram registradas em gravações de áudio. O caderno de campo e essas gravações foram imprescindíveis para a descrição etnográfica. As entrevistas não sistematizadas foram gravadas em áudio também, e o cotidiano do terreiro e a realização das festas tiveram uma cobertura fotoetnográfica.

1.1 Eu e as crianças, eu e os adultos – entrevistas, conversas, relações

Durante os meses do trabalho de campo, a observação participante se deu principalmente em dias comuns da família, além de festas e celebrações do terreiro, como *bori* e obrigações. Também realizei observação durante momentos familiares, aniversários,

almoços, jantares, conversas em família, e até algumas discussões mais acirradas, sempre seguidas de um pedido de desculpas por haver presenciado tal cena, com a justificativa de que “família é assim mesmo”. Rita Laura Segato e José Jorge de Carvalho moraram durante aproximadamente dois meses no terreiro em que pesquisavam em Pernambuco. Em entrevista a Vagner Gonçalves (1998), Carvalho fala dos prós e contras de tamanha aproximação. Como positivo está a apreensão intensa de dados sobre o cotidiano do terreiro e do dirigente. Entretanto, o antropólogo considera ser importante ter um espaço somente seu durante a pesquisa, e por isso aponta a alternativa de morar próximo ao local de pesquisa ao invés de morar no terreiro em si. No meu caso, não enfrentei muitos problemas por ir frequentemente à Aracaju dormindo em casa de meus pais e sistematizando alguns dados antes de retornar ao terreiro e coletar mais dados. Essa sazonalidade me permitiu “respirar” o ar do campo de pesquisa e o ar do meu próprio processo de sistematização.

Iniciamos as entrevistas, no começo com os adultos, posto que me propus a levantar as histórias de vida das autoridades adultas da casa. Essa escolha também me foi conveniente para que eu amadurecesse a forma de inserção em meio às crianças. Foram entrevistados dez adultos, dos quais oito pertencem à família biológica e dois não. As entrevistas eram livres, começando pela história de vida de cada um em relação ao candomblé, e então irradiando por detalhes que fossem interessantes para essa dissertação. As últimas perguntas eram mais padronizadas e sistematizadas e versavam sobre a diferença entre o rodante e o não rodante; sobre o poder, autoridade e hierarquia na religião; sobre o que seria o *ogã*; sobre a presença das crianças no terreiro; entre outras que se referissem ao foco aqui exposto. Embora algumas vezes alguns adultos se dissessem envergonhados, as entrevistas seguiram de forma confortável, mais parecendo uma conversa, e algumas informações requisitadas no momento da entrevista eram complementadas espontaneamente pelos entrevistados em outras ocasiões. Algumas pessoas concordaram com a entrevista redarguindo: “o que eu souber dizer...”, tendo de minha parte a explicação de que as perguntas teriam um fundo mais pessoal, mirado nas histórias de vida de cada um. Havia aí uma especulação de que a entrevista se baseava em coisas especificamente rituais e aprofundadas nos segredos e nos fundamentos da religião. Tendo explicado que não se tratava disso, todos foram bastante solícitos, alguns mais detalhistas que outros, mas todos bastante colaborativos.

Logo na primeira entrevista com Cristina Guimarães, *ialorixá*, duas de suas filhas crianças estavam presentes, e Cristina as incluiu na entrevista em alguns momentos a título de confirmar alguma história por ela contada. De forma descontraída, me dirigi a uma delas e

disse que ela deveria me conceder uma entrevista. A criança negou prontamente, e só então entendi que as crianças não se interessariam em primeira vista em uma conversa tal como estava se decorrendo com os adultos, embora durante as entrevistas com os adultos, sempre havia uma criança ou outra por perto. Precisava pensar em outra estratégia de interpelá-las.

Seguindo a observação participante, ocorria de vez por outra alguma criança se dirigir a mim e contar-me sonhos ou experiências: “Sabe, Chris, ontem sonhei com *Oxumaré...*”. Aquelas histórias e sonhos foram registradas em meu caderno de campo, e até ali eram essas intervenções as minhas chances de colher dados entre as crianças, além da observação. Importante ressaltar a importância do caderno de campo e também da memória nesses momentos. De repente nos aparecem informações relevantes e só com esses é que podemos contar para garantir a presença de tais dados no trabalho final. Tendo feito algumas entrevistas com os adultos, as crianças começaram a se interessar, e assim percebi que elas negociaram suas entrevistas. Quando já não planejava mais entrevistá-las, um grupo de seis crianças, entre dois e onze anos, se propôs a ser entrevistado coletivamente. No início estávamos um tanto desorganizados, depois a entrevista seguiu com temas dados por mim que eles desenvolviam de acordo com o que lembravam e sabiam. A ansiedade de contar uma história que outro já contava era muito recorrente, e várias vezes me vi pedindo que falassem um de cada vez. Alguns lembravam ao outro de coisas que haviam lhe acontecido: “Como foi, Carol, aquela história?”. Algumas perguntas eram mais direcionadas a apenas uma das crianças, como por exemplo, Júnior, o *ogã* a que me refiro na introdução desse trabalho. Nesses momentos os outros ouviam o que um dizia, mas logo que houvesse algum silêncio, ou se aquele que falava se enganchasse em algum dado, outro tomava a frente, e mesmo nesse ritmo desenfreado acredito que foi uma das melhores entrevistas. Carol me perguntou se esse era um trabalho para minha escola. Eu disse que sim (afinal é verdade).

Foram entrevistadas seis crianças nessa situação:

Carol – Com oito anos de idade, pele negra⁷ e porte magro, Carol é a mais eloqüente e extrovertida do grupo. Muito carinhosa e dona de uma curiosidade crônica. É muito ligada a sua mãe, Regiane, que a cria sozinha, pois o pai não dá assistência à menina. Além da ligação com a mãe, possui extrema afetividade para com os avôs, Bequinha e Guimarães, com quem mora juntamente com a mãe.

⁷ As informações sobre a cor da pele nesses perfis são por auto-atribuição.

Yasmin – Também tem um porte magro, pele negra e possui sete anos de idade. Inicialmente se comporta de forma introvertida com quem não conhece, mas depois acaba ficando mais a vontade. Gosta muito de desenhar orixás, desenhos os quais geralmente dá de presente para as pessoas ligadas ao orixá que desenhou. Recebi vários desenhos de *Iemanjá* feitos por Yasmin, e foi a partir dela que resolvi utilizar os desenhos como dados nessa dissertação.

Nino – Possui dez anos, tem pele negra, mas é bastante alto para seus dez anos. É introvertido também, à primeira vista, mas depois de algum tempo de convívio fica mais a vontade na presença de recém chegados. Nino tem sonhos freqüentes com *Iemanjá*, e ajuda bastante nos trabalhos que sua avó faz para clientes e filhos de santo. É apontado por sua tia Cristina como possível *babalossain*⁸ do terreiro.

Felipe – Dono de grandes olhos verdes, Felipe possui cor negra, porte magro e tem nove anos de idade. É irmão de Nino, e como ele é introvertido a princípio. Também auxilia a avó em trabalhos realizados por esta, porém com menos freqüência e dedicação que Nino. Na entrevista foi aquele que ficou com mais receio de se pronunciar.

Júnior – Franzino, de pele negra e de olhos bastante expressivos, Júnior possui uma postural bastante ereta, com um ar “patriarcal”. Com seus onze anos de idade, é *ogã axogun*⁹ do terreiro de sua mãe biológica, Cristina, mas participa das atividades rituais do terreiro de sua avó, Bequinha. Isso não exclui o comportamento infantil, posto que tenha somente dez anos. É muito carinhoso com a família e tímido com recém chegados. É irmão de Yasmin e Dandara.

Dandara – Tem apenas dois anos de idade, pele negra, e é bem desconfiada com pessoas novas em seu convívio. Sempre que presente num recinto requer a atenção para ela. É cuidada por seus irmãos e primos mais velhos.

Não estavam presentes na entrevista “coletiva” com os primos Camilo, Tiago e Alisson. Entrevistei-os posteriormente. Aqui trago algumas de suas características:

Camilo – Bastante eloqüente como sua prima Carol, Camilo tem pele negra, onze anos de idade e é pequeno para sua idade, tendo inclusive sua mãe, Mércia, recorrido a médicos para

⁸ Cargo hierárquico que tem incumbência a manipulação de plantas e ervas para o culto.

⁹ Cargo hierárquico o qual será melhor tratado no capítulo sobre autoridade e poder.

que seu desenvolvimento seja normalizado. É o único neto de Mãe Bequinha que já se irradiou, ou seja, já sentiu seu orixá muito de perto. Conta isso com bastante orgulho, orgulho esse que se estende ao fato de sua família fazer parte do candomblé. É muito carinhoso com todos e extrovertido.

Tiago – Já com a idade de 15 anos, Tiago tem alta estatura, porte magro, pele clara e olhos verdes, como os de seu irmão Felipe. Ajuda a mãe na feitura de salgados e pastéis que a mesma comercializa. Namora uma das filhas de santo do terreiro. Inicialmente se comporta de forma desconfiada com as pessoas que vem de fora, mas estas adquirindo sua simpatia sempre terão sua atenção.

Alisson – Possui 16 anos de idade, pele clara e alta estatura. Tem geralmente a companhia de seu primo Tiago, possivelmente pela partilha nos processos de descoberta da adolescência. Por vezes adquire uma atitude altiva frente a conflitos na família ou no terreiro.

Um grande desafio foi tornar inteligíveis as minhas perguntas, não por essas serem de um vocabulário rebuscado, nem mesmo por julgar as pessoas incapazes de responder, mas pelo fato de que algumas das questões possuíam constructos facilitados dentro da academia e que não faziam parte do universo semântico da comunidade. Nesse sentido, me senti uma tradutora desses constructos, o que limitou algumas respostas. Avalio que a entrevista como método de pesquisa com crianças é possível, embora seja limitada. A utilização de outras ferramentas foi imprescindível para a coleta de dados que tornassem inteligíveis as possíveis respostas de nossas questões. Não pretendo com isso afirmar que é impossível realizar entrevistas com crianças, muito menos concordo com a idéia de que as crianças são cognitivamente incapazes de formular respostas. A entrevista como técnica é muito útil, mas mesmo com adultos ela se mostra por vezes limitada.

Acredito que ouvir a voz das crianças não necessariamente tem a ver com instrumentos como a entrevista ou os grupos focais. É a partir da relação mantida com elas que se encontra as oportunidades de ouvi-las. Nessa pesquisa meu interesse em conversar com as crianças foi mais que suficiente para ter sua atenção, conversar sobre meu trabalho e ouvir o que eles teriam a dizer. Mas muito mais do que a técnica, acredito que a nossa postura é o que baliza a coleta de dados.

1.2 Fotografia e Desenhos

Como dito na introdução desse trabalho, minha inserção no terreiro teve a fotografia como importante estratégia metodológica, porém isso ocorreu de forma espontânea. A fotografia foi um chamariz para as crianças e também para os adultos do terreiro. As crianças estavam curiosas pelo equipamento, a todo tempo queriam ver como teria ficado a foto, e se puseram a colaborar com meus registros. Sugeriam ângulos de fotografias, me pediam imagens de suas mães ou tias dançando nas rodas, e quando da posse de seus orixás me pediam que tirasse fotos deles. Vez ou outra, estando eu prestando atenção à festa, chegava alguma das crianças a me chamar para fotografar algum orixá no quarto de santo. Também os adultos me chamavam para registrar acontecimentos mais secretos no quarto de santo. Os adultos me puseram numa posição de “fotógrafa oficial”, tendo sob minha incumbência o registro das festas e os retratos da família. A máquina fotográfica já era minha marca, tanto que ao chegar ao terreiro sempre alguém me perguntava: “Trouxe a máquina, Chris?”, além de ser chamada para fotografar momentos da família, como o desfile de uma das meninas promovido pela escola dela. Depois das festas, sempre levava um cd com as fotos tiradas e algumas impressas. Uma recorrência interessante é que alguns dos filhos da casa nunca tinham visto fotos do seu orixá, como no caso de Cristina, *ialorixá*, que na ocasião da festa de *Iemanjá*, em fevereiro de 2009, me pediu que registrasse bem seu orixá dançando. Acredito que assim como no texto de Bourdieu (2006) a criança é apresentada aos familiares longínquos através da fotografia, o orixá é apresentado ao seu cavalo, tendo a fotografia um papel de mediador das atualizações. Tamanha era a emoção ao receber as fotos que surgiram sempre pedidos para que eu levasse mais fotos. O antropólogo Vagner Gonçalves (1998) também fala da importância dos registros audiovisuais como recordação das cerimônias para os adeptos. Tal atitude é uma espécie de restituição ou moeda de troca, bem como aqui vejo, material de análise. Afora isso, percebo que as fotos impressas possuem um apelo muito maior que as fotos digitais. A sensação de tocar a foto e tê-la é descrita por alguns como algo mais próximo ao real momento, em que a posse toma lugar e ali o adepto nada mais vê, e nesse sentido, Bourdieu & Bourdieu (2006) nos fala da importância da foto “em si” como ferramenta de posicionamento social. A fotografia e a solenidade estariam imbricadas como formas de consagração de um estado ou condição, porém, para Bourdieu, a fotografia só é aceita porque registra o comportamento social padrão da sociedade. Nesse sentido me

pergunto se seria por isso que fotografias de sacrifícios são mais difíceis de ser feitas, pelo menos no *Omin Mafé*. A explicação que me foi dada é que simplesmente “não pode”, mas enxergo no comentário de Bourdieu, a pista para entender tal proibição. O regime dos segredos dentro do Candomblé é bastante discutido na literatura especializada e no dia-a-dia dos próprios terreiros. Por exemplo, o fato de que alguns procedimentos no *Omin Mafé* são proibidos aos netos e netas de Bequinha tem a ver com o fato de que alguns rituais são reproduzidos pelas crianças em brincadeiras na escola, como me relatou Regiane Guimarães. Ela me disse que as crianças usaram uma vez pó de giz para simular uma saída de iaô. Acredito que haja também a preocupação que se remete ao comentário de Bourdieu, no sentido de que sendo o Candomblé ainda estigmatizado pela sociedade em geral, a preservação de alguns aspectos, como por exemplo o sacrifício animal, é compulsória para as comunidades de terreiros. Muitos religiosos do Candomblé criticam o trabalho de alguns autores, como a exemplo Pierre Verger, por terem fotografado e publicado imagens de procedimentos sagrados.

Um fato interessante de se registrar é a interação das entidades de *erê*¹⁰ com a fotografia. A primeira vez que fotografei um dos *erês* da casa ele se assustou imensamente, e se agarrou à *ekedi*, sem compreender o que ocorria. A explicação da *ekedi* foi de que aquele raio, o flash da máquina, era uma coisa boa, como o raio do “paizinho *Xangô*¹¹”, e que dali haveria um “desenho” do *erê*. Tempos depois, os *erês* da casa já acostumados, me chamavam também para tirar fotos suas. As poses são sempre bastante engraçadas, e também quando estão no *xirê*¹² fazem poses para mim.

Sempre me comportei de uma forma a não invadir as celebrações, sendo algumas vezes chamada a me posicionar no meio da roda de *xirê* para produzir as imagens. A entrada no quarto de santo era sempre feita mediante o convite de alguma autoridade da casa. Preocupava-me com a possibilidade de atrapalhar ou de invadir algum momento sagrado e secreto. Minhas únicas proibições foram com relação a fotografar os sacrifícios e alguns procedimentos de um feitorio¹³ de santo.

No planejamento da pesquisa estava prevista uma oficina de fotografia para as crianças no *Omin Mafé*, mas a realização dessa não foi possível pela falta de investimento

¹⁰ Entidade infantil que faz parte da composição do adepto do candomblé. Todo filho de santo possui além do seu orixá e outras entidades um *erê*. Para mais informações sobre a possessão por um *erê* ver Márcio Goldman (1984).

¹¹ Essa comparação vem do fato que *Xangô* seria o orixá dos raios.

¹² Nome dado à evolução das danças de cada um dos orixás que é feita em roda.

¹³ Cerimônia de iniciação.

para o equipamento necessário. O que ocorreu foi de conseguir uma segunda câmera fotográfica de simples uso e passá-la para as mãos de alguns membros. Um deles, Tiago, fotografou comigo a festa de *Iemanjá* no ano de 2009. Suas fotografias possuíam ângulos mais generosos que os meus, em parte pela sua facilidade em transitar entre as pessoas como por um olhar já conhecedor do ritual. Outro aspecto a ser assinalado nas fotografias de Tiago é a integração com algumas pessoas da família. Fotos de sua prima Angélica, por exemplo, traziam imagens dela interagindo com a câmera mais confortavelmente que com a minha câmera.

A fotografia nessa pesquisa possui um lugar central. Além do fato de que o uso da fotografia foi uma boa forma de inserção no campo, ela me trouxe questionamentos e pistas. Em *Antropologia e imagem* (2006), Andréa Barbosa e Teodoro da Cunha colocam uma possível tipologia do uso histórico da fotografia na Antropologia: “A câmera era considerada quase um instrumento de precisão, mas aos poucos o recurso da imagem na pesquisa antropológica foi-se descolando da função de registro de dados etnográficos e ganhou outras possibilidades” (Barbosa, Cunha, 2006, p.49) que os autores discorrem por: “Produção de imagens como método ou como técnica adotado na pesquisa de campo”, comprovação da presença do pesquisador no campo, comprovação da realidade do campo estudado ou como descrições, e nesse ínterim, os autores comentam a restituição como outra envergadura do uso da fotografia; “A imagem como expressão de um processo de pesquisa”, como no caso das imagens que me inspiram essa dissertação; e por fim, “Imagens ou narrativas visuais e audiovisuais como objeto de análise”, como utilizamos no início do capítulo ao explorar minimamente as fotografias incluídas em trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras. Apesar do cada vez mais freqüente uso da fotografia na pesquisa antropológica, seja qual for o modo, ainda existem muitos questionamentos de até que ponto a fotografia é tão fiel quanto a Antropologia precisa que essa seja por se tratar da produção de conhecimento científico aos olhos da subjetividade humana. Luis Eduardo Achutti reflete:

Quando a fotografia for finalmente aceita como uma outra forma de escritura, igualmente legítima, de descrição etnográfica e base conceitual, ela poderá ser vista como um outro meio de interpretar o mundo, poderá ser lida como o discurso de um determinado autor, autor que, é claro, como qualquer um que se dedica a escrever, corre o “risco” de expor sua própria subjetividade, fato que deve ser aceito como parte do encontro antropológico. (Achutti, 2004: 81)

No livro de Achutti, “Fotoetnografia da Biblioteca Jardim” (2004), o autor trata de impressões emotivas dos sujeitos da pesquisa de natureza expressiva tal que seriam impossíveis de serem relatadas verbalmente: “esses não-ditos devem ser considerados como uma outra forma de expressar a realidade e que, escapando do discurso verbal, esses não-ditos podem ser captados

e restituídos por meio da fotografia”. Foi através de um não-dito que chegamos a essa dissertação.

Intencionando dar mais ênfase à fotografia, deixei de lado os desenhos como estratégia, porém, o campo haveria de me impor essa estratégia. Uma das netas da *ialorixá*, Yasmin, tem o costume de desenhar orixás. Certo dia, ela me presenteia com um desenho de *Iemanjá*, meu orixá de cabeça. Decidi então colaborar com sua vertente, e trouxe-lhe uma resma de folhas e lápis de cor. Ela se pôs, juntamente com alguns primos, a desenhar vários orixás para me presentear. Os detalhes dos desenhos são bem registrados, apresentando o orixá com os paramentos próprios de suas apresentações públicas. Isso denota a apreensão acerca de alguns detalhes da religião, aprendidos ao ver tão recorrentemente as figuras dos orixás. Alguns autores (Benthal, 1992; Van der Brug, 2007; Hart, 2006; James, 2007) defendem que a etnografia e a observação participante são dois dos melhores caminhos numa pesquisa com crianças, atrelada a ferramentas como os desenhos e redações (Graue & Walsh, 2003; Cohn, 2005; Pires, 2007; Van der Brug, 2007; Lewis, 2005) ou ainda metáforas visuais. Margaret Mead em “Coming of age in Samoa” (1930) e também Cora Dubois em “The people of Alor” (1944), autoras clássicas da Antropologia, realizaram suas pesquisas com crianças e adolescentes utilizando desenhos como ferramenta metodológica. No caso dessa pesquisa, os desenhos se apresentaram como uma ferramenta bastante produtiva de coleta de dados no que se refere ao processo criativo da criança ao desenhar os orixás. A análise dos desenhos traz pistas para algumas questões, mas gostaria de enfatizar que a observação do ato de desenhar me valeu boas observações.

1.3 Contação de sonhos e causos

Os sonhos são assunto corrente no terreiro. Avisos dos orixás e de outros espíritos são enviados através de sonhos. O nascimento de algumas crianças tem nos sonhos algumas previsões. As crianças também sonham muito. Um dos assuntos favoritos das crianças comigo era seus sonhos. Carol me conta alguns dos sonhos que tem com seu orixá, *Oxumaré*, que aparece em forma de uma cobra amarela e vermelha. Já Luís tem uma relação mais profunda com os sonhos. Ele sonha freqüentemente com Iemanjá, fato também descrito posteriormente. Nos sonhos, Iemanjá conversa com Luís, ensina-lhe coisas, dá broncas para que se comporte direito e para que estude, até chega a bater nele para dar-lhe disciplina. Mãe Bequinha conta-

me também de dois sonhos que a marcaram bastante. Um deles ocorreu quando havia se afastado do candomblé durante um tempo, e sonhou então que estava na beira de um rio e que vinha uma voz de mulher que ordenava que ela desse um *dobale*¹⁴ na beira do rio. Aquilo significava, segundo ela, que ela voltasse a servir o seu orixá, *Oxum*, a senhora dos rios. Outros avisos chegam através de sonhos, e é freqüente que a filha de Bequinha que vive em Aracaju, Luzia, ligue para casa avisando de algo que estaria para acontecer. Mesmo não sendo do candomblé, Luzia possui essa veia mediúnica, o que é motivo de muito orgulho para Bequinha. Júnior, *ogã*, conta-me de sonhos que tem com um velho encurvado segurando um cajado. Esse velho seria seu orixá, *Oxalufã*, que também lhe avisa coisas sobre o terreiro e sua família. Martha Sales, *ialaxé*, conta que também sonha com coisas que estão por acontecer, sonha com pessoas que realizam trabalhos contra Mãe Bequinha e contra o terreiro.

Tamara Kohn (1995) trata dos sonhos como experiências estendidas ao consciente, mas que no Ocidente teria uma conotação estereotipada como um “reflexo da realidade social passada”, um “*happening*”. A autora fala que em sociedades fora do Ocidente os sonhos são mais relacionados a uma ação, como uma parte consciente que molda a vida das pessoas. Assim como no texto de Kohn, acredito que os sonhos ocupam uma posição decisiva na vida das pessoas da família de sangue e do terreiro. É através dos sonhos que aprendizados são passados, como no caso de Nino, ou avisos cruciais são dados, como no caso de Bequinha. Essa comunidade de “sonhadores” utiliza os sonhos como uma forma de legitimar sua íntima relação com os espíritos e os orixás.

Todos sempre notaram meu interesse pelos sonhos, e sempre da lembrança ou ocorrência de um sonho, eu era notificada pelo sonhador. Apresento a contação de sonhos como parte da metodologia por entender que essas narrativas me concedem chaves interpretativas para o *ethos* religioso da família e dos membros do terreiro. As histórias são indicadores de como se experimenta a religião e a relação com os espíritos pela família e pelos membros do terreiro, entre adultos e crianças. A declarada relação próxima com os espíritos pela família biológica de Bequinha, como veremos no capítulo a seguir, tem como uma das bases os sonhos, que se comporta, grosso modo, como uma espécie de canal de comunicação com os espíritos.

Nesse sentido, Segato (2005) argumenta que os sonhos são narrativas mitificadas. Para ela, os sonhos são “privados, transcendem a esfera de intimidade e tornam-se socialmente significativos” (pág. 143). Ela afirma que da mesma forma que os médiuns estão ligados aos

¹⁴ Dobale é uma espécie de reverência.

espíritos, os sonhos estão ligados aos mitos e é por isso que os sonhos não podem ser considerados inúteis. Através dos sonhos, segundo Segato, podemos chegar ao “imaginário cultural a que se dirigem o público quando são compartilhadas, que organizam a realidade” (Segato, 2005: 151), idéia de que partilho inteiramente.

Outra forma de expressão bastante recorrente é a contação de acontecimentos em que está envolvido o mundo dos espíritos. A relação íntima, que a mim parece naturalizada, com os espíritos aí também está ilustrada. Além disso, essas contações servem como forma de ensinamento para os filhos de santo mais novos e para as pessoas de fora, como eu. Elenco algumas dessas histórias durante a dissertação e as cogito como ferramentas de análise por entender que nessas estão inclusas pistas para a compreensão do *ethos* e da visão de mundo das pessoas da família e do terreiro. As histórias geralmente são contadas nos dias comuns, quando alguns filhos de santo vão ao terreiro acender velas para seus orixás e se deixam por algum tempo a conversar no pátio do terreiro ou na mesa de jantar da casa.

As histórias podem ser contada em dias normais, quando alguns filhos de santo vão para o terreiro durante a semana para acender velas para suas divindades e ficam por algum tempo conversando no pátio ou na mesa dentro de casa.

Segato (2005) diz que a veracidade deste tipo de narrativa está na “capacidade de descrever, enfatizando os traços que explicam a participação da pessoa em uma categoria de membros” (pág. 162). Ela afirma que as narrativas são também mistificadas, a fim de transmitir a vida dos antepassados, por exemplo, para seus membros.

1.4 Ética

Maristela Guedes (2005) escreveu sobre a intolerância e a invisibilidade na escola relativa às crianças que estão no Candomblé. Como jornalista, algum tempo antes da pesquisa de seu doutorado, ela fez uma reportagem sobre crianças no Candomblé no Rio de Janeiro. Suas fotos foram usadas por um pastor da igreja neo-pentecostal “Igreja Universal do Reino de Deus” em um livro que demoniza os cultos afro-brasileiros: “Orixás, caboclos e guias, anjos ou Demônios?” (1996). O livro foi proibido no Brasil, mas a igreja ainda continua a distribuí-lo. Na tese de doutorado, Guedes apresenta as conseqüências da reportagem, como a

discriminação que algumas crianças estavam sofrendo na escola. Alguns professores e colegas chegaram chamá-los de "filhos do diabo", por exemplo.

Ciente destas possíveis conseqüências, quero deixar clara a minha posição sobre a ética na pesquisa com crianças. Nesta sessão, eu gostaria de apresentar algumas discussões em curso no Brasil, relacionadas com crianças e religião e minhas discussões sobre o assunto.

O Brasil é um Estado laico, mas os elementos do catolicismo são predominantes e, nesse sentido Campos (2009) e Almeida (2007) argumentam que uma vez que catolicismo é co-extensivo a cultura brasileira os elementos católicos se apresentam paradoxalmente por uma espécie de "invisibilidade" à academia e a outros setores da sociedade. Outras religiões cristãs se encontram em crescimento, e a intolerância religiosa e o racismo ainda são problemas inegáveis na sociedade brasileira. Na minha última pesquisa sobre crianças e Candomblé estaria ciente sobre alguns casos de intolerância institucionalizada da iniciação de crianças na religião afro-brasileira.

Como mencionei na introdução, a iniciação no Candomblé tem como uma de suas prescrições um período de internamento restrito ao perímetro do terreiro e dura pelo menos 21 dias. Além disso, a iniciação requer alguns sacrifícios de animais, em que o iniciante deve tomar parte. Uma de minhas informantes está trabalhando no Conselho Tutelar de Riachuelo e ela me falou sobre alguns casos em que a criança foi retirada do terreiro na preparação para a iniciação porque o defensor público responsável entende que esta prescrição é uma violência para as crianças. É importante destacar que a iniciação foi autorizada pelos pais da criança e que a criança estava de acordo com o processo. A legislação brasileira para a criança e o adolescente (ECA, 1990) garante o direito à liberdade de crença e religião, mas a intolerância parece transcender através das diversas interpretações sobre as leis. Creio que esta é uma questão muito importante sobre minhas relações com meus informantes e sobre os efeitos da minha pesquisa.

Eu apresentei e discuti com eles de forma muito clara e cuidadosamente as opções, as condições e os possíveis efeitos da pesquisa e tomei uma decisão junto com eles. Eu sabia os riscos potenciais que esta pesquisa pode trazer, e da possibilidade de expô-los a situações desagradáveis, mas eu também quero ter em mente que minha pesquisa vai colaborar para tornar pontos de vantagem para a nossa sociedade, e quiçá pode ajudar a desmistificar o Candomblé como uma má prática ou menor. Todos assinaram autorizações para a pesquisa, crianças e adultos. Para as crianças e seus pais, foi oferecida a possibilidade de mudar seus nomes e os nomes de todos para proteger suas identidades. Expliquei os riscos de

discriminação e que também poderiam ter a sua intimidade exposta no processo de escrita, mas recebi como uma resposta maciça que toda a gente ficaria orgulhosa de participar da pesquisa que pode colaborar reduzindo a discriminação para com a religião. Cristina Guimarães, mãe de santo, disse-me: "Estamos muito orgulhosos desta pesquisa, e também estamos muito orgulhosos de nossas vidas e da religião". Eu também apresentei a permissão para a pesquisa aos orixás através do búzios (oráculo de adivinhação desempenhado pela mãe de santo) que me deu uma resposta positiva por parte dos espíritos que estão intimamente ligados com a casa e a família. É claro que eu entendo que nem sempre as crianças, e até mesmo os adultos, entendem todas as possibilidades de constrangimentos que essa pesquisa pode despertar, mas mantenho uma posição política de que se continuarmos escondendo essas pessoas de nossas pesquisas, estamos contradizendo a idéia de participação e de possíveis esclarecimentos a questões bastante sérias como a intolerância.

Os aspectos referentes à organização da família de sangue (biológica) e ao sistema de parentesco religioso dentro do Candomblé serão analisados no próximo capítulo.

Capítulo 2 - Parentesco sagrado e Parentesco de sangue

Nesse capítulo introduziremos e discutiremos as estruturas e algumas dinâmicas da família de sangue de Mãe Bequinha e da família sagrada do terreiro *Omin Mafé*. Serão apresentados os personagens dessa pesquisa, e suas exposições trazem em si dados retirados de suas entrevistas, além de impressões retiradas de meu caderno de campo, sendo esse composto por dados coletados mediante observação participante ao longo da primeira pesquisa, realizada entre 2005 e 2006, e da segunda, realizada entre os meses de dezembro de 2008 e maio de 2009. Será apresentada composição da família de sangue de Maria José, Mãe Bequinha, seguida das organizações do terreiro *Omin Mafé*, dirigido por Bequinha, e do terreiro *Doya Shauèlé*, dirigido por sua filha biológica Cristina, mas que ainda não se encontra inteiramente estruturado, estando bastante ligado ao *Omin Mafé*. Entendo que embora o foco desse trabalho seja o espaço do *Omin Mafé*, o corpo hierárquico e outros aspectos do *Doya Shauèlé* são imprescindíveis para essa dissertação. As intersecções entre estas três instituições serão analisadas tão logo sejam apresentadas.

Inicialmente, apresento uma discussão mais geral sobre as noções de parentesco e família tomando como principais referências Rapport & Overing (2000), Philippe Ariès (1981) e Mary Del Priori (2000) com recortes voltados para a relação família-criança, para a seguir comparar tal relação nos dois sistemas de parentesco (sagrado e de sangue) nos quais as crianças em foco tomam parte. De acordo com Ariès, o sentimento de família está diretamente ligado ao sentimento de infância e isso nos traz idéias sobre como essa relação estrutura o lugar da criança na sociedade. Em seguida, uma revisão específica sobre a organização social nas religiões afro-brasileiras com maiores referências para os trabalhos de Vivaldo da Costa Lima (2003), Zuleica Dantas (1994) e Rita Laura Segato (2005).

O intuito desse capítulo é situar a discussão sobre o lugar da criança na família moderna ocidental em comparação ao seu lugar família de santo (religiosa). No sentido de traçar uma linha cronológica das abordagens sobre parentesco nas Ciências Sociais, partimos de uma discussão geral sobre parentesco, passando pela literatura especializada em religiões afro-brasileiras, chegando à descrição da organização social da realidade estudada. Meu argumento maior em toda essa discussão é que o lugar social da criança não é o mesmo lugar

ritual que ela pode ocupar no Candomblé, e que relativização da noção social de criança dentro do Candomblé é evidente quando da observação e análises dos dados etnográficos.

2.3 Parentesco e família

Rapport e Overing (2000) afirmam que parentesco e instituições relativas ao parentesco, como o casamento e a família, são tidos com centralidade em inúmeros trabalhos entre os antropólogos clássicos. Organização Social e parentesco são categorias analíticas da qual se ocuparam grandes nomes da Antropologia, como Morgan, Malinowski, Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss. Com a virada epistêmica nos anos 1980 e o fortalecimento das teorias feministas, o lugar central das discussões de parentesco na Antropologia é reconsiderado. A principal razão apontada pelos autores que justifique essa ênfase no parentesco estava na procura de algum fator que concedesse ordem às sociedades tidas primitivas. A relação posta era de que se as sociedades modernas ocidentais possuíam o estado como poder coercitivo que estrutura o que é ordem, as sociedades “primitivas” teriam o “idioma do parentesco” como análogo para moldar atividades referentes à política, economia e religião (Rapport & Overing, 2000). E essa seria também a explicação para colocar o rótulo de “primitivas” nessas sociedades “baseadas no parentesco”. De acordo com os autores, a distinção entre o aspecto “doméstico” e o aspecto “jurídico” também faz parte da lógica da “lei e ordem” nos estudos clássicos de parentesco, tendo equacionado “sistemas primitivos de parentesco” a “sociedade”. Essa discussão teria imposto a idéia ocidental de família baseada nas relações de filiação entre pais e filhos, o domínio do lar, e as relações marido-esposa-filhos também para as sociedades não-ocidentais. Os autores afirmam que a Antropologia não pode chegar a uma definição universal de parentesco, e meu argumento nesse texto é de que a totalização da idéia ocidental de família tem reproduzido relações de poder dentro das práticas sociais quotidianas e também das políticas públicas.

Rapport e Overing (2000: 221) comentam que a exclusão da agência das mulheres foi ponto de discussões posteriores e a atuação das feministas redefiniu as discussões sobre parentesco. No artigo escrito em parceria com Roberta Campos, ainda não publicado, afirmamos que a abertura epistemológica a partir da performance das feministas também abre o logos antropológico para a pesquisa com a participação de crianças. Parece haver uma

convergência nesse sentido, posto que boa parte dos estudos com crianças possui uma conexão direta com a família, com o lar, o ambiente doméstico.

O historiador francês Philippe Ariès em “História social da criança e da família” (1981) realiza um apanhado histórico analítico acerca da representação da família na iconografia ocidental que teria sido derivada de uma iconografia das estações do ano, ao que poderíamos nos referir à passagem do tempo. Essa iconografia teria sido inaugurada no século XVI e sua evolução traria o novo sentimento de família. Do sentimento de família como afeto aparece também a valorização do lar como domínio da família em detrimento do sentimento de comunidade. Na Idade Média, o sentimento de linhagem seria o sentimento mais “familiar” encontrado, e o historiador relaciona isso às formatações de Estado que entraram em mudança a partir do século XVI. Ariès afirma que entre os historiadores do direito e da sociedade da época “A família conjugal moderna seria, portanto a consequência de uma evolução que, no final da Idade Média, teria enfraquecido a linhagem e as tendências à indivisão.” (1981: 211). A partir daí, a ideia de família estaria mais ligada ao lar, à intimidade da casa. Dessa ênfase à intimidade, a família passa então a girar em torno da criação dos filhos: “O sentimento da infância, que emerge assim nos séculos XVI-XVII, é inseparável do sentimento de família. O interesse pela infância, ..., não é senão uma forma, uma expressão particular desse sentimento mais geral, o sentimento da família.” (Ariès, 1981: 210). A fundação e popularização das escolas também são apontados como vetores emblemáticos no desenvolvimento do sentimento da família moderna. A impulsão dos educadores para o fortalecimento das escolas foi de isolar as crianças da imoralidade dos adultos, conservando sua inocência. Essa nova estruturação trazia as ideologias de submissão do gênero feminino e as desigualdades entre as classes sociais:

A antiga sociedade concentrava um número máximo de gêneros de vida num mínimo espaço, e aceitava – quando não procurava – a aproximação barroca das condições sociais mais distantes. A nova sociedade, ao contrário, assegurava a cada gênero de vida um espaço reservado, cujas características dominantes deveriam ser respeitadas: cada pessoa devia parecer com um modelo convencional, com um tipo ideal, nunca se afastando dele, sob pena de excomunhão. (Ariès, 1981: 279)

O autor afirma categoricamente que o sentimento de família e de classe e possivelmente o de raça seriam manifestações de uma preocupação com o estabelecimento de padrões sociais declaradamente excluindo qualquer sentido de diversidade.

Interessante enfatizar o ponto em que o autor afirma que “A história de nossos costumes reduz-se em parte a esse longo esforço do homem de separar-se dos outros, para se afastar de uma sociedade cuja pressão não pôde mais ser suportada” (Ariès, 1981: 274), o que

podemos também interpretar como a idéia de que a separabilidade entre crianças e adultos é reflexo do pensamento classificatório da sociedade moderna e que reproduz padrões de poder. O lugar da criança é um lugar de submissão e passividade, separado do convívio direto com os adultos, cujo maior propósito é se preparar para ser um adulto bem sucedido.

Se dentro do Candomblé, como veremos mais adiante, as categorias de idade, gênero, classe social e outras são relativizadas, as formas de dominação e seus atores são diferentes, baseado nos três princípios básicos do Candomblé, segundo Vivaldo da Costa Lima (2003) e Luz (2000), que são senioridade, senso de comunidade e respeito à autoridade materna ou paterna. A senioridade e o respeito à autoridade materna ou paterna (referentes à mãe ou pai de santo) parecem regular a experiência religiosa e são vetores na distribuição de poder. Segundo Goldman, a autoridade da mãe ou do pai de santo é administrada aos filhos de santo de forma vertical, enquanto entre os filhos de santo, ou melhor, irmãos de santo a distribuição de poder é horizontal. Eu diria que mais especificamente o poder da mãe e do pai de santo é absoluto, seguido da autoridade do corpo hierárquico, que auxilia o dirigente do terreiro (mãe ou pai de santo), a ser apresentado mais adiante. Dentre o corpo hierárquico existe uma horizontalidade no exercício da autoridade, mas que é mesmo assim regida pela senioridade. Isso significa que mesmo um membro do corpo hierárquico que seja mais novo no santo (no tempo de iniciação) que outro membro do corpo hierárquico deve respeito a esse segundo. E abaixo do corpo hierárquico estão os *iaôs*, presumidamente mais novos no santo que os membros do corpo hierárquico.

A individualidade da pessoa moderna é confrontada no Candomblé com o senso de comunidade. Ou melhor, é negociada, posto que, como argumentarei mais adiante, a organização social do Candomblé se complementa com a organização social da sociedade moderna. E se a separabilidade entre crianças e adultos na sociedade ocidental não é própria do Candomblé, que possui um regime aproximado ao de classes de idade e de senioridade, fica aberta a possibilidade de uma criança exercer autoridade legitimada sobre outras crianças e sobre adultos.

A historiadora Mary Del Priori introduz a coletânea de artigos “História das crianças do Brasil” (2000) com uma crítica em relação a Philippe Ariès afirmando que a tese do historiador francês não pode se adequar perfeitamente à realidade brasileira. A tese de Ariès sobre o processo de escolarização e a individuação como fatores de uma “supervalorização” histórica da criança no século XVI é criticada por Del Priori partindo da idéia de que a

realidade brasileira nessa época não compreende o processo de formação escolar e a “evolução da intimidade” no sentido familiar não eram necessariamente tangíveis para o Brasil. A autora critica também visões e ações governamentais nacionais e internacionais e também de não-governamentais, pois haveria “uma enorme distância entre o mundo infantil descrito pelas organizações internacionais, pelas não-governamentais ou pelas autoridades, e aquele no qual a criança encontra-se cotidianamente imersa.” (Del Priori, 2000, 08). Ela afirma que os dados históricos internacionais podem até servir de inspiração, mas não de modelo. O livro traz em si artigos de historiadores, antropólogos e sociólogos sobre diferentes contextos e registros da infância no Brasil, como a realidade das crianças durante as excursões ultramarinas durante o século XV em diante, uma análise dos registros das crianças indígenas e a catequização e educação jesuítica, a vida das crianças escravas, etc.

Tal exposição de contextos me faz pensar que o pensar em criança no Brasil deve ser precedido de uma revisão sobre a formação histórica da sociedade brasileira, que tem como fatores a colonização pelos portugueses e outros povos europeus, a experiência das crianças indígenas, a experiência das crianças escravas, das crianças na Amazônia, no semi-árido, as crianças “retirantes”, entre outras. É de grande complexidade tal reflexão e infelizmente não cabe nessa dissertação, mas com certeza dimensiona as análises. Entrelaçar contextos e situações seria um trabalho extensivo e mais apropriado para um pesquisador da História, mas alguns desses quadros trazem reflexões para esse trabalho. Por exemplo, se durante o período do Brasil-colônia, o regime escravista subordinava os africanos e seus descendentes, uma criança “da Casa Grande” ou filha dos colonizadores teria poder sobre crianças e adultos escravos.

Mary Del Priori (2000) assume que as representações sobre a criança no Brasil vêm sua maioria de uma postura adultocêntrica, mas sua ponderação ilustra muito bem a complexidade da construção ou imposição de um modelo de criança para o Brasil: “será que em uma sociedade historicamente pobre e vincada tanto na mestiçagem e na mobilidade social, é possível construir um modelo de criança?” (Del Priori, 2000: 15).

No artigo “Crianças escravas, crianças dos escravos” (2000), José Roberto Góes e Manolo Florentino introduzem seu artigo com a história de Ullunga que teria sido trazida ao Brasil e teria aprendido que “..., no Brasil, o ingresso no mundo dos adultos se dava por outras passagens: em vez de rituais que exaltavam a fertilidade e a procriação, o paulatino adestramento no mundo do trabalho e da obediência ao senhor”. A referência à vida e

existência de Ullunga teria sido retirada da obra de Joseph C. Miller, e as referências ao estilo de vida banto retirados da obra de J. Blacking, Virginia van der Vliet, Boris de Rachewilt e Lourenço Marques. Isso ilustra as possíveis diferenças entre os conceitos africanos de criança e mesmo da noção de pessoa dos africanos e o choque com a chegada ao Brasil. Os autores registram no artigo ainda que a rede familiar negra tinha como importante variável o tráfico negreiro, mas que haveria entre os escravos o esforço em constituir grandes redes familiares. O batismo, o apadrinhamento e as irmandades, dentre outras práticas católicas, são apontadas também por Góes e Florentino como formas alternativas de incrementar as estruturas familiares. A comunidade africana e seus descendentes teriam, segundo os autores, como uma das principais preocupações o fortalecimento comunitário. Do outro lado, suas identidades em frente aos senhores estariam desde cedo ligadas ao adestramento físico e especializações em profissões, como o cortador de cana, a costureira, a camareira, etc, tendo o trabalho como “campo privilegiado da pedagogia senhorial.” (Góes & Florentino, 2000. 185). Enquanto as crianças-senhores aprendiam a humilhar e escravizar, as crianças-escravas aprendiam a trabalhar e a “ser escravo”.

A importância de tal revisão bibliográfica está na análise da representação da família no contexto antropológico e histórico abrangente no intuito de fornecer ao leitor uma pequena parte da multiplicidade de abordagens referentes à família e ao lugar da criança na família e na sociedade.

Afora a exposição histórica e terminológica exposta até então, gostaria de introduzir três importantes referências focadas nas estruturas religiosas de matriz africana. A próxima sessão tem como base principal os trabalhos de Vivaldo da Costa Lima, Zuleica Dantas e Rita Segato acerca da família de santo e os sistemas de parentesco dentro das religiões.

2.4 Família de santo e família de sangue

Uma importante obra para os chamados estudos afro-brasileiros, “A família de santo nos candomblés *jejes-nagôs* da Bahia: Um estudo de relações intragrupo” (2003), de Vivaldo da Costa Lima, parte da análise de vários terreiros com relação à “solidariedade familiar do grupo e as expectativas dos papéis”. Vale-se de algumas noções já questionadas como a aculturação, uso de psicologismos, e defende o método comparativo “controlado” como estratégia positiva de análise, dando como referência desse uso a obra de Melville

Herskovits. Aponta a predominância dos estudos sobre o candomblé *jeje-nagô* de Nina Rodrigues a Roger Bastide. Aponta ainda obras de Donald Pierson, Herkovits, que juntamente com Bastide seriam mais sistemáticos que Nina Rodrigues e seu discípulo Artur Ramos. Todo esse enfoque justificaria o fato de que “o modelo operacional de análise” para o candomblé até então seja *jeje-nagô*.

O autor pontua que em África haveriam estados teocráticos, como o *fon* e o *ioruba* (*jeje-nagô*), indicando a abrangência da religião em outras esferas sociais localizadas aparentemente à parte de seu meandro institucional. Nas palavras de Lima (2003): “A religião permeia toda a organização social” (pg. 61). Lima (2003) afirma, para nosso interesse nesse trabalho, que “..., a maioria dos sistemas religiosos dessas duas culturas está intimamente ligada aos sistemas de parentesco e à linhagem familiar...” (pg. 61).

O autor utiliza ainda a tipologia de Hutchison (1957) para as famílias, além de levantar a noção de “família parcial”, que seria uma relação familiar fundamental entre mãe e filhos, relacionando com a família de santo, em detrimento das outras duas tipologias, remanescente patriarcal e nuclear biológica, embora essa primeira esteja em alguns aspectos da família de santo, como nos propõe Lima (2003):

No candomblé, nas linhagens recriadas através dos laços da descendência mística do culto aos orixás, também se obedece, com maior ou menos rigor, às interdições das sociedades unilineares. E o exame das duas classes de tabus reconhecidos nos candomblés mostra a extensão da obediência à interdição na família-classificatória-de-santo (quando o tabu é o mesmo que envolve a família nuclear) e na família a que se poderia chamar de mítica, as relações de parentesco que envolvem, não os filhos-de-santo, mas os próprios orixás a que eles se consagram. (Lima, 2003: 179)

No trabalho “O terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder” (1994) de Zuleica Dantas, a autora parte da historiografia do terreiro citado e investe no entendimento acerca das disputas pelo poder, inseridas na hierarquia religiosa, como chave interpretativa para a dinâmica do parentesco sagrado e profano. Para Dantas (1994), a dinâmica do parentesco direciona a sistemática do terreiro, estando nas mãos do dirigente as decisões acerca da manutenção do círculo comunitário bem como as atividades sagradas. É a relação com os orixás que insere e posiciona o indivíduo no grupo. A dinâmica e a estrutura do grupo estudado por Dantas (1994) difere da dinâmica e estrutura do *Omin Mafé*. No sítio de Pai Adão existe o posto de pai de santo que é ligeiramente, como sugere a autora, superior ao posto de mãe de santo, porém coexistindo as duas posições, cabendo ao pai de santo as funções mais centrais do culto, como a marcação e realização dos procedimentos rituais, ficando à mãe de santo o cuidado com a estrutura física do terreiro, a administração dos

recursos para as festas e uma parte da educação iniciática dos filhos de santo. Isso poderia tornar a citação do trabalho de Dantas ineficaz para fins comparativos, mas minha intenção é notificar os trabalhos desenvolvidos no campo do afro-brasileiro que discutem a organização social e as esferas de poder das categorias de parentesco que são fundamentais para esta dissertação.

Mas foi no trabalho de Rita Segato em “Santos e daimones” (2005) em que encontrei as principais referências para discutir a questão do parentesco nas religiões afro-brasileiras. Segato realizou uma ampla pesquisa entre terreiros nagôs do Recife, e mesmo esses terreiros não tendo o mesmo modelo hierárquico que o *Omin Mafé*, as reflexões de Segato são de grande valia.

A autora realiza um paralelo entre as formas de parentesco encontradas em alguns terreiros no Brasil e as formas de organização típicas de parentesco afro-americano, nas classes mais baixas, citando como referências o tipo matrifocal de família ou “família materna negra” ou ainda “unidade doméstica consangüínea”, com referências aos trabalhos de Smith (1956), King (1945) e Clarke (1957). Ela afirma a multiplicidade de formas de organização social possíveis no universo do afro-brasileiro, havendo alguns pontos comuns: “A maior parte das casas é habitada por uma combinação de pessoas relacionadas por parentesco consangüíneo, chamado de parentesco ‘legítimo’ pelos membros do culto, e pessoas não relacionadas por parentesco de sangue.” (Segato, 2005, 432). Filhos de criação, amigos da família e filhos de santo tomam parte efetivamente na unidade doméstica, havendo uma “mobilidade dos membros” nesses casos.

O chefe do terreiro, mãe ou pai de santo, podem ser casados, ter parceiros residindo na mesma casa ou não. Ela aponta para uma tendência em não se ter casamentos muito duradouros com um sacerdote ou uma sacerdotisa do Candomblé. Isso porque o casamento dentre as comunidades de religiões afro-brasileiras seria, de acordo com Segato, desestimulado, posto que a prioridade ao orixá é o mais importante para o médium em detrimento de sua vida íntima. Ao cônjuge é imposto que ele aceite essa prioridade, o que nem sempre é o caso, havendo então uma grande quantidade de médiuns divorciados ou com certa rotatividade de parceiros. De fato, como aponta a autora, inexistem formas de consagração matrimonial dentro do culto, além de que os períodos de abstinência ao sexo seriam vitais para as cerimônias sagradas ao passo que seriam um problema dentro de uma relação marital.

No caso de Mãe Bequinha, o fato de ser casada por tanto tempo, de ter a casa e o terreiro tão cheios de filhos e netos é apontado por Martha Sales, filha de santo do terreiro, como um ponto positivo para a reputação da casa. No âmbito interno, entretanto, a flexibilização da fronteira entre família de sangue e família de santo é problemática, pois, segundo ela, muitas vezes o sangue fala mais alto no contexto de conflitos que venham a surgir. Já os membros da família de sangue que também participam ativamente do terreiro afirmam que existe a separação. Em casos de brigas familiares como observado em campo, os familiares consangüíneos declaram primar pela religião nos momentos sagrados. Por exemplo, durante o trabalho de campo, duas irmãs (filhas de Bequinha) se desentenderam por causa questão familiar. As irmãs estavam sem se falar, mas a partir do momento que entraram no quarto de santo¹⁵ passaram a se falar “no básico” segundo requeria o ritual a ser performado naquele local. As duas declararam saber separar “o santo do pessoal”. Os dois pontos de vista para a questão possuem evidências contrastantes; Martha não é membro da família de sangue e tem uma perspectiva exterior, e as irmãs estão totalmente envolvidas tanto pela relação consangüínea como pela religiosa. Devo dizer que acredito que a idéia de Martha se coloca mais próxima da minha idéia; de que realmente os laços consangüíneos ultrapassam as relações do terreiro. Porém, entendo que existe uma rede de negociações que inclui outras variáveis, como os laços de afetividade que podem ser flexibilizados também em benefício daqueles que não possuem laços de consangüinidade. Mais adiante desenvolverei melhor esse argumento.

De acordo com Rita Segato (2005), haveria dentro das discussões sobre parentesco na academia uma dificuldade em se classificar essas formas de parentesco, e que essas seriam adjetivadas como assistemáticos. Nesse sentido, ela confronta Frazier e Herskovits, tendo o primeiro argumentado que não haveria uma “base familiar consistente e reconhecível”, havendo Herkovist redargüido que existiria uma “persistência de concepções africanas num novo meio social”, com origem na família poligênica africana. Segundo o texto, as tentativas de teorizações sobre a organização social dos povos negros na América tiveram em recorrência a conclusão de que as unidades matrifocais seriam “defeituosas” e que isso seria resultado de um “colapso social”. Essa análise inspira a reflexão de que os teóricos ocidentais negligenciavam, e ainda negligenciam, variáveis sociais que não se apresentam cristalizadas seguindo o modelo ocidental.

¹⁵ Ou peji. Local sagrado cujas características serão apontadas mais adiante na apresentação do complexo do terreiro.

Rita Segato cita Raymond Smith que na década de 1970 defendeu que as unidades matrifocais afro-americanas não eram assistemáticas, mas focam sua relação na solidariedade entre mãe e filho, e não na família nuclear.

A solidariedade mãe-filho é uma boa representação para a realidade do terreiro *Omin Mafé* que se estende à família de santo. Filhas e netos de Bequinha muitas vezes se referiram à Mãe Bequinha como principal razão para o Candomblé ser parte de suas vidas, declarando o imenso carinho que têm pela senhora. Tal fato nos adverte que a religião para essa família faz mais sentido com a presença de Bequinha. Além desse forte laço afetivo, também está atrelado o respeito pela autoridade ritual que Bequinha desempenha, elencado em inúmeros “trabalhos” eficazes e pelo conseqüente prestígio da casa. A figura de Guimarães aparece mais forte na estrutura familiar de sangue, havendo conflitos quando esse limite é ultrapassado. Tendo como referência o trabalho de Zuleica Dantas (1994) acerca de parentesco e sucessão num terreiro pernambucano, e guardando as diferenciações acima citadas, entendo que no caso do *Omin Mafé* haveria então uma matrifocalidade na família sagrada, ao passo que na família de sangue haveria uma estrutura patriarcal, inversão aparente com o caso estudado por Dantas (1994). A afetividade de Bequinha dimensiona o sistema da família de santo, e a autoridade inquestionável de Guimarães dimensiona a família de sangue. Entretanto, mesmo para Guimarães, em momentos limites, quem decide são os orixás, tanto em assuntos sagrados como em assuntos profanos.

Entendo em verdade que as duas estruturas se complementam, como já concluído por Vivaldo da Costa Lima (2003) e Zuleica Dantas (1994), sendo que Bequinha sustenta espiritualmente tanto a família de sangue como a família de santo, bem como existe a atenção de Guimarães para aspectos infra-estruturais do terreiro. Haveria aqui dois tipos de autoridade: a autoridade patriarcal, referente à Guimarães; e a autoridade performada pelo afeto, referente à Bequinha.

Se pensarmos que no quadro de oito autoridades do terreiro *Omin Mafé*, cinco são seus parentes de sangue, e que os netos já estão sendo preparados para o futuro do terreiro, é evidente o privilégio da família de sangue. Haveria também aqui a negociação entre o direito à autoridade ritual e o afeto. Por um lado, o repasse do patrimônio material do terreiro também estaria em jogo, bem como a distribuição naturalizada da crença, motivo percebido através da fala da *ialorixá* que declara ter uma família de médiuns, e que seu orixá, unidade de poder maior na casa, escolheu alguns de seus familiares para se cercar a fim de que a perseverança do terreiro seja garantida.

O complicador desse “acordo” entre o direito e o afeto está no fato de que mesmo sendo seus netos *ogãs*, eles ainda não assumem a inteira responsabilidade da função, como atesta Mércia e Martha. Várias justificativas podem ser lançadas, como o fato de ainda serem muito novos para tal responsabilidade, e por serem somente suspensos, o que ainda não é necessariamente a consagração do cargo em si, mas representa a demarcação de um território que está designado para os netos: o de ser autoridade.

Segundo Martha Sales, membro da hierarquia do terreiro e sem laços consangüíneos com a *ialorixá*, a imbricação da família de sangue com a família de santo é bastante confortante e atraente para aqueles que observam o terreiro “de fora”, pelo fato da *ialorixá* ser casada, ter filhos e netos, o que referenciaria uma maior confiança para quem vê de fora, negando a desestruturação social que o preconceito contra a religião geralmente profere. Entretanto, para alguns filhos de santo, ou religiosos de outros terreiros, declara Martha, essa relação é conflituosa e causa alguns transtornos pela interferência da família, mas nada que ofusque o forte *axé* da casa. Ela confessa que inicialmente se envolveu de forma emocional com a família de sangue, tendo como uma das portas de entrada sua grande afeição por crianças, essas bastante presentes na família de sangue. Avalia que isso foi bom, mas que não contribuiu para o entendimento da necessidade de separação entre a família de santo e a de sangue. Em sua experiência, foi chegado determinado momento de discernir que seu pertencimento é à família de santo e não à de sangue. Para ela, deve estar claro o limite para não haver conflitos, e que vê a consangüinidade falar mais alto.

Graduada em Ciências Sociais, Martha foi a minha porta de entrada no *Omin Mafé*. Minha colega no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Sergipe, foi dela que partiu o convite para conhecer a casa e comparecer ao evento narrado na introdução desse trabalho. Martha Sales foi criada em um âmbito religioso católico muito forte. Estudou até o Ensino Médio em escolas com vinculação católica, participou dos chamados “grupos de jovens” católicos, e na adolescência começou a questionar alguns dogmas, como declara. No início da idade adulta, se distanciou efetivamente da religião cristã, mas nunca deixou o lado espiritual de lado. Consultou cartas por muito tempo, frequentou brevemente centros espíritas, mas em determinado momento, afirma que sentiu o chamado para o Candomblé.

Na primeira casa a que se vinculou teve problemas com a mãe de santo e acabou chegando ao *Omin Mafé* por problemas pessoais da própria mãe de santo a que tinha se vinculado primeiramente. O plano era ficar algum tempo no *Omin Mafé*, onde sua mãe de santo iria realizar uma obrigação e depois voltaria ao primeiro terreiro. Martha já sentia na

época que aquele terreiro não era seu lugar, e foi com alívio que chegou ao *Omin Mafé*. Ela declara que desde as primeiras visitas se sentiu muito bem no terreiro em Riachuelo. O carisma de Bequinha e a presença de tantas crianças a encantaram. Depois de um tempo sua primeira mãe de santo a convidou para voltar a sua casa, e Martha então se decidiu por ficar no *Omin Mafé* onde se encontra até hoje. No primeiro terreiro havia apenas feito um *bossé*¹⁶, e foi na casa de Bequinha que se iniciou propriamente. Hoje possui seis anos de santo, e é bastante participativa nas celebrações, sendo elogiada por Mãe Bequinha por seu empenho na religião e por sua grande devoção para com os orixás.

Martha é muito querida por todos no terreiro, e poderia destacar por Mãe Bequinha, que teve essa afeição e reconhecimento consolidados na escolha de Martha para compor o quadro hierárquico numa posição que provavelmente lhe sucederá. Bequinha declara por várias vezes, em meio a elogios à Martha, que ela, juntamente com suas filhas Mércia e Regiane, é quem vai seguir com a casa. Bequinha declara também que tem Martha como uma filha para si, tendo essa uma relação bastante forte com a casa, através da dedicação, afeto, dos sonhos e presságios acerca das más intenções lançadas por outros religiosos ao terreiro. O fato de Bequinha “ver Martha como uma filha” legitima a decisão de Bequinha de tê-la dentro da hierarquia do terreiro. Martha é *ialaxé*, que significa a portadora do *axé*, do terreiro de Bequinha e por isso é “como uma filha”? Ou ao contrário, Bequinha sente tanta afeição por Martha que decide dá-lhe o cargo de *ialaxé*? Sinceramente não fiz essa pergunta e não tenho a resposta, mas acredito fortemente que as duas respostas estão corretas; as duas razões são legítimas. Desenvolvo o caso de Martha a fim de ilustrar a questão do afeto como mediador para decisões que envolvem tanto a família de sangue como o terreiro. Nesse caso, a presença de Martha rearranja as fronteiras da família de sangue, a fim de concebê-la “como filha (de sangue)” e negocia com as regras de composição da hierarquia sagrada.

Voltando essa discussão do afeto para os netos de Bequinha; seria o fato dos meninos serem seus netos que levaria Bequinha (na verdade, *Oxum*, seu orixá) a escolhê-los como *ogãs* e legitimar sua escolha ritualmente, no sentido de não quebrar nenhuma regra geral do Candomblé? A julgar que pelo fato de que realmente alguns apresentam o “perfil” de *ogã*, ajudando bastante nas cerimônias mesmo sem ser solicitados, ajudando Mãe Bequinha nos “trabalhos” realizados para clientes durante a semana, que são muitos, e mesmo possuindo uma postura de elevada auto-estima, altivez e ao mesmo tempo de naturalidade na execução de trabalhos para o terreiro. Júnior, *ogã* de 12 anos de idade, me chamou a atenção desde a

¹⁶ É o assentamento dos orixás na vida (cabeça) do filho de santo. No *Omin Mafé*, o *bossé* é o patamar anterior à iniciação.

primeira vez que o vi. Ele possui uma postura patriarcal e ao mesmo tempo bastante calma. Com essa mesma tranquilidade ele não se inibe de tocar os tambores no terreiro de sua avó em meio a dois *ogãs* muito mais velhos que ele. Ele parece sentir que está no seu devido lugar.

Perguntada sobre o que haveria implicado na escolha dos netos como *ogãs*, Bequinha afirma que isso quem escolheu foram os orixás, levando em conta que sua família seria uma família de “médiuns”, e que a escolha estaria atrelada ao fato de que os orixás confiam em seus netos em detrimento da maioria das outras pessoas. Por ser uma “família de médiuns”, Bequinha diz desejar que a crença seja passada de geração a geração. Martha Sales ressalta que essa escolha faz parte também do consciente da *ialorixá*, e tomando por referência os trabalhos de Monique Augras (1983) e Márcio Goldman (1984), a decisão do orixá também pode ser a vontade da “matéria”, posto que esses dois “eus”, o sagrado e o profano, se complementariam. Sobre os “eus” múltiplos abordaremos mais adiante quando tratarmos da noção de pessoa, e assim completaremos essa argumentação.

Existem mais afazeres no terreiro para os meninos, pois as meninas são todas “rodantes”, mas ainda não se iniciaram. De fato, apenas um menino, dos sete netos, não ajuda tanto dona Bequinha com as “limpezas” realizadas para clientes do terreiro¹⁷, entre outras atividades. E justamente esse único neto que não ajuda muito, Camilo, já sente as “irradiações” de seu orixá. Camilo diz que já sentiu várias vezes a presença de seu orixá e que a ocasião que sentiu mais forte a tontura que caracteriza a irradiação pelo orixá foi quando brincava de Candomblé na escola certa vez. Isso poderia ser o indício de que pelo fato de Camilo ser rodante, ele não pode ajudar tanto no terreiro. Haveria uma classificação entre eles que corresponde a suas condições determinadas no destino de cada um.

Nas entrevistas e na minha observação ficou clara a admiração que as crianças têm pelo Candomblé; o orgulho de estar tão perto de algo que eles consideram tão bonito, como Júnior, 12 anos e *ogã*. A maioria dos meninos-*ogãs* relata sonhos com orixás, sentir arrepios característicos de quando o orixá está por perto, de ter vontade de “rodar no santo”, mas nunca chegaram a cair no santo. Bequinha afirma que “vendo” nos búzios se o neto é *ogã* ou não, faz com que durante o seu *bori* ou mesmo em outras celebrações, se cante mais insistentemente as músicas do orixá do *ogã* a fim de confirmar de uma vez por todas a sua condição de não-rodante. Isso se deve pela idéia de que se uma pessoa é rodante, diante da

¹⁷ A economia do terreiro (e parte da economia do/a dirigente) sustenta-se pela comunidade de filhos de santo e dos clientes da mãe ou pai de santo. Como clientes são entendidos pessoas que vêm ao terreiro realizar consultas aos búzios ou realizar algum “trabalho”, seja com fins terapêuticos, no caso de alguém com problemas de saúde; fins pessoais, no sentido de beneficiar o cliente com algum ganho pessoal, como um emprego pretendido, entre outros.

execução das músicas de seu orixá, a pessoa tende a se emocionar e possivelmente sentir sintomas tidos como característicos da pré-possessão, como suar muito, tremer, ficar tonto, ter dores de cabeça, arrepios ou chorar compulsivamente. Em meio à observação sobre a experiência dos meninos, a justificativa da teoria nativa de que sendo aquela uma família de médiuns e da vontade do orixá, a posição de autoridade de algumas crianças parece possuir base nas regras e hierarquias próprias do culto, com abertura para adequações, que concedem às crianças um modelo de estar no mundo, composto em meio às disposições pessoais de cada um.

A estrutura da família de santo descrita por Segato (2005) compreende muito bem a estrutura encontrada na unidade doméstica liderada por Mãe Bequinha. A casa da simpática senhora é o “quartel general” da sua família de sangue e da família de santo, cujas fronteiras são “flexíveis”. A aliança feita pela iniciação é descrita por Segato:

Depois da iniciação, pai, mãe, irmãos e irmãs ‘legítimos’,..., do novo filho de santo passam a ser relegados a uma posição secundária e os novos parentes fictícios passam a ser chamados por estes termos e a substituir aqueles em todas as prerrogativas que tinham – laços de solidariedade, obediência, respeito, etc. Uma vez mais, fatores biológicos são relativizados pelas normas do culto. (Segato, 2005: 439)

A autora afirma que a família de santo teria uma estrutura bastante aproximada da família afro-americana, sendo suportada pelos espíritos e “ritualmente legitimada”. Para a autora, os tabus e prescrições legitimados pelos orixás seriam estratégicos no sentido de controlar a evasão de adeptos, angariar novos e preservar os antigos, como forma de fortalecer e preservar a rede familiar religiosa. Segato cita Stack que argumenta na “flexibilização” como prioridade e não a individuação, configurando uma noção de “unidades domésticas com fronteiras elásticas” (Segato, 2005, 437). Segundo a autora:

... apesar de que as relações verticais entre mães e filhos e as horizontais entre irmãos sejam os eixos do sistema e tirem do matrimônio a posição de pivô, os vínculos de afinidade com a rede consanguínea do cônjuge continuam disponíveis e podem ser ativados (Segato, 2005: 437)

A relativização de aspectos biológicos, como o parentesco de sangue, é evidente também na estrutura da família de sangue de Bequinha como já exposto no caso de Martha e como será exposto a seguir. O caso de Martha é importante no sentido de se mostrar mais um exemplo para meu argumento mais geral acerca da relativização de noções biológicas e sociais no Candomblé, como é o caso da criança.

2.4 A família de sangue de Mãe Bequinha e a família de santo de *Omin Mafé*

Sobre a família biológica, teremos aqui acesso a um breve perfil de cada membro das três gerações que figuram na pesquisa. Para constituir a imagem da família em suas relações, consultar organograma nos anexos.

Partindo do casal Bequinha e Guimarães, temos em seguimento a apresentação de seus filhos, e logo após os filhos destes. Como quarto grupo, teremos os genros do primeiro casal, que embora não sejam parentes de sangue, se enquadram na estrutura da família de forma assumida. As apresentações têm uma estrutura básica que partem, geralmente, da história de vida de cada um e sua relação com o Candomblé. Uma informação recorrente aqui colocada é relacionada com os orixás de cabeça de cada membro, informação essa que a maioria dos entrevistados fez questão de ressaltar e que foram incorporadas aos seus perfis.

2.4.1 Família de sangue:

Maria José dos Santos Santana (Dona Bequinha) - Senhora de cor branca com idade próxima aos 60 anos. Já teria sido proprietária de restaurantes na capital sergipana, bem como em Riachuelo. Depois de muitas dívidas, resolveu acabar com o negócio. Vive dos trabalhos realizados para clientes e filhos-de-santo. Considera que já foi bem de vida, mas que hoje, apesar das perdas financeiras, nunca lhe falta nada em casa. Sua família pertencia a algum segmento das religiões cristãs do qual não se recorda, mas desde muito nova começou a sentir que possuía forte mediunidade. Conta que sua mãe a transmitiu um medo forte para com o candomblé, e vincula a morte de sua mãe a interferências religiosas. Após aproximadamente um ano de casada com Seu Guimarães, e depois também da perda de seu primeiro filho, ela começa a apresentar sintomas de uma doença grave da qual o médico a desenganou, orientando que procurasse um “médico de senzala”¹⁸. Tendo sido levada ao terreiro do *babalorixá* Tonho de *Mutalambô*, radicado em Riachuelo também, lá apresenta melhoras e teve como diagnóstico da doença uma forte cobrança de seu orixá. “Fez o santo”¹⁹ e dez anos depois, resolveu deixar o candomblé, sob pressão do marido, e se converteu ao espiritismo, onde se gaba de ter realizado bons feitos. Dezesesseis anos passados, enfrentou fortes problemas na vida pessoal, e com aviso de seus “irmãos de luz”²⁰ nas mesas brancas e depois principalmente de um sonho, Mãe Bequinha retorna ao candomblé. Nessa época, seu pai de santo, Tonho de *Mutalambô*, havia se convertido para a Igreja Brasileira, e agora era padre

¹⁸ Seriam os benzedores, “médicos de coisas espirituais”.

¹⁹ Iniciou-se no candomblé.

²⁰ Espíritos-guia na linguagem dos adeptos do candomblé.

dessa igreja em Riachuelo. Ao saber que sua filha de santo voltaria para o candomblé, e que iria fazer suas obrigações atrasadas com outra pessoa, *Mutalambô* pede para alguém chamá-la e avisa que *Omin Mafé*, a *Oxum* de Bequinha, não aceitaria “comer pela mão”²¹ de outra pessoa. E mesmo sendo já padre da Igreja Brasileira, ele realiza as obrigações atrasadas de Bequinha, que pelo tempo, já receberia o *decá*²² e poderia abrir seu terreiro. Ela conta que inicialmente não queria filhos de santo, mas o orixá queria “trabalhar”²³, tendo hoje seis barcos²⁴ de filhos de santo de Bequinha, é muito freqüentado quando da realização de festas, e recebe muitos clientes para consultas e realização de trabalhos. Mesmo tendo se afastado do espiritismo, costuma abrir mesas brancas pelo menos duas vezes ao ano, na Semana Santa e no Natal.

Muito alegre, Bequinha brinca no grupo de reisado da cidade, e freqüenta missas, além de outras atividades da Igreja Católica, mas somente quando não está ocupada com obrigações do terreiro. A mãe de santo é conhecida por realizar trabalhos eficazes, por ser honesta e humilde. Seu carisma é comentado por várias pessoas que visitam o terreiro para consultas. É muito atenciosa com os clientes e visitantes, muito carinhosa com seus filhos e netos de sangue e de santo, e um tanto autoritária com relação aos afazeres da casa e do terreiro. Costuma dizer que tem “coração mole”, pois no seu tempo os orixás eram mais duros, afirmando que hoje existe mais tolerância na religião para com os afrouxamentos aos preceitos²⁵. Mira-se principalmente nos conhecimentos passados pelo seu pai de santo, e guarda um caderno com orações, procedimentos e outras anotações. Acredita fortemente que sua família é uma família de médiuns, e que apesar das muitas brigas, são todos felizes, unidos e amados.

Além de *Oxum*, Bequinha recebe seu orixá de *juntó*²⁶, *Ogun*; um *erê*, chamada Conchinha do mar; um marujo; um caboclo; e uma pomba-gira. Especialmente o marujo possui grande devoção entre alguns moradores da cidade, dizendo-se que o que se pede a ele, ele sempre concede, mediante pagamento em alguns agrados, como cerveja e charutos. O marujo possui uma relação muito forte com o terreiro também, sendo que até algumas reformas na estrutura física são vistoriadas por ele, entre outras coisas.

²¹ “Comer pela mão” é uma expressão da religião que significa dar a obrigação em que o orixá irá “comer” suas oferendas preferidas a fim de que o cavalo tenha ainda mais sua proteção e cresça no culto.

²² A cuia sagrada, ou decá, é o símbolo da maturidade religiosa do adepto, e depois de sete anos de vida no santo, esse está apto a recebê-la.

²³ Diz-se que o orixá quer trabalhar quando este aponta para o desejo de ter filhos e atender em consultas.

²⁴ Um barco de santo seria cada saída de iniciados.

²⁵ Responsabilidades e tabus que devem ser respeitados pelos filhos de santo.

²⁶ Seria um segundo orixá do adepto, sabendo-se que cada pessoa carrega três orixás.

Seu Guimarães - Senhor negro já de seus 60 e poucos anos não declarados, trabalha na prefeitura de Riachuelo como motorista, com aposentadoria prevista. Tem forte temperamento, por vezes autoritário, mas amável como figura paterna que é para seus filhos, netos, bisneta e alguns filhos de santo de sua mulher. É quem zela pela estrutura física tanto da casa da família, como do terreiro. Durante as festas no terreiro, Guimarães cuida para que ninguém bagunce, e fica sempre andando por fora do barracão e por dentro para observar se algo está fora de ordem. Nos dias cotidianos do terreiro, está sempre atento se as lâmpadas estão acendendo, se existe algo no chão que atrapalhe a passagem. Ao chegarem clientes ou amigos de fora da cidade, sempre faz questão de recebê-los e dar-lhes atenção, fazendo vezes de “ogã de sala”, como ele mesmo se identifica. Puxa uma cadeira e oferece algum café, que ordena que alguma de suas filhas, netas, ou ainda alguma filha de santo do terreiro faça na hora. Tem como orixá de cabeça *Oxossi*, e foi suspenso²⁷ ogã no terreiro de sua filha mais velha, Cristina, mas não exerce funções rituais propriamente ditas, afirmando ainda que nem mesmo jogou búzios para saber de sua condição. Possui devoção especial a uma imagem de Nossa Senhora da Conceição e a um preto velho, zelando sempre deles. Possui uma boa relação com as entidades de sua esposa, fazendo-se sempre presente quando de suas aparições. É padrinho de algumas filhas de santo do terreiro, e coloca em uma de suas falas durante entrevista que o candomblé é a sua vida. Para Seu Guimarães, tudo que acontece na vida de sua família e na sua é obra dos orixás, os conflitos e ganhos são explicados através da mitologia, como o conflito entre suas filhas Cristina e Mércia, fato relatado posteriormente, e o senso de justiça de seu filho Gilson.

Filhos:

Ana Cristina – Filha mais velha de Bequinha, com idade por volta dos 35 anos, Cristina estava na barriga da mãe quando esta se iniciou no candomblé. A chefe de gabinete do município de Riachuelo seria então *abiaxé*, e teria sido feita junto com a mãe, não precisando ser raspada depois. Quando Bequinha se retirou do candomblé, Cristina tinha por volta dos seis anos, e a mãe de santo disse então aos filhos que nunca passassem nem na porta de um terreiro, afirmando que era “coisa do mal”, sendo que o real motivo era porque Cristina iria

²⁷ Indicado como ogã pelo orixá de sua filha biológica quando de uma celebração pública. A condição de um ogã suspenso é conhecida por ele mesmo e pela comunidade através dessa indicação. Sobre essa noção veremos melhor no fim do capítulo.

“bolar”²⁸ a qualquer momento, pois seu santo, *Iemanjá*, já estaria cobrando obrigações. Migrou junto com a mãe para o espiritismo, recebendo “irmãos de luz”, e atendia com eles, posto que, como ela mesma afirma, sua mediunidade continuava a se desenvolver. Quando sua mãe voltou ao candomblé, ela a acompanhou e fez suas obrigações que estavam atrasadas. Hoje tem seu quarto de santo em casa e alguns poucos filhos de santo, mas não gostaria de ter mais filhos, apesar do orixá estar “querendo trabalhar”²⁹. Participa das atividades do terreiro de sua mãe, que é também parte da casa onde foi criada e em que cria em parte seus filhos e neta. Possui forte mediunidade, sonhando coisas que acontecem e vendo acontecimentos importantes da vida de seus familiares, como uma grave cirurgia sofrida por um de seus filhos. Cristina se diferencia da mãe, sua irmã-de-santo, pelo fato de que busca outras fontes de conhecimento, como dados da internet e livros sobre a religião, além dos conhecimentos passados por seu falecido pai-de-santo. Traz uma forte auto-estima acerca de sua religião e de sua cor negra, valores que tenta passar para seus filhos. Fala com orgulho de como as professoras elogiam a altivez de seus filhos na escola, quando questionados sobre a religião. Filha de *Iemanjá*, como já dito, é *ialorixá* do ainda não estabelecido terreiro *Doya Shauèle* e irmã de santo de sua mãe de sangue. A partir do exame da história de vida de Cristina, compreendo que esse trabalho se passa também no âmbito de análise da existência de seu ainda não estabelecido terreiro, que passarei a discorrer melhor posteriormente. Além de *Iemanjá*, recebe *Ogun*, seu orixá de *juntó*; *Oxalufã*, “orixá de ano”³⁰; o espírito João Velho, que possui Cristina como se fosse um marujo, pois essa teria sido a única forma de *Iemanjá* permitir que ele possuísse a Cristina; uma *erê*³¹ chamada Pérola do mar; e uma pomba gira³² chamada Pétala. O espírito João Velho é sempre tido como “tinhoso” e teimoso, posto que tudo que lhe peçam no quesito de vingança, por exemplo, ele aplica com força na pessoa a quem se destina a vingança.

Ana Mércia – Dona de uma personalidade muito forte e de um jeito bem “despachado”, Ana Mércia é *ekedi* da *Oxum* de sua mãe biológica, Dona Bequinha. Sempre recebe visitantes com

²⁸ Bolar significa que o orixá pede que seja feito naquele momento.

²⁹ Diz-se que o orixá quer trabalhar quando esse faz cobranças para que o adepto constitua terreiro e tenha filhos de santo. Essa cobrança pode ser identificada através do jogo de búzios ou através de problemas pessoais que conduzem o adepto a essa conclusão.

³⁰ Seria o terceiro orixá que completa a cabeça de cada adepto.

³¹ O estado de *erê* é um estado no qual o adepto é possuído por um espírito infantil, denominado um intermediário entre o adepto e o orixá. Sobre a possessão por *erê* ver Goldman (1984).

³² As pomba giras, bem como tranca ruas e ciganas, são espíritos denominados *exus*, que seriam escravos do orixá. Diz-se que a linha em que se enquadram esses espíritos são linhas de esquerda, que realizam trabalhos para o bem ou para o mal, a depender daquele que oferece agrados. Sobre a possessão pelos *exus* ver Goldman (1984).

alegria e sua gargalhada é inconfundível. Achincalha que recebe um *erê*, chamada “Kelly Key” que pede cigarros, pois Mércia é uma fumante inveterada, e algum trocado para cerveja nos fins de semana. Não possui ocupação fixa, cuidando dos filhos sozinha enquanto o marido trabalha numa empresa terceirizada da Petrobras em Luanda, Angola. Foi suspensa e confirmada no barracão de sua mãe, mas “pela mão” de outro pai de santo, já que seria tabu uma mãe de sangue iniciar seus filhos. Suas primeiras lembranças sobre o candomblé também guardam as proibições de passar pelos terreiros, a mando de sua mãe. Com o retorno de Bequinha para o candomblé, após 16 anos no espiritismo, Mércia foi uma das poucas pessoas a apoiar o retorno, afirmando que não queria perder a mãe, que há muito havia piorado de saúde. Resolveu converte-se ao candomblé após acompanhar as obrigações de Mãe Bequinha, pois acabou se encantando com a beleza da religião, declara. Tem uma postura bastante altiva e votiva dentro da religião, zelando pelo empenho de todos durante as festas, em caso como de parar os tambores durante uma festa para pedir que os fiéis cantem e dancem com “*axé*”. Seu temperamento forte tem como ilustração o relacionamento distante e conflituoso com sua irmã Cristina, que atribui ao mito de desentendimento entre *Iemanjá*, orixá de Cristina, e *Nanã*, orixá de Mércia. A *ekedi* fala do orgulho de ser filha de *Nanã*, e declara que se sente amada e protegida pelo orixá, além de saber que será punida quando faz algo errado.

Jean Carla – Jean é sempre apresentada por todos pela intensa disposição para o trabalho. Suas irmãs relatam que mesmo quando tem muito a fazer em suas encomendas de salgados e em suas vendas de pastéis, acorda muito cedo para poder limpar a casa e deixar comida pronta para seus filhos e marido. Até mesmo seu *erê*, Murici, é um dos que mais trabalham durante as obrigações e *ossés*³³. Jean é muito simples, tímida, mas de firmeza em suas colocações e opiniões. Mãe amorosa e compreensiva, principalmente com relação às descobertas da adolescência de seus filhos, mas rígida no querer que ganhem gosto pelo estudo e trabalho. Iniciou-se na religião há pouco mais de três anos, e hoje segue de forma disciplinada seus preceitos. Martha Sales, *ialaxé* e minha primeira informante no terreiro, conta que Jean jurava nunca “botar uma saia” pra dançar candomblé, mas sua mãe biológica, Bequinha, conta que ela já havia “caído”³⁴ muitas vezes, e desde o nascimento de seu filho Luiz, história que relataremos mais adiante, resolve mudar de idéia e posteriormente ingressar na religião. É filha de *Oxossi*, que no ano de 2009 completa quatro anos de santo e é filha de santo de sua irmã Cristina.

³³ Momento de limpeza dos ibás, assentamentos, dos orixás.

³⁴ Diz-se que alguém cai no santo quando ocorrem tentativas de possessão por parte dos orixás.

Gilson – “Gilsinho”, como é carinhosamente conhecido, é o único filho homem de Seu Guimarães e Dona Bequinha. Não é iniciado no candomblé e apenas assiste algumas festas, recorrendo a trabalhos e limpezas quando da ordem de algum problema no trabalho. Muito humilde e simpático, Gilsinho é também muito apegado ao trabalho e muito unido a sua família. Certa feita me questionou porque havia escolhido o terreiro de sua mãe para freqüentar. Expliquei da minha simpatia pela casa, pela família e pelas oportunidades de aprendizado que poderiam ali estar. Ele falou com orgulho da união e do amor de sua família, ressaltando as brigas, mas as pazes imediatas e a sensação de nunca estar sozinho se estivesse perto de sua família. Filho de *Xangô*, Gilsinho é cristão, mas acredita nas forças dos orixás e entidades do candomblé. Sua mãe evidencia que mesmo não sendo adepto do candomblé, ele possui forte mediunidade, vendo espíritos e conversando com eles, chegando a receber deles mensagens para si e para sua família.

Luzia – Também não é iniciada no candomblé, e é a única filha de Bequinha que mora na capital sergipana. Luzia é espírita e possui uma mediunidade muito forte, podendo ver espíritos e conversar com eles. Tem muito orgulho de sua mãe e de sua família, apesar de não concordar com a religião. Vai a festas no terreiro, e quando sua mãe abre “mesas brancas”, pelo menos duas vezes ao ano, Luzia sempre está lá. Certa feita estando eu no terreiro, chegou uma filha de santo no terreiro “com um *egun* no corpo”³⁵, se debatendo e dizendo coisas avulsas. Essa moça foi sentada à força numa cadeira, sendo segurada por Luzia e mais um filho de santo da casa, a fim de que mãe Bequinha conseguisse mandar o espírito embora. Nessa ocorrência, Luzia ajudou e identificou o espírito que perturbava aquela moça, dizendo à mãe: “A senhora sabe quem é ele e ele está se apresentando para mim nesse momento. Por que a senhora não manda *fulana* (a moça possuída) resolver logo isso?”. Conto esse ocorrido a fim de dar relevância à naturalidade com que essa família convive com espíritos e entidades outras.

Regiane – A simpatia e o cuidado de “Naninha” são marcas muito fortes em sua personalidade. Sempre que estando lá, próximo ao horário de almoço ou janta, não me deixava ir embora antes de fazer a refeição. Naninha é a única filha que mora junto com a mãe e o pai, sendo responsável pela maioria dos afazeres da casa, como cozinhar e limpar. Mora com sua filha na casa dos pais, sendo há um ano conselheira tutelar, bastante dedicada ao

³⁵ *Egun* é um espírito de alguém morto que não passou para outro plano e ficou na terra, vagando, e que por vezes encontrando possibilidades “encosta” ou possui alguns médiuns.

trabalho. Mãe amorosa, sofre com o sumiço do ex-marido que não colabora com a educação de sua filha única. Mesmo com algumas dificuldades, pouco vi de uma Naninha amarga, mas sempre com a idéia de que as coisas vão melhorar. No terreiro, ela é a *iaquequerê*, aquela que possivelmente irá, juntamente com a *ialaxé* e a *ekedi*, dar prosseguimento ao terreiro. Sobre esse assunto, Naninha não gosta de falar, pois para ela, “... sem minha mãe não há candomblé”, declara, denotando um apego forte pela mãe, justificando também sua conversão à religião. Assim como Mércia, se encantou com a religião após o retorno de sua mãe, pois, assim como os outros, tinha medo de candomblé e não apoiava a volta da mãe até a melhora da saúde desta. É muito responsável com as atividades do terreiro, e devo dizer que se uma voz para meus ouvidos é alta durante as festas, é a voz de Naninha respondendo aos pontos. Ativa o quanto pode a uma vida social numa cidade como Riachuelo, Naninha sempre convida muitos a irem às festas em sua casa, indo quase sempre nas festas de outros terreiros quando ocorre o convite. Filha de *Iansã Balé*, sente-se muito amada por *Iansã* e lhe tem uma devoção muito fiel. Já possui dois filhos de santo, declarando que tê-los como filhos foi como que “sem querer”. Um aspecto interessante de Naninha é que mesmo já sendo *vodunsi*, ela se nega a aprender a jogar búzios, pois afirma que não gostaria de saber da vida das pessoas de forma indiscriminada, como julga acontecer caso venha a aprender. Não recebe marujos nem *exus*, o que julga algo positivo.

Ednamar – Dos filhos de Bequinha, é a que tenho menos contato. Filha de santo de sua irmã Cristina, deu apenas um *bori*, mas sempre frequenta as festas da casa, fazendo questão de pedir benção à *Iemanjá* de sua mãe-de-santo e irmã de sangue. Seu orixá de cabeça é *Oxum*.

Netos:

* Filhos de Cristina:

Ana Angélica – Neta mais velha de Mãe Bequinha, possui seus dezenove anos e já tem uma filha. Angélica teve um problema de saúde grave quando pequena, e sua avó fez uma promessa a *Iemanjá*, orixá dono de sua cabeça, para que sua neta melhorasse. Dona Bequinha ficaria então responsável por acender velas a *Iemanjá* sempre aos sábados até que a neta tivesse idade para assumir tal responsabilidade. Por cobrança do santo, Angélica se iniciou na religião há pouco mais de um ano. Sua devoção com a religião e comprometimento podem ser sentidos pela presença no terreiro. Assume um encantamento pelo candomblé, principalmente nos âmbitos da dança e dos cantos. Certa feita, levei meu computador ao terreiro e ao executar

alguns pontos que tinha baixado na internet, Angélica e outras primas se puseram a dançar, mostrando-me as coreografias e se entretendo.

Alisson – Aos 16 anos, suspenso *ogã* da *Iemanjá* de sua mãe, Alisson viveu uma experiência bastante interessante. Cresceu em contato com o candomblé, e sempre teve sonhos e presságios próprios de um médium em desenvolvimento. Através da influência de alguns amigos, acabou se convertendo ao protestantismo, passando um ano na religião. Mesmo nesse período, Alisson participava, em menor escala, de algumas atividades no terreiro, como tocar atabaques em ocasiões exclusivas dos filhos de santo. Tendo ocorrido um acidente grave com sua bicicleta, Alisson passou por uma cirurgia delicada para a retirada do baço, cirurgia essa que ao passo que ocorria era narrada por sua mãe em sua casa numa ocasião de vidência. Após a cirurgia, Alisson contou aos parentes que durante a cirurgia viu um homem altivo com um chapéu de feltro e uma pena atrelada à aba, e que sabia que esse homem era seu pai *Oxossi*, e, além dele, viu a *Iemanjá* de sua mãe, entidade a qual sempre foi muito ligado. Algum tempo se passou e Alisson resolveu voltar ao candomblé. Estando na adolescência, passa por um momento um tanto confuso, como classifica sua tia Ana Mércia, dividido entre as sociabilidades da idade e a religião. Ao vê-lo tocar, sempre guardei sua imagem mordendo os lábios, num sinal de esforço e dedicação ao tocar para chamar os orixás.

Iasmin – Em muitas oportunidades pode-se ver Iasmin vestida com uma saia e um pano de cabeça nas festas. Em algumas delas chega a dançar. Em seus oito anos de idade, a filha de *Oxum*, é tímida, mas muito amorosa, e uma de suas marcas registradas é a dedicação aos desenhos. Desenha muito os orixás, e não esconde seu encantamento pela religião e afirma que quando crescer deseja permanecer nela.

Paulo César Júnior – Júnior é peça fundamental para essa dissertação. É ele o *ogã*-criança que a inspira, posto que foi vendo Júnior receber a benção de uma filha de santo de 50 anos aproximados que retirei meu recorte. A primeira vez que o vi ele me chamou atenção pelos olhos vivos, o jeito retraído, e um ar paternal. Aos 11 anos, Júnior é também *ogã* da *Iemanjá* de sua mãe, e é considerado pelos tios e pelos pais o “orgulho da casa” pela posição que ocupa e pela forma assumida como a ocupa. No mesmo dia em que o vi recebendo “bença” de pessoas mais velhas, um de seus primos o questionou de forma irreverente: “O que faz ai, Júnior?”, tendo como resposta firme de sua mãe Cristina: “Ele está no lugar dele!”. O lugar

dele é o lugar de uma autoridade, e o fato de ter pouca idade não é relevante quando ele já nasceu “feito”. Assim como sua mãe Cristina, Júnior era ainda um bebê em desenvolvimento no ventre da mãe quando esta recebeu os fundamentos na sua obrigação de sete anos de santo. Ou seja, tendo Júnior hoje 11 anos de idade, tem 11 anos de feito no santo. Júnior é considerado orgulhosamente por sua avó “*abixé* filho de *abixé*”, e somente por isso que Júnior ainda não tenha sido confirmado ainda, posto que uma obrigação de um “*abixé* filho de *abixé*” seja diferente das obrigações normais, e se mal executada pode ocasionar a morte do religioso que a ministrar. Pude ver até mesmo orixás incorporados e lhe pedir benção. O destino de Junior é mencionado como já marcado pela religião e pela autoridade, e todos falam que “ele não tem para onde correr”, fato com o qual ele parece lidar de forma tranqüila, afirmando não se importar com as zombarias de alguns colegas na escola lhe fazem, e que não sente peso em estar na religião. No fim da entrevista, lhe perguntei o que ele gostaria de dizer sobre o candomblé, e ele me disse que gostaria que as pessoas de fora da religião não tivessem uma visão negativa do candomblé, pois ele é do “bem”. Júnior me conta de sonhos que tem sempre com um homem bem velho, curvado, seu *Oxalufã*, guia da sua cabeça, a sabedoria e serenidade que fazem parte do seu perfil comportamental tem em *Oxalufã* também sua justificativa.

Algumas obrigações parecem ser suavizadas para ele, possivelmente pelos adultos ainda sim considerarem que ele é muito novo para seguir a risca os preceitos, se mesmo alguns adultos não os seguem, além do fato dele ser somente suspenso.

Dandara – Com apenas dois anos de idade, Dandara já aprendeu e reproduz sem timidez alguns passos das danças dos orixás, alguns *ilás*³⁶, alguns comportamentos padrões, como, por exemplo, o comportamento ritual dos *iaôs*³⁷. Em determinada festa, ao perceber que a festa iria começar, do braço de sua mãe, Dandara ordena que os *iaôs* da casa se ajoelhem, posição padrão dos noviços quando não estão dançando na roda: “*Iaô!*”, apontando com o dedo o chão. Em algumas festas, pede à mãe que a vista com sua saia e pano de cabeça, não agüentando ficar muito tempo dançando, deseja sempre ficar no braço de sua mãe ou de sua tia, Jean, que dançam na roda. Dandara é filha do orixá *Obá*.

* Filhos de Mércia

³⁶ Vocalização própria de cada orixá que identifica a sua chegada.

³⁷ Noviços.

Wilber – *Ogã* suspenso na casa de sua avó, Wilber tem muito talento para música e toca vários instrumentos. Toca frequentemente em celebrações na igreja católica, estando nesse momento um pouco afastado das atividades do candomblé. Sua mãe diz que a partir do momento que queira se confirmar *ogã* irá apoiá-lo, pois já tem 18 anos. Sua mãe e seus tios entendem esse afastamento como fase da adolescência, pois ele estaria descobrindo a sexualidade e namorando.

Camilo – Dos netos de Bequinha, Camilo é aquele que primeiramente apresentou irradiações, ou seja, aproximações de seu orixá. Sendo rodante, Camilo relata que as irradiações ocorrem geralmente em festas no terreiro de sua avó e uma vez numa apresentação sobre candomblé na escola. Filho de *Obaluaê*, Camilo é um dos mais eloqüentes quando fala da religião, denotando orgulho pela religião e discernimento de que precisaria de mais idade para decidir se irá ou não se iniciar. Esse critério só será quebrado, segundo ele, se o orixá cobrar muito ou se houver algum problema de saúde. A auto-estima e o extrovertimento são marcas de Camilo e desde o início de minha primeira pesquisa no *Omin Mafé* ele se aproximou muito de mim com curiosidade pela fotografia.

* Filha de Regiane

Carol – Uma das cenas de que mais me lembro de Carol foi à ocasião de uma obrigação no terreiro em que estando o filho de cinco anos de uma filha de santo de sua avó a chorar e a puxar a roupa de sua mãe quando esta estava incorporada com seu *Oxalá*. Disse-me Carol: “Esse menino é muito burro! Não entende que ali não é a mãe dele. Ali é *Oxalá*!”. Carol tem 9 anos, e é bem extrovertida e carinhosa, também tendo me acompanhado de perto desde minha inserção no terreiro. Sugeriu ângulos para minhas fotografias e me explicava coisas da religião. Carol me ensinou muito, e em outras oportunidades, além de conversarmos sobre sua escola e sobre sua família, me contava de sonhos que tem com seu orixá, *Oxumaré*, em forma de uma cobra amarela e vermelha. Fala-me com muito carinho de sua família, principalmente da mãe, da avó e do avô, a quem às vezes se refere como seu pai. A menina é capaz de contar a história de vida de sua avó na religião de forma bastante aproximada em detalhes, o que denota uma convivência muito próxima com as histórias e vivências da família na religião. Sua auto-estima com relação a possíveis zombarias dos colegas na escola também é elevada, considerando - os “burros” por não entenderem o candomblé. Durante preparações de festas,

Carol é capaz de lembrar-se de algum detalhe esquecido pelos adultos, ajudando de forma efetiva nas preparações.

* Filhos de Jean:

Tiago – Apesar de não ser iniciado na religião e de não apresentar pretensões, Tiago é um dos netos de Bequinha que mais ajudam quando das festas grandes no terreiro, e mesmo em pequenas limpezas e trabalhos para clientes ou filhos de santo de sua avó. Ele acredita na força da religião e a defende quando necessário, mas não pensa em se iniciar desde que não tenha problemas de saúde graves ou que seu orixá cobre, fatos que não ocorrem com ele. Os únicos indícios de mediunidade que ele destaca são os sonhos com avisos do que virá a seguir que ele tem fortuitamente. Respeita e acredita na religião, considerando que ele e seus primos somente estarão prontos a entrar para o candomblé definitivamente quando alcançarem uma maior idade. Com quinze anos, Tiago namora uma moça com um pouco de mais idade que ele, e apesar de ter um jeito um tanto “amalandrado”, próprio da adolescência, em conversas que temos se mostra bastante atencioso e maduro.

Larissa – Única filha “mulher” de Jean, conheci Larissa com 10 anos e a via dançar nas giras do candomblé de sua avó. Hoje com 12 anos e já namorando, se afastou um pouco da religião, e sua mãe afere esse afastamento ao fato de estar namorando. Larissa sempre brinca de estar “espiritada”, por uma vez tendo tentado me enganar que estaria em estado de *erê* e a me pedir uma moeda, como fazem os *erês*. Sabe muitas músicas e danças, e ela sempre foi mais uma colaboradora do meu trabalho fotográfico.

Nino – A história de Nino, apelido de Luiz, é bastante peculiar. Sua tia Cristina e ele mesmo me contam que logo que sua mãe soube que estava grávida, tentou perder o bebê, oferecendo-o a uma entidade que o quisesse. Próximo ao parto, tendo se sentido mal e tendo sido levada ao hospital, Jean teve a visão de um homem com roupas e chapéu pretos, que lhe dizia que veio buscar o que ela tinha prometido: o filho. Ele também disse que a levaria consigo, e nesse momento, Jean só pôde se lembrar da *Iemanjá* de sua irmã, Cristina, e rezou com fé pedindo-lhe que a livrasse daquele espírito, prometendo-lhe que se o fizesse, daria seu filho para ser afilhado de *Iemanjá*. Jean viu então *Iemanjá* se aproximar dela e o homem sumir. Assim que nasceu a criança, Jean marcou seu batizado, realizado na Igreja Brasileira pelo padre Antonio (de *Mutalambô*), a quem nos referimos acima, com Cristina incorporada por

Iemanjá. Nino a trata por madrinha mesmo, pedindo a benção sempre que ela incorpora em sua tia, e um aspecto bastante interessante são seus sonhos. Nino freqüentemente sonha com sua madrinha, ensinando coisas, como a sua dança, ou até mesmo dando broncas, ordenando a ele que estude. Todas as vezes que Nino se comporta mal, sua mãe diz que *Iemanjá* vai castigá-lo, e ele confirma os castigos dizendo que *Iemanjá* bate nele nessas condições. Nino gosta do candomblé e diz querer seguir com a religião. Aos 10 anos também ajuda a avó nas limpezas e outros trabalhos que são encomendados por clientes ou filhos da casa. Sua tia Cristina afirma que ele vem chamando atenção por essa dedicação e que se tem conversado sobre a proximidade de Nino com as folhas, indicando um cargo de *babalossain* para um futuro um tanto longínquo.

Felipe – O nascimento de Felipe também traz uma história interessante. Quando Jean estava grávida, sua mãe Bequinha sonhou que o neto nasceria amparado por *Iansã* e *Ogun Cheroquê*, mas ninguém deu ouvidos ao sonho de Bequinha. Quando a bolsa de Jean estourou, Seu Guimarães pegou o carro e colocou a filha para levá-la a Aracaju para ter o bebê. Acompanhavam no carro Regiane e o marido de Jean, Val. No meio do caminho, as contrações aumentaram muito e a criança nasceu, sendo amparada por Regiane e Val. Os orixás das cabeças dos dois são respectivamente *Iansã* e *Ogun Cheroquê*, conforme o sonho de Dona Bequinha. Com nove anos de idade, Felipe é tímido, e dono de olhos verdes grandes e expressivos. Também ajuda a avó quando de limpezas e trabalhos, mas ainda não se sabe se é rodante ou *ogã*. Sabe-se que tem uma forte mediunidade, que vê entidades e espíritos, como na ocasião citada na descrição de sua tia Luzia, a presença de Felipe teria irritado o espírito incorporado na filha de santo de Bequinha, e o menino teria ficado com uma “rebarba”. É fato que vi no dia seguinte Felipe de cama com febre, sendo que no dia anterior estava completamente são.

*Genros:

Paulo César (Fiu) – Vindo de família cuja religião predominante neo-pentecostal, se envolveu com candomblé depois que se casou com Cristina. É *axogun* da *Oxum* de Bequinha, sua sogra, possui comportamento altivo dentro do terreiro e é dono de toda a confiança da *ialorixá*. Filho de *Oxalufã*, Fiu conta que por vezes é avisado por sonhos ou sensações de acontecimentos que ainda não de acontecer. Acredita que seus filhos e sobrinhos que já estão envolvidos na religião precisam de mais idade para assumir a responsabilidade necessária.

Conta que quando está sacrificando algum animal em cerimônia busca pensamentos bons, busca o *axé* para que aquela obrigação seja próspera. Além dos sacrifícios, Fiu também toca atabaque durante as festas públicas. Sua confirmação se deu juntamente com Mércia, a *ekedi* de *Oxum*.

Val – Casado com Jean, Val realizou seu *bossé*³⁸ e agora renova *bori*³⁹ regularmente. Tem confiança da *ialorixá*, a quem indica que apoio quando resolveu voltar para a religião. Sérió e simpático Val é filho de *Ogun Cheroquê*, mas não dança *xirê*, fazendo-se presente nas festas apenas para assistir.

Pelas histórias de vida de cada membro da família podemos perceber que aqui figuram três gerações, na verdade já quatro, posto que uma das netas de Bequinha já tenha uma filha de um ano de idade. Entendo a primeira geração, Bequinha e Guimarães, e seu contato com a religião reforçado pela doença da primeira. Como vimos, a *ialorixá* tinha medo de Candomblé, e mesmo quando já inserida nele até tentou sair da religião por pressão da família, mas acabou forçada por seu orixá a voltar. Inicialmente o medo de Bequinha veio por influência de sua mãe, e interessante o fato de que sua mãe teria falecido não por morte natural, como ela conta, mas a mando de algum religioso do Candomblé, o que nos dá pistas de algum envolvimento de sua mãe com a religião. A segunda incidência de temor da religião veio quando da pressão do marido e da família para que se afastasse do Candomblé, transmitindo esse medo para seus filhos. Já Guimarães, em seu depoimento, já possuía algum contato com a religião, afirmando que era amigo de farras do pai de santo de sua mulher, mas que a entrada dessa na religião não lhe agradava por inteiro. A princípio, com o grave problema de saúde de Bequinha, ele a levou para um terreiro por sua própria vontade, mas depois do estabelecimento da saúde da mulher, ele já não queria mais essa ligação. Com a nova ameaça à saúde de Bequinha é que Guimarães aceita e hoje afirma: “O Candomblé é a minha vida. Ele salvou minha mulher”.

A segunda geração, dos filhos do casal, também cresceu com medo da religião por sua mãe dizer-lhes que “fazia mal”. O real motivo porque não deviam passar nem pela porta de um terreiro era porque Cristina, *abiaxé*, poderia “cair no santo” a qualquer momento e aí teria que ser raspada. Importante perceber que por mais que se tema ou se evite a religião, a força dos orixás é sempre cogitada, como no caso de Cristina. Por mais que não se quisesse sua

³⁸ Cerimônia anterior à iniciação propriamente dita. É basicamente o assentamento do orixá.

³⁹ Cerimônia anterior ao *bossé*. Nem todo borizado chega a ser raspado, podendo esse ser feito para recuperação de saúde ou como primeiro passo da iniciação. O borizado é chamado de *abiã*, um candidato a *iaô*.

entrada no candomblé, acredita-se na força da religião em forçar a iniciação. O medo foi vencido mais uma vez pelo estado de saúde de Bequinha, que tinha como diagnóstico de sua patologia mais uma vez a cobrança do orixá. Até seu médico disse que seria melhor ela procurar ajuda religiosa, porque do estágio de saúde dela adiante ele não podia fazer mais nada. Voltando para o Candomblé, após algum período de resistência na família, pelo menos três de suas filhas se converteram à religião. Mais tarde mais uma seria iniciada e outra borizada⁴⁰. Os dois não iniciados permanecem assim até hoje, mas como se orgulha a mãe, possuem forte ligação com os espíritos, podendo vê-los e até conversar com eles.

A terceira geração, a dos netos do primeiro casal, cresceu sem o medo da religião, olhando e participando desde a pequena infância dos rituais e celebrações. Em entrevista, Regiane afirma que vê com bons olhos essa inserção das crianças desde cedo na religião, pois que compara essa inserção com o catecismo católico. O problema, para ela, é que as crianças passam a saber demais, e sabem até mais que alguns filhos-de-santo mais velhos, o que para Regiane é quase uma vergonha, além de que as crianças tornariam públicos alguns segredos quando de suas brincadeiras. Regiane conta que é comum os sobrinhos e sua filha brincarem de Candomblé na escola, e que às vezes eles banalizam procedimentos muito caros à religião. Para Camilo, as brincadeiras de Candomblé são uma forma de assumir a religião de sua família, a qual nem ele nem seus primos parecem ter vergonha. Carol chama de “burros” os colegas que falam mal do Candomblé. Regiane fala de filhos de santo com mais de sete anos de santo que não sabem certos procedimentos que sua filha Carol de 10 anos sabe. Cristina já olha isso com mais orgulho em dizer que seus filhos e sobrinhos sabem muito mais de religião do que os filhos de santo de sua mãe, porque as crianças, nas palavras de Cristina, “vivem o Candomblé”.

Dos dois pontos de vista uma coisa parece certa; as crianças sabem mais que alguns adultos no terreiro. O lugar delas no Candomblé é em vantagem em relação a alguns filhos de santo, estes já velhos no santo. O lugar delas é um lugar que as considera detentoras de um saber e esse saber estrutura uma forma de hierarquia entre aqueles que sabem mais e aqueles que sabem menos.

Isso não significa que as crianças dão ordens expressas e são obedecidas, pois a estrutura familiar de sangue controla isso. Como no caso de que Paulo César pede a seu filho Júnior para fazer Cristina ser possuída. Cristina, que é mãe de Júnior e esposa de Paulo César, me contou que um dia chegou do trabalho e só queria tomar um banho e assistir a novela das

⁴⁰ Realizaria o *bori*, celebração preliminar às iniciações.

oito. Ela diz que depois do banho foi à cozinha comer algo e viu uma caixa de chocolates e alguns iogurtes, tipo de comida que os *erês* adoram. Nesse momento ela entendeu o plano de Paulo César; ele comprou tudo aquilo para à noite pedir que seu filho Júnior, que é *ogã* suspenso do terreiro da mãe e por isso possui autoridade de “chamar” o orixá ou o *erê* da mãe para que dar-lhes os presentes e conversar e pedir conselhos sobre alguns problemas que Paulo César estava tendo naquele momento. Os *erês* costumam pedir alguns agrados como doces e chocolates quando são chamados nessas situações.

Júnior exerce uma autoridade ritual perante sua mãe biológica, mas a pedido de seu pai. Ele possui a autoridade de fato e de direito, pois ele é *ogã* e *abixé*, mas sob a responsabilidade do pai. O pai legitima de certa forma a performance de autoridade de Júnior. E essa não foi uma oportunidade única que indicou minha interpretação. Tenho dados etnográficos suficientes que confirmam a legitimidade da autoridade dos meninos-*ogãs*, embora geralmente sob a tutela de adultos. Essa autoridade é assumida com naturalidade e, embora não seja motivo de várias conversas, por exemplo, é uma experiência pública dentro do âmbito do terreiro, não um acordo da família de sangue apenas. Existem casos de filhos de santo do terreiro sem laços de consangüinidade que estiveram em conflito com um dos netos que são *ogãs*. Na maioria dos casos, o *ogã* não se intimidou e fez o filho de santo ser possuído. Quando um filho de santo não se comporta conforme o respeito aos princípios básicos do Candomblé, é função dos membros da hierarquia chamar o orixá daquele que infringiu as regras para que o orixá “dê conta e resolva o problema do filho de santo”.

É comum relatos de “surras de orixá” não no terreiro, mas geralmente na casa da pessoa e até mesmo na rua. No dia seguinte às “surras”, os conhecidos e vizinhos nas ruas e nas calçadas comentam: “Fulana de tal tomou uma surra daquelas ontem, alguém me disse”. Se o filho de santo iniciado não respeita outras prescrições, como não ingerir bebida alcoólica ou manter relações sexuais em dias de abstinência, o orixá pode vir a punir severamente o filho de santo, atrapalhando relações amorosas, relações profissionais ou dando uma “surra”. O orixá estabelece a ordem, vigia as regras e pune os infratores. E isso pode ocorrer apenas entre o filho de santo e o orixá, ou com o intermédio de alguma autoridade, como o *ogã*, a *ekedi* ou a mãe de santo. O orixá não reconhece o menino-*ogã* como “menino”, mas como “*ogã*” e esse tem autoridade de chamá-lo a disciplinar um filho de santo por exemplo. Cristina afirma que se o orixá reconhece o *ogã*, os filhos de santo devem reconhecer o *ogã* e respeitá-lo como uma autoridade.

Se dentro da família de sangue, a estrutura patriarcal e o modelo de autoridade paterna de Seu Guimarães são evidências, entre outras, da posição dos filhos mais novos e das crianças como subordinados à autoridade dos mais velhos; na estrutura religiosa esses mesmos mais novos e crianças podem ser reconhecidos como autoridades em detrimento da idéia de tenra idade. Os dois sistemas se completam, como visto no caso de Paulo César, Júnior e Cristina descrito acima; a autoridade religiosa dos meninos-ogãs é legítima, mas controlada pela autoridade social dos mais velhos sobre os mais novos.

A próxima sub-sessão concede um panorama mais geral sobre a estrutura religiosa do terreiro *Omin Mafé* e do terreiro *Doya Shauèle*, terreiro de Cristina, no qual é possível ao leitor entender melhor a hierarquia sagrada, por exemplo. antes de avançarmos nas discussões sobre essa distinção entre papéis sociais e papéis rituais das crianças no terreiro *Omin Mafé*.

2.4.2 Ilê Axé Omin Mafé

Dirigido por Maria José dos Santos Santana, conhecida como Mãe Bequinha, o terreiro leva o nome, *digina*⁴¹, de seu orixá *Oxum*, *Omin Mafé*. Aberto há doze anos, já teve pelo menos seis barcos de *iaô* e possui vasta clientela.

É composto por: barracão, onde ocorrem as festas públicas; quarto de santo, onde se encontram os assentamentos dos filhos de santo da casa; quarto de marujo, onde são feitas as consultas aos búzios, lugar também em que se guardam materiais de uso da casa e do terreiro; um pátio interno no “tempo”⁴² com um pequeno corredor de plantas usadas nos rituais; cozinha; lavanderia; *tó*, onde está o fundamento maior da casa chamado de *abô*⁴³, também aberto ao tempo e onde os *iaôs* se banham de *amassi*⁴⁴ para as cerimônias; quarto de *Exu*, onde estão assentados os exus dos filhos da casa.

O lugar é simples e muitos visitantes se surpreendem, esperando pelos terreiros luxuosos estampados em livros ou documentários. Na frente do barracão, que tem porta para a rua, o nome identifica o *Ilê Axé Omin Mafé*, com *mariwôs*⁴⁵ pendurados, a fim de evitar a entrada de forças negativas, conforme me ensina Martha Sales, *ialaxé*⁴⁶. Também como proteção está um

⁴¹ Cada pessoa carrega um orixá que seria como um guia apropriado à aquela pessoa. Para uma abordagem mais densa ver “O duplo e a metamorfose – A identidade mítica em comunidades nagô” (1983), de Monique Augras.

⁴² Ao ar livre.

⁴³ O *abô* é um preparado com ervas, o sangue das matanças grandes da casa e mais alguns ingredientes não relevados. Possui uma coloração escura e é um líquido bastante concentrado. Por vezes os adeptos se banham com o *abô*, para espantar as energias ruins.

⁴⁴ Preparado de ervas utilizado para banhos, tanto em pessoas como em objetos. Possui a propriedade de purificar aquilo que banha.

⁴⁵ Palhas secas de dendazeiro, árvore consagrada a *Ogun*, o grande protetor.

⁴⁶ Membro da hierarquia do terreiro cujas funções serão relatadas mais adiante.

assentamento de *Ogun Cheroquê*⁴⁷ no canto esquerdo da entrada. Nas paredes do barracão estão fotografias de festas ocorridas na casa, além de uma fotografia maior em que figuram Tonho de *Mutalambô*, o *erê* de Dona Bequinha e o *erê* de Cristina, essas duas últimas irmãs de santo, mãe e filha biológicas, respectivamente, filhas de santo do primeiro. Adentrando o terreiro, passamos por uma pequena escada que leva ao pátio interno, onde geralmente encontramos algumas filhas e netos de Dona Bequinha nos dias comuns.

A estrutura física do terreiro fica anexada à residência da *ialorixá*, em que o barracão, local onde acontecem as festas públicas, é a garagem ampliada da casa; na cozinha, pode-se almoçar ao lado da comida que há de ser ofertada aos orixás mais tarde em alguma limpeza ou carregio; no varal, fardas escolares infantis e “roupas de santo” secam juntas ao vento. É no pátio ou no barracão em que passam os filhos de santo ocupados com tarefas das festas e as crianças ficam a brincar.

O espaço possui sua dimensão sagrada e sua dimensão profana, expressão da forte coexistência da família de sangue com a organização e os afazeres sagrados. É fácil ver por hora Dona Bequinha mandar que seus netos olhem uma panela de almoço que está no fogo e logo depois mandar que peguem folhas para alguma cerimônia de limpeza. Esse aspecto de convivência entre os laços familiares e da religião é bastante presente nos depoimentos de cada entrevistado.

Bastide (1973), com o auxílio da leitura de Halbwachs por ele citado ao longo do livro “Estudos Afro-Brasileiros”, nos apresenta o fato de que o espaço do terreiro seria uma reinvenção do cenário ritual projetado das referências memoriais de África. A sacralidade desses espaços é concedida e mantida pelos rituais em que se consagra todo o lugar ao *orixá* fundador, havendo sacrifício de animais e a invocação das entidades para dar fé do caráter sagrado daquele local.

Embora não partilhe da idéia de Bastide acerca da reinvenção da África nos terreiros, o requisito como referência para ilustrar como o espaço religioso já foi tratado na literatura clássica, e como forma de assegurar a informação de que embora ocorra essa dupla dimensão do espaço, esse é preparado ritualmente para as celebrações, se transpondo de profano para predominantemente sagrado quando da conveniência das atividades religiosas.

⁴⁷ Qualidade de orixá *Ogun* que é traçado com *Exu*. Diz-se que todo terreiro precisa ter um *Exu* assentado à porta, para fins de proteção. No caso do *Omin Mafé* temos o *Ogun Cheroquê*.

Parece-me mais adequada ao modelo do *Omin Mafé* a idéia de Rita Laura Segato de que: “... a casa de santo é, ao mesmo tempo, um centro de culto onde vários tipos de rituais são realizados e o lócus de uma unidade social, a família de santo” (Segato, 2005: 441).

No caso do *Omin Mafé*, entendo que essa espacialidade é negociada em virtude dos afazeres sagrados, que são priorizados, mas que não têm exclusividade em toda sua extensão. Quando da realização de obrigações no terreiro, toda a casa, inclusive parte da casa da família, como a sala de jantar e os quartos, fica voltada para tal acontecimento. O universo simbólico do terreiro por vezes permite essa convivência, por vezes não, como observamos em campo que as crianças são permitidas a brincar no barracão, no pátio interno, ao passo que são desencorajadas a permanecer na cozinha, quando não estão ajudando, e proibidas de brincar nas proximidades do quarto de Exu. No quarto de santo, as brincadeiras são limitadas, somente sendo permitidas quando da presença de algum adulto ou das entidades de *erê*.

O terreiro possui um calendário litúrgico de celebrações fixas:

02 de fevereiro – Festa para *Iemanjá*

Março – Festa de Caboclo

Maiο – Canjica de *Oxossi*

Junho – Feijoada de *Ogun*

Julho – Pirão de *Nanã* e Festa de *Exu*

Agosto – Pipocão de *Obaluaê* e Aniversário de *Omin Mafé*

Setembro – Festa de Marujo

Outubro – Caruru de Ibeji

Dezembro – Lavagem da Conceição

Essas celebrações são fixas, podendo somente variar o mês de algumas delas. Além dessas festas, temos as obrigações dos filhos da casa, *bossés*⁴⁸, *boris*, iniciações, que são marcadas conforme a disponibilidade daquele que vai realizar a obrigação e da mãe de santo. Como já citado, a mãe de santo também atende a clientes, que jogam búzios ou encomendam trabalhos ou limpezas. Bequinha atende todos os dias da semana, menos às sexta-feiras, pois é

⁴⁸ Segunda celebração preliminar à iniciação. O compromisso do bossizado é maior que o compromisso do borizado, pelo fato de que esse primeiro já possui o assentamento do seu orixá, ou seja, já confirmou sua devoção ao orixá.

dia de *Oxalá*, e nesse dia não se pode trabalhar, salvo a realização do *bori*, que seria uma celebração para o próprio *Oxalá*.

2.4.3 Hierarquia do *Omin Mafé*

Nessa sessão está exposta a estrutura hierárquica do *Omin Mafé*, além dos componentes da hierarquia que estão fora do âmbito familiar de Bequinha. Daqueles já apresentados me limitarei a apresentar suas funções no terreiro. As informações aqui explicitadas foram coletadas no próprio terreiro, inclusive a divisão de funções.

Ialorixá: Mãe Bequinha – Posto de maior hierarquia, a *ialorixá* é mais amplamente conhecida como mãe-de-santo. É responsável direta por todo o terreiro, pelas celebrações e pelos adeptos.

Iaquequerê: Regiane – Seria a mãe pequena do terreiro, auxiliar da *ialorixá*, que é responsável pelo andamento das celebrações.

Iabasé: Valmisa – Responsável pela preparação das comidas rituais, conhecida como a “dona da cozinha” do terreiro. Não foi possível entrevistar Valmisa e conhecer sua história por seu afastamento devido a divergências políticas com a *ialorixá*.

Ialaxé: Martha Sales – A *ialaxé*, ou o *babalaxé* no caso dos homens, de um terreiro é a portadora do *axé*, força intrínseca para a vida da religião. É geralmente a *ialaxé* que substitui a mãe de santo.

Ekeki: Mércia – Na literatura sobre o candomblé (Lima, 2003; Bastide, 1973) a *ekedi* aparece geralmente citada como uma camareira do orixá, ou seja, aquela que ajuda o orixá a se vestir e quem cuida desse quando na terra, enxugando-lhe o suor do rosto ou retirando-lhe os sapatos, quando da possessão do “cavalo”. Para Mércia, e como vi durante minha observação participativa, ser *ekedi* é muito mais que isso. Mércia confirma que a *ekedi* é aquela quem cuida do orixá, mas interessa-nos muito mais o que ela afirma com força. Uma *ekedi* é uma pessoa na condição de não-rodante, ou seja, não recebe o orixá, fato que será abordado amplamente mais adiante. Essa condição combinada com um cargo no terreiro dá-lhe a prerrogativa de rodar qualquer pessoa no santo, sendo que a própria *ekedi* nunca rodará no

santo. No caso do *Omin Mafé*, Mércia é *ekedi* do orixá de sua mãe biológica, e é somente quando do chamado dessa, de um de seus *ogãs* ou de alguma pessoa de santo mais velho que Bequinha que o orixá dessa última poderá vir à terra. A autoridade da *ekedi* é colocada em par de igualdade com a autoridade do *ogã*, e com a autoridade de adeptos rodantes com mais idade no santo. A diferença é que nem a *ekedi* nem o *ogã* precisaram passar por tantos anos de religião para adquirir essa autoridade, eles já nasceram com essa condição.

Ogã Axogun: Paulo César (Fiu) – O *Axogun* possui uma posição de extrema importância no quadro hierárquico. É ele o dono da “mão na faca”, ou seja, é ele quem realiza os sacrifícios⁴⁹ dos animais para os orixás. Muitos adeptos, como Martha e Cristina, consideram essa posição de extrema relevância, o que acarreta em bastante responsabilidade. Essa condição de sacrificar os animais o coloca em um contato muito íntimo com um dos momentos mais importantes dos rituais, que é a oferta do sangue do animal como elo entre o mundo material e o sagrado. Para tanto, o *axogun* deve estar com o corpo limpo, ou seja, ter passado algum tempo anterior sem ter relações sexuais e sem ingerir bebida alcoólica, entre outras prescrições alimentares e comportamentais. Além do corpo limpo, o *axogun* deve ter bons pensamentos e se concentrar bastante no momento de utilizar a faca, que é pela função um instrumento sagrado.

Ogã Alabê: Teco – O *alabê* é o “grande maestro da orquestra” de atabaques de um terreiro (Goldman, 1984; Lima, 2003). É ele quem puxa os pontos para serem respondidos pela assembléia, puxa os toques e coordena os revezamentos dos *ogãs* nos tambores. O *alabê* possui uma função que o coloca em íntimo contato com o orixá. É por seu toque de mãos nos atabaques que os orixás vêm possuir seus cavalos. Para os adeptos, não são os cantos em si que fazem os orixás virem a terra, mas o toque do tambor.

Não foi possível entrevistar Teco por ser extremamente reservado. Proponho-me a aqui apenas descrever brevemente o que pude observar de sua atuação. Mesmo sendo *alabê*, Teco considera que não possui boa voz para puxar os pontos, tendo Mãe Bequinha que contratar⁵⁰ *ogãs* para suas grandes festas. Como já dito, é bastante reservado, mas executa os toques dos orixás com capricho. Teco também toca em outras casas de candomblé em troca de dinheiro, fato bastante comum entre os *ogãs* em Riachuelo.

⁴⁹ Para entender melhor o significado do sacrifício, ver trabalho de José Renato Tavares Baptista (2006).

⁵⁰ Sobre isso, ver Lima (2003)

Ogã Pejigan: Wilber – O *pejigã* seria o braço direito da mãe de santo, aquele que é responsável pelo *peji*, ou seja, pelos assentamentos dos orixás no terreiro (Lima, 2003).

O afastamento do Wilber da religião não o coloca plenamente nessa função, sendo que ele se relega a tocar atabaques em apenas algumas celebrações, mesmo tendo sido suspenso por *Omin Mafé* para essa função.

Na hierarquia sagrada temos aqui pelo menos quatro pessoas ligadas pela consangüinidade e ainda um genro da *ialorixá*, Paulo César, casado com sua filha Cristina.

2.4.4 Ilê Axé Doya Shauèlé

Dirigido por Cristina Guimarães, filha biológica de Mãe Bequinha, o terreiro ainda não está em pleno funcionamento. Já possui filhos de santo, que Cristina fez na latada⁵¹. O terreiro se restringe ainda a um pequeno quarto de santo e um quarto de *Exu*. As obrigações do seu terreiro são realizadas no terreiro de sua mãe.

2.4.5 Hierarquia do Doya Shauèlé

Aqui apresentamos a hierarquia do ainda não estabelecido terreiro de Cristina. Todos os personagens já foram previamente apresentados, e as funções são compatíveis com as do quadro hierárquico do *Omin Mafé*.

Ialorixá: Cristina Guimarães

Ogã Pejigã: Paulo César Júnior

Ogã Axogun: Alisson Guimarães

Ogã Alabê: Guimarães

O quadro ainda incompleto das autoridades do *Doya Shauèlé* é formado somente por pessoas com laços consangüíneos.

⁵¹ Diz que ocorre uma latada quando um barco de iaô é feita de forma mais “improvisada”, sem o espaço adequado para a iniciação, que seria um terreiro já estruturado.

2.5 À guisa de considerações finais sobre as relações de parentesco

Uma importante contribuição de Rita Segato para este trabalho é a observação que "A fraqueza dos estudos afro-brasileiros tem sido sua dificuldade na diferenciação entre os papéis sociais e papéis ritual dentro da família de santo "(p. 441). Ela realiza esta discussão mais centrada em relação ao sexo biológico dos membros e seu lugar nos rituais, o que aponta para as definições biológicas de gênero como um aspecto não relevante para o Candomblé (Segato, 2005: 438). A distinção entre os papéis sociais e papéis rituais é necessária para compreender que dentro do ritual, a determinação biológica não conta muito.

No *Omin Mafé*, podemos ver a participação da família biológica fortemente na religião e do outro lado, podemos ver que Bequinha, motivada pelo afeto, colocou Martha, que não é parente de sangue, como *ialaxé* do terreiro. Minha afirmação principal é que, no Candomblé o social e o biológico são relativizados. Segato (2005) afirma que: "... é importante distinguir entre o papel social dos papéis ritual atribuído aos membros da família de santo ... estes são distribuídos estritamente de acordo com o sexo biológico da pessoa, mas os segundos não"(pág. 441).

Nesse sentido, eu gostaria de argumentar que a discussão sobre os papéis sociais e papéis rituais nos leva a pensar que o papel social de uma criança não é o mesmo papel no ritual. Isso explica, por exemplo, porque a idade biológica não importa em Candomblé, mas a idade ritual. Eu vou discutir esses pontos com maior profundidade nos próximos capítulos. Esses dois sistemas em que as crianças participam reconhecem agência religiosa das crianças, mas controlam essa agência com autoridade paterna, materna ou simplesmente com clássico modelo de autoridade do mais velho sobre o mais novo.

Em suma, entendo que o lugar social da criança como dependente e submissa à autoridade adulta não se reproduz *pari passu* na religião. Na religião, seguindo-se o princípio da senioridade, as crianças iniciadas muito cedo, ou sendo *ogãs* ou *ekedis*, ou ainda *abixés*, a criança pode ocupar um lugar de autoridade ritual sobre adultos e mesmo sobre seus pais e parentes.

No próximo capítulo, será realizada uma breve explanação sobre alguns trabalhos clássicos sobre a possessão e a exposição da teoria nativa com fins de chegar na incapacidade de entrar em transe própria da condição dos meninos-*ogãs* e como essa condição estrutura seu lugar no Candomblé.

Capítulo 3 - A noção de pessoa e a construção de *self* do *ogã*-criança

A possessão no Candomblé tem evidência quando ligada a identificação da pessoa em trabalhos anteriores de autores como René Ribeiro (1982), Roger Bastide (1973), Yvonne Maggie (1977), entre outros (Augras, 1983; Birman, 1997; Segato, 2005). No caso do não-rodante, entender como a capacidade de não receber o orixá, a não-possessão própria do não-rodante, estaria atrelada ao fato de que o *ogã* e a *ekedi* já seriam tidos como autoridades torna-se *mister*. Como já afirmamos previamente, se uma pessoa já nasce *ogã* ou *ekedi*, ela já possui em seu destino se tornar autoridade sem passar pelo longo processo de sete anos de iniciação. Nesse sentido, como aquele que é criança percebe seu destino como autoridade e como é percebido pela religião?

Para entender a não-possessão do *ogã* e da *ekedi*, entender o lugar da possessão no *Omin Mafé* me parece o mais lógico caminho. Neste capítulo, a fim de desenhar a teoria nativa da possessão, serão apresentados e discutidos o modelo do terreiro *Omin Mafé* sobre a construção do *self*, dialogando majoritariamente com os autores Paul Stoller, Miriam Rabelo, Márcio Goldman e Monique Augras. A visão de mundo das crianças será a principal fonte de minhas conclusões, mas a voz dos adultos estará também presente. Meu argumento é que a possessão no terreiro *Omin Mafé*, na família Guimarães e na maior parte da cidade de Riachuelo é vivenciada no cotidiano da comunidade e é um fenômeno natural. Até que ponto isso pode ser transposto pra outras localidades eu não posso afirmar com segurança, mas certamente isso não é exclusividade de Riachuelo.

Paul Stoller (1995) afirma que o fato da possessão ser tratada como um quase tabu pela comunidade ocidental contradiz números estatísticos sobre a frequência e abrangência de fenômenos de possessão. A mistificação do fenômeno pelo pensamento ocidental é o véu que não nos permite ver nenhum aspecto natural na possessão. Não se trata de um julgamento, nem uma exacerbação do ponto de vista relativista ou naturalista, mas é uma reflexão sobre o que ou como a subjetividade dos pesquisadores evita olhar para a possessão.

Antes de entrar na discussão propriamente dita, é importante registrar a discussão do antropólogo Roberto Motta (1995) sobre a nomenclatura acerca da possessão ou transe de êxtase, como melhor indica o autor para uso. Para o autor, o primeiro seria uma substituição do discurso entre as personalidades mundanas pelas divinas, termo mais adequado então ao transe originário dos cultos europeus. O transe de êxtase sim seria um constructo válido para

análise do candomblé, posto que houvesse no momento do transe uma “superação” do mundano pelo sagrado. Apesar de concordar com Motta, por dois motivos manteve a palavra possessão: por facilitar o uso do trabalho de Márcio Goldman, fundamental para a sistematização dessa sessão; e o segundo motivo, por ter sido uma categoria adotada nas falas das pessoas do terreiro, apesar do termo “baixar” e “espiritado” ser ainda mais popular que “ser possuído”.

3.1 Possessão

Desde os primeiros trabalhos sobre os estudos afro-brasileiros, no final do século XIX, a possessão tem um lugar central nas descrições e discussões. O estudo clássico sobre o Candomblé na Bahia, realizado pelo médico Nina Rodrigues (1977) e seu discípulo, Artur Ramos, e do Xangô em Pernambuco, pelo médico Ulisses Pernambucano, afirmavam que a possessão teria uma natureza patológica. Eles fizeram experimentos psicológicos e psiquiátricos dentro dos terreiros a fim de provar que a possessão, ou o transe místico, é um sintoma de histeria, esquizofrenia ou ataques epiléticos. Podemos dizer que esta primeira abordagem tem um quadro-de-fundo: o positivismo. Em uma nova abordagem, estudiosos como o francês Roger Bastide (1972, 1973) cultivaram outras discussões sob a marca funcionalista, afirmando que a possessão seria uma forma de compensação para as pessoas de baixa renda, na sua maioria negros, sobre a sua condição social. Tornando-se reis e rainhas durante a possessão seria uma maneira de se sentir melhor, porque durante a vida cotidiana são essas mesmas pessoas são simples trabalhadores. Aqui se vê uma negociação entre a condição social e a condição ritual, embora não se avance mais na discussão.

Não podemos julgar os autores como certos ou errados, ignorando seus referenciais históricos e teóricos, que são claramente diferentes na atualidade. Mas não podemos concordar que essas abordagens são menos etnocêntricas, como afirma Márcio Goldman (1984) sobre a mistificação da possessão, afirmando que a tradição judaico-cristã é uma das forjas da Antropologia, o que explicaria em parte algumas primeiras abordagens etnocêntricas.

Iniciando pelos últimos conceitos, utilizaremos amplamente o chamado esboço da teoria da possessão realizado por Márcio Goldman em sua dissertação de mestrado intitulada “A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé” (1984). Assim como em seu

campo em Ilhéus, meu campo é um terreiro cuja estrutural familiar de sangue predomina, apontando para a religião como algo vivido, o que pode ser constatado nas entrevistas e na forma de aquisição de conhecimento pelas crianças.

Logo na apresentação da dissertação, Goldman declara uma insatisfação com relação às “teorias simplificadoras” sobre o candomblé:

Dois modelos explicativos do êxtase: O primeiro modelo reduzia a possessão à doença, ora tratando - a diretamente como enfermidade mesmo (geralmente doença mental), ora concedendo-lhe o estatuto de forma de tratamento “pré-médico” para perturbações psico-fisiológicas. Já a segunda via explicativa buscava antes dar conta do êxtase tentando vê-lo, e ao culto que o encerra, como um reflexo — direto ou invertido, dependendo do autor em questão — da “estrutura social” abrangente. Os dois modelos me pareceram bastante decepcionantes. (Goldman, 1984, pg. 2)

Goldman também se declara descontente com os estudos afro-brasileiros no tocante à teoria, que divide em dois momentos: o primeiro, marcado pelo evolucionismo e racismo, que haveria determinado uma impossibilidade de análise teórica, e teria se prendido a uma “visão de dentro”, sob a justificativa de não ferir os preceitos da religião; e o segundo, a partir de 1970, que se preocupava com aspectos “microsociológicos”. Ele nega a adequação dos dois modelos, referindo-se ao campo do afro-brasileiro como amplamente empírico. Ainda na apresentação da obra, o autor faz uma interessante abordagem sobre a mistificação da possessão, traçando a forma de pensar judaico-cristã com a forja da Antropologia, o que explicaria as primeiras abordagens etnocêntricas.

Em nível de contextualização histórica, para Goldman, é a partir de René Ribeiro que se trata da possessão de forma mais específica:

É fundamental aqui perceber o esboço de uma nova concepção sobre as religiões afro-brasileiras, que de sobrevivências primitivas ou pré-lógicas passam a ser encaradas como realidades vivas desempenhando uma função atual no contexto da sociedade em que se inserem. (Goldman, 1984, pg. 85 – 86)

Mas é em Bastide que Goldman se fundamenta para afirmar que:

... a possessão só pode ser fruto de um aprendizado, de uma (re)educação, que começa quando se vai pela primeira vez a um terreiro assistir a alguma cerimônia (ou participar dela pela primeira vez) e que finda com a feitura do santo, com a iniciação ao culto dos Orixás. (Goldman, 1984, pg. 122)

Apontando para uma idéia presente tanto em Ribeiro como em Bastide, de que o transe seria uma tentativa de satisfação para o adepto não encontrada no cotidiano, Goldman procura entender inicialmente a possessão em si para depois colocá-la em articulação com o social. Assim também seguiremos Goldman, com a diferença de que tentaremos entender a não-possessão a fim de relacioná-la com a criança-*ogã*. Se a possessão estrutura a noção de pessoa do rodante, a não-possessão estrutura a noção de pessoa do *ogã*? A capacidade de não-

possessão dos *ogãs* e *ekedis*, como veremos, é estruturante para a experiência dessas autoridades interagindo com a possessão dos rodantes como ponto de equilíbrio, mas sem possibilidades de reprodução no sentido de terem seus próprios filhos de santo e perseverarem a religião. Nesse sentido, o não-rodante precisa do rodante, como esse último precisa do primeiro para garantir a segurança das possessões e de outras atividades sagradas. As duas condições são complementares.

Na tipologia da possessão proposta por Goldman (1984), a não-possessão seria uma espécie de preceito ou bloqueio à possessão, aspecto próprio aos *ogãs* e *ekedis*. Goldman afirma que ser *ogã* ou *ekedi* é ter um cargo, cujas atividades excluem a possessão, como o tocar os atabaques, o *adjá*⁵², e o sacrifício. Ele reflete:

Note-se que todas essas ações apresentam o caráter de serem ligações imediatas com o sagrado, caráter partilhado também pela possessão. Assim, a disjunção sincrônica entre esses dois grupos de fatos parece funcionar evitando uma excessiva redundância na comunicação com as divindades. (Goldman, 1984, pg. 139)

Nesse ponto, a análise de Goldman sobre a realidade estudada por ele não nos serve, pelo menos para o caso do *Omin Mafé*, posto que a partir de depoimentos dos adeptos, entendi que ser *ogã* ou *ekedi* não seria exatamente um cargo, mas uma condição que pode vir a ser um cargo, e isso só se alcança pela confirmação, ou seja, com o processo de aquisição do conhecimento sagrado, com a vivência na religião e com o alcance da responsabilidade para tanto. Haveria discordâncias entre o campo de Goldman e o aqui apresentado por naquele primeiro haver a idéia de que essas condições sejam “cristalizações de funções que podem ser desempenhadas por não-especialistas”, como se refere Goldman. Isso, no caso do *Omin Mafé*, seria ignorar o rigor que o candomblé tem com relação à aquisição do conhecimento, estando esse diretamente ligado à detenção de autoridade. Como me diria Cristina Guimarães: “Um *ogã* sem *axé* não faz orixá baixar”. Como elementos tão próximos ao sagrado, como tocar os atabaques, tocar o *adjá*, o sacrifício, entre outros, poderiam ser relegados à atividade de qualquer pessoa?

Para os rodantes, o desenvolvimento da sua espiritualidade ocorre da seguinte forma, segundo Goldman (1984):

Tempo de iniciação	Posição hierárquica	Poder
Não-Iniciado	-	Submissão a <i>vodunsis</i> ,

⁵² Espécie de sineta cujo uso é restrito à hierarquia do terreiro.

		<i>eguns</i> e orixás
Oborizado	<i>Abiã</i>	Submissão a <i>vodunsis</i> e orixás
Recém-Iniciado	Iaô	Submissão a <i>vodunsis</i> e orixás
Um ano	<i>Vodunsi</i>	Submissão ao pai-de-santo e aos orixás. Domínio sobre <i>eguns</i> .
Sete anos	Pai-de-Santo	Submissão aos orixás. Domínio sobre filhos-de-santo e <i>eguns</i> .
Vinte e um anos	<i>Tata</i>	Domínio sobre <i>eguns</i> e <i>vodunsis</i> . Não-submissão aos orixás.

É corrente que os autores na Antropologia das Religiões Afro-brasileiras (Bastide, 1972; Lima, 2003; Augras, 1973) iniciem suas obras ou sessões afirmando que a religião tem um aspecto intrínseco, fundamental que é a busca da conexão entre o ser humano e o sagrado. No caso das religiões afro-brasileiras, a possessão é um dos meios pelos quais o sagrado é trazido à terra. O corpo é o mediador e a experiência é pública. Aquele que é possuído tem seu corpo levado por instantes, e aquele que vê a possessão, que sente o cheiro, que ouve os tambores também experimenta a possessão. Eles parecem possuídos pela possessão do outro.

Talvez seja mais fácil se pensarmos que o mundo, de acordo com o Candomblé, tem duas dimensões, podemos escolher uma etiqueta, como sagrado/profano, físico/sobrenatural, material/imaterial, *orun/aiê*. Eu gostaria de usar duas categorias êmicas: cavalos/espíritos. Mãe Bequinha afirma que sua família (biológica) é uma família de médiuns. Seu Guimarães afirma que a casa e o terreiro são protegidos 24 horas por dia por um espírito que é muito amigo da família. Viver com espíritos em torno soa assustador para nós, possivelmente, por exemplo, dada a quantidade de filmes de terror utilizando espíritos e possessões como forma de assustar/entreter o espectador.

Mãe Bequinha recebe constantemente o espírito de um marujo, e por várias vezes observei que quando ele vem ao terreiro as filhas, netos e netas de Bequinha vêm quase correndo para

pedir a sua bênção. Seu Guimarães declara-se um amigo muito próximo do marujo, o que eu pude confirmar em umas de suas aparições. Há dois anos, Bequinha e Guimarães tinham algumas economias e decidiram fazer uma reforma na casa e no terreiro. Disseram-me que estavam muito entusiasmados e que só faltava marujo vir pra dizer o que ele acha das reformas. O filho de Bequinha que não é do Candomblé me disse que costuma conversar com marujo e também a sonhar com ele. No início, eu não entendi o que significa falar com um espírito, e eu ainda não entendo, mas eu entendo como real e natural tal prática na família. Esse é um aspecto que eu gostaria de enfatizar: marujo faz parte dessa família e desse terreiro. Ele tem o lugar dele, tem prestígio, tem apego por essas pessoas. Ao espírito é concedida a agência e a alteridade.

Certa feita, estávamos no terreiro Cristina, Bequinha, eu e outro filho de santo. Eu estava quase saindo quando Mãe Bequinha parou a conversa abruptamente e foi para a porta do terreiro. Quando ela voltou, ela estava ajudando a segurar uma mulher possuída por um *egun*⁵³, que é um espírito de uma pessoa morta que ainda está na Terra. O *egun* estava gritando coisas incompreensíveis e estava muito agitado. Bequinha e me pediu para ficar no pátio e não vir para o barracão. Eu estava com Felipe, 11 anos, um de seus netos, em um lugar de onde podíamos ver e ouvir tudo. No momento em que a mulher possuída, transportada por dois amigos entraram no galpão, Cristina, que estava conversando normalmente comigo de repente virou no santo com um de seus orixás, *Ogum*, neste caso, um dos orixás que tomam conta do *eguns*. Sua expressão do corpo mudou completamente, com uma postura forte e marcial, característico de *Ogum*. *Ogum*, não mais Cristina, subiu ao barracão para ajudar Bequinha a fazer a mulher livre do espírito. Bequinha começou a rezar alto e rápido, enquanto as quatro pessoas seguravam a mulher. A insistência do espírito em não ir fez *Ogum* vir dentro do terreiro e tomar um balde de *abô*, que é o resultado líquido dos sacrifícios de animais, algumas ervas e outros compostos. O *abô* é o fundamento principal do Candomblé e que tem um efeito quase terapêutico, quando alguém que está com problemas ou possuído por espíritos classificados como maus, como no presente caso. *Ogum* trouxe a mulher para o pátio, muito perto de onde estávamos. Ele jogou o líquido sobre a mulher, mas o espírito não se foi. Bequinha continuou a rezar até que o *Axogum*, Paulo César, chegou. Ele foi até a mulher e pressionou o nariz da mulher até que o espírito se foi.

Depois que o espírito saiu, *Ogum* faz um gesto que caracteriza quando um orixá quer falar, esfregando uma palma da mão na outra. Bequinha permite que ele fale e ele começa a

⁵³ “O fantasma que ronda os lugares por onde viveu” (Motta, 2000)

dar conselhos para a mulher, que está confusa e chorando. A voz de *Ogum* não é a voz de Cristina. Eu realmente não sei como descrever aquela voz. Felipe ficou comigo observando toda a cena, mas de repente ele desapareceu. Mais tarde, sua mãe me disse que ele estava em casa com febre alta e que ele chegou chorando muito. Cristina me disse que Felipe tomou a "rebarba", que é como o resto da raiva do espírito, porque ele é uma criança, e as crianças podem ver ou sentir melhor os espíritos. Luzia, outra filha de Bequinha que não é do Candomblé, me disse que Felipe é um grande médium e que, possivelmente, o espírito teria percebido sua presença e como Felipe estava olhando para ele, ele ficou irritado. O fato é que o menino estava completamente saudável antes (nós jogamos com uma bola antes), e após o evento, ele ficou doente. Felipe me disse em outra ocasião que ele realmente recebeu algo de ruim a partir do espírito. No mesmo dia, ouvi Luzia perguntando a Bequinha por que ela não diz para a mulher para resolver o problema com essa pessoa, neste caso, o espírito. Luzia disse: "Mãe, você sabe quem ele é, e eu também sei, ele está se apresentando para mim. Por que não dizer a ela para resolver isso?". Eu não entendia isso, mas depois ela disse-me que o espírito era de uma pessoa que conhecia a mulher e ela estava tendo alguns problemas para resolver com ele quando ele morreu. Ela explica que a mulher estava bebendo e que o dia era uma sexta-feira (dia de *Oxalá* é um dia que ninguém pode fazer nada porque é um dia para descanso) e quando você está sujando seu corpo com álcool (a bebida alcoólica suja o corpo) em um dia sagrado, você está muito aberto para ser possuído por *eguns*. Ou seja, para aqueles que já abriram tanto a mediunidade, no caso a mulher era de Candomblé, a quebra de preceitos também é porta para possessão. Eu gostaria de enfatizar é que Felipe e eu compartilhamos uma espécie de medo. Meu medo é quanto a cena estranha que estava acontecendo e que eu nunca vi na minha vida. Eu já tinha visto possessões durante as celebrações, mas nunca tão violento como dessa vez. Mas o medo de Felipe foi diferente. Alguns dias depois, todo mundo estava zombando de mim porque eu estava assustada e eu disse para tentar salvar-me da piada que o Felipe estava com medo também. Não deu certo, eles disseram que Felipe conhece este tipo de situação por muito tempo. Em nossa entrevista coletiva Felipe me disse que tinha medo porque sabia que o espírito poderia fazer algo contra ele. Ficou claro para mim que eu estava empurrando-os para expressar qualquer tipo de estranheza sobre aquela sexta-feira, mas de estranha lá só eu. Naquele mundo, as pessoas e os espíritos coexistem, relacionando uns com os outros e alternando ou negociando agência. No caso de Felipe, minha surpresa com sua idéia sobre o *egun* é resultado de uma mistificação da possessão e a experiência da criança frente à ela. O fato dos adultos estarem familiares com a

possessão para mim era compreensível, mas o fato de uma criança ser familiar ainda me era distante.

De modo que me remeto a minha citação a Pierre Verger anteriormente, quando disse que Verger fotografou os meninos-*ogãs*, mas não deu-lhes lugar na escrita. A abertura cognitiva necessária para olhar a autoridade dos meninos-*ogãs* ou olhar com naturalidade a convivência com espíritos é algo que contradiz a noção de mundo do antropólogo. Para provocar o confronto de noções, basicamente da noção do antropólogo sobre o fenômeno estudado e a noção do informante sobre o mesmo, sigo a indicação de Márcio Goldman (1984), e relaciono a possessão, ponto básico que estrutura o Candomblé; com a noção de pessoa.

3.2 Noção de pessoa

Márcio Goldman (1984) afirma que a noção de pessoa tem centralidade na discussão sobre a possessão como ritual. Ele refere-se à noção moderna de pessoa que se baseia no individualismo, também citada por Philippe Ariès (1981) como a "evolução" do aspecto emocional inerente à idéia da família moderna. Goldman faz uma boa reflexão, quando diz que os antropólogos encontraram inúmeras diferentes noções de pessoa em suas pesquisas, mas a pessoa "ocidental" se coloca distante das outras noções. Nessa sessão, serão apresentados os modelos de Márcio Goldman (1984) sobre a construção da pessoa no Candomblé, bem como o modelo de Monique Augras (1983) de identidade mítica, e ainda algumas referências de Luz (2000) e Reginaldo Prandi (1996). Desses modelos eu retiro contribuições para entender o modelo do *Omin Mafé*.

Segundo Goldman (1985), "o transe (no Candomblé) molda o indivíduo". Isso se deve, nos argumentos de Goldman, pelo fato de que cada pessoa na Terra teria uma entidade, ou várias, correspondente no plano do sagrado. Para ilustrarmos melhor: quando se diz que alguém é filho de *Iemanjá*, é porque *Iemanjá* se comporta como um tipo ou um pedaço de "personalidade" sagrada vinculada àquela pessoa, um *doble* (Luz, 2000). No momento da possessão, quando *Iemanjá* possui a pessoa, ali haveria um indivíduo mais completo, o sagrado e o terreno num verdadeiro "eu". Os múltiplos "eus" (Prandi, 1996) estariam naquele momento unidos, apresentando quem realmente seria aquela pessoa. A sua natureza mais real, mais profunda.

O modelo explicativo utilizado de Goldman afirma que a noção de pessoa é construída durante o processo de assentamento dos orixás, nas obrigações que levam o adepto aos 21 anos de santo, para se tornarem *ebômim*:

... a lenta construção da pessoa neste sistema religioso é efetuada em função de um complexo conjunto de rituais que se sucedem ao longo de um amplo período de tempo. Cada um desses rituais, conforme foi observado, tem por objetivo “fixar” um Orixá — que também é um componente de sua “pessoa” — na cabeça do filho-de-santo, e, além disso, e este ponto é essencial, dar-lhe o direito e o dever de ser por ele possuído. Após vinte e um anos de obrigações, e com o sétimo santo assentado, atinge-se um estado onde acontece uma possível liberação dos constrangimentos do transe; atinge-se igualmente a valorizada e desejada situação de tudo controlar, tornando-se “senhor de si” (e de outros, poderíamos acrescentar). (Goldman, 1984, pg. 184)

Dessa forma, haveria a busca pela unificação desses “eus” folheados, os quais comporiam a pessoa de cada adepto. Cada possessão seria uma tentativa da composição real de cada eu, caindo sempre em fracasso com a finalização da possessão, e dividindo sempre a existência entre o *orun*, o sagrado, e o *aiê*, o terreno. Para Goldman: “A possessão nada mais é, conseqüentemente, do que o oferecimento, por um fugaz instante, desta realização do Ser, e sem ela o próprio sistema deixaria de operar.” (pg. 190).

Segundo alguns religiosos, a vinda do orixá a Terra se dá através do sacrifício dos animais, que tem no momento do sangue e do alimento ofertado o elo entre o terreno e o sagrado (Goldman, 1985). Dentre as habilitações de um *ogã* com cargo num terreiro está a matança dos animais de forma ritualística, o toque dos atabaques, a entoada dos cantos, dentre outras (Braga, 2005), como já dito. Estas atividades devem ser geralmente conduzidas por pessoas que não entram em transe⁵⁴, aqui relacionamos: *ebômims*, *ogãs* e *ekedis*. Algumas atividades que se remetam ao manejo do sangue, ou de objetos rituais “batizados” por este, são exclusivas dos *ogãs*, como, por exemplo, tocar os tambores de couro. Isso se explica por conta de que os tambores quando inaugurados são banhados com o sangue dos sacrifícios, e não poderiam receber outro sacrifício, visto que pelo fato das mulheres menstruarem, o sangue menstrual é visto como outro sacrifício. Alguns diferem dessa idéia, afirmando simplesmente que o sangue menstrual é impuro e que por isso a mulher não deve tocar o atabaque, instrumento que chama os orixás para possuírem seus cavalos. Ainda passando brevemente pelos gêneros no terreiro, referindo-nos à masculinidade, haveria um entendimento por parte de alguns terreiros que somente heterossexuais podem ser *ogãs*, relegando-se para os homossexuais, os *adés* (Birman, 1997), as mesmas vias de iniciação e

⁵⁴ Como autoridade “não-rodante” também está a *ekedi*, cargo geralmente ocupado por mulheres e são quase sempre apresentadas como camareiras do santo. Existe pouca literatura sobre as *ekedis* também.

vinculação ao terreiro que para as mulheres. Luis Felipe Rios discorda de tal colocação, afirmando que haveria casos de *ogãs* homossexuais, e de “rodantes” heterossexuais (Rios, 2004).

O modelo de Goldman entende que a pessoa no Candomblé é uma "síntese complexa que resulta da coexistência de componentes materiais e imateriais - o *ara* (corpo), o *Ori* (cabeça), os Orixás (espíritos), o *Erê* (entidades infantis), o *Egum* (a alma), o *Exu* (espírito)" (Goldman, 1984: 173). Ele afirma que, mesmo se a pessoa nasceu com esses elementos, a integridade da pessoa está em um estado quase "virtual" e apenas com os rituais de iniciação e obrigações anuais pode corrigi-los. O "eu folheado" nasceu (biologicamente) com todos os componentes, mas ele/ela não tem estabilidade, não há equilíbrio, e com o processo de iniciação, o novo nascimento, isto pode ser reparado. Até lá, a pessoa está em um processo de construção, o que significa que todos os componentes estão sendo corrigidos. Esta é a razão da centralidade da possessão. Ela estrutura a formação do eu do adepto.

Perguntamo-nos agora como seria então a construção do eu do *ogã*. Se o *ogã* tem a condição de não ser possuído, e a possessão é elemento central na formação dos rodantes, como se forma o *ogã*? Se a chegada aos vinte e um anos de santo é a chegada ao equilíbrio, quando não há mais submissão ao orixá, o não-rodante nasce equilibrado?

O destino é utilizado por alguns candomblecistas para explicarem o eu do *ogã*. Cristina Guimarães e Mãe Bequinha afirmam que o *ogã* e a *ekedi* vêm ao mundo com alguns aspectos do destino já traçados. Na verdade, todos nascem com o destino traçados se uns nascem rodantes e outros não. Rita Laura Segato (2005) distingue “personalidade”, que tem a ver diretamente com o santo da pessoa, do “destino”, chamado *Odum* (pg. 80). O *odum* é uma condição imutável imposta sobre a pessoa. Ela se relaciona com a sorte da pessoa e é consultado através dos búzios. As quedas dos búzios também possuem o nome de *odum*. Segundo a autora, cada pessoa nasce com o santo e o *odum*, e consultando os búzios elas conhecem seu santo pessoal (ou santos) e o seu *odum*, a fim de que dali por diante a pessoa realize os processos necessários para fixar seu real eu, que está em desequilíbrio e continuará se não forem feitos os procedimentos de iniciação até a “maioridade” do santo. De acordo com Rita Laura Segato:

Com relação ao *odum* no sentido particular de sina ou tipo de sorte que influencia toda a vida da pessoa, pode-se dizer que é entendido basicamente como o tipo de resposta recorrente que as atitudes e decisões do sujeito em questão despertam nos outros e o tipo de circunstâncias que tais ações, tipicamente, detonam. O conceito de *odum*, nesse sentido, é em geral menos usado do que o de santo. Ele aponta para um aspecto da vida que não pode ser controlado pela pessoa, e incorpora um fator arbitrário e aleatório que se

contrapõe à racionalidade do santo como um modelo que encoraja a identificação responsável, sistemática, da parte do filho. Enquanto a personalidade, qualquer que seja seu tipo, pode ser fortalecida – os talentos que dela derivam maximizados e seus aspectos negativos, uma vez conhecidos, atenuados -, o odum é um predicado imutável. (Segato, 2005: 81)

Segato (2005) aponta o *odum* como componente da identidade pessoal que emana do orixá que é identificado pelo oráculo, porém é imune à agência humana e uma condição que “deve ser aceita e suportada” (pg. 82).

Para alguns religiosos, como Regiane e Ana Mércia Guimarães, os “não-rodantes”, aqueles não entram em transe, já nasceriam como *êbomims*, palavra *ioruba*, ou *vodunsi*, palavra *fon*, título dado em alguns terreiros àqueles adeptos que teriam sete ou mais anos de iniciados na religião, sendo “velhos no santo”. Nessa etapa da iniciação, o adepto tem mais controle sobre a possessão, virando no santo em oportunidades raras e em sua maioria escolhidas pelo adepto (Goldman, 1984). Quando um *ogã* é especulado no *Omin Mafé*, Mãe Bequinha joga os búzios mais de uma vez a fim de eliminar a margem de erro na interpretação do oráculo. Além disso, durante o *bori* do *ogã*, primeira instância de confirmação, a mãe de santo canta mais insistentemente as músicas do orixá daquele *ogã* além de bater o *adjá* várias vezes em sua cabeça. Mãe Bequinha afirma que insiste muito mais com os *ogãs* e *ekedis* para que não caia no erro comum de confirmar um *ogã* ou uma *ekedi* e depois de alguns anos eles passarem a rodar. Para ela, isso seria motivo de vergonha para o terreiro. Alisson me confidenciou certa vez que gostaria de receber seu orixá, mas que deveria aceitar sua condição. No *Omin Mafé*, não percebi uma estrita relação entre os *ogãs* e *ekedis* com os orixás de “junto” e de “ano”. Eles evidenciam muito suas relações com os orixás de cabeça. Porém não posso afirmar até que ponto essa é uma pista para a discussão sobre a constituição da pessoa.

Nesse sentido, podemos afirmar que o *ogã* quando nasce possui, como os rodantes, seu orixá e seu destino. O seu destino é utilizado como definição da sua condição que é imutável e não pode ser modificada através de rituais.

No modelo do *Omin Mafé*, o *ogã* já nasce completo, a fim de que seja “os olhos dos orixás”, parte integrante do grande ciclo que é a eterna busca pela conexão entre o *orun* e o *aiê*. É sua condição de equilíbrio, de não ser possuído, que torna possível essa conexão e é o que lhe concede o poder e autoridade reconhecidos por toda a comunidade do terreiro quando confirmados, ou seja, realmente iniciados na religião. Segundo Regiane Guimarães, o *ogã*

“nunca vai ser soldado raso. Ele já nasce general”, ou seja, em sua iniciação não há estágios de desenvolvimento, há somente a consagração de sua condição.

Ekedis e *ogãs* são para Mércia e para Júnior autoridades essenciais por não rodarem no santo e por poderem rodar qualquer pessoa no santo. Para Regiane, “O *ogã* já nasce “coronel”, nunca vai ser soldado raso”. Já nasce grande, e é o braço direito da mãe de santo. Sua autoridade já nasce com ele, está impresso em seu odum. Ela enfatiza que rodantes não se dominam, e que os não-rodantes ajudam, fiscalizam o processo para que tudo saia bem.

Ainda segundo Ana Mércia, *ekedi*, o rodante e o não-rodante se completam, e segundo Regiane, *iaquequerê*, caso alguma “coisa aconteça” e faça todos virarem no santo, são os *ogãs* e *ekedis* que estão presentes para garantir a ordem no culto. Para Martha Sales, sem os rodantes não há a perpetuação da religião, mas os não-rodantes são personagens imprescindíveis para o culto, posto que suas funções estão diretamente ligadas ao sagrado. Lima (2003) cita uma observação de Roger Bastide sobre *ogãs* e *ekedis* em que estes seriam “pessoas que não podem cair no santo”, “para que a ordem e as normas do ritual sejam normalmente seguidas” (pg. 88). É importante evidenciar que se os *ogãs* e as *ekedis* garantem a ordem quando da possessão, e que crianças podem ser *ekedis* ou *ogãs*, isso significa que a ordem também é mantida por crianças.

Após a jogada de búzios em que identifica se a pessoa é rodante ou não, é na cerimônia de suspensão, que um orixá incorporado no cavalo mostra para a comunidade quem vai ajudar a cuidar e zelar dele mesmo, e isso se explica pela fala de Regiane, que diz que o *ogã* e a *ekedi* são os “olhos do orixá”. Segundo Mércia é uma autoridade relativa que a *ekedi* e o *ogã* tem no orixá, porque é ele quem zela, quem corta (sacrifica) para que o orixá coma, é quem toca para que o orixá venha. Enquanto o não-rodante não se confirma, ele é apenas uma autoridade “de boca”, pois só com o processo da confirmação essa autoridade é legitimada, elemento que enfatizaremos mais adiante. Para Mércia: “Somos autoridades porque Deus não nos deu o dom de nos manifestar. Temos nosso orixá, mas ele não roda na gente”.

Assim, compreendemos que não poder ser possuído é uma condição que nasce com o indivíduo, cujo ritual de confirmação seria o real momento de se assumir tal autoridade que vem atrelada a responsabilidade do cargo. *Ogãs* e *ekedis* possuem, no *Omin Mafé*, seu espaço privilegiado, respeitados como membros da hierarquia sagrada essenciais para o culto.

No caso das crianças-*ogãs*, quando ainda eram muito pequenos, Bequinho consultou os búzios para saber o orixá e o *odum* (destino) dos netos. Sabendo-se que aquele menino é um *ogã*, a família já mostra orgulho por isso, construindo uma identidade diferenciada em

relação àqueles que são rodantes. Não se teve notícias de brigas entre os netos envolvendo humilhações dos meninos que são *ogãs* e os que não são. Nunca percebi distinções por parte dos pais ou tios. No caso de Júnior, que é *ogã* e *abiaxé*, ele se constitui como uma referência entre os adultos, sendo elogiado por todos da família e por alguns filhos de santo do terreiro. “Ele está no lugar dele”, diz Cristina. Regiane diz que Júnior é um orgulho pelo fato dele se comportar como uma autoridade, por saber a importância de sua posição, “diferente de filhos de santo mais velhos cronologicamente que não são interessados como ele”, diz Regiane, não apenas por seu destino como *ogã* e *abiaxé*.

Existe o *Odum*, o destino, que é inegociável, mas existe o negociável, que é o orixá. Não é possível transformar alguém que é não-rodante em rodante. É uma condição que nasce com a pessoa. Mas como afirma Segato (2005), o orixá se configura na porção de personalidade, leia-se de agência, que possibilita formas de negociação com relação ao assumir inteiramente a responsabilidade da posição de *ogã*, por exemplo, no caso dos meninos. É como se para aquilo em que não se tem agência, o destino, houvesse uma agência específica compatível que é o orixá. Também no caso dos *ogãs*, o orixá se constitui num “eu duplo”, com a diferença de que esse duplo já nasceu equilibrado. Alisson, Júnior e Wilber, os três jovens *ogãs* suspensos em terreiros em que as líderes são parentes consanguíneos, possuem assim um eu equilibrado desde seu nascimento, o que os oferece uma posição de autoridade na religião, mas que é controlada pelo fato de não poderem ser *ogãs* e por isso autoridades sem filhos de santo, sem rodantes. Existe essa consciência nos meninos-*ogãs* assim como existe nos *ogãs* mais velhos e na *ekedi*, Mércia. E essa análise corresponde exatamente à fala de Mércia: “O rodante e o não-rodante se complementam. Um não existe sem o outro”. E isso pôde ser observado em várias oportunidades, não apenas na fala de Mércia.

3.3 O *self* sagrado do *ogã*

A tradição das abordagens fenomenológicas sobre a religião tem inspiração no francês Maurice Merleau-Ponty, que argumenta contra a idéia descartiana de uma dicotomia entre corpo e mente. Para Merleau-Ponty, o corpo compõe um sistema com o "objeto". Seguindo as idéias de Merleau-Ponty, Csordas entende que a cultura vai para a experiência que é a emoções, sentimentos e o corpo. O autor situa o *self* como um conceito central, que seria a

capacidade de orientar a pessoa no mundo, e aparece em uma estrutura cultural, o que poderíamos ligar com a idéia de habitus de Pierre Bourdieu. O *self* juntamente com a experiência é a maneira de estar no mundo, com a cultura corporificada. Mas o que é o maior interesse aqui é a idéia de Csordas de "que o modelo da experiência é entre o eu e o outro na intersubjetividade. Eu gostaria de apresentar alguns dados a fim de costurar a inspiração destes autores com o meu trabalho de campo.

A possessão parece ser uma forma de estar no mundo, para a comunidade de Candomblé e também para os espíritos. E para este argumento, eu posso apresentar os dados ricos, como a possessão pelos marujos, por exemplo. Os marujos são espíritos de marujos que vêm ao mundo para fazer consultas, para alertar sobre o meio de alguns problemas e outras situações. O marujo geralmente pede bebidas alcoólicas ou cigarros como presentes e ele tem o hábito de cantar canções antigas sobre o mar e a vida nos barcos. Mãe Bequinha, a mãe de santo do terreiro, recebe um marujo que toda a gente o considera como um espírito muito forte. Ela tem 65 anos e ela não costuma consumir bebidas alcoólicas nem cigarros. Durante a festa anual dedicada ao marujo, ela é possuída por ele e o espírito pode beber e fumar muito durante todo o dia, mas no final, quando ele vai embora, ela não está bêbada nem mesmo cheirando a álcool ou cigarros. Falando às vezes com o marujo, eu cometi alguns erros, como chamá-lo de "senhora", e ele me corrigia: "Eu não sou uma mulher. O cavalo (Mãe Bequinha) é uma mulher, mas sou um homem". Essas conversas foram muito interessantes para compreender que os espíritos têm consciência sobre o corpo físico dos médiuns, mas eles estavam requisitando o seu lugar no terreiro. Possuir a simpática senhora de idade é uma forma marujo tem de ser no mundo.

Chegando à Riachuelo uma vez, eu estava a pé da estação de carro até ao terreiro, quando vi uma mulher, cerca de 40 anos, segurando uma maçã na mão. Ela estava vestida como um *erê*, gritando e rindo com uma voz infantil, também característica de possessão por *erês*. Chegando ao terreiro, eu mencionei a situação, e Regiane Guimarães disse-me que estava a acontecer uma iniciação em outro terreiro e o *erê* fugiu para o mercado para roubar comida. Ela me disse isso rindo e afirmando que é comum ver esse tipo de acontecimento. Ruth Landes em "Cidade das Mulheres" (2002) também registrou um caso muito parecido com as pessoas possuídas indo pelas ruas. Nas ruas, não havia um clima de medo ou estranhamento; as pessoas na sua maioria estavam rindo do *erê*. Isso me leva a pensar que a possessão em Riachuelo não é necessariamente vista com estranhamento.

Andar uma vez com Regiane Guimarães na tarde de preparação para uma festa, eu a vi convidar quase todos nas ruas, como para uma festa de aniversário, e ela estava recebendo várias respostas positivas dos convidados. O Candomblé e a possessão têm uma ocorrência diária entre os cidadãos de Riachuelo, é claro, em diferentes níveis, colocando os extremos da experiência médiums, e por outro lado, a experiência dos não médiums.

Olhando para as crianças eu também encontrei esta resposta a partir do momento em que eu entendi que eles prestam atenção aos atos, palavras, música, cheiros e, principalmente, perceber as mudanças do corpo quando ocorre a possessão. Na preparação para uma festa, fui com Carol assistir ao ritual de sacrifício de animais, que precede a festa pública, realizada na noite seguinte ao sábado à tarde. Uma das filhas do terreiro, Néa, trouxe seu filho de 5 anos de idade. No momento em que as divindades de todos os filhos de santo, incluindo Néa, os possuíam, o menino estava inconsolável chorando, segurando a saia daquela que ele percebia como sua mãe. Carol ao lado meu lado disse com desdém: "Esse menino é muito estúpido. Ele não sabe que não é sua mãe? É *Oxalá*?". Carol vê o corpo de Néa naquele momento como *Oxalá*, e não como Néa. Carol experimenta a possessão através do corpo de Néa, passando o fenômeno assim naturalizado e até mesmo óbvio. O fenômeno é percebido, ou até mesmo não é percebido, de maneira diferente pelo filho de Néa, cujo habitus não é o mesmo daquela comunidade. Aqui nós temos a consciência perceptiva juntamente com a prática coletiva de que Carol faz parte dando sentido à possessão de *Oxalá* em Néa. Além disso, podemos ver que essa é a maneira de estar no mundo do espírito, *Oxalá*, que nesse momento possui agência, enquanto Néa não está no mundo e está em um estado de passividade. No entanto, esta passividade habilitada em Néa numa linha do tempo indeterminado, uma das dimensões do possível, como afirma Mahmood (2001 apud Rabelo, 2008: 96) da agência.

Entre os *ogãs* no terreiro, novos e mais velhos, parece existir uma “áurea”, uma elegância arrogante, como afirma uma filha de santo. Com relação aos *ogãs-Alabês* isso é ainda mais óbvia em meio à função de destaque público a que se posicionam nas grandes festas. Seria um correlato análogo aos grupos musicais nas igrejas católicas e pentecostais. Os integrantes da banda possuem uma posição, um status, evidentemente acima dos membros comuns, que até mesmo sentam em lugares diferenciados. Essa postura é visível também nos meninos-*ogãs*, mas devo dizer que em casos de ter observado ou percebido um equívoco nos toques dos outros, ou em como se organizou o xirê ou o banquete, já vi várias vezes Júnior, Alisson e Wilber, se dirigirem a Dona Bequinha ou a Paulo César para dizer que determinada coisa está errada.

Existe a disposição definida pelo *Odum*, negociada em termos pelo orixá, e legitimada publicamente pelos membros da hierarquia. Prestando atenção em como performam os *ogãs*, entre eles estão o pai de Alisson e Júnior e o tio de Wilber, Paulo César, os meninos prestam atenção num modelo de estar no Candomblé. Existe a necessidade de conhecer os fundamentos do Candomblé, de respeitá-los, aceitá-los em sua vida, assumir as responsabilidades da autoridade a si destinada, segundo Mércia, e de incorporar (embodiment) uma gramática de gestos que identificam aquele *ogã* em meio à comunidade religiosa.

É através da experiência perceptiva que os meninos-*ogãs* compreendem o seu estar no mundo e são esses esquemas conceituais que permitem que as crianças percebam o mundo natural e social como um todo orgânico. A verdade vivida é naturalizada. Em suma, a autoridade ritual dos meninos-*ogãs* parece contribuir para o projeto de reformulação dos limites entre o que é natural e o que é sobrenatural.

No próximo capítulo, a relativização da idéia de criança é posta em conjunto com noções “nativas” do Candomblé, conduzindo-nos para a conclusão dessa dissertação.

Capítulo 4 - O lugar da criança no Candomblé

Na crítica de Rita Laura Segato (2005) acerca da distinção entre os papéis sociais e papéis rituais nas religiões afro-brasileiras, encontrei o caminho teórico para discutir o lugar da criança no Candomblé, especificamente no terreiro em Riachuelo. Para tanto, nesse capítulo eu gostaria de discutir outras noções do Candomblé, como o *erê*, o *iaô*, a/o *abixé* e por último o *ogã*. Nessa sessão, apresentarei e discutirei como os papéis rituais do *erê* e do *iaô* podem ser interpretados como diferentes noções de criança, no sentido de estágio inicial de desenvolvimento vital. No sentido de iluminar a relação de alteridade em que pode tomar parte a criança na religião, será discutido o lugar ritual do *abixé* e/ou do *ogã*. Meu argumento maior nesse capítulo é que o lugar social da criança não é necessariamente o lugar ritual de alguém com pouca idade.

4.1 Entre *erês* e *iaôs*

Nesse mundo em que as fronteiras entre o sagrado e o material são tão maleáveis, temos duas importantes noções; a de *erê*, que estrutura o aprendizado e a disciplina do adepto; e a noção de *iaô*, que estrutura o primeiro degrau da iniciação.

Uma das minhas primeiras visitas ao *Omin Mafé* foi durante uma festa de *erê*, cuja periodicidade é anual. A princípio, a experiência foi estranha e até engraçada; ver pessoas adultas, mesmo pessoas de idade, falando com vozes engraçadas, brincando e pedindo-me algumas moedas ou doces. Os *erês* são entidades infantis, e a vasta literatura sobre Candomblé (Bastide, 1973; Segato, 2005) sugere que eles são mediadores entre o orixá e o cavalo. Márcio Goldman (1984: 123) classifica o *erê*, segundo suas fontes empíricas, como “uma qualidade infantil do orixá e um intérprete do santo”. Ele registra ainda que como o orixá não fala, suas mensagens são transmitidas pelo *erê*, que é uma entidade falante. Sendo o orixá emanante de diferentes vibrações, o *erê* é uma delas. Seria sua “frequência infantil” (Goldman, 1984: 128). O autor também afirma que a possessão por *erê* é a outra parte complementar da possessão por orixá, e aponta duas situações principais para a possessão por *erê*: “quando o orixá quer falar e quando o cavalo tem que ouvir” (Goldman, 1984: 129).

Quando conheci Jean ela estava incorporada por seu *erê*. Jean é filha de *Oxóssi* e por isso seu *erê* é “homem”. Murici, o *erê*, logo me pediu a benção, como é de praxe entre os *erês* da casa e também me pediu uma peça de tecido para que ele fizesse uma nova d’avó⁵⁵. Eu disse que sim, e ele estava muito satisfeito. Quando Jean "acordou", Mãe Bequinha disse-lhe que Murici havia me solicitado o tecido, o que deixou Jean bastante envergonhada e expressando certa chateação, dizendo que não lhe desse o tecido porque ele está o tempo todo fazendo sua vergonha com os seus pedidos.

Em uma iniciação no terreiro, eu pude acompanhar quase todo o processo iniciático de duas jovens. Durante quase todo o tempo, elas estavam possuídas por seus respectivos *erês*. Cada filho de santo "tem" um *erê*, que estará presente para o resto da vida. Eles têm nomes especiais, que estão relacionados com a força da natureza cujo orixá é guardião/dono. Por exemplo, uma pessoa que é filha de *Iemanjá* pode ter o *erê* chamado "Chuva" ou "Pratinha". Durante os 21 dias do processo iniciático, elas estavam principalmente incorporadas por seus respectivos *erês* e esses é que estavam a aprender a cantar, dançar, cozinhar, etc. Segundo Cristina Guimarães, é o *erê* que aprende a viver na comunidade. As duas iaôs me disseram posteriormente que não se recordavam de quase nada quando “acordaram”, mas que o *erê* havia aprendido tudo e deixado em suas mentes.

Em uma das festas de *Iemanjá*, estavam presentes vários filhos de santo da casa ajudando na cozinha e com a arrumação do lugar. O *erê* de um dos filhos de santo, este filho de *Iansã*, perguntou a Seu Guimarães com um tom misto de ingenuidade e malícia sobre as tatuagens do cavalo, referindo-se ao cavalo como homossexual de uma maneira muito informal. Seu Guimarães explicou a ela, *erê*, o que são tatuagens e pediu que ela não falasse mais assim sobre o seu cavalo, pois é indelicado.

O estado de *erê* é muito freqüente durante os preparativos das cerimônias. Na ocasião da mesma festa de *Iemanjá*, alguns filhos de santo estavam um pouco preguiçosos, não ajudando muito. Cristina, *ialorixá*, pediu que um deles para aproximar-se dela porque ela queria dizer alguma coisa no ouvido. Quando ela se aproximou, Cristina disse algumas palavras no seu ouvido e imediatamente a filha de santo incorporou seu orixá. Depois disso, Cristina disse algo no ouvido do orixá e o *erê* veio. Cristina percebeu minha expressão de espanto, e sorridente ela me disse: "Se eu não estou chamando os *erês*, não tem festa hoje" referindo-se ao fato de que havia muitas atividades a fazer para a celebração à noite. E, de fato, os *erês* eram muito mais ágeis e seguiam de muito perto suas ordens.

⁵⁵ Roupas características para cerimônias.

Neste sentido, o *erê* parece ser uma eterna criança sempre aberta a aprender com as pessoas mais velhas. Eles reconhecem a autoridade da mãe de santo e outros membros da hierarquia. Analisando os casos acima, fica clara a alteridade e agência dada ao *erê* em relação ao médium. O *erê* acompanha o cavalo em toda a sua vida religiosa e pessoal. Talvez porque como afirma Goldman (1984) o *erê* é essa vibração infantil e comunicativa do orixá. Ele está mais disposto a aprender e a obedecer a aqueles que são mais velhos no santo. É junto com o orixá o meio mais eficiente de disciplinar o filho de santo.

A noção de *iaô* é apontada por Monique Augras (1973) e outros autores, como vinda da etimologia *iorubá* como "cônjuge do orixá" ou "esposa do orixá" (Goldman, 1984), e no candomblé brasileiro é "filho de santo" (filho ou filha de santo / orixá). Martha Sales e Cristina Guimarães disseram-me que em África o cavalo é o cônjuge do orixá, e não seu filho ou filha, como no Candomblé brasileiro. Tendo isto em conta, poderíamos pensar que a organização social do candomblé também é baseado em aliança, como no modelo de Claude Lévi-Strauss. Mas eu gostaria de deixar para trás as questões relativas à organização social e guardá-las para outro possível trabalho.

Dentro da organização religiosa, o *iaô* é aquele que é iniciado e é inferior a sete anos de iniciação. Seria um dos patamares mais baixos na hierarquia do terreiro. No numeroso corpo de pessoas que possuem o título de *iaô* num terreiro, sendo que os mais velhos de sete anos de feitura possivelmente já tem seu terreiro ou cargo, também possui uma hierarquia basicamente fundamentada na quantidade de anos a mais que o adepto possui em relação ao outro.

A consagração do neófito em *iaô* é feita após os 21 dias de iniciação naquela conhecida como "saída de *iaô*". A saída é a primeira aparição em público do novo orixá/cavalo membro daquele terreiro. Na saída, o orixá daquele *iaô* dança e se comporta da forma que o *erê* do orixá foi ensinado. Muitas etnografias e descrições sobre a cerimônia de saída de *iaô* foram publicadas na vasta literatura dos estudos afro-brasileiros e por conta disso acredito não pretendo descrevê-la em detalhes. Gostaria de me centrar no exame da noção e da experiência em si.

O primeiro ano depois da iniciação é marcado por um período rígido de prescrições e da possibilidade de entrar em transe a qualquer momento (Goldman, 1984). No *Omin Mafé*, a maioria dos depoimentos sobre os primeiros anos de iniciação tem algumas marcas: a forte pressão interna e externa para que o *iaô* se comporte de acordo com as prescrições, a obediência e submissão aos que ocupam altos cargos não só no terreiro de origem mas no

outros também. Por exemplo, o *iaô* deve pedir a bênção a toda e qualquer pessoa no terreiro, mais velhos, até a *abiãs*, etc. Eu recebi inúmeras vezes o pedido de bênção de *iaôs* aos quais eu “devolvia”, pedindo a bênção também, como é corrente entre os *abiãs* e simpatizantes do terreiro. Jean, filha de sangue de Bequinha e filha de santo de Cristina, sua irmã de sangue completara 5 anos de santo e recebeu uma “bata”, ou seja, um cargo. Ao chegar ao terreiro, certa feita, eu lhe pedi a bênção a qual Jean “devolveu”. Ela não precisava devolver porque a partir dali ela tinha uma bata. Eu disse em tom de brincadeira que ela não deveria me devolver a bênção e ela me respondeu que para esse tipo de coisa ela preferia ser um *iaô* pra sempre. Nesse comentário de Jean havia uma crítica indireta a alguns adeptos que “se acham”, como diria Jean, e tentam impor demais sua posição na hierarquia sagrada.

Essa rede de relacionamentos no que concerne à hierarquia é bastante conflituosa em qualquer terreiro. A escolha de autoridades, a concessão da bata e do *decá* são oportunidades em que os conflitos se tornam mais aparentes (Dantas, 1988; Maggie, 1977; Dantas, 1994). O *ogã*, por exemplo, mesmo enquanto ainda não foi oficializado a um terreiro no ritual de consagração não é um *iaô*. O *ogã* no *Omin Mafé* passa por apenas dois estágios: a suspensão e a consagração, mas a sua condição de autoridade não precisa da “raspagem” como acontece com os rodantes, a iniciação, ou melhor, confirmação é um ritual diferenciado. O *ogã* também nunca terá filhos de santo, ou seja, ele não pode raspar ninguém e torná-lo *iaô*. Sobre isso, falaremos mais na próxima sessão.

Mas é de um depoimento que eu retiro uma das melhores pistas sobre o lugar do *iaô* na religião. De acordo com Cristina, o *iaô* é como uma criança, pois ele tem que aprender tudo até que ele complete sete anos de iniciado. Fica clara a irrelevância da idade biológica em detrimento com a idade ritual. Em outras palavras, a teoria do Candomblé compreende *iaô*, não importando sua idade biológica, como um ser em fase de desenvolvimento, como a nossa criança ocidental, o que poderia nos levar a afirmar que o lugar de uma pessoa biologicamente criança não é o mesmo na sociedade ocidental moderna e na sociedade do Candomblé. Isso não é necessariamente uma novidade, mas no contexto desta pesquisa tal assertiva possui impacto. Além disso, muitas outras situações corroboram com essa idéia, o que me leva a crer estarmos no caminho de interpretação correto.

4.2 *Abiaxé*

Cristina estava no ventre de sua mãe quando Bequinha foi iniciada no Candomblé. Isto significa que, no Candomblé, Cristina recebeu no útero de sua mãe todos os sacrifícios e obrigações que recebeu sua mãe. Cristina nasceu já fazendo parte do Candomblé, ela não precisa de outro ritual de iniciação. Devido a isso, Cristina é chamada *abiaxé*. Assim como ela, o filho de Cristina, Júnior, também estava no ventre da mãe quando ela realizou uma de suas obrigações. Júnior também não precisa ser iniciado. Júnior também é um *abiaxé*.

O *abiaxé* pode ser planejado ou não. Há relatos de terreiros em que as mães planejam sua iniciação ou obrigações enquanto estão grávidas para garantir um lugar de prestígio para seus filhos. No caso do *Omin Mafé*, tanto Cristina quanto Bequinha afirmam que não sabiam da gravidez quando realizaram suas obrigações. Segundo Cristina, é como se o *abiaxé* fosse *iaô* até os sete anos de idade. Depois disso, é possível até dar *decá*, mas pela pouca idade se espera mais alguns anos.

A teoria nativa do Candomblé afirma que cada pessoa foi feita por um material natural trazido ao orixá *Oxalá* pelo orixá pessoal daquele que irá nascer. Por exemplo, uma filha de *Ogun* foi feita por fontes minerais que *Ogun* é o dono. Quando o cavalo morre, o material volta ao lugar de onde ele vem, no caso da filha do *Ogun*, para as pedras e outros minerais. É por isso que cada pessoa tem algumas características de seus antepassados, porque eles também vieram do mesmo lugar. Porém, depois do nascimento, a pessoa esquece isso e precisa consultar os búzios para conhecer sua natureza completa. Neste caso, o nascimento biológico não marca exatamente o início da existência de uma pessoa. Talvez esta seja essa uma explicação do motivo pelo qual a idade biológica não é tão importante para o Candomblé.

Mas quero deter-nos no ponto de alguém que nasceu já iniciado no Candomblé. Isto significa que o processo natural de nascer não é o mesmo para a religião. A pessoa que nasceu para o mundo nasce para o Candomblé quando esse é iniciado. Isso corrobora com a idéia de que o pensamento e teorias ocidentais consideram como natural não é totalmente adequado para o Candomblé. É claro que os membros da religião participam da sociedade moderna ativamente; por exemplo, eles possuem documentos, pagam impostos e acessam a internet,

mas também experimentam uma outra realidade, outras regras, outras instituições. Rita Laura Segato (2005) centra sua discussão sobre esse aspecto nas questões de gênero. Ela afirma:

"O ritual aponta para a natureza como um horizonte de referência imutável, mas fá-lo para contrastar com a fluidez das escolhas humanas: masculina e feminina são fatos da natureza e, como tal, dependem do ritual, mas tornam-se irrelevantes na cultura humana do mundo, ou seja, nos papéis sociais, personalidade e orientação sexual. Todos estes níveis parecem ligados à ideologia dominante, que os obriga a adaptar-se equivalentes convencionais, mas através da visão única de Xangô, o carácter arbitrário das equivalências é claro "(Segato, 2005: 445)

Fazendo uma comparação entre os papéis sociais, estes impostos pela sociedade moderna, e os papéis rituais do Candomblé, podemos encontrar algumas pistas para entender melhor a organização social da religião. Na sociedade ocidental moderna as pessoas geralmente são inscritas em categorias de gênero, idade, raça, classe social, nacionalidade e estado de saúde, deficiências físicas e mentais. Para o Candomblé, estas classificações têm um lugar diferente. Em relação ao gênero, o que importa é o gênero das entidades; a idade biológica não é tão importante, mas o tempo de iniciação; a raça não é importante ritualmente; a nacionalidade não importa, importa a qual nação (*ketu, angola, ijexá, jeje*, etc.) o orixá é originário; a classe social não é relevante; nem mesmo o estado de saúde, se a pessoa possui deficiência ou não. O orixá obedece a pessoa ritual da criança e não a social.

4.3 “Ogã sem axé não faz orixá virar”

No contexto das religiões de matriz africana, são tomadas por destaque as figuras dos sacerdotes maiores destas, que são conhecidos em algumas religiões, como no candomblé *ketu*, por *ialorixás* e *babalorixás*, ou mais popularmente como mães e pais de santo. Aqui vamos nos referir ao candomblé *ketu*, enfatizando que vários tipos de religiões enquadradas como de matriz afro-brasileira, existindo ainda várias definições regionalmente diferenciadas. Temos ainda a presença de outras autoridades, como: *Iyaegbé*, *Iyalaxé*, *Iyaquequerê*, *Iyatebexé*, *Ajibonã*, *Iyamorô*, *Iyabassé*, que são títulos destinados a adeptos que entram em transe, e que no dia-a-dia dos terreiro são de suma importância para a manutenção e progresso deste, que seria possível através da renovação contínua do *axé*⁵⁶. Uma dessas autoridades é o

⁵⁶ *Axé* conforma-se como uma categoria êmica que se remete a uma espécie de energia, provinda da relação do povo de santo com o sagrado, energia a qual se relaciona à força (Dantas, 1988) do terreiro. A contínua renovação do *axé* é feita a partir de rituais internos e públicos, não apenas através dos grandes sacrifícios, mas também na obediência de prescrições e na realização de pequenos afazeres, como na limpeza dos assentamentos, por exemplo. Diz-se que um terreiro possui um “forte *axé*” geralmente quando é muito freqüentado por clientes e

ogã, figura geralmente masculina que, na constituição do alto clero num terreiro de candomblé, pode se apresentar desempenhando atividades especializadas e que tem lugar como uma autoridade forte na estrutura religiosa.

Nas poucas ocorrências na literatura específica de religiões de matriz africana sobre o *ogã*, encontramos em abundância a informação de que a presença deste no terreiro teria uma dimensão social mais evidente (Rodrigues, 2005; Braga, 2005). Isso significa que o *ogã* é mais amplamente retratado como um membro do terreiro que cuida das relações públicas, desde receber as pessoas que comparecem a festas, como mediar as relações com o externo ao grupo. Muitos intelectuais e artistas receberam a alcunha de “*ogãs* de sala”, título que os reconhecia como membros dos terreiros, e essa ligação traz prestígio para os terreiros, ao passo que serviu como habilitação maior para os intelectuais realizarem suas pesquisas. Autores clássicos dos estudos afro-brasileiros, como Nina Rodrigues, Artur Ramos e Édison Carneiro, receberam tal título em terreiros de candomblé na Bahia (Dantas, 1988; Birman, 1997; Prandi, 1991), e outro aspecto dessa conexão é que durante a forte repressão aos terreiros, mais evidente na década de 30, esses mesmos intelectuais colaboraram, ao seu modo, para a defesa dos cultos contra a violência policial (Braga, 2005), bem como da sua contribuição financeira. Essa associação dos *ogãs*, como figuras agregadoras de prestígio, protetores e patrocinadores, torna-se então a informação mais disseminada, negligenciando outras abordagens e limitando-se geralmente a descrever suas funções⁵⁷.

A determinação de que uma pessoa seria *ogã* tem como fonte o jogo de búzios, oráculo de adivinhação manejado pelo sacerdote que se constitui um canal direto com os orixás, sendo assim uma ordem vinda do sagrado. Isso geralmente ocorre no primeiro jogo de búzios tirado para o aspirante a adepto, digamos assim. Configura-se o que poderíamos tentar apontar como uma primeira “classificação” das pessoas que frequentam ou se vinculam a um terreiro: rodantes ou não-rodantes. Determinado isso, e não obedecendo a uma ordem de respostas a essas informações, além de ter outras informações pessoais respondidas, se assim desejar, o então aspirante fica sabendo quais seriam os orixás “donos da sua cabeça”⁵⁸, e qual o caminho que esses orixás o indicam a seguir; se deve permanecer naquele terreiro, se deve

o dirigente possui muitos filhos de santo, o que quer dizer que o dirigente realiza atividades rituais de forma “eficaz”, e por essa razão torna-se bastante conhecido e dono de prestígio. São muitas as formas de um terreiro ganhar prestígio, vide (Bastide, 1973, 1989; Dantas, 1988; Birman, 1997; Lima, 2003).

⁵⁷ Para maiores referências sobre as funções do *ogã*, ver Querino (1955), Braga (2005), Rios (2004).

⁵⁸ Diz-se que cada pessoa possui três orixás a guiar-lhe: o “orixá de cabeça”, que seria o principal, cuja ligação com o adepto é maior; o “orixá adjunto” ou “junto”; e o “orixá de ano” (Prandi, 1991; Luz, 2000).

procurar outro, a que orixá o aspirante como *ogã* pode ou deve servir⁵⁹. Essa indicação pode ocorrer também em público, quando de uma celebração, o orixá que pretende aquela pessoa como *ogã* o aponta publicamente, quando da possessão, em meio a alguma celebração pública no terreiro (Lima, 2003; Rios, 2004)⁶⁰. Ser *ogã* seria, antes de tudo, uma espécie de condição, como já dito, geralmente reservada aos homens, daquele que não entra em transe, mas que possui ligação com seus orixás e mediunidade. Essa condição pode ser “confirmada”, vinculando o adepto a um terreiro, ou não, se o adepto não aceitar entrar de fato para a religião, o que não o isenta de prováveis “cobranças” dos orixás⁶¹.

Se a pessoa consente tornar-se um adepto, ou “filho da casa”, ocorre, a partir daí, uma série de rituais de “confirmação” de sua posição como *ogã*, antes mesmo desse ser de fato iniciado. Geralmente, ocorre o rito de “suspensão”, como já dito, que constitui-se um ritual de consagração (Bourdieu, 1974) para aquele que está sendo suspenso; algum tempo depois ocorre o rito da “confirmação”, oportunidade em que muitas vezes o adepto recebe um cargo no terreiro (Braga, 2005). Em alguns terreiros chega-se inclusive a iniciar os *ogãs* à moda da iniciação dos “rodantes”, com sacrifício de animais, raspagem de parte da cabeça do iniciado, entre outros preceitos⁶². Vale ressaltar que tal constituição iniciática é variável, sendo a suspensão e a confirmação as mais encontradas na literatura.

Tomando depoimentos como base, entende-se que aquele apontado como *ogã* já nasce com prestígio, porém o cargo que o vincula a determinado terreiro só é concedido mediante a sua confirmação⁶³. Segundo Lima (2003), “A confirmação do *ogã* obriga a pessoa distinguida a uma série de ritos propiciatórios até à festa pública da sua apresentação formal, vestido de branco, como todo iniciado, pelo santo que o escolheu.” (pg. 93). Afirma ainda:

O *ogã*, desde confirmado, terá vários símbolos expressivos de seu status: terá um nome novo, um nome iniciático, que é gritado no barracão pelo orixá que o “tirou”, no dia da confirmação; terá uma cadeira especial, muitas vezes com o nome do *ogã* gravado na cadeira ou numa placa de metal; receberá as reverências dos filhos da casa que, se forem filhos do mesmo santo que escolheu o *ogã*, o chamarão de ‘meu pai’.
(Lima, 2003, pg. 93)

⁵⁹ Sobre o serviço do *ogã* falaremos mais adiante.

⁶⁰ Tendo o orixá possuído seu cavalo em alguma celebração, ele em algum momento de sua dança, vai em direção ao *ogã* e leva pelo barracão como uma forma de tornar pública sua escolha. Para mais detalhes ver Rios, 2004.

⁶¹ Diz-se nos terreiros, que aquele que não obedece às vontades de seu orixá sofrerá cobranças, que seriam infelicidades na vida pessoal, como problemas de saúde, financeiros, amorosos ou familiares.

⁶² Para mais detalhes sobre a confirmação de *ogãs* ver Braga, 2005.

⁶³ Tais informações foram arrecadadas durante a pesquisa sobre a relação da mitologia *ioruba* e as relações sociais no terreiro *Omin Mafé*, em Sergipe, e se apresenta em meu trabalho de conclusão do curso de graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Sergipe.

Um *ogã* pode ser apontado para servir um determinado orixá, geralmente o orixá do sacerdote maior do terreiro, e como aprendiz de “guardião” dos conhecimentos rituais para a alimentação do *axé* do terreiro, que também toma lugar na relação do sacerdote com seu orixá. Seu prestígio está também nessa salvaguarda, e por isso a ele se deve respeito perante toda a comunidade do terreiro. Lima (2003) afirma que a indicação do *ogã* pode ser negociada por simpatia, inclusive mandando que alguma filha o indique. Diz ainda:

Os *ogãs* formam, nos *candomblés*, o que Carneiro (1948, p. 95) propriamente comparou a ‘uma espécie de conselho consultivo do *candomblé*’ e ‘em qualquer dificuldade, a mãe recorre às luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e de indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligados à religião’. Os *ogãs* suspensos, ou não confirmado, participam igualmente das atividades do terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor na ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo. (Lima, 2003, pg. 94)

Sobre o alto clero, Lima afirma que é entre os *ogãs* confirmados que os dirigentes do terreiro escolhem “‘o seu estado maior’ masculino”, composto pelo *axogun*, o dono da faca, “mestre dos sacrifícios” (Rodrigues, 2005); o *pejigã*, o guardião do *peji*; e o *alabê*, o maestro ou regente da orquestra dos atabaques. Ainda acerca do “alto clero”, diz Lima (2003): “Esses cargos têm fundas implicações ritualísticas e são exercidos por *ogãs* que ‘foram criados no *candomblé*’, geralmente filhos ou sobrinhos de filhos-de-santo da casa, ou de pessoas a intimidade das mães e pais-de-santo.” (pg. 94). Lima também comenta de *ogãs* que tocam em terreiros alheios por dinheiro (pg. 98).

Nina Rodrigues (2005) também nos fala dos poderes do *ogã*, que a seu ver seriam “quase ilimitados”, e seus deveres seriam poucos, afirmação segunda essa a qual discordo, partindo do ponto de vista que a tipologia dos *ogãs* supracitada nos traz noção diferente.

Como já foi dito no capítulo que trata da organização social do terreiro e da família de sangue, dentro da família Guimarães temos cinco membros do corpo de *ogãs* do terreiro *Omin Mafé* e do terreiro *Doya Shauèlé*. Dada a não-possessão do *ogã*, nas entrevistas com eles eu perguntei se eles sentiam seus orixás. Paulo César me respondeu que não sabia como explicar a emoção no momento do sacrifício. Ele descreve a concentração e o empenho em manter a mente limpa de qualquer outro pensamento que não seja positivo e que esteja não conectado com os orixás. O *axogum* também afirma que percebe quando seu orixá está próximo; ele sente a vibração do orixá. Diz: “Dá um arrepio, uma alegria. Não sei explicar não”. Paulo conta ainda que recebe mensagens de *Oxalufã* (seu orixá pessoal) por meio de pensamentos

ou sonhos. Ele me contou que um aviso de *Oxalufã* salvou sua vida de um grave acidente de moto. Durante um dos sacrifícios de que participei observei que Paulo realmente se recolhe num momento de concentração antes, e ao sacrificar os animais ele possui uma postura bastante séria. Alguns procedimentos que Bequinha possa esquecer ou estar em dúvida, ou até mesmo a mãe de santo consulta o *axogum* se ele aceita realizar determinada cerimônia no terreiro, como confirmar Wilber como *pejigã* da casa. Fica claro que Paulo César é pessoa de extrema confiança de Mãe Bequinha. Paulo César vem de uma família evangélica e seu envolvimento com o Candomblé se deu quando estabeleceu a relação amorosa com Cristina Guimarães.

Alisson, filho de Paulo César e Cristina, é *ogã* suspenso para o terreiro de sua mãe. Ele também afirma que sente seu orixá como em forma de vibrações e através de sonhos. Ele já borizado por sua avó Bequinha, mas como o terreiro de Cristina ainda não está completamente aberto ele não teve ainda sua confirmação. Quando das festas no *Omin Mafé*, ele geralmente toma parte no revezamento de *ogãs* que tocam os tambores. É visível o seu empenho com os tambores e o *ogã* fala da emoção que sente ao estar tocando os tambores que chamam os orixás. Mas é sobre Júnior que eu gostaria de concentrar essa sessão. Júnior, como já dito, é *abiaxé* e *ogã* do terreiro de sua mãe Cristina.

Nos depoimentos de Bequinha, Cristina, Mércia e de outros, Júnior é um orgulho para a família. Se comportamento patriarcal quando das cerimônias é evidente e até os orixás se curvam a pedir a bênção de Júnior. Wilber e Alisson ainda negociam de certa forma sua participação no Candomblé, não exercendo na prática suas posições de *ogã*. A Júnior não é concedida tal negociação, segundo todos da família “Júnior não tem para onde correr”. Mãe Bequinha afirma que Júnior nasceu com uma missão, com o destino traçado com a religião. O único a contradizer em parte esse pensamento é seu pai, Paulo César. Paulo acredita que os filhos têm o direito de escolher se devem permanecer na religião somente aos dezoito anos de idade, quando eles terão também uma noção mais clara do que significa as responsabilidades da religião. Possivelmente a postura de Paulo César é um reflexo de sua formação religiosa protestante, anterior ao Candomblé. A individualidade é percebida quando da imputação da escolha somente ao filho em determinada idade, em detrimento do senso de comunidade característico das religiões afro-brasileiras. Ele justifica que enquanto adolescentes essa decisão é difícil, pois nesse momento as descobertas da idade concorrem diretamente com a devoção, e conforme ele diz, “Orixá é coisa séria. Se não cuidar direto (do orixá) a pessoa tá ruim, viu? E eu num quero filho meu sofrendo na mão de orixá”. Já Mãe Bequinha afirma que

ainda não confirmou Júnior como *ogã* porque o procedimento concernente com um *abixé* *ogã* é mais complicado e se mal realizado pode custar a vida do *ogã* e do sacerdote. Cristina é muito orgulhosa da posição do filho. Em uma cerimônia no quarto de santo, Júnior se colocou na posição de receber a bênção dos iaôs junto com Mãe Bequinha, Paulo César, Ana Mércia e Cristina, que são autoridades maiores no terreiro. Luis, seu primo, disse brincando: “O que você faz aí, Júnior?”, questionando a autoridade do *ogã*. Cristina imediatamente respondeu por Júnior: “Ele está no lugar dele!”. O lugar de uma autoridade; de alguém que nasceu para aquele lugar. A partir desse dia eu percebi que quando Júnior está presente nas cerimônias até os orixás se aproximam dele para solicitar sua bênção. A autoridade de Júnior é reconhecida até pelos espíritos.

Cristina me contou que certo dia ela chegou em casa cansada do trabalho e almejava somente um banho, o jantar e assistir sua novela. Ela notou que havia na geladeira da casa uma caixa de bombons de chocolate e iogurtes. Quando ela se sentou no sofá para finalmente assistir a novela, Júnior e seu marido, Paulo César, vieram ao sofá também e de repente ela não viu mais nada. Quando acordou a novela havia terminado. O que ocorreu, segundo ela, é que Júnior chamou o seu *erê* porque Paulo César queria conversar e brincar com ele. Ela me disse isso com certa chateação, mas também achando engraçado. Para mim, tal evento é bastante emblemático, do ponto de vista que a uma criança foi solicitada o exercício de seu poder ritual a fim de contemplar os desejos de seu pai. Talvez Júnior não pudesse dizer não ao seu pai, mas o fato é que em grandes linhas, uma criança exerceu poder e agência em detrimento da agência de sua mãe biológica, a qual seria a principal responsável por ele e a qual ele deve obediência no plano profano. Essa não foi a única vez que pude perceber o exercício da autoridade ritual de Júnior.

Eu estava no pátio do terreiro que tem uma via de acesso direta ao quarto de santo quando Jean reuniu sua irmã Regiane, sua filha Larissa e Júnior, seu sobrinho. Jean pediu a Júnior que chamasse o *erê* de Regiane a fim de que ela e a filha pudessem pedir-lhe um favor. Júnior relutou um pouco, afirmando que talvez Mãe Bequinha não gostasse da idéia, mas depois de alguma insistência, ele fez o que a tia pedia e chamou o *erê* de Regiane. Regiane é a *iaquequerê* do terreiro, possui mais de 14 anos de iniciação. Jean possui 5 anos de iniciação. Júnior possui 11 anos de iniciação e nascimento. Mesmo fazendo as contas das idades de santo e biológica, Júnior possui um lugar privilegiado na relação da família com os orixás. Na entrevista que realizamos, Júnior declarou que se sente muito orgulhoso de seu orixá, de sua condição de *ogã* e *abixé*. Ele me disse que costuma sonhar com um homem bem velho,

curvado e se apoiando num cajado: *Oxalufã*, seu orixá de cabeça. Eu o perguntei como ele percebe seu orixá, e ele me respondeu que sente arpejos e saltos no ritmo do coração. No fim da entrevista, pedi que ele falasse algo sobre o Candomblé que ele quisesse que outras pessoas soubessem. Ele me disse que gostaria que outras pessoas conhecessem melhor a religião e vissem que não é nada de ruim, mas sim uma religião muito bonita. Ele diz não se importar com algumas piadas feitas por colegas e professores na escola com relação ao Candomblé, “porque essas pessoas não conhecem de verdade a religião e falam coisas que não sabem”. Cristina havia me falado previamente que acompanha constantemente a vida escolar dos filhos, e são freqüentes comentários por parte dos professores e diretores da escola sobre discussões abordando religião em que seus filhos respondem a altura. Ela diz: “Eu e minha família (nós) queremos ensinar a nossos filhos a se defenderem desse tipo de preconceito e eles já têm uma opinião formada”.

Na entrevista, perguntei a Júnior se algum filho de santo de sua avó já o desrespeitou quando das cerimônias e ele me disse que sim e que se após ter sido chamado a atenção o filho de santo continuar a desrespeitá-lo, ele chama o orixá daquela pessoa para “colocar aquela pessoa em seu lugar”. Eu nunca presenciei tal situação, mas de acordo com Júnior, Mércia, Regiane e Cristina isso aconteceu pelo menos uma vez e Júnior agiu “como deveria ter agido”. Eu também os questionei se algum dos *ogãs* havia abusado dessa autoridade em relação com os filhos de santo, e todos disseram que isso nunca aconteceu.

Esses dados me levam a concluir que Júnior experimenta essa autoridade de uma forma natural. Se existiu a convergência de interesses em conceder a Júnior esse lugar, isso não apaga o fato de que sua autoridade é exercida de fato e de direito dentro do terreiro. O lugar de Júnior no terreiro *Omin Mafé* é garantido como a qualquer *ogã*. É verdade que devemos ponderar as possíveis manipulações rituais em vistas a garantir a participação dos mais jovens, ou de garantir um lugar de autoridade para alguns. Também deve-se ponderar a participação assistemática dos mais novos no culto, mas a mim parece que a questão da autoridade ritual perpassa essas variantes e se mostra efetiva, ou se não for ousar demais, eu diria eficaz.

4.4 À guisa de conclusão

Gostaria de argumentar que a teoria do Candomblé não reproduz as relações de poder quanto à raça, sexo ou nacionalidade, mas a partir de sua perspectiva da teoria do Candomblé pode reproduzir outros tipos de relações de poder com base no início e no processo de aprendizagem. Para alguém ser bem sucedido no Candomblé, ele/ela não tem que ser branco, rico ou adulto, ele/ela tem que seguir os sete anos de processo de iniciação e cuidar muito bem da sua espiritualidade.

Voltando à discussão sobre o lugar das crianças no candomblé, parece claro para mim que as crianças não experimentam exclusivamente um lugar de submissão, inocência e pureza, mas um lugar eficaz como um ator social. A criança muito pequena precisa da ajuda dos adultos para comer, dormir, etc. Eles vivem em uma situação de dependência. Embora, como pude observar no trabalho de campo, a criança ainda nos braços da mãe, já sofrem a religião como parte de sua vida, com tudo o que parece normal para nós, westerns, e com as coisas que são exóticas para nós. Júnior, o *ogã abiaxé*, não tem que ser maior de 18 anos para fazer alguém ser possuído, ele está pronto. Como nós estamos prontos para a condução quando estamos a 18 anos. Isso significa que as relações de poder não correspondem ao modelo tipo ideal moderno, em que os pais/adultos exercem poder sobre as crianças; mas existe a ênfase no tempo de envolvimento com a religião, no acúmulo de conhecimento sagrado durante todo o processo de iniciação, e nos casos como do *Omin Mafé*, as crianças se envolveram desde tenra idade na religião. Em breves termos, as relações de poder de tipo ideal no terreiro são basicamente uma disputa de conhecimento religioso.

No modelo do *Omin Mafé*, a criança-*ogã* não tem o mesmo lugar na religião que tem na sociedade. Ela participa de dois sistemas sociais que não necessariamente se contradizem nem possuem fronteiras bem definidas. Entretanto, de uma forma ou de outra, é garantida a sua agência na estrutura ritual como uma autoridade.

Conclusão

Diante das reflexões e análises expostas, trago minhas conclusões acerca da investigação com crianças sobre o lugar de autoridade ritual que a elas pode estar destinado no Candomblé, e como esse lugar contrasta com o modelo de criança ocidental moderno. Acredito que esse lugar de poder é legítimo embora seja controlado pela autoridade adulta moderna, como foi relatado anteriormente.

De forma que isso me leva a enxergar no Candomblé um sistema que negocia fluentemente sua memória cultural afro-descendente com a “ordem (ou desordem) da existência” (Motta, 2000). Ainda citando Roberto Motta:

Ora, o candomblé representa por excelência a religião da negociação, da astúcia, do acomodamento, sem jamais exigir a substituição das hierarquias deste mundo. Em compensação, como,..., possui suas próprias hierarquias e seu próprio mundo. (Motta, 2000: 14)

Por outro lado, olhando o protagonismo de crianças no Candomblé, ficou claro que esse protagonismo não é necessariamente uma exclusividade do Candomblé. No terreiro *nagô* pesquisado por Beatriz Góis Dantas em “Vovô nagô, papai branco – Usos e abusos da África no Brasil” (1988), a atual *alôxa* recebeu seu cargo aos 15 anos de idade, em meio uma guerra de sucessão bastante polêmica exatamente pela tenra idade da escolhida. Afora o universo do afro-brasileiro, temos os pastores mirins das igrejas pentecostais e neo-pentecostais, as crianças e jovens videntes das aparições no Catolicismo Popular, como em Fátima e Anhanguera, entre outros, são provas da negociação entre papéis sociais destinados às crianças e seus papéis nas religiões. E nisso implica outras bases de reprodução de poder. A autoridade religiosa é legitimada nos termos reguladores internos ao passo que é controlada pelo adulto.

No caso das crianças-*ogãs*, é importante ressaltar que nos episódios dos netos de Bequinha existe a suspensão e não a consagração de suas posições como *ogãs*. Dois deles, Alisson e Wilber, vivem hoje a adolescência, a iniciação sexual e as redes de sociabilidade que competem com o engajamento pleno religioso dos dois. Segundo seus pais, eles devem esperar até os 18 anos para realmente decidirem se entram na religião ou não. Alisson me disse que não pretende se dedicar tanto ao Candomblé nesse momento porque é muito novo e tem novos interesses agora, mas se o orixá fizer o chamado é como se ele não tivesse escolha: se o orixá chamar ele se iniciará com certeza. O chamado do orixá pode ser sabido através de

um sonho, de um aviso, ou de uma doença. Isso indica que existe uma margem de negociação em escolher se iniciar ou não, mas isso depende do que o seu “eu” sagrado vai escolher.

O espaço do *ogã* é visto como uma condição privilegiada, mas natural, e a autoridade ritual como prática é experimentada no cotidiano, na personalização das relações com os espíritos e como experiência pública. Se o orixá age como regulador da vida pessoal do filho de santo, que também é regido pelos mais velhos no santo e pelos *ogãs* e *ekedis*. Se *ogãs* e *ekedis* podem chamar os orixás de qualquer adepto, mas ninguém nunca poderá chamar seus orixás para discipliná-los, quem os disciplina? Mércia e Paulo César afirmam que mesmo sem serem possuídos, os seus orixás têm grande autoridade sobre eles. Quando ocorre algum deslize da *ekedi* ou do *ogã*, seus respectivos orixás cuidam de deixar acontecer algum problema amoroso ou no trabalho, a fim de puni-los pela desobediência. Mas gostaria de levantar outra possibilidade. Em todos os depoimentos de *ogãs* e da *ekedi*, eles expressaram uma curiosidade pela possessão, por se sentir possuído, embora nunca tenham sido. Mércia, *ekedi*, fala de um encantamento, de beleza. Poderíamos dizer que a não-possessão precisa da possessão para ter sentido, no caso, os *ogãs* e as *ekedis* precisam dos filhos de santo para serem *ogãs* e *ekedis*. Além de não poderem reproduzir filhos de santo, sua autoridade só existe por causa dos filhos de santo.

Parece-me que as pessoas no Candomblé não apenas as crianças possuem uma tendência (quase uma necessidade) de compreender o ser humano como uma parte do mundo “sobrenatural” ou sagrado. Talvez mais do que isso, é uma necessidade de entender os espíritos como parte do mundo “natural”, cotidiano. Por esta definição, construímos um paralelo com as reflexões de Lévi-Strauss sobre as teorias do totemismo. Para Claude Lévi-Strauss (1963), o totemismo é a projeção de atitudes mentais incompatíveis com a necessidade de perceber o ser humano como algo fora do natural. Devo ressaltar que Lévi-Strauss afirma o totemismo como código lingüístico, e nesse aspecto eu não concordo, porque, nesse sentido, a cultura é restrita a dimensões cognitiva, mental e ideal. Ele afirma que o totemismo é uma expressão simbólica que permitia a pessoa a compreender melhor a realidade, tais como os papéis sociais e a diferenciação entre as comunidades.

Afora, as discussões mais específicas dessa dissertação, me atrevo a declarar que essa pesquisa me fez acreditar ainda mais fortemente em duas declarações do antropólogo Roberto Motta. A primeira concerne ao fato de que o Candomblé parece se apresentar como forma de estar no mundo no sentido de oferecer uma negociação entre a sua identidade religiosa e sua identidade social. Nisso me refiro à Motta (2000) que em discussão acerca do sacrifício e suas

várias propriedades é “bom para pensar” e “bom para comer”. Minha segunda inspiração a partir do mesmo texto de Motta (2000) me leva concordar que o Candomblé “coincide com o ethos da modernidade”, o que me traz outra idéia do Candomblé; não como uma releitura vulgar ou num ato reflexivo sobre a modernidade, mas como uma autêntica e contínua modernização da memória cultural histórica (Stoller, 1995).

Em linhas finais, essa pesquisa tem importância no sentido de sugerir outra perspectiva para os estudos com crianças e religião, argumentando que entre a relativização da noção de criança e as outras possíveis formas de ser criança dentro do Candomblé está também uma contribuição para os estudos antropológicos sobre crianças.

Referências Bibliográficas

- ACHUTTI, L.E. **Fotoetnografia da Biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial, 2004.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Dez Anos do “Chute na Santa”: a Intolerância com a diferença”. In: V. Gonçalves da Silva (org.). **Intolerância Religiosa**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. LTC, 1981.
- ASTUTI, Rita and HARRIS, Paul L. 'Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar', **Cognitive Science: A Multidisciplinary Journal**, 32: 4, 713 — 740, 2008.
- AUGRAS, M. R. A. . **O duplo e a metamorfose - a identidade mítica em comunidades nagô**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BARBOSA, A., CUNHA, E. T. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.
- BARRET, Justin L.; RICHERT, Rebekah A.; DRIESENKA, Amanda God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts. **Child Development**, January/February 2001, volume 72, Number 1, Pages 50–65, 2001.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: Contribuições para uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- _____. **Estudos Afro-Brasileiros**. Coleção Estudos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- BENTHALL, Jonathan A later developer? The ethnography with children. **Anthropology Today**, vol. 8, n. 2, p. 1, 1992.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo, criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.
- _____. Identidade social e homossexualismo no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**, 12/01. Rio de Janeiro: Editora Campus, agosto de 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974
- _____. & BOURDIEU, Marie Claire. O camponês e a fotografia. In: **Revista de Sociologia Política**. Curitiba: 26, p. 31-39, jun. 2006.
- BRAGA, Júlio. **A cadeira do ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

- BRANDÃO, Maria do Carmo; Rios, Luis Felipe. O catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira – O Livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BRUG, M. van der. **World and experiences of Aids orphans in north central Namíbia**. Leiden: African Studies Centre, 2007.
- CAMPOS, Roberta. B. C. Para além do milagre do Juazeiro: sofrimento como sacralização do espaço - o caso dos Ave de Jesus – Juazeiro do Norte. In: **Estudos de Sociologia**, v. 13, n. 01, 2005.
- CARNEIRO, Édison. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- CLIFFORD, J. “On the authority ethnographic”. In: **Representations**, vol. I, no 2, p.117-146, 1983.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. **A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2000.
- CORSARO, William. **Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas**. Educ. Soc., maio/ago. 2005, vol.26, no.91, p.443-464.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. 463 p, 2008.
- _____. **The sacred self**. University of California Press, 1997.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô, papai branco. Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DANTAS, Zuleica. **O terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder**. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Pernambuco, 1994.
- DENZIN, Norma K., LINCOLN, Yvonna S. Introdução – A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: **O planejamento da Pesquisa Qualitativa; tradução Sandra Regina Nertz**. – Porto Alegre: Artmed, 2006.
- Du Bois, C. A. **The people of Alor; a social-psychological study of an East Indian island**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1944.
- EVANS, E. Margaret (2001). Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation versus Evolution. **Cognitive Psychology** 42, 217–266, 2001.
- FOUCALT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

- FAVRET-SAAD, Jeanne. “Ser afetado”. In: **Cadernos de Campo**. Rio de Janeiro, n. 13, ano 14, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- GOLDMAN, Márcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984.
- GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**, 12/01. Rio de Janeiro: Editora Campus, agosto de 1985.
- GRAUE, Beth; WALSH, Daniel J. **Investigação etnográfica com crianças: Teorias, métodos e ética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- GROSSI, Miriam Pillar. “Na busca do 'outro' encontra-se a 'si mesmo’”. In: **Trabalho de campo e subjetividade**, PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1992.
- GUEDES, Maristela (Stela Guedes Caputo). **Educação em terreiros e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Educação, 2005.
- HART, Jason. Saving children. What role for anthropology? **Anthropology Today**, vol. 22, nr. 1, p. 5-8, 2006.
- HIRSCHELD, Lawrence.A., Why don't Anthropologists Like Children, **American Anthropologist** 104(2):611-627, 2002.
- JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. **Man, New Series**, Vol. 18, No. 2, pp. 327-345, 1983.
- JAMES, Allison, ‘Giving Voice to Children’s Voices: Practices, and Problems, Pitfalls and Potentials’, **American Anthropologist** 109 (2): 261-72, 2007.
- JAMES, A.; JENKS, C.; PROUT, A.. **Theorizing childhood**. Cambridge : Polity Press, 2001.
- KOHN, Tamara. She came out of the field and into my home - Reflections, dreams and a search for consciousness in anthropological method. In: **Questions of Consciousness**. New York: Routledge, 1995.
- LEVINE, Robert A. ‘Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview’. **American Anthropologist** 109 (2): 247-60, 2007.
- LEVI STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LEWIS, Liana. **Seeking a Place on the Island: Refugee Children's Experiences of Diaspora in England**. Tese de doutorado. Nottingham Trent University, NTU, Grã-Bretanha, 2005.

_____. **(Des) Encontros a Céu Aberto - Ensaio Etnográfico sobre Crianças em Situação de Rua na Cidade do Recife**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

LIMA, V. C. **A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupo**. Salvador: Corrupio, 2003.

LUZ, M. A. **Agadá – Dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: Edufba, 2003.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá – Um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.

MALINOWSK, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1982]

.MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do "eu" In: Mauss, M. **Sociologia e Antropologia**. Vol I. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974^a.

MEAD, Margaret. **Coming of age in Samoa**. New York: Morrow, 1933.

MOTTA, Roberto M. Cortez. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: IFCH-UFRGS, Vol. 1, No 3, 1995.

_____. "A cura no xangô de Pernambuco: o rito do amassi como terapia". In: SCOTT, Parry (org.) **Sistemas de cura: as alternativas do povo**. Recife, UFPE, Mestrado em Antropologia, 1986, pp. 78-88.

_____. Religiões afro-recifenses – Ensaio de classificação. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (org.) **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. **Tempo e Milênio nas Religiões Afro-Brasileiras**. XXIV Encontro Anual da ANPOCS - GT Religião e Sociedade. Petrópolis, 2000.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. Nhanhembo'é: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. In: **Cadernos de Campo**, n. 13, ano 14. São Paulo: USP, 2005.

PELÚCIO, Larissa. No salto: trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem. In: BONETTI, Alinne & FLECHTER, Soraya (org.) **Entre Saias Justas e Jogos de Cintura: gênero e etnografia na antropologia brasileira recente**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

- PIRES, Flávia Ferreira. **Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no Semi-árido Nordestino**. Tese de doutorado. PPGAS, MUSEU NACIONAL, UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- PORT, M v/d. Circling around the really real: spirit possession, ceremonies and the search for authenticity in Bahian Candomble. **Ethos**, Vol. 33, No. 2, pp. 149-179, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.
- _____. **Herdeiras do Axé: Sociologia das Religiões Afro-Brasileiras**. São Paulo, HUCITEC, 1996.
- QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.
- RABELO, Miriam Cristina M. Religião, Ritual e Cura. Trabalho apresentado no I Encontro Nacional de Antropologia Médica, Salvador (BA), 3 a 6 de novembro de 1993. In Alves, Paulo César (org). **Saúde e Doença: um Olhar Antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- RABINOW, P. "Representations are social facts: modernity and post- modernity in anthropology". In: James Clifford & George Marcus (Ed.). **Writing culture- the poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press, pp. 234-261, 1986.
- RIBEIRO, René. "Personalidade e ajustamento psicosexual dos fiéis dos cultos afro-brasileiros". In: **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife, Editora Massangana, 1982.
- RIOS, Luis Felipe. **O feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2004.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: 2006.
- SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal**. 2. ed. Brasília - DF: Editora da Universidade de Brasília - EDUnB, 2005.
- STEIL, C., SANCHIS, P. **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. EdUERJ, 2001.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: USP, 2006.
- STOLLER, Paul. **Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa**. New York, Routledge, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, 8, n.1, p.113-148, 2002.

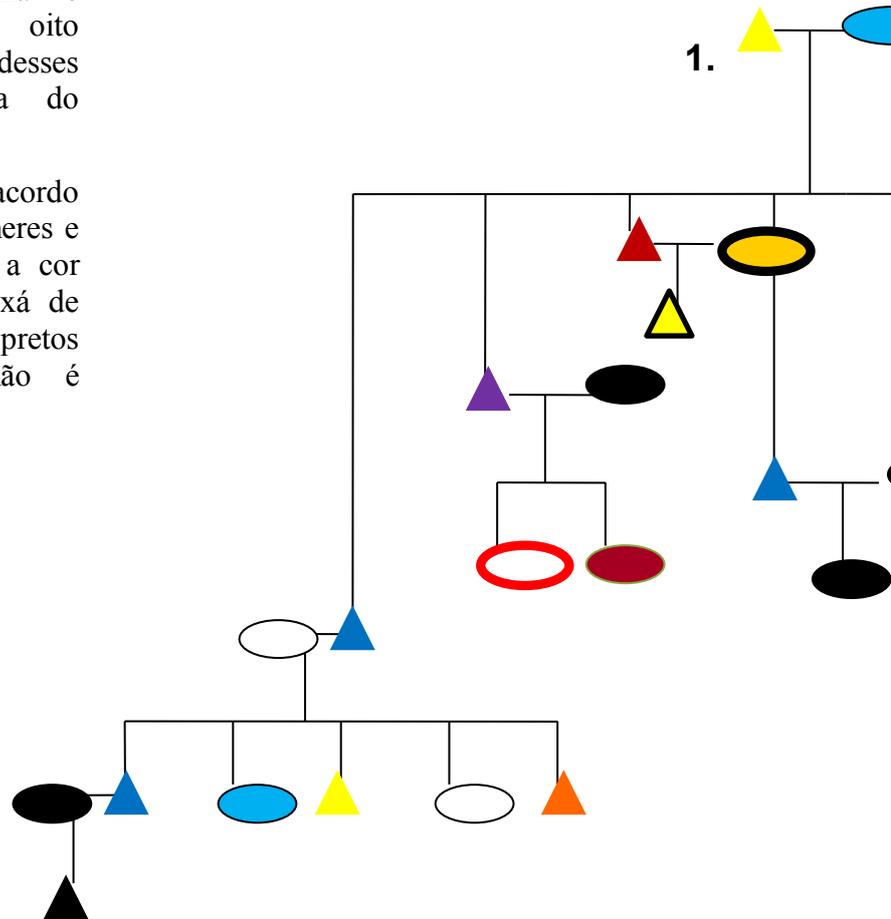
WOORTMANN, Klaas. **A idéia de família em Malinowski.** In: Campos - Revista de Antropologia Social, v.2, 2002.

ANEXOS

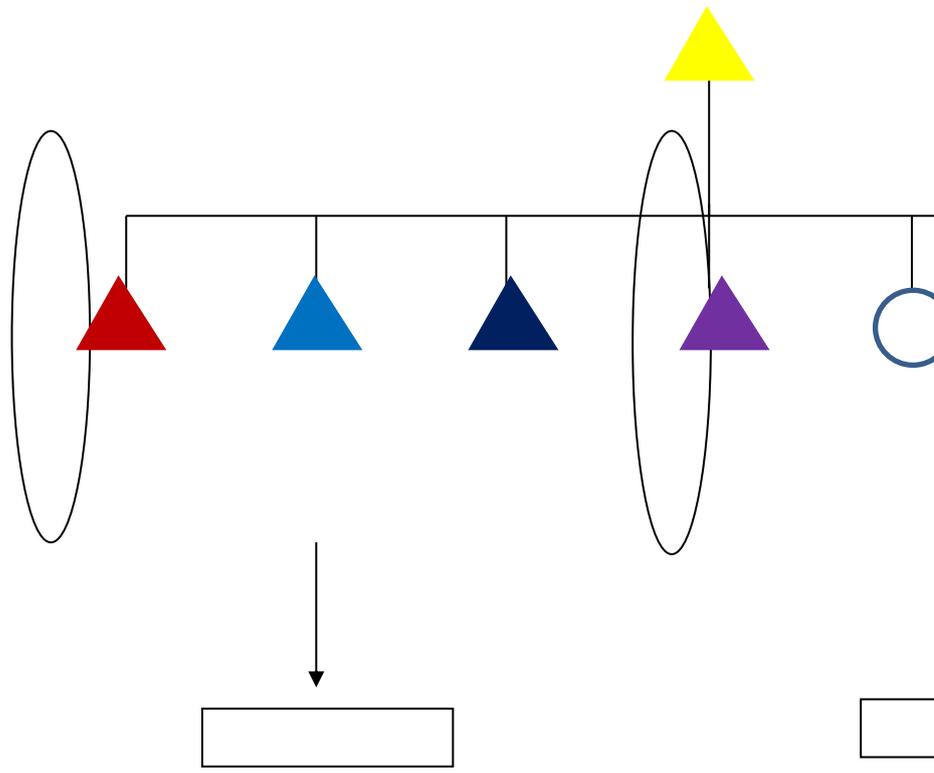
Organização Social e Parentesco - Família de sangue

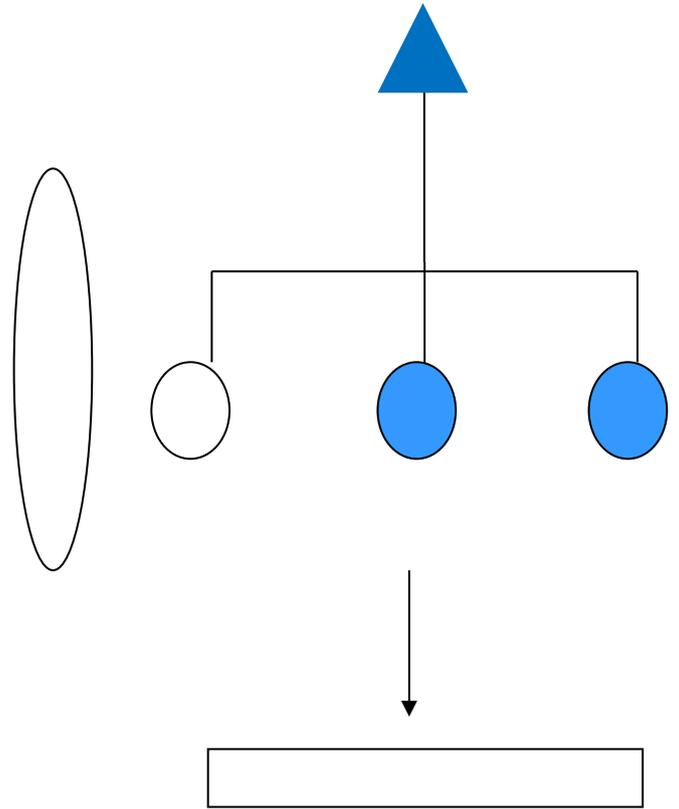
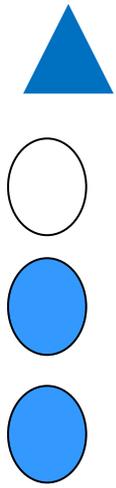
A partir do casal Bequinha e Guimarães (1.), temos seus oito filhos, seus casamentos, filhos desses casamentos e uma bisneta do primeiro casal.

Cada pessoa é representada de acordo com sexo, círculo para as mulheres e quadrado para os homens, e a cor corresponde à cor do seu orixá de frente. Os quadrados e círculos pretos são pessoas cujo orixá não é conhecido.



- 
- 
- 
- 
- 
- 
- 
- 







Mãe Bequinha

Regiane

Martha



Valmisa



Mércia



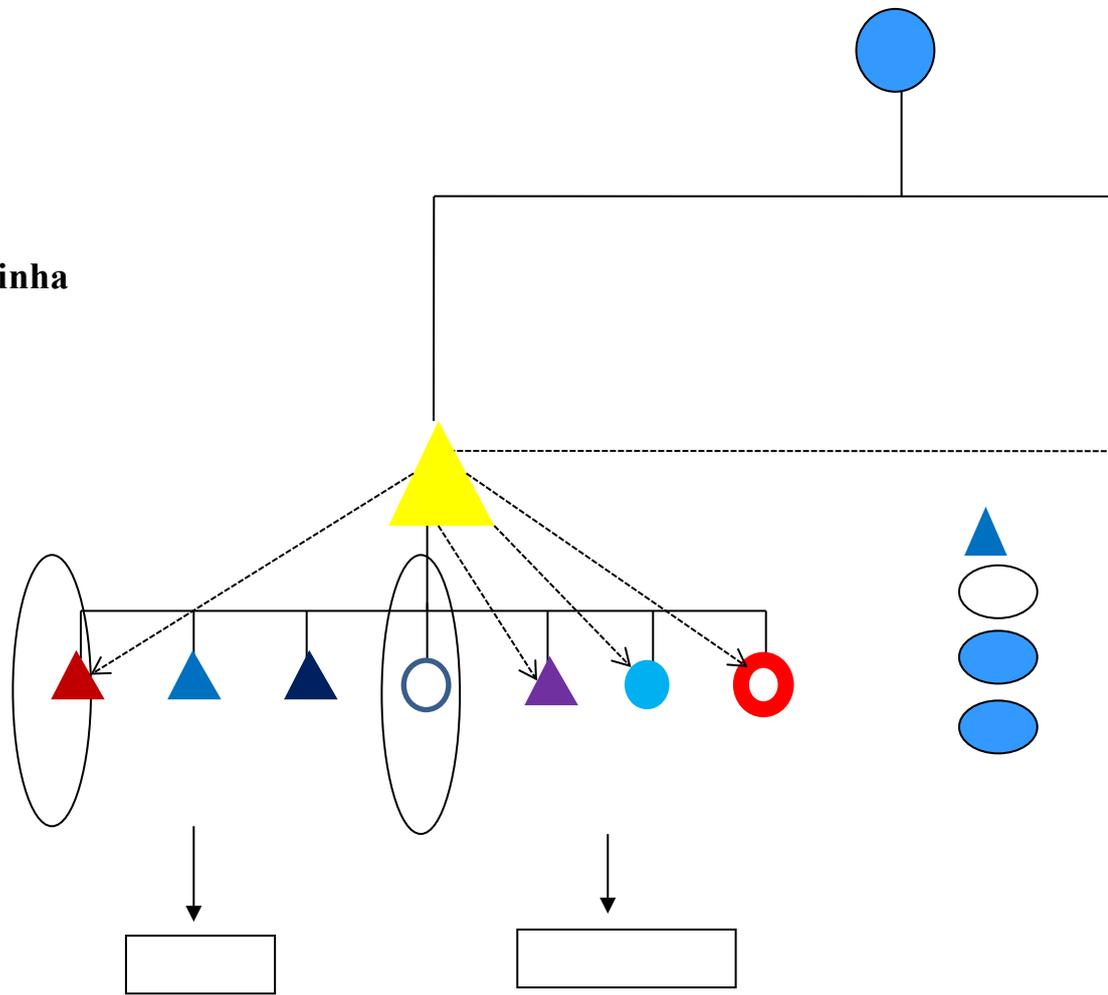
Fiu



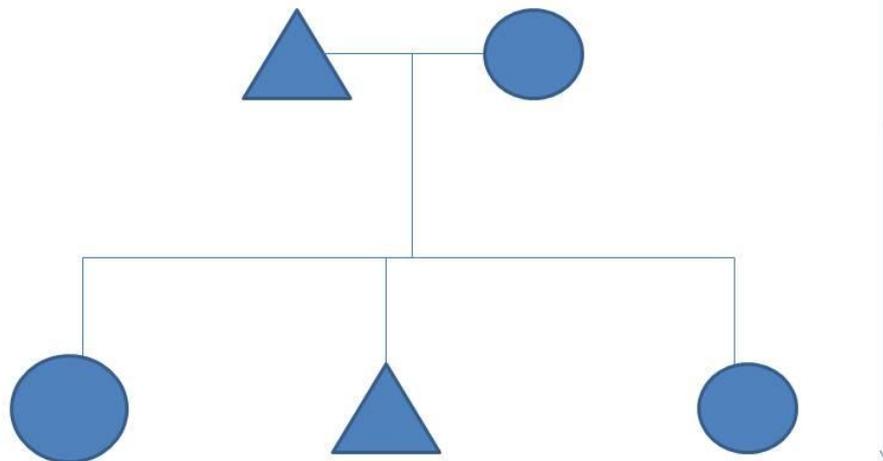
Teco



Wilber

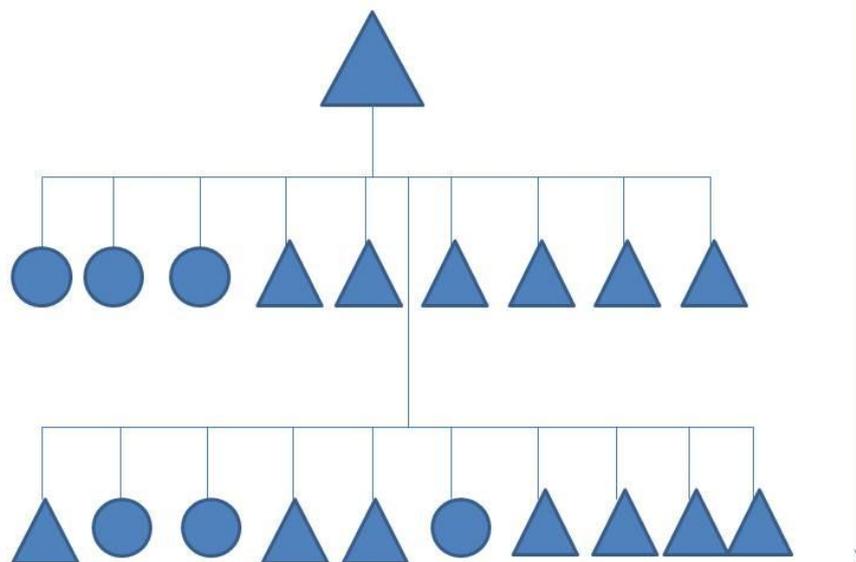


Modelo de família euroamericana – Família de Sangue



→ Ordem decrescente de idade biológica e grau de hierarquização

Modelo de família no Candomblé – Família de Santo



→ Ordem decrescente de idade de santo e grau de hierarquização