

RAFAELA MENESES RAMOS

“Construindo uma tradição”.
Vivência religiosa e liderança no terreiro Ilé Asé Dajó Obá
Ogodó – Natal/ RN: um estudo de caso.

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria do Carmo Brandão.
Área de concentração: Antropologia.

RECIFE-PE

2006

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291.

- R175c Ramos, Rafaela Meneses.
“Construindo uma tradição” : vivência religiosa e liderança no terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó – Natal/RN : um estudo de caso / Rafaela Meneses Ramos. - Recife: O autor, 2006.
179 f. : il. ; 30 cm.
- Orientador: Prof.^a Dr.^a Maria do Carmo Brandão.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2006.
Inclui bibliografia, apêndices e anexos.
1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros – Rio Grande do Norte. 3. Candomblé – Rio Grande do Norte. 4. Espaço sagrado. 5. Liderança – Aspectos religiosos. I. Brandão, Maria do Carmo (Orientadora). II. Título.
- 301 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2011-86)

RAFAELA MENESES RAMOS

“Construindo uma tradição”.
Vivência religiosa e liderança no terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó –
Natal/ RN: um estudo de caso.

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Recife, ____/____/06.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria do Carmo Brandão
UFPE

Prof. Dr. Luís Felipe Rios
UFPE

Profa. Dra. Zuleica Pereira
UNICAP

A Vinícius, com amor e esperança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me apoiaram na realização desse trabalho, cujos obstáculos muitas vezes pareceram ser maiores; entretanto foram fundamentais para que eu pudesse descobrir o valor da pesquisa construída no dia-a-dia, que vai tomando forma pouco a pouco.

Sou muito grata ao grupo religioso Ilé Asé Dajó Obá Ogodó e, principalmente, ao babalorixá Melqui de Xangô. Seu entusiasmo com a pesquisa, a disposição em ajudar sempre, os ensinamentos, enfim, a amizade e compreensão de todos foram de total importância para a realização do presente estudo. Mas não só isso; a convivência no axé me fez crescer como pessoa, como ser humano, pois passei por experiências maravilhosas durante esse tempo e com certeza essa ligação não acaba por aqui.

A minha orientadora Maria do Carmo Brandão, pelo auxílio na elaboração e execução da pesquisa, entre as muitas idas e vindas que surgiram pelo caminho. Agradeço também ao Prof. Luiz Assunção o grande incentivo na realização da pesquisa de campo.

À CAPES pelo apoio financeiro indispensável para a pesquisa e produção do trabalho escrito.

Aos professores e colegas do mestrado, pelas produtivas discussões em sala de aula. Aos amigos que fiz neste período, por compartilharmos os momentos de ânimo ou de fraqueza; alguns que, como eu, estavam longe de casa.

Aos meus familiares pela força, por não me deixarem desistir dos meus objetivos, por acreditarem em mim e me oferecerem todo o suporte necessário para vencer as dificuldades. Obrigada por tudo.

RAMOS, Rafaela Meneses. “Construindo uma tradição”. Vivência religiosa e liderança no terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó – Natal/ RN: um estudo de caso.

O babalorixá Melqui de Xangô, líder religioso do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó, se configura como tema central deste trabalho. Seu dinamismo e capacidade de articulação tornam sua liderança reconhecida e respeitada em sua comunidade religiosa, além de atrair novos adeptos e alianças com outras casas de culto. Nesse sentido, é importante o conhecimento de sua história de vida e como ela está relacionada com a prática religiosa encontrada em seu terreiro. Também faz parte do conjunto a ser observado a relação desse babalorixá com os filhos-de-santo, as ações que são direcionadas para o reconhecimento e visibilidade de sua casa, além de suas atitudes e qualidades de líder carismático. Para ele, a história e tradição de sua casa são construídas no dia-a-dia, através da formação religiosa de seus discípulos, aprimoramento de seus conhecimentos enquanto condutor e orientador de uma comunidade, divulgação de sua prática religiosa e ampliação dos contatos dentro do universo religioso e entre este e a sociedade circundante. Consiste no que denominamos de “construção de uma tradição”. Como se trata de um estudo de caso, a percepção desse universo e sua análise são feitas através da participação e convivência prolongada com o grupo religioso do terreiro, observando os rituais e coletando depoimentos – do líder e adeptos. Por outro lado, a relação entre pesquisador e universo religioso investigado também faz parte da tentativa de compreensão dessa realidade; tendo em vista que as experiências vividas proporcionam um conhecimento que, muitas vezes, não é compartilhado. Entender de que forma o líder religioso articula suas práticas e concepções culturais, inscrevendo-as num processo de expansão e reconhecimento público para o seu terreiro, nos permite compreender a dinâmica cultural das religiões afro-brasileiras, especialmente do candomblé; cujas transformações e inovações caracterizam um esforço em se manter como alternativa religiosa eficaz.

Palavras-chave: Religião; Candomblé; Líder religioso.

RAMOS, Rafaela Meneses. "Constructing a tradition". Religious experience and leadership in the place of fetichism Ilé Asé Dajó Obá Ogodó – Natal/ RN: a case study.

Babalorixá Melqui de Xangô, religious leader of the place of fetichism Ilé Asé Dajó Obá Ogodó, is configured as central subject of this work. Its dynamism and capacity of joint become its recognized and respected leadership in its religious community, beyond attracting new adepts and alliances with other houses of cult. In this direction, the knowledge of its history of life is important and as it is related with practical the religious one found in its place of fetichism. Also babalorixá with the son-of-saint is part of the set to be observed the relation of this, the actions that are directed for the recognition and visibility of its house, beyond its attitudes and qualities of charismatic leader. For it, the history and tradition of its house are constructed in day-by-day, through the religious formation of its disciples, improvement of its knowledge while conducting and orienting of a community, spreading of religious practical its and magnifying of the contacts inside of the religious universe and between this and the surrounding society. It consists in what we call of "construction of a tradition". As one is about a case study, the perception of this universe and its analysis is made through the participation and convivência drawn out with the religious group of the place of fetichism, having observed the rituals and collecting depositions - of the leader and adepts. On the other hand, the relation between researcher and religious universe also investigated are part of the attempt of understanding of this reality; in view of that the lived experiences provide a knowledge that, many times, is not shared. To understand of that it forms the leader religious articulates its practical and cultural conceptions, inscribing them in an expansion process and public recognition for its place of fetichism, in allows them to understand the cultural dynamics of the religions afro-Brazilians, especially of candomblé; whose transformations and innovations characterize an effort in remaining itself as alternative religious efficient.

Word-key: Religion; Candomblé; Religious leader.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. Capa: “Orixás”, obra de Maria Helena de T. Capinzaiki
2. Abertura dos capítulos: imagens das esculturas de Carybé¹ (pela ordem: Xangô, Iansã, Omulu, Oxum, Yemanjá, Oxalá, Oxumarê, Nanã e Logun-edé).

LISTA DE FOTOS²

1. Rio Potengi.....	55
2. “Casas da jurema”.....	56
3. Airá e Oxum.....	67
4. Oferta aos orixás.....	67
5, 6 e 7. Oxuns dançando.....	72
8. Donas da festa.....	72
9. Oferenda de alimentos sagrados.....	73
10. Babalorixá Melqui de Xangô.....	104
11. “Ferramentas” dos orixás.....	176
12. Noite dos orixás.....	176
13. Orixás dançando – Omulu.....	176
14. Oxumarê.....	176
15. Omulu.....	176
16. Velas - sessão de jurema.....	177
17. Tambores sagrados.....	177
18. Mesa de oferendas.....	177
19. Ritual de Mesa Seca.....	177
20. Fogueira de Xangô.....	178
21. Equede e Oxum.....	178
22. Dança sagrada.....	178
23. Oyá/ Iansã.....	179
24. Ogãs.....	179
25. Flores para orixá.....	179

¹ Pintor argentino, radicalizado brasileiro, que tinha uma forte ligação com o candomblé da Bahia. Morreu em 1997, enquanto participava de um ritual no terreiro Ilê Axé Opô Afonjá.

² Todas as fotos referentes ao terreiro pertencem ao acervo do babalorixá Melqui de Xangô.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
1.1 <i>Apresentação do tema</i>	12
1.2 <i>Referencial teórico-metodológico</i>	15
1.3 <i>A pesquisa de campo</i>	19
2. CULTOS AFRO-BRASILEIROS.....	26
2.1 <i>O candomblé</i>	28
2.1.1 <i>Iniciação e hierarquia</i>	31
2.2.2 <i>Os orixás e os homens</i>	35
2.2 <i>A jurema</i>	39
2.2.1 <i>Etnografias</i>	45
3. O TERREIRO ILÉ ASÉ DAJÓ OBÁ OGODÓ.....	53
3.1 <i>Localização</i>	53
3.1.1 <i>O bairro Potengi</i>	54
3.2 <i>O espaço sagrado</i>	55
3.3 <i>Entidades e rituais</i>	58
3.3.1 <i>Etnografias</i>	61
4. O LÍDER RELIGIOSO.....	100
4.1 <i>Trajetória de um líder</i>	103
4.2 <i>Mudanças e estratégias</i>	115
4.3 <i>Tradição e Legitimidade</i>	120
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131
GLOSSÁRIO.....	138
APÊNDICE	
A – Esboço do terreiro.....	146
B – Entrevista com o babalorixá (2005).....	147
C – Entrevista com o babalorixá (2006).....	153
ANEXO	
A – Fotos.....	176



INTRODUÇÃO

“Nativos de carne e osso’ exigem ‘antropólogos de carne e osso’, pois é nessa condição que ambos se aproximam e fazem aproximar as culturas ou os valores dos quais são representantes no diálogo etnográfico que estabelecem” (Vagner Gonçalves da Silva, 2000).

1. INTRODUÇÃO

1.1. Apresentação do tema

Neste trabalho, procuro analisar as crenças e práticas do candomblé presentes em um terreiro de Natal, tendo em vista que a tradição afro-religiosa nesta cidade ainda tem muito por ser investigada. Interessa-nos perceber como ela é construída no terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó. Nesse processo de “nascimento de tradições”, quando o candomblé ganhou maior visibilidade em Natal na última década, o engajamento de Babá Melqui é indiscutivelmente necessário e determinante. Pretendemos compreender como este líder articula as crenças e práticas de sua religião, levando em consideração sua trajetória espiritual, com formas de divulgar e consolidar o crescimento do candomblé na sua cidade; construindo uma prática que reconhece e respeita as tradições africanas, mas não rejeita as facilidades da vida moderna e a possibilidade que elas oferecem de obter e produzir conhecimento.

Vale salientar que no terreiro pesquisado, há também uma outra prática religiosa, além do candomblé: o culto da jurema. Diferente de outras casas em que se diz praticar o candomblé, mas nota-se uma mistura de ritos com as práticas da umbanda e da jurema, no terreiro pesquisado o babalorixá faz questão de mantê-las separadas, tanto temporalmente (seus cultos ocorrem em dias diferentes), quanto ritualmente (há os cânticos, atos, gestos, códigos, objetos etc. para as entidades da jurema, e há aqueles que são exclusivamente para os orixás). Também no que diz respeito às “casas” da jurema e aos “quartos”³ dos santos, existe uma separação. O único local que é comum às duas práticas é o salão ritual, onde ocorrem os xirês, as festas e as sessões de jurema.

³ Existe um projeto, que o pai-de-santo pretende realizar em breve, que consiste em separar ainda mais essas duas práticas: num terreno que adquiriu, localizado num loteamento relativamente próximo a sua

Sobre a existência do candomblé e da jurema na casa pesquisada, o líder religioso afirma:

Todo esse tempo eu lidei com jurema, tive sempre as respostas para as pessoas, as propostas... Candomblé é porque é um novo horizonte, é um novo mundo espiritual. Algumas coisas parecidas que eu acho: jurema tem ciência; candomblé tem awô, segredo, e é tudo muito parecido. Quando diz assim “a ciência da jurema é a ciência daquele que trabalha sem ninguém vê”, do mesmo jeito o candomblé tem o awô que é tudo aquilo que se faz sem os leigos verem, só os iniciados. Na jurema também tem isso. Então digamos, nós temos no candomblé os deuses fitomórficos, por exemplo, apaocá, peregum; lá na jurema nós temos aroeira, vajucá, jurema, que representam entidades (...) Mas nós vamos vendo que toda essa espiritualidade ela é muito assim, digamos, paralela. Então quando vamos nos aprofundando na jurema, vamos ver um horizonte assim fantástico. No candomblé vemos um outro horizonte (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Sendo assim, apesar de me deter mais aos rituais de candomblé, também realizei observações e registros do culto da jurema, por perceber a importância que esta tem para o babalorixá e para os filhos da casa. Isto é visível quando notamos que o desenvolvimento dos adeptos pode ser feito na jurema e no candomblé, como se uma prática complementasse a outra. Além disso, não é raro que pessoas da assistência que freqüentam as sessões de jurema, passem por uma obrigação ritual do candomblé, ou vice-versa, quando isto se faz necessário na resolução de algum problema.

O primeiro questionamento que surgiu foi: se não há uma tradição de candomblé em Natal, uma história de descendência relacionada a uma casa originária, como por exemplo, da Bahia, então em que se baseia o prestígio dessa casa? Ao mesmo tempo, procurei identificar o que justificaria o estudo desse terreiro em particular. Percebi que a figura do babalorixá, com seu dinamismo, conhecimento, capacidade de visão e habilidade em administrar seu terreiro, criando estratégias para o crescimento do mesmo era fundamental para entender o terreiro em questão. A história da formação do terreiro Ilé Asé Dagó Obá Ogodó, bem como a rede de articulações existente entre os terreiros da capital e do interior do estado também foram investigados. Do mesmo modo,

casa, ele pretende construir o barracão onde serão feitas todas as atividades relacionadas ao candomblé (xirês, festas, obrigações etc.), e a jurema continuará sendo praticada no espaço em que está agora.

considerarei importante observar a participação de Babá Melqui na Federação de Umbanda do RN; a criação e realização de um congresso de religiões afro-brasileiras no estado; os rituais praticados no terreiro; a relação do babalorixá com os filhos-de-santo, assim como sua própria percepção sobre religião, inovações e tradições; seus planos de interação com a comunidade e o respeito desta para com sua casa; sua busca por conhecimentos e divulgação do candomblé, através do uso de tecnologia etc. Pretendo compreender como esse babalorixá reelabora os elementos religiosos pertencentes ao candomblé, dentro da perspectiva da modernidade que perpassa a realidade social do universo religioso brasileiro, atualmente, e como isso pode ser percebido em seu discurso.

A história de vida de Babá Melqui, as experiências pelas quais passou formaram uma determinada visão de sua própria prática religiosa; esta reflete uma ligação com uma história de vida marcada pelo culto da jurema, embora sua imagem pública reforce uma identidade relacionada ao candomblé. É, portanto, na observação desses rituais e no discurso que ele faz sobre a religião, que encontro os meios para se compreender a dinâmica dessa forma de religiosidade, dentro do seu contexto.

O objetivo deste trabalho consiste em perceber como o babalorixá articula sua própria história de vida com a prática religiosa, através da construção de uma rede de inter-relações religiosas, culturais e sociais; de que forma isso se reflete na vida interna e externa de sua comunidade religiosa, em sua relação com os filhos-de-santo e outras casas de culto, contribuindo para a expansão e o reconhecimento público do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó.

1.2. Referencial teórico-metodológico

Os conceitos de cultura e religião serão fundamentais na compreensão do objeto aqui proposto. Também entendemos como relevante comentar, resumidamente, o conceito de tradição.

Berger (1985) concebe a cultura como a objetivação de uma construção da sociedade, e para entender melhor este ponto é preciso conhecer essa relação. A sociedade, para ele, é um produto humano, assim como o homem também é produto da sociedade; existe uma relação entre o indivíduo (subjetividade) e a sociedade (objetividade), a qual consiste num processo dialético fundamental. Este processo é dividido em três passos que não estão dissociados: eles ocorrem concomitantemente. São eles a exteriorização (a sociedade e a cultura como produtos da humanidade), a objetivação (a sociedade se constitui como realidade *sui generis*) e a interiorização (o homem se torna produto da sociedade).

Na visão de Geertz (1989), a cultura consiste num sistema simbólico de representações. É algo que se apresenta sobre a vida social, que se constrói permanentemente – o modo como a percebemos é mutável, ou seja, ela se apresenta daquela maneira num momento específico. Seu conceito semiótico considera a cultura como um espiral, isto é, algo que não tem fim, em constante movimento. Para ele, o indivíduo é importante para a compreensão da cultura na medida em que ele está inserido no contexto social mais amplo (o sujeito individual também é sujeito coletivo).

Na concepção de Berger (op. cit.), a sociedade está contida nas instituições universais (família, religião etc.); elas são a própria expressão da sociedade. A religião para este autor é uma realidade construída pelos homens, para que possam se entender, se explicar no mundo; é o modo de conhecer o mundo e de situar-se nele. Ela é o

empreendimento humano, pelo qual se estabelece um cosmos sagrado⁴. O cosmos sagrado é visto pelo homem como uma realidade externa, mas esta coloca sua vida numa ordem e a dota de significados. Por isso, estar numa “relação correta” com o cosmos sagrado significa proteger-se constantemente do perigo da anomia⁵ (religião como construção nômica). Segundo Berger, no processo histórico de tornar o mundo humanamente significativo, a religião teve um papel decisivo (BERGER, op. cit.).

Seguindo esse raciocínio, Geertz (op. cit.) considera o homem como funcionalmente incompleto sem a ajuda dos padrões culturais; ele tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistema simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura; isso porque, assim como Berger, Geertz acredita ser uma necessidade humana atribuir sentido a tudo que é diferente, estranho e misterioso – ou pelo menos ter a convicção de que é possível dar conta desses fenômenos.

A dimensão cultural sobre a qual ele desenvolve a análise religiosa define a cultura como *“um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e atividades em relação à vida”*. A religião é uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais, em termo dos quais cada indivíduo interpreta sua conduta; isto acontece através dos símbolos⁶. Os símbolos religiosos resumem tudo o que se conhece sobre a forma de como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta e como deve se comportar quem vive nele. Esses símbolos unem o ethos – aspectos

⁴ Esse sagrado é entendido como uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, mas que com ele se relacionam através de objetos da experiência.

⁵ O *nomos* de uma sociedade é a sua forma de ordenar logicamente as experiências particulares; é o que dá significado à vida social dos indivíduos. Se estes o perdem, se encontram no estado de anomia.

⁶ Símbolo é qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – que é o significado do símbolo (GEERTZ, op. cit.).

morais e valorativos (comportamento) – e a visão de mundo de um grupo – aspectos cognitivos e concepções gerais sobre a vida e o universo. Por isso, a religião que é intrinsecamente simbólica, “concede ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para ser coercivos: uma aparência de objetividade” (GEERTZ, op. cit.).

Continuando a reflexão sobre religião, o autor descreve o ritual como o responsável pela fusão do mundo vivido com o mundo imaginado, no qual se origina a convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretivas religiosas são corretas. Isso porque a formulação de uma concepção religiosa e a aceitação de sua autoridade decorre da encenação ritual; é durante a realização pública do ritual quando os homens representam a sua fé que eles realmente a atingem. Pode-se dizer que a grande diferença entre um mero espetáculo e um ritual é que o primeiro é apenas assistido, enquanto que o segundo conta com a participação física e o envolvimento dos espectadores.

A importância da religião no estudo antropológico, porque ela serve para o indivíduo como fonte de concepções gerais, do mundo e de si próprio (seu modelo da atitude), e para o grupo como fonte de disposições “mentais” enraizadas e distintas (seu modelo para a atitude). Na análise da religião é importante compreender em que medida seus efeitos estão difundidos na sociedade ou são utilizados pelos indivíduos; a variabilidade existente no hiato entre o que a religião recomenda e o que as pessoas fazem culturalmente. Enfim, saber como as noções implícitas do homem do “verdadeiramente real” e as disposições induzidas por elas modelam seu sentido racional, do prático e do moral.

A força da religião reside no fato de ela representar o poder da imaginação humana em criar uma imagem da realidade, na qual os acontecimentos têm um

significado. *“A religião, fundindo o ethos e a visão de mundo, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para serem coercivos: uma aparência de objetividade”* (GEERTZ, op. cit, p.149).

A idéia de tradição, para Giddens (2006), é que ela consiste numa criação da própria modernidade, pois o seu conceito apenas foi pensado há pouco mais de dois séculos. Ele também assinala que todas as tradições são inventadas e que sempre incorporam poder, tendo sido construídas de maneira deliberada ou não. *“A idéia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito. As tradições evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina. Se posso me expressar assim, elas são inventadas e reinventadas”* (GIDDENS, op. cit.).

Uma tradição completamente pura é algo que não existe. O que a tradição tem de distintivo é que define um tipo de verdade, pois quem a segue não cogita alternativas. E mesmo que ela possa mudar, oferece uma estrutura para a ação que pode permanecer, em grande parte, inquestionável. Não é a persistência ao longo do tempo que a define. Suas principais características são o ritual e a repetição.

O autor assim define a categoria tradição:

Um campo que envolve um ritual, o que confere o status de integridade, como um meio prático de garantir a preservação calcado em modelos que podem ser histórias míticas, reais e reinventadas, dando conta dos múltiplos processos de resemantização e de resimbolização no curso da história dos atores sociais. Em suma, a tradição passa a ter um caráter normativo, relacionado aos processos interpretativos por meio do qual o passado e o presente são conectados para ajustar o futuro. Desse modo, a tradição passa a representar não apenas o que é feito numa sociedade, mas o que deve ser feito no próprio processo de mudança (GIDDENS, op. cit., p.15).

Metodologicamente, o projeto foi encaminhado de acordo com a proposta de Geertz (op. cit.), segundo a qual deve ocorrer um encontro de subjetividades, uma “fusão de horizontes” entre pesquisador e interlocutor. E é esta visão compartilhada entre pares que garante a objetividade do trabalho. Buscando essa relação dialógica, é

preciso trazer a subjetividade para o texto por meio de uma descrição densa (etnografia), em que a cultura é construída como uma leitura possível e não uma verdade última. O antropólogo desenvolve uma análise do olhar do “outro”, e nessa análise está contido seu próprio olhar. O conceito dinâmico de cultura reconhece que a análise é apenas a apreensão momentânea da realidade, num contexto sócio-cultural específico.

Para tanto, sigo uma abordagem etnográfica: a descrição dos espaços e dos atos do fazer cultural cotidiano. Como técnicas de pesquisa, a opção é pela observação participante, permanente, sistemática, permitindo uma vivência e acompanhamento das diferentes práticas ritualísticas; a entrevista aberta formal, recurso utilizado com o líder religioso; e a coleta de depoimentos informais dos membros do terreiro. Nesse sentido, foi extremamente importante a aproximação e convivência íntima com o grupo religioso, o que me permitiu conhecer os limites entre o que era dito, mas apenas devia ser compreendido e não compartilhado, e o que de fato poderia ser revelado. Além disso, estar do lado de “dentro” proporcionou um outro entendimento sobre os códigos da religião, possibilitando a percepção sobre as diferenças entre prática e discurso.

1.3. A pesquisa de campo

Durante a pesquisa de campo, encontrei algumas dificuldades, mas também muitas foram as descobertas. A pesquisa de campo exigiu muito de mim, no sentido de ter paciência e serenidade para lidar com os contratempos que surgiram pelo caminho. Isso porque o projeto inicial era de trabalhar com a chamada “umbanda esotérica” – um assunto que, se por um lado, eu já tinha algum conhecimento tendo em vista que foi tema de minha monografia de graduação (o universo religioso da umbanda) por outro,

trazia elementos completamente novos, como a introdução do esoterismo na prática da umbanda.

Esta umbanda, a princípio poderia ser vista como “novidade” no campo afro-religioso natalense, absorvendo elementos de um mercado espiritual que vem se consolidando nas últimas décadas e que adquire adeptos casuais, os quais buscam uma solução rápida para seus problemas sem que isso signifique uma adesão às crenças e à doutrina daquela religião. São, por exemplo, técnicas orientais como massagens com óleos específicos, captação de energias através de cristais e outras pedras, além de outras práticas mais conhecidas e que muitas vezes são definidas como consultas espirituais, no caso da quiromancia, numerologia, taromancia, jogo de runas, búzios, bola de cristal etc. Como era relativamente fácil encontrar terreiros que tivessem essas práticas em Recife, fui para Natal imaginando que não seria difícil encontrá-los, pois já tinha ouvido falar de algumas pessoas que trabalhavam com essas práticas.

Comecei minhas pesquisas exploratórias no terreiro de babá Melqui, no bairro de Potengi. Logo num primeiro contato, vi que ele gostava bastante de utilizar o computador para suas pesquisas, conversas e trocas de experiências sobre a religião. Através da Internet ele conversa com outros babalorixás e praticantes da religião afro-brasileira sobre as mudanças ocorridas neste meio, debatem temas relacionados ao presente, passado e futuro da religião, além de se informar sobre encontros nacionais e internacionais que tratam do assunto – nos quais ele tenta se fazer presente sempre que pode.

Entretanto, com as visitas e a observação do ritual não encontrei o que estava procurando. O terreiro do babalorixá Melqui de Xangô era de candomblé da nação Keto, e que possui também como ritual semanal a mesa de jurema. Durante as idas a campo, conversando com o babalorixá, descobri que a casa tinha sido criada em 1978

como um terreiro de umbanda. Após aprofundar seus conhecimentos no candomblé queto, ele decidiu transformar a umbanda em um culto particular, mantendo a jurema e introduzindo o candomblé queto como uma nova modalidade em sua casa.

Ainda no meu intuito de fazer um estudo sobre a umbanda esotérica em Natal, visitei outras casas, busquei informações com pesquisadores da área, porém não consegui encontrar, pelo menos como uma casa organizada. Nessa busca, encontrei pessoas que faziam consultas individuais, o que não era o meu objetivo. Enquanto isso, não deixei de participar dos rituais no terreiro do babá Melqui, pois senti que havia bastante elementos interessantes com os quais eu podia trabalhar.

Estive em outras casas, participei de alguns rituais, mas a pesquisa no terreiro em questão me chamava cada vez mais atenção, e sem perceber eu acabei fazendo a minha escolha. Não que os outros terreiros não tivessem suas singularidades rituais, mas o tempo investido na observação dessa casa e o tempo de que eu dispunha para realizar a investigação me fizeram tomar a decisão.

Foi então que, em conversa com o professor Luiz Assunção, orientador de meu trabalho de graduação e pesquisador da religião afro-brasileira em Natal, percebi que não poderia “lutar” com o campo. Nesse momento, também se mostrou imprescindível a convivência com a comunidade religiosa, que me ensinou muito sobre o inesperado; isso porque quando iniciei essa pesquisa, tinha uma preocupação em ser próxima sendo distante, em participar sem me envolver, como agi em outras pesquisas que realizei. Com o tempo, a amizade foi crescendo, as conversas ficaram mais longas, os laços se estreitaram. Vivi um dilema entre ser imparcial e parcial, em olhar tudo atentamente, ouvir e refletir sobre o observado, sem me deixar levar e perder de vista meu propósito em estar ali.

Neste sentido, há muitas aproximações entre o que eu vivia e os relatos encontrados no texto de Silva (2000) sobre a experiência e o envolvimento dos pesquisadores com a religião afro-brasileira. De acordo com o autor,

Costumamos pensar na observação participante basicamente como uma técnica ou um procedimento realizado pelo antropólogo para conhecer a comunidade que estuda. Entretanto, não é apenas ele que procura familiarizar-se com o universo cultural do grupo no qual se insere. O grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um 'estrangeiro' em uma 'pessoa de dentro', isto é, um sujeito socialmente reconhecido (SILVA, op. cit, p.88).

Segundo o autor, uma das formas, encontradas pelo grupo para enquadrar o antropólogo no sistema de compreensão da religião é descobrir seu santo protetor; neste caso, *“atribuir uma identidade religiosa ao pesquisador é uma forma de torná-lo uma pessoa ‘reconhecível’ nos termos do grupo”* (SILVA, op. cit, p.02). Os antropólogos acabam realizando alguns rituais como banhos, limpezas, obrigações, sacrifícios, oferendas e até mesmo ritos preliminares da iniciação, como o bori. Em sua integração ao grupo, eles não só o fazem de modo particular, como também se submetem a rituais prescritos para todos os frequentadores da casa. E foi o que aconteceu várias vezes comigo, o que significaram experiências riquíssimas, as quais comento nas etnografias.

Silva (op. cit.) enfatiza que somente a partir de Bastide, o pesquisador passou a refletir sobre os significados de sua conversão e participação no culto. O próprio pesquisador francês defendeu uma metodologia de trabalho de campo na qual o etnógrafo deveria viver a experiência social estudada como se fosse sua. *“A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação”* (BASTIDE apud SILVA, op. cit, p.05).

Depois de um tempo, me permiti vivenciar as experiências do candomblé de forma mais próxima. Foi então que meu experimento foi também objeto de minha reflexão, pois eu me questionava constantemente sobre meu papel, até onde eu poderia

ir, quais as fronteiras que não podia ultrapassar enquanto pesquisadora... Fui participando dos rituais que eram exclusivos para os filhos da casa, passando mais tempo com as meninas (iaôs e abiãs da casa), dividindo com elas tudo que eu estava sentindo e assim eu ia aprendendo também com seus ensinamentos.

O que se vê mais comumente é uma posição ambígua do antropólogo em relação à natureza de sua crença e sua presença na religião, revelando uma situação de conflito entre éticas religiosas ou aceitação dos valores religiosos sem uma adesão a eles. No meu caso, tudo aconteceu progressivamente; lentamente, eu ia me tornando alguém “de dentro”, sem deixar de ser uma pessoa “de fora”. Isso me facilitou algumas coisas, mas acredito que também tenha dificultado outras. Por outro lado, ter optado por este caminho me possibilitou compreender certos códigos da religião, o que foi importante num momento em que eu estava me sentindo deslocada, pois participava dos rituais e me sentia ridícula fazendo algumas coisas que eu não sabia o que significavam, nem qual era a finalidade. E dificilmente alguém “de dentro” explica do que se trata, seja porque não acha certo falar sobre os ritos, seja por não saber realmente expressar o sentido daquela prática.

Atualmente, a antropologia moderna valoriza a subjetividade do pesquisador como parte do diálogo que ele estabelece com seus interlocutores (antropologia crítica ou experimental). Contudo, Silva (op. cit.) enfatiza que “(...) mesmo para os antropólogos que se permitem experiências subjetivas mais intensas com o universo pesquisado, as conseqüências desse envolvimento não são relatadas de forma sistemática ou incorporadas também como um objeto de reflexão nas etnografias que elaboram” (SILVA, 2000, p.112). É esse esforço em me colocar cada vez mais no texto, em relatar minhas experiências e sentimentos enquanto pesquisadora, que eu tento empreender aqui.



CAPÍTULO II

“No candomblé, a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é benção. Axé é poder. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. Axé se ganha e se perde. Axé é uma dádiva dos deuses... Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda. A matriz fundante de toda uma descendência” (Reginaldo Prandi, 2001).

2. CULTOS AFRO-BRASILEIROS

O campo das religiões afro-brasileiras é bastante abrangente, no qual encontramos crenças de origem africana que resistiram culturalmente e socialmente às influências e pressões do meio – como é o caso do candomblé na Bahia, o xangô em Pernambuco, o batuque no Rio Grande do Sul e o tambor-de-mina no Maranhão – e as crenças que foram sincretizadas com o catolicismo, o espiritismo e o sistema de práticas rituais indígenas, dando origem à umbanda, ao candomblé de caboclo, à pajelança e à jurema.

Segundo Carvalho (2004), desde a metade do século XIX, dois movimentos culturais e sociais distintos cresceram, influenciando um ao outro, e desafiando o monopólio católico que existia no Brasil dessa época: o espiritismo de Alan Kardec e o candomblé. Suas principais diferenças são que o candomblé se fundamenta na possessão por deuses e na tradição oral, enquanto que o espiritismo se baseia na comunicação com seres desencarnados e numa tradição letrada, cientificista e evolucionista (CARVALHO, op. cit.). Há também uma terceira corrente: as tradições religiosas indígenas, incorporadas principalmente pelas populações do Norte, formando a pajelança, e do Nordeste, que deu origem à jurema e ao catimbó.

Para este autor, a maior diferença entre estes cultos sincréticos e a religião africana é que esta última é cantada em idioma africano, e aqueles conhecidos pelas denominações jurema, pajelança, candomblé de caboclo e umbanda, são cantados em língua portuguesa. *“Isso significa uma mudança considerável na construção e na expressão da experiência religiosa promovida pelo culto”* (CARVALHO, op. cit., p. 16).

A umbanda se caracteriza como uma síntese ao incorporar as práticas afro-brasileiras e os valores da moderna sociedade nacional. Seu processo de construção se iniciou na década de 20, num contexto sócio-histórico específico, instante em que ocorriam grandes movimentos como a intensificação de correntes migratórias estrangeiras, a industrialização e a urbanização do país, além do processo de mestiçagem e de valorização do produto nacional (ORTIZ, 1999). A doutrina umbandista é fundamentada no kardecismo, mas seus rituais também possuem elementos do catolicismo e do candomblé, sendo o culto aos espíritos e a possessão suas principais características. As entidades umbandistas são divididas em espíritos de luz (ou “da direita”) e os espíritos não evoluídos (ou “da esquerda”). Na primeira categoria estão os orixás, caboclos, pretos-velhos, crianças etc., e na segunda, os exus e pombas-gira. Eles constituem categorias genéricas e estereotipadas, presentes em diferentes contextos históricos e sociais brasileiros. Muitas vezes são representações coletivas, como os mestres da jurema – imagem de boêmios – e as pombas-gira – tidas como prostitutas (MAGNANI, 2004). Brandão e Rios (2002) constatam que no universo afro-religioso que encontramos atualmente, existem várias umbandas; isso porque a prática umbandista passou a reordenar símbolos e sentidos de diversas crenças (culto aos orixás, kardecismo, orientalismo, esoterismo etc.).

De acordo com Brandão (2004), o campo afro-religioso nordestino se caracteriza por quatro modalidades de culto: o Xangô-Tradicional, o Xangô-Umbandizado, o Catimbó-Jurema e a Umbanda. Isto se delineou desde o Brasil colonial, em que existia um catolicismo “frouxo” que, apesar de exigir a exclusividade de uma religião monoteísta, concedeu espaço à resistência africana em cultuar seus deuses (orixás) sob o sincretismo de imagens com os santos católicos. Mas este sincretismo afro-brasileiro não foi exclusivamente de confluências africana e católica: práticas indígenas e a

influência judaico-ibérica também se fizeram presentes nesse processo (BRANDÃO, op. cit., p. 55). Pode-se dizer que a concepção de magia que encontramos em algumas religiões afro-brasileiras atualmente, como o catimbó-jurema e a umbanda, procede de uma feitiçaria ibérica transmitida de forma oral. Ela se uniu à tradição curativa indígena e ao conhecimento mágico dos feiticeiros africanos para formar as religiões pilares do nordeste brasileiro hoje (BRANDÃO, op. cit, p.71).

De acordo com Prandi, (2006), a organização das religiões negras no Brasil apenas se deu recentemente, a partir das últimas décadas do século XIX. Nesse período, após o fim da escravidão, os indivíduos encontraram maior mobilidade e liberdade, o que propiciou um maior contato entre eles; e esse processo de interação no meio urbano tornou-se uma condição favorável à sobrevivência e desenvolvimento de algumas religiões africanas.

Dentro desse universo religioso, iremos tratar mais especificamente sobre o candomblé, pontuando também alguns rituais da jurema, a qual está igualmente presente no terreiro investigado.

2.1. O candomblé

O candomblé, a religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas, se constituiu na Bahia como uma espécie de instituição de resistência cultural e de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos. Por outro lado, o candomblé nasce também ligado ao catolicismo, na medida em que o negro que reconstruiu a África por meio dessa religião sentiu a necessidade de se integrar na sociedade brasileira, através da conversão à religião dominante como única

possibilidade de sobrevivência; num país em que era imperativo ser católico, mesmo que também se fosse de orixá.

Até algumas décadas atrás, o candomblé era a religião de negros e mulatos, que se constituía numa reação à segregação racial numa sociedade tradicional. Entretanto, a partir dos anos 60, o candomblé passou a se oferecer como religião para outros segmentos da população de origem não-africana. De acordo com o estudo que Prandi (op. cit.) realizou sobre o candomblé de São Paulo, isso aconteceu num determinado período da história brasileira em que as velhas tradições encontraram condições econômicas para se reproduzirem e se multiplicarem no sul do país. Assim, o candomblé encontrou condições sociais, econômicas e culturais para o seu renascimento num novo território. A classe média passou a se interessar pelo candomblé, mas não só ela; pobres de todas as origens étnicas e raciais procuravam os terreiros e estes cresceram rapidamente. Assim, essa religião ganhou vasta clientela, que vai aos terreiros em busca de serviços mágico-religiosos: através do jogo de búzios, fica sabendo qual o orixá que rege sua cabeça e segue orientações do pai ou mãe-de-santo sobre banhos, ebós, oferendas etc. Além disso, pode participar das festas e colaborar com seus gastos, o que não significa um compromisso com a religião.

O cliente sabe quase nada sobre o processo iniciático e nunca toma parte nele. Entretanto, ele tem uma dupla importância: antes de mais nada, sua demanda por serviços ajuda a legitimar o terreiro e o grupo religioso em termos sociais. Segundo, é da clientela que provém, na maioria dos terreiros, uma substancial parte dos fundos necessários para as despesas com as atividades sacrificiais. (PRANDI, op. cit, p.6).

De acordo com Prandi (2003), os números dos censos do IBGE de 1991 e 2000, mostram o crescimento do candomblé em 31,3%, enquanto a população brasileira cresceu apenas 15,7% no mesmo período. Segundo o autor, isso aconteceu por causa das mudanças e inovações realizadas no candomblé, que se deram, em sua maior parte, para fazer frente à concorrência com as outras religiões. Um dos responsáveis pela

legitimidade social que a cultura negra do candomblé desfruta atualmente foi o processo de africanização pelo qual passou. Esse processo, que não acontece de forma igual em cada local que se apresenta, se caracteriza pelo retorno à tradição com o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos. O candomblé que mais cresce no país é aquele que, progressivamente, vai deixando de lado as ligações com o catolicismo.

O candomblé é dividido em nações que, além de uma procedência territorial, constituem um conjunto de padrões ideológicos e rituais (Lima, 2006). Essas nações são oriundas da área cultural banto (atualmente, os países de Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné (hoje, os territórios da Nigéria e do Benin). São elas: **a) A nação Keto**, de origem iorubá – é a referência quando se fala em candomblé. Sua língua ritual deriva do iorubá. Outras nações que também pertencem ao tronco iorubá ou nagô: efá e ijexá na Bahia, nagô ou ebá em Pernambuco, oió-ijexá ou batuque no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta nação xambá de Alagoas e Pernambuco; **b) A nação angola**, de origem banto – adotou o panteão dos orixás iorubás (embora os chame de inquices), e incorporou muitas das práticas iniciáticas da nação keto. Sua língua ritual originou-se das línguas quimbundo e quicongo. Está presente o culto aos caboclos (candomblé de caboclo); **c) A nação jeje-mahin** (Bahia) e a **jeje-mina** (Maranhão) – derivaram suas tradições e língua ritual dos ewê-fon, ou jejes, como eram chamados pelos nagôs, e suas entidades centrais são os voduns. Foi importante na formação dos candomblés com predominância iorubá (PRANDI, op. cit).

Foram principalmente os candomblés baianos das nações keto (iorubá) e angola (banto) que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje ser encontrados em toda parte. O primeiro veio a se constituir numa espécie de modelo para o conjunto das

religiões dos orixás, e seus ritos, panteão e mitologia são hoje praticamente predominantes. O candomblé angola, embora tenha adotado os orixás, que são divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem iorubá, desempenhou papel fundamental na constituição da umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo (PRANDI, op. cit).

Nesse trabalho, falarei especificamente sobre o candomblé keto, por ser essa a nação do terreiro pesquisado.

2.1.1 Iniciação e hierarquia

Segundo Prandi (op. cit), a iniciação no candomblé keto tem como ponto central o transe, pelo qual os deuses se manifestam nos corpos dos filhos e filhas-de-santo (iaôs) durante as cerimônias. Transformar-se num filho-de-santo é difícil e caro, compreendendo os seguintes estágios: primeiro o jogo de búzios, pelo qual a mãe ou o pai-de-santo determina qual é o orixá dono da cabeça do indivíduo; este recebe um colar de contas com as cores que simbolizam o seu orixá, e submete-se a uma cerimônia que consiste num sacrifício votivo a sua cabeça (bori), como preparação para a futura descida do orixá no corpo do abiã (filho que ainda não foi iniciado). Já a ori, “cabeça” em iorubá (não uma parte do corpo humano, mas a representação da inteligência, da sensibilidade e da vida psicofísica do indivíduo), é mortal e precisa ser alimentada; é um princípio vital que deve ser fortalecido.

Este será responsável por todas as despesas do ritual e ficará recluso durante aproximadamente 21 dias. Na fase final de sua reclusão, uma representação material do orixá (assentamento ou ibá-orixá) é lavada com um preparado de folhas sagradas trituradas – o amassi (PRANDI, op. cit, p.9).

No terreiro por mim pesquisado, o babalorixá apenas joga os búzios, com o fim de descobrir o orixá dono da cabeça do abiã, pouco antes da iniciação do adepto. Assim, enquanto o indivíduo estiver na posição de abiã, não saberá de qual orixá é filho – embora, muitas vezes, não só ele como a comunidade do terreiro desconfie de qual divindade se trate, pelo seu comportamento, pois existe a crença de uma correspondência entre um tipo físico e de personalidade que os filhos de determinado orixá apresentam. Além disso, é comum que o filho “bole para o santo”, ou seja, quando se toca para um orixá em questão, o abiã passa por uma série de sensações – como tontura, formigamento nas mãos, vontade incontrolável de chorar, tremores e arrepios pelo corpo, vômitos, dores de cabeça, suores, respiração ofegante etc. – as quais são entendidas como um primeiro estágio que leva a um futuro transe de possessão.

Sendo assim, não tem lugar a cerimônia de lavagem do colar citada por Prandi (2006) e também por Bastide (2001) em seu estudo sobre o rito nagô do candomblé da Bahia. Aquele que representa de fato o primeiro ritual que o abiã deve passar para entrar na religião é o bori⁷, no qual um colar de contas brancas (cor de Oxalá, orixá que rege a criação) é lavado em água com folhas trituradas – a mesma que depois banhará a cabeça do filho. Depois dessa primeira obrigação, outros boris podem ser feitos até que o adepto se sinta realmente preparado para a iniciação ou que o orixá “dono de sua cabeça” esteja pedindo a sua “feitura”. Isso pode ser descoberto por meio do jogo de búzios. Após passar pelo momento da iniciação, etapa final que coloca o abiã na condição de iaô, o filho-de-santo, terá privilégios e obrigações correspondentes a sua nova posição na casa.

Segundo Bastide (2001), a iniciação tem como principais aspectos: o controle da vida mística, a associação do indivíduo com o orixá, a incorporação de um novo

⁷ Falo um pouco mais sobre esse ritual através da minha própria experiência, relatada no capítulo II.

membro ao grupo religioso, e a morte e ressurreição do candidato. Este autor descreve como é feita a iniciação nos terreiros em que realizou sua pesquisa: após a confirmação no jogo de búzios de que o orixá descoberto é o verdadeiro para o adepto, seguem-se os procedimentos para a sua “feitura”; o cabelo é raspado, a cabeça banhada com sangue de animais de duas e quatro patas e são feitas pequenas incisões na pele (as chamadas “curas”). Cada etapa inicia-se com um sacrifício a Exu e outro aos eguns. Durante o tempo de isolamento é feita a educação do iaô (aprender termos nagôs, ouvir os mitos explicativos, familiarizar-se com os deveres e obrigações de sua tarefa futura⁸).

A “fixação” do orixá de forma definitiva na cabeça do adepto ocorre também pelos desenhos feitos com efum (pó branco diluído em água), simbolizando a divindade que deverá descer naquela cabeça. O iniciado tem o corpo completamente depilado e tem sua cabeça lavada com uma infusão de ervas – a qual também será bebida e constitui um dos segredos do candomblé.

Quando o iniciado é apresentado pela primeira vez à comunidade, seu orixá diz seu nome⁹, completando a iniciação. O orixá está pronto para ser festejado e, depois de vestido e paramentado, é levado para junto dos atabaques para dançar a noite toda. Daí por diante o iniciado usará um colar especial, o quelê, para mostrar que continua submisso ao babalorixá também fora do terreiro, e o xaorô (tipo de chocalho preso ao tornozelo), além dos icãs ou uma tira de palha-da-costa presa à barriga, na altura do umbigo. O ritual de iniciação consiste numa segunda criação, um renascimento. O novo filho ou filha-de-santo deve oferecer sacrifícios e cerimônias festivas ao final do primeiro, terceiro e sétimo ano de sua iniciação. No sétimo ano recebe o grau de

⁸ Inclusive confeccionar sua roupa litúrgica e os trajes que usará nas festas. Todo esse ritual está colocado sob o signo de Oxalá, o deus da criação, que rege a nova pessoa que nascerá – por isso são utilizadas roupas brancas.

⁹ O novo nome compreende dois ou três termos, dependendo do terreiro. O primeiro é o nome genérico do santo, o segundo diz qual a forma toma a divindade e o terceiro indica a região à qual ele pertence.

senioridade (ebômi, irmão mais velho), estando ritualmente autorizado a abrir sua própria casa de culto.

Em minha pesquisa, não observei nenhum ritual de iniciação por ser este apenas presenciado pelos iaôs e ebômis da casa. Entretanto, a partir dos relatos daqueles que passaram pelo ritual, soube que muitos atos são feitos como Bastide (op. cit) descreveu: é feito um jogo de búzios para descobrir o orixá, o cabelo é raspado, são feitas incisões na pele fica-se recolhido por um período de 21 dias no axé. Também pude assistir a saída de alguns iaôs da casa em janeiro deste ano¹⁰, na qual os iniciados têm o corpo pintado com desenhos que simbolizam a divindade para qual foram feitos.

De acordo com Amaral (2002), a iniciação insere o indivíduo na vida religiosa e constrói sua pessoa de acordo com os padrões morais do estilo de vida do candomblé. Para os filhos, sua identidade religiosa reside em seu corpo, constituindo parte da totalidade do ser: mente, corpo e coletividade. O corpo passa ser a manifestação do orixá e, por isso, está vinculado aos elementos naturais e às dimensões associadas ao orixá. Por isso, os traços da personalidade do indivíduo são atribuídos aos orixás, não devendo existir sentimento de culpa pelas ações erradas – esse comportamento fora dos padrões morais é atribuído ao santo. É o que Bastide (op.cit.) chama de “reflexo dos deuses”, chamando a atenção de que não se trata de um simples jogo de espelhos; refletir a divindade supõe uma participação no caráter da mesma, possuir a essência divina dentro de si.

A iniciação é ponto fundamental na determinação da hierarquia, pois a partir daqueles que são “feitos” ou não – e há quanto tempo – é realizada a classificação dos indivíduos¹¹. A hierarquia se faz da seguinte forma: os abiãs formam a parte inferior da

¹⁰ Vídeo feito por um professor da UFRN, com fins de pesquisa, e que foi doado ao grupo.

¹¹ Os únicos que fogem a essas regras são os ogãs e as equedes, cargos de importância no terreiro independente do tempo.

hierarquia sacerdotal; os iniciados chamados de iaôs vêm logo depois: a elite do terreiro é composta pelos ebômis, equedes¹², ogãs, mães-pequenas (jibonãs e iaquequerês) e os babalorixás/ yalorixás.

É importante, contudo, ressaltar que a hierarquia e o status no candomblé estão intimamente relacionados com as obrigações e os tabus a que devem se submeter os indivíduos que ocupam determinadas posições, ou seja, quanto mais alto o cargo no terreiro, maior a responsabilidade e as privações. O privilégio de certas posições no terreiro traz uma obrigação correspondente: o direito a essa ou aquela honraria deve ser utilizado em benefício da coletividade – dom e contra-dom (BASTIDE, 2001, p. 229).

2.1.2 Os orixás e os homens

Apesar de haver registros na África de cerca de 400 orixás, apenas vinte deles sobreviveram no Brasil. A cada um cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um possui características próprias, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, alimentos, bebidas, certos traços de personalidade, desejos, defeitos etc., (PRANDI, 2006).

Algumas das características dos orixás:

- a) Exu: é o elemento dialético do cosmo, interligando os quatro compartimentos do universo (o mundo dos homens, a natureza, o mundo dos mortos e o "orum" ou céu). Ele abre as portas, guarda as entradas; é mensageiro e escravo dos orixás. Deve ser o primeiro orixá homenageado

¹² A equedes, segundo Bastide (op. cit), são simples servas dos iaôs. O que não corresponde à realidade encontrada no terreiro em que fiz a pesquisa, pois a equede é vista como uma iá (mãe) e é respeitada por todos como tal.

e os seus favores são pagos com dinheiro, comida e atenção. Saudação: Laro-yê!

b) Ogum: Deus da guerra, do ferro, da metalurgia e da tecnologia. Tem o poder de abrir os caminhos. Saudação: Ogunhê!

c) Oxóssi: Deus da caça (caçador – Odé) e da fartura. É considerado o grande patrono do candomblé brasileiro, protege os caçadores, os chefes de família e os animais da floresta. Saudação: Okê arô!

d) Ossaim: orixá das folhas, ervas e vegetação; patrono da medicina e da ecologia.

e) Oxumarê: Deus do arco-íris, é simbolizado por uma serpente. É o orixá que transporta a água entre o céu e a terra. Representa os opostos que se complementam, como o dia e a noite, o masculino e o feminino.

f) Obaluaiê e Omulu: Deus da varíola, das pragas e doenças, está relacionado ao mal físico e sua cura. Sua figura é associada aos cemitérios, solos e subsolos. Saudação: Atotô!

g) Xangô: Deus do trovão e da justiça, protege os advogados e juízes. Saudação: Kaô Kabiesile!

h) Oxum: Deusa da água doce, do ouro, da fertilidade e do amor. Senhora da vaidade, é a segunda e mais amada esposa de Xangô. Saudação: Ora yeyê ô!

i) Iansã ou Oyá: Deusa dos raios, dos ventos e das tempestades. Guerreira, a ela cabe a tarefa de levar a alma dos mortos ao outro mundo. Sua imagem está relacionada com o erotismo. É a esposa principal de Xangô. Saudação: Eparrei!

j) Nanã: dona da lama do fundo dos rios, com a qual foram modelados os homens. É altamente respeitada por ser o orixá feminino mais velho do panteão. Dizem ser a mãe de Omulu e Oxumarê. Protetora dos enfermos desenganados e patrona dos professores. Sua saudação é: Saluba!

l) Iemanjá: Deusa dos grandes rios, dos mares, dos oceanos. Considerada a grande mãe dos orixás, representada por uma sereia, é o orixá mais festejado no Brasil. Saudação: Odo-yá!

m) Oxalá: Deus da criação, o último a ser reverenciado nos xirês. Considerado o criador dos homens e da cultura material, sendo no Brasil o grande pai dos orixás e senhor supremo. Apresenta-se de duas formas: Oxaguiã, jovem; e Oxalufã, velho. Saudação: Epa Babá!

Sobre a ligação do orixá com o filho, Babá Melqui explica:

O orixá seria o que? Na minha concepção o orixá seria sua partícula divina que habita em você, seria essa chama sagrada; quer dizer é o sagrado que habita em você. A questão da iniciação, você diz “vou fazer o santo”. A gente faz aquilo que não está feito. A iniciação seria mais um despertar para uma nova realidade espiritual. Seria acordar essa partícula divina, essa chama adormecida. Aí pronto, ela vem à tona. Aí é aonde entra a questão do transe do orixá (...) Porque o orixá é individualizado, é daquela pessoa; se tiver 200 xangôs aqui, cada um daqueles, independente da sua qualidade ele é individualizado através do oruncó (...) A sua divindade só vai ser sua (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Os padrões de comportamento apresentados pelos mitos dos orixás podem ser usados como modelo a ser seguido pelos filhos, ou como validação social para um modo de conduta presente (PRANDI, 1997, p.16). Quando as características do orixá não se ajustam às do seu filho, busca-se uma explicação para essa situação; pode significar que o pai-de-santo responsável pela iniciação errou em seu palpite e o santo foi “feito” de forma errada - por isso, o processo precisa ser refeito; ou que as passagens míticas da biografia do orixá que se encaixariam nesse caso foram perdidas na

transposição do conhecimento mítico da África para o Brasil, e então esse filho inicia uma busca interminável pelo conhecimento que foi perdido.

Para explicar as diferenças de comportamento entre filhos de um mesmo orixá, existem combinações ricas e variações diversas para acompanhar a enorme multiplicidade de personalidades humanas. É o caso da existência de uma “qualidade” dos orixás: o mesmo orixá pode aparecer em idades, tempos ou posições sociais diferentes. A multiplicidade dos orixás (qualidades) pode ser atribuída a suas diversas funções. Outra forma seria a associação de dois orixás com características diferentes para um único filho; além disso, existe o segundo orixá, que pode ser aquele com traços mais parecidos com os de seu filho.

Em minha pesquisa, presenciei um caso de “santo feito errado” – um senhor que foi feito em outro terreiro para um orixá masculino acreditava que, na verdade, era filho de uma divindade feminina, e que teve isso revelado em sonho. No entanto, na maioria das vezes, a personalidade do filho parece se encaixar no arquétipo do orixá ao qual pertence; embora a qualidade do primeiro orixá, em alguns momentos, pareça estar confundida com a personalidade do segundo orixá da pessoa. Como exemplo, uma das iaôs, filha de uma Oxum mais velha, e que tem como segundo orixá Nanã – a divindade mais idosa do panteão; as características das duas se confundem.

Cada indivíduo possui um orixá e um odu (destino), e é no jogo de búzios que ele descobre essa relação. Cada um também possui o emi (espírito individual): esta alma acompanha a pessoa desde o nascimento e possui o mesmo sexo do corpo (com algumas exceções). Percebe-se uma relação entre o caráter do indivíduo e seu orixá: interação entre natural e cultural; características da personalidade divina que se refletem (seja coincidentemente, contando com a intuição do babalorixá no momento do jogo de búzios, ou manipulada, “casando” traços pessoais dos indivíduos com a psicologia

profunda da divindade). A definição da pessoa é feita pela estrutura psíquica formada por orixá – exu – erê; essa estrutura encontra-se no interior do indivíduo, mesmo que ele não saiba disso. O que é certo e errado, bem e mal, no candomblé está pautado na relação entre indivíduo e orixá particular.

A relação que há entre o humano e a divindade se dá através da participação do ser na divindade, através de rituais (lavagem do colar, bori, iniciação) em que o desenvolvimento se torne cada vez mais profundo; o conhecimento cada vez maior da natureza e força dos orixás se transforma em benção divina e se reflete na prosperidade dos homens.

Essa relação próxima dos filhos com as divindades, não só através do transe, mas também por meio de uma presença constante dos orixás na vida dos fiéis, é uma característica muito forte deste tipo de espiritualidade. Ao mesmo tempo em que se domina o orixá através do seu desejo, é por ele dominado através da possessão. Por isso, a experiência do transe, que para Carvalho (2004) é central na religiosidade do candomblé, consiste num rito extremamente particular, existindo uma grande dificuldade para os filhos-de-santo em expressar, por meio de palavras, essa intensa relação que eles vivenciam com o sagrado.

2.2. A jurema

De acordo com Brandão e Rios (2001), a jurema pode ser definida como uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina, considerada sagrada pelo grupo religioso. Da casca de seu tronco é feita uma bebida mágico-sagrada, e em torno dela se define uma prática mágico-religiosa.

Em sua origem, a jurema também conhecida como catimbó, era baseada exclusivamente em rituais indígenas, como a pajelança amazônica; com o tempo, essa prática foi se difundindo em direção às grandes cidades do litoral, onde elementos das outras matrizes étnicas foram incorporados – oriundos do candomblé, do catolicismo popular, do kardecismo e da umbanda (BRANDÃO e RIOS, *op. cit.*).

Segundo Assunção (2006), a jurema pode ser caracterizada por três modalidades: a jurema de mesa, a de chão e a dançada, sendo a primeira a mais comum. Essas três formas refletem o tipo de influência pelo qual passa a jurema; ou seja, a jurema de mesa é aquela que mais se aproxima do espiritismo kardecista; a jurema dançada absorve práticas da umbanda, como as músicas, instrumentos musicais e o panteão de espíritos; já a jurema de chão é tida como a mais “pura”, pois tenta manter os rituais indígenas que a originaram – embora também notemos aí a presença de alguns elementos de outras práticas espirituais, como o catolicismo.

O culto da jurema é caracterizado pelo transe de possessão por seres encantados – espíritos de pessoas que viveram neste mundo e que vêm à Terra para ajudar àqueles que ainda sofrem neste plano espiritual. Outro fator importante desse culto é a ingestão da bebida sagrada feita a partir da casca da jurema e a utilização do fumo, principalmente através de cachimbos. O catimbó também tem como elemento principal o aspecto mágico-curativo de sua prática, que está fundamentada em grande parte na terapêutica vegetal (herança indígena). Os remédios feitos com sementes, cascas, raízes, folhas, raminhos, flores, preparados através de cozimentos, defumações, lambedores (xaropes), chás, emplastos, fricções, banhos, fumigações etc., servem para resolver problemas de ordem material, emocional ou espiritual (CASCUDO, 1978).

Segundo Brandão e Rios (*op. cit.*), o mundo espiritual da jurema é formado por reinados e cidades encantadas, onde residem os encantados. Os juremeiros dividem-se

quanto ao número de reinos existentes: uns dizem que são sete; outros garantem que são cinco, mas todos concordam que a jurema é a principal cidade desse mundo espiritual. Essas cidades são representadas pelas árvores de Jurema cultivadas pelos catimbozeiros, os quais garantem que é no tronco da árvore sagrada onde está o verdadeiro segredo de uma “**Jurema plantada**”. Por isso, mesmo quando não há espaço na casa para se plantar a árvore, o seu tronco é depositado em recipientes de barro que passam a representar as cidades da jurema.

Chama-se *mesa de jurema*¹³ o altar, onde são colocados alguns elementos indispensáveis ao culto: as princesas – vasilhas redondas de vidro ou de louça dentro das quais é preparada a bebida sagrada e, em ocasiões especiais, onde são oferecidos alimentos ou bebidas aos encantados; os príncipes – taças ou copos, que normalmente estão cheios com água (estes simbolizam a entidade espiritual); o maracá, instrumento utilizado para chamar as entidades; os cachimbos que são utilizados pelas entidades nas consultas; e o tronco da árvore sagrada do qual falei anteriormente e que pode estar colocado em cima da mesa, ou debaixo dela como forma de protegê-lo dos “olhares curiosos” – a ciência da jurema ninguém pode ver.

As entidades da jurema são os caboclos e os mestres. Os caboclos são espíritos de indígenas brasileiros que trabalham principalmente com a cura através do conhecimento das ervas; e os mestres, espíritos descendentes de escravos africanos e de mestiços brasileiros que trabalharam nas lavouras e possuíam conhecimento de ervas e plantas curativas. Cada mestre está associado a uma cidade espiritual e a uma determinada planta de “*ciência*” (angico, vajucá, quebra-pedra, palmeira, arruda, entre outras). É possível também encontrar outros espíritos, como os pretos-velhos, exus e pombas-gira, além de alguns santos católicos, consequência da influência de outras

¹³ Também é assim que se denominam as sessões ritualísticas.

religiões, como a umbanda e o cristianismo¹⁴ (BRANDÃO e RIOS, op. cit). Outras entidades podem ser encontradas, como exus, pombas-gira e pretos-velhos. Na casa investigada, além das entidades principais (caboclos e mestres) também encontramos pretos-velhos, mas com menos frequência. Os exus e as pombas-gira, que lá são consideradas entidades da umbanda, não “baixam”, embora tenham um local de culto reservado na casa.

Em Recife já se encontram orixás entre as entidades da jurema, por ser esta bastante absorvida pela umbanda local (BRANDÃO e RIOS, op. cit.) o que inclusive confunde as duas práticas; entretanto, ainda não tenho conhecimento se o mesmo ocorre em Natal, pois no terreiro pesquisado percebo uma distinção entre as divindades africanas e os espíritos. Segundo os filhos, há uma mudança de “energia” – o espírito na jurema é uma força exterior ao indivíduo que lhe incorpora trazendo bons ou maus fluidos. Já o orixá existe dentro de cada um, na sua "ori" (cabeça), fazendo parte de sua energia pessoal. Essa diferença pode ser notada nos dois tipos de possessão: a primeira, pelo espírito, é mais agressiva; a outra acontece de forma mais suave, coerente, natural.

De acordo com Cascudo (op. cit), as sessões ritualísticas da jurema podem ser abertas “pelas direitas” – onde se fazem presentes entidades exclusivamente elevadas, como os caboclos, índios, mestres e princesas – ou “pelas esquerdas”, que dão possibilidade para qualquer espírito “baixar”. Os espíritos de luz, como são chamadas as entidades de direita, vêm para dar passes, receitar banhos de ervas e defumações, cantar seus pontos e dançar já os de baixo nível espiritual, podem vir para fazer o mal, mandando “demandas” (males, “coisas feitas”) ou para desmanchá-las.

¹⁴ Em Recife já se encontram orixás entre as entidades da jurema, por ser esta bastante absorvida pela umbanda local, o que inclusive confunde as duas práticas; entretanto, ainda não tenho conhecimento se o mesmo ocorre em Natal, pois percebo uma distinção entre as divindades africanas e os espíritos, que começa pela mudança de “energia” – na jurema feita na casa estudada, o ambiente é visto como mais carregado, porque segundo me relataram os filhos-de-santo, o espírito é uma força exterior ao indivíduo que se lhe incorpora e o orixá existe dentro de cada um, na sua ori (cabeça). Por isso, os dois tipos de incorporação são bem diferentes: a primeira é mais agressiva, e a outra acontece de forma mais suave, coerente, natural.

Essas sessões de mesa são abertas com orações e cânticos de saudação aos guias, chamando-os para que venham à terra. Os mestres espirituais vêm “trabalhar” com a finalidade de auxiliar os consulentes a solucionarem seus problemas; e, para isso, precisam dos mestres juremeiros, porque é através de sua energia que o espírito poderá se manifestar e entrar em contato com o mundo dos vivos.

Para se tornar um juremeiro, é preciso passar por um ritual chamado “juremação”, o qual consiste em ficar recolhido por um período de no mínimo sete dias, no quarto da jurema, para receber os axés (corte e colocação da semente da jurema com angico e vajucá); depois é realizada uma festa pública para apresentação do juremeiro (ASSUNÇÃO, op., cit).

A fala de Pai Melqui sobre a diferença de culto da antiga jurema para a que existe atualmente é bastante elucidativa:

Antigamente a jurema era uma mesa, que tinha um crucifixo, imagens de santos, aquela coisa ali, e faziam os trabalhos, o mestre juremeiro ele atendia as pessoas, um mestre e uma mestra pra cada finalidade (...) O próprio mestre trabalhador, o espírito, era quem vinha e “sementava” o seu discípulo. O progresso afastou muito o homem dessa espiritualidade, porque essas pessoas geralmente elas viviam só, moravam num canto distante, eram pessoas que viviam dentro das suas rezas, atendendo às pessoas, fazendo seus jejuns, suas penitências, essas pessoas tinham uma ligação muito mais forte com a espiritualidade. Então quando chega o progresso, essas pessoas têm que sair pra trabalhar; uns hoje ainda vivem na espiritualidade, que seriam mais assim, os profissionais; religiosos profissionais que vivem da religião, mas quem não vive da religião tem que levantar pra trabalhar, chega cansado, quer dizer já se perdeu muito aquela questão de dormir após a meia-noite pra fazer suas rezas fortes, acordar em jejum pra rezar os seus rosários apressados, atender seus clientes, fazer suas firmezas. Então, hoje a ritualística vai fazendo com que possa suprir essa falta que ficou; então ficou uma lacuna em aberto entre o homem e a espiritualidade. E a questão da ritualística de o desenvolvimento hoje ser totalmente diferente do que era antigamente, a jurema era toda feita em mesa, hoje já vem o que... Aí já vem a questão da umbandização, a jurema já tem toque de tambor, tem muita jurema que já tem sacrifício... Quer dizer esse sacrifício é pra suprir também uma necessidade, que é uma energia viva pra despertar, fortalecer aquela ciência que é a jurema. Houve mudanças? Houve. Mas eu vejo isso como o progresso. Na hora que falta alguma coisa tem que se complementar com outra, pra poder dar esse equilíbrio (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de Campo, 2005).

Em sua análise, Brandão e Rios (1998) observam que mesmo nas casas de culto tradicional de Xangô em Recife, existem os espaços para o culto da jurema, ainda que

estes sejam invisíveis: quando esses espaços não estão ritualmente representados no barracão, as imagens e os símbolos dessa prática se encontram dentro das residências dos fiéis ou mesmo nas casas afiliadas ao terreiro.

Em sua pesquisa sobre o culto da jurema no sertão nordestino, Assunção (op. cit) analisa que existe um intenso intercâmbio de elementos simbólicos no culto da jurema, o que caracteriza o processo de criação de uma nova prática, através da reformulação do espaço religioso e da assimilação e reinterpretação dos significados. Essa dinâmica religiosa pode ser percebida no contexto dos terreiros de umbanda. Nas observações que realizei em terreiros de umbanda em Natal, como pesquisa anteriormente realizada para conclusão de curso de graduação, percebi que a prática umbandista e a jurema estão totalmente integradas, sendo difícil tratá-las de forma separada. Também no terreiro onde realizo pesquisa atualmente observo que, apesar de a religião de origem africana ser mais destacada na imagem exterior do terreiro, a jurema possui um papel de grande relevância para os filhos da casa e consulentes.

A jurema, que não pode ser vista como uma forma secundária de religiosidade, pois muitas vezes essa é a primeira forma de contato espiritual para muitos pais e mães-de-santo, os quais começam a consultar sua clientela por meio das entidades da jurema. Também para os filhos-de-santo da umbanda e do candomblé, o percurso espiritual começa na jurema. Assim, vemos o quanto a jurema é importante nesse universo religioso afro-nordestino, encontrando sua verdadeira resistência na fé das pessoas que buscam soluções para seus problemas do dia-a-dia.

Entre os registros que fiz sobre o ritual da jurema no terreiro investigado (2005/2006), cito dois exemplos que considero os mais representativos.

2.2.1 Etnografias

Mesa de jurema (Abril/2005)

Cheguei ao terreiro às 19h30minh, e percebi que o ritual ainda não havia começado, pois alguns filhos conversavam na calçada. Eles me cumprimentaram e segui para o salão, onde aconteceria a sessão de jurema. No corredor, percebi que as “casinhas” da jurema estavam iluminadas por velas¹⁵. No local, tudo que era relacionado ao candomblé (a cadeira especial de Xangô e do babalorixá, o pequeno altar que fica acima do ixê, os atabaques etc.) estava coberto com panos claros.

Havia poucas pessoas sentadas nos bancos, esperando o início da cerimônia: uma da assistência e seis filhas-de-santo – uma delas reclamava às outras que não estava se sentindo bem. Uma outra filha contava que um dia desses também tinha chegado em casa muito doente após encontrar um trabalho numa encruzilhada. A senhora que dizia não estar bem, se levantou e dirigiu-se à entrada do salão, onde começou a enjoar. Levaram-na para a cozinha e, depois, para o corredor de acesso ao salão, onde se sentou. Suas irmãs-de-santo lhe deram algo para beber (talvez um chá). Pai Melqui, ao notar o que acontecia, veio falar com ela, perguntar se ela estava melhor. Logo depois, entrou no salão, cumprimentou a todos individualmente e se preparou para começar a mesa.

Seus filhos preparavam o lugar para a cerimônia: velas eram acesas nos quatro cantos do local (em um deles, a vela ficava no chão, ao lado de uma quenga de coco com vinho). Em um canto, tinha uma cesta com cachimbos e garrafas de vinho, que

¹⁵ Ver esboço do terreiro no apêndice.

eram servidos às entidades. No lugar onde ficam os atabaques nos dias de xirê¹⁶, foi colocada uma mesa com toalha branca, em cima da qual ficavam um crucifixo, um castiçal com três velas acesas, um copo com água, uma tigela transparente com água (princesa) e, no chão, sete quartinhas.

Os juremeiros sentaram-se em banquinhos, formando um círculo; as luzes foram apagadas, e o ambiente ficou iluminado apenas pelas luzes das velas. A mesa então foi “aberta” com cânticos sobre as cidades encantadas da jurema, os caboclos, os pretos-velhos etc. Enquanto as músicas eram cantadas, Pai Melqui ia “desenvolvendo” os médiuns: ele colocava de pé um por um e tentava soltar seus corpos para a descida das entidades¹⁷. “Baixaram” alguns caboclos e mestres, que vieram cumprimentar a assistência e dar consultas rápidas. Um caboclo me perguntou por que eu estava lá e me deu uma quenga de coco com vinho para que eu bebesse um gole, enquanto mentalizava coisas boas. Outros filhos demonstravam estar próximos do transe – até caíam no chão – mas a incorporação não acontecia. Durante todo o ritual, ficamos observando o desenvolvimento do juremeiros. Após algumas horas, a mesa foi fechada; o babalorixá avisava que a cerimônia tinha acabado um pouco mais cedo para que todos pudessem conversar.

Ele sentou-se ao lado de um homem, e me chamou para juntar-se a eles. O homem era um pai-de-santo que tinha chegado a poucos meses do Rio Grande do Sul e estava residindo no bairro das Rocas (Natal/RN). Ele visitava o terreiro de Pai Melqui pela primeira vez, levado por uma amiga. Os dois babalorixás conversaram basicamente sobre a religião afro e suas dificuldades.

¹⁶ A mesa de jurema não tem instrumentos musicais, só o canto e as palmas.

¹⁷ No começo do ritual, ele explicou que era uma noite de introspecção, para conversar com as entidades, a fim de que as duas partes (a humana e a sagrada) estivessem em total integração.

O babalorixá visitante contava que começou a ter contato com o candomblé através de seu avô, o qual tinha um Centro espiritual. Auxiliado pela sua esposa, ele benzia e cuidava das pessoas numa “enfermaria” improvisada foi assim que, ainda jovem, ele conheceu duas entidades: um caboclo e a mãe jurema, com as quais trabalha até hoje e que foram responsáveis por fazê-lo sair de sua cidade para vir de barco até Natal (ele diz fazer sempre as vontades dos orixás). Ele se queixava do fato das pessoas procurarem por seus serviços e depois que conseguiam alcançar seus objetivos, iam embora sem dar nada em troca. Demonstrando certa frustração, dizia fazer o bem pelas pessoas, se sacrificando, mas não era recompensado; isso porque ninguém ajudava na manutenção do terreiro, ficando todos os gastos materiais por sua própria conta. Pai Melqui ouvia tudo atentamente e explicava que era assim mesmo, pois ele já estava acostumado a ver essas mesmas pessoas que iam embora, voltarem arrependidas.

Enquanto eles conversavam, a mulher que o tinha levado até lá (por indicação da equede da casa) me contava que já tinha andado por alguns terreiros, mas que não tinha gostado porque nenhum tinha resolvido um problema que ela tem nas pernas. O pai-de-santo do RS foi o único que conseguiu curá-la, e por isso ela estava ajudando-o nas despesas da casa, com alimentos, material para os rituais etc. Com isso, ela esperava que ele pudesse abrir seu próprio centro.

O tema da conversa dos dois líderes então mudou para a umbanda. O babalorixá visitante dizia que considerava o maior erro dessa religião o fato de ela ter sincretizado os cultos de origem indígena (pajelança), africana (candomblé) e européia (catolicismo), identificando os orixás com os santos e com os caboclos. Para ele, cada um deveria ser cultuado, de forma paralela, mas conservando suas características e propriedades, sem se misturar. Em sua opinião, a religião umbandista estava confusa, perdendo sua identidade, no que foi apoiado pelo babalorixá de Natal.

A conversa já durava algum tempo, mas tivemos que nos despedir, pois estava ficando tarde. Pai Melqui me convidou para uma festa de Ogum, que aconteceria no terreiro da mata virgem (casa de um filho-de-santo seu) no outro dia. Agradei o convite e me dispus a estar presente, enquanto me retirava do local.

Mesa de jurema (Junho/2006)

Assim que cheguei ao terreiro, fui recebida com um abraço carinhoso de duas crianças, abiãs da casa. Entrei na casa e me sentei na área com o pessoal da assistência, esperando o salão ficar pronto para o início do ritual. Enquanto todos se aprontavam, fiquei conversando com uma senhora que estava indo pela primeira vez lá, levada por sua filha e seu genro – um pai-de-santo que esteve presente no último xirê da casa. Ela disse que era médium, desde criança, mas que nunca tinha desenvolvido, e que não gostava de Xangô (referindo-se ao ritual conhecido em Recife/ PE), nem de espíritos de caboclos e pretos-velhos. Ela disse que preferia a mesa espírita. Enquanto ela falava, eu pensava que eram exatamente essas entidades que ela iria encontrar na mesa que assistiria naquela noite; mas não disse nada. Conversamos também sobre outros aspectos de sua vida, sobre sua família e atividades, e assim íamos passando o tempo, enquanto víamos a movimentação dos filhos da casa para aprontar tudo. Algum tempo depois, nos chamaram para descer ao axé; a jurema iria começar.

O salão estava na penumbra, somente iluminado pela luz das velas colocadas nos quatro cantos do local. Como nos outros dias, os juremeiros estavam sentados em banquinhos, formando um círculo no centro do salão, todos de branco. Pai Melqui abriu a mesa com os cânticos acompanhados pelo maracá. Nesta noite, só cantaram para os mestres. Alguns espíritos “baixaram”: o Caboclo Quebra-pedra, Mestre Carlos e Zé

Bebinho. O primeiro cumprimentou a todos, deu orientações e passes em alguns consulentes. Aproximou-se de mim e perguntou se eu queria trabalhar na jurema; eu lhe respondi que não com um sorriso, e então o caboclo quis saber se era porque eu tinha medo. Eu achei engraçado e as pessoas que ouviram nossa conversa também. Expliquei que não era por medo, apenas não sentia vontade. Então ele levantou as minhas mãos e batendo no meu peito, afirmou: “vosmicê está mais pro lado dos carecas do que pro nosso”. Na mesma hora, entendi que quando falava de “carecas” ele fazia referência aos iniciados do candomblé, que raspam a cabeça na iniciação para a descida do orixá.

O caboclo passou por toda a assistência, conversando com as pessoas. Mais tarde, Zé Bebinho cantando, dançando e divertindo a todos com sua irreverência, deu passes em quase todos os presentes. A mim pediu que fechasse os olhos e tirasse as sandálias. Com as mãos em minha cabeça, começou a falar que a jurema sagrada me abençoasse, que despertasse o meu ser, que me mostrasse uma direção. Enquanto falava algumas coisas que não pude ouvir, porque todos continuavam cantando os pontos da entidade, Zé Bebinho estalava os dedos bem próximo aos meus ouvidos, acima da minha cabeça, por todo os lados, provocando uma confusão de sentidos. Senti meu corpo relaxado e fiquei meio tonta. O mestre então disse para que eu respirasse fundo e abrisse os olhos. Depois me alertou para que cuidasse do meu “lado espiritual”.

Fiquei refletindo sobre essa experiência, pensando que mesmo quando falamos em “observação participante”, na maioria das vezes estamos pensando muito mais na “observação” do que na “participação”; eu preferiria ter ficado apenas assistindo a tudo, até ser cumprimentada pelas entidades e receber passes, mas ser esquecida na hora das consultas individuais. Enquanto pesquisadora, eu aprendi a deixar a dimensão pessoal fora do “ambiente de trabalho”. Por outro lado, reparei que ser consultada publicamente me fazia estar na mesma situação de todos, sentindo o que eles sentem; as pessoas me

viam como alguém que estava ali em busca de um conforto espiritual, de uma resolução para seus problemas. Foi uma experiência interessante e que me fez entender ainda mais o universo da jurema e a realidade de seus fiéis.

Quando acabou de consultar, o mestre foi para dentro do círculo de juremeiros e alguns deles também “receberam” seus mestres. Então Zé Bebinho foi embora e Pai Melqui fechou a mesa. Todos se despediram e fui para o ponto de ônibus, na companhia de algumas filhas da casa, as quais tinham se tornado minhas amigas. Fomos conversando, lembrando a noite da jurema. Parecia que a cada dia era maior a aproximação entre nossos “mundos culturais”.



CAPÍTULO III

Transpor as portas sempre abertas de um terreiro não significa conhecer os seus corredores. Percorrer esses complexos e obscuros caminhos dos terreiros e de sua religiosidade faz parte da trajetória de aprendizagem – permanente, observada, dialogada, muitas vezes silenciosa, conflituosa – daqueles que descobriram, conheceram, outras “verdades”, agora tornadas “suas verdades”, “ciência” (Luiz Carvalho de Assunção, 2006).

3. O TERREIRO ILÉ ASÉ DAJÓ OBÁ OGODÓ

3.1. *Localização*

A casa de culto afro-brasileiro que é objeto dessa pesquisa está localizada na Rua Caramboleira, no Conjunto Panorama II, bairro de Potengi, zona norte de Natal. Região baixa em relação ao nível do mar e, em grande parte, composta por mangues, esta é uma área configurada como periférica da Grande Natal. No processo de urbanização da cidade – iniciado há aproximadamente 50 anos – foram criados loteamentos sem nenhum planejamento, destinados a atender à crescente demanda da população. A política habitacional implantada na época seguiu o modelo concentrador de população com a mesma faixa de renda em uma mesma região. A partir desse processo, começaram a se configurar os bairros de “elite” e os de população de baixa renda, o que fez surgir uma grande desigualdade econômica e social entre os espaços centro-sul, de poder aquisitivo maior, e norte-oeste, menos privilegiados financeiramente.

Dessa forma, a zona norte foi transformada de área rural do município na maior Região Administrativa da cidade com cerca de 40% da população total e 33,59 % dos domicílios, com uma variação populacional de 500% entre 1980-2000 (IBGE apud Mineiro, 1998, p.68). Por outro lado, o censo também mostra que essa região possui quase 50% da população ganhando entre $\frac{3}{4}$ e 2 salários mínimos¹⁸; no outro extremo, apenas 17,3% da população da zona sul ganha nessa faixa. Por isso, a zona norte de Natal possui um dos piores indicadores sociais do município.

¹⁸ Na Zona Norte como um todo, apenas o bairro de Potengi apresenta uma Renda Nominal Mediana na faixa de 1,5-2 S.M.o que é muito inferior a alguns bairros das zonas Leste e Sul (5-10 S.M. e acima de 10 S.M., respectivamente).

Mineiro (1998) destaca as dificuldades enfrentadas pelos moradores dessa região administrativa, como a segregação decorrente da política de financiamento que privilegia principalmente as regiões sul e leste da cidade, onde se concentram os pólos turísticos e a rede de lazer e serviços principais de Natal, como bancos, restaurantes, hotéis, shoppings etc.; além disso, existe um distanciamento físico entre a zona norte e o restante da cidade que é representado pelo Rio Potengi. É como se fosse uma outra cidade, e o estigma acompanha seus moradores como sendo da “zona norte”, o que não acontece com as outras zonas da cidade, as quais são referidas pelos seus bairros constituintes e não pela região administrativa como um todo.

3.1.1 O bairro Potengi

Potengi – uma alusão ao rio¹⁹ mais famoso do Estado – é um dos sete bairros que compõem a Zona Norte de Natal, e atualmente está dividido em quinze conjuntos: Panatis I, II e III, Sta. Catarina I e II, Soledade I e II, Santarém, Gramoré, Nova Natal, Parque das Dunas, Parque dos Coqueiros, Favela de Sarney, Potengi e Panorama I e II. É este último o que nos interessa nessa pesquisa.

A população residente no bairro de Potengi encontra-se em sua grande maioria na faixa etária entre 15 e 24 anos, com rendimento mensal de 1 a 3 salários mínimos, sendo um bairro de atividade quase que exclusivamente comercial e no ramo dos serviços. A maior parte da população tem pouco grau de instrução (entre 4 e 7 anos de escolaridade).

¹⁹ Esse rio era conhecido como Rio Grande, pelos portugueses, e como Potengi, pelos índios, e significa “Rio dos camarões” na língua Tupi-Guarani.



1 - Rio Potengi, visto a partir do bairro homônimo.
Fonte: SEMURB, 2006.

3.2 O espaço sagrado

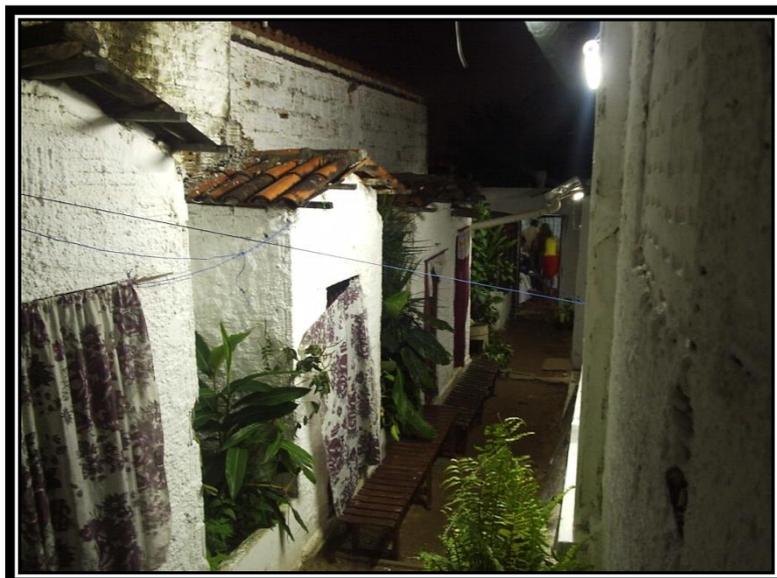
O terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó foi fundado em 1978, embora ele não tivesse as mesmas práticas religiosas atuais. Isso porque quando a casa foi aberta, se cultuava a umbanda; somente em 1994, a casa passou a ser de candomblé da nação Keto sem, no entanto, deixar de realizar a jurema.

Diferentemente de outras casas de culto afro da zona norte de Natal, a fachada da casa identifica o local como um terreiro, com o nome e algumas figuras representativas da religião pintadas na parede – como o arco e flecha, identificado na nação Keto como o ofá de odé, o pilão de Xangô, além da inscrição Kàábó (“seja bem-vindo” em iorubá) na porta de entrada.

A entrada para o salão ritual acontece por um corredor lateral, pois o local onde se realizam as cerimônias fica na parte de trás da residência do babalorixá. Assim que entramos no corredor, verificamos o assentamento de Exu, do lado esquerdo, representado por um recipiente grande de barro. Continuando a descida, encontramos várias “casinhas” da jurema, todas do lado esquerdo, e que pertencem respectivamente a

Exu, exus da umbanda, mestres, caboclos e pretos-velhos. No final, já próximo à entrada do salão, ficam os assentamentos de Ogum e de Ossaim, representados por plantas.

Como ilustra a foto abaixo:



2 - “Casas da jurema”: corredor de acesso ao salão

As entidades da umbanda não são cultuadas nos rituais, mas possuem um espaço dentro da casa. O babalorixá explica:

Nós temos hoje, de umbanda, que nós cultuamos ainda aqui, fazemos as funções de preto-velho, que tanto nós fazemos os rituais na jurema, nós cultuamos na jurema, e o exu a pomba-gira que não faz parte da jurema, não faz parte do candomblé – são entidades da quimbanda, que trabalham como auxiliares da umbanda; mas como nós temos os assentamentos, nós temos respeito por aquilo que fizemos um dia, nós simplesmente não pegamos e despachamos. Então nós temos datas específicas em que nós fazemos as funções deles, agradecemos a eles por todo o tempo que tiveram a fazer parte dos nossos rituais, isso eles não estão abandonados nem nos abandonaram, então existe uma política de muito boa vizinhança; nós cuidamos deles e eles correspondem a isso, porque toda ajuda espiritual é boa (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Do lado direito, no final do corredor, está a cozinha do axé, onde são preparados os alimentos para as cerimônias e que está interligada ao barracão; “o laboratório do terreiro”, segundo seu dirigente. Mas o principal lugar da casa é o axé, o salão ritual,

onde acontecem as festas, xirês, as mesas de jurema etc., e onde se dá a interação da comunidade do terreiro com os freqüentadores.

Neste local vemos os mariôs (tiras de palhas secas de dendezeiro) assim que entramos, na porta e no teto do salão; existem também bancos para a assistência e cadeiras especiais para as pessoas de cargo mais elevado da casa (ogãs, equedes, babalorixás ou yalorixás visitantes) e para os orixás. No centro do salão está o poste central ou ixê – característico dos terreiros Keto – em torno do qual se colocam as oferendas e utensílios para os orixás. De frente, está a plataforma com os atabaques (rum, rumpi e lé), que tem à direita o quarto-do-santo, onde estão os assentamentos de cada filho da casa, e à esquerda, um local que serve para a troca de roupa dos filhos-de-santo e para guardar objetos que podem ser usados nos rituais.

Além desses espaços do sagrado, há um outro local que também faz parte desse circuito, embora esteja dentro da residência do chefe do terreiro; é a sala de atendimentos ou consultas que fica no início da residência. O acesso a esse recinto é independente, embora ele esteja ligado à sala de estar da residência do babalorixá. Nessa sala, pode-se fazer jogo de búzios, cálculo do odu pessoal, saber com o líder como se faz um ebó, ou quando pode fazer um bori. É nesse espaço também que o babalorixá faz suas pesquisas na internet e recebe suas visitas mais importantes. Quando não está no axé ou tratando de assuntos pessoais, é o local da casa onde passa a maior parte do tempo.

Em sua análise sobre o candomblé, Bastide (2001) pontua a divisão dos espaços nos terreiros ketos ou nagôs da Bahia, na década de 40, mas que se aproxima muito da que encontrei na casa de Babá Melqui. A organização do espaço é feita assim: na entrada, dois exus (um do portão e outro do aposento). Próximo ao salão, existe o ilê-orixá que é o local onde se guardam os objetos nos quais as divindades foram fixadas

(pedras, pedaços de ferro, tambores etc.) e a camarinha, em que são iniciados os iaôs e onde fica também o salão de danças.

O símbolo mais importante é o poste central, o ixê em torno do qual dançam os filhos-de-santo e sob o qual está enterrado o axé da casa. Ele une o céu (orum) à terra (ayê). O céu e a terra também podem ser representados por duas divindades: Obatalá e Odudua, as quais têm sua forma simbólica numa cabaça; as duas metades, uma sobre a outra, representam a cópula da abóbada celeste com a terra fecundada, criando o firmamento (Aganju) e as águas (Iemanjá) ²⁰.

Assim, o salão do terreiro reflete a imagem do mundo:

O solo é a terra, o teto é o céu; entre as duas divindades, os orixás imitam com sua mímica a vida dos elementos da natureza, a tempestade que se desencadeia (Iansã), o ziguezague do relâmpago (Xangô), o murmúrio dos regatos (Oxum), as vagas do oceano (Iemanjá), e também as ações dos homens que vivem no mundo – caçadores (Oxóssi), ferreiros (Ogum) ou a passagem das doenças epidêmicas (Omolu); o salão de dança é então o microcosmo, ou também o mundo reconstituído em sua realidade mítica, que é sua verdadeira realidade (BASTIDE, op. cit, p.89).

3.3 Entidades e rituais

No candomblé, além dos orixás que são homenageados nos xirês comuns e nas festas (Exu, Ogum, Oxóssi, Logun-edé, Ossaim, Irôco, Omulu, Nanã, Oxumarê, Euá, Obá, Iansã, Xangô, Oxum, Ibêjis, Yemanjá e Oxalá), a casa tem, através de seus filhos iniciados, os seguintes orixás: Ogum, Oxóssi, Omulu, Oxumarê, Nanã, Xangô, Iansã, Oxum, Yemanjá e Oxalá, com suas diferentes qualidades.

Babá Melqui de Xangô diz que na sua casa os orixás falam com as pessoas²¹. Para ele, senão fosse assim, qual seria o propósito de as divindades virem até os

²⁰ Representada pelos quatro pontos cardeais, os quatro cantos do salão.

²¹ Em alguns terreiros isto não acontece, principalmente naqueles que possuem uma tradição mais rígida, porque nestes locais os orixás são divindades mudas, que apenas vêm à terra para dançar e serem homenageados.

humanos? Diferente de alguns terreiros onde os orixás são divindades mudas, que apenas vêm a terra para dançar e serem homenageados. Segundo o dirigente, os orixás aprenderam a falar porque as pessoas se aproximaram deles, cumprimentavam, falavam baixinho em seus ouvidos, pedindo sua benção; eles então passaram a se comunicar com os homens – mas isso só acontece com os iniciados mais antigos.

Na jurema, existem diversos espíritos de caboclos, mestres e pretos-velhos. Os mais conhecidos da casa são: Seu Chico Rosa, Caboclo Quebra-pedra, Mestre Virgulino, Zé Bebinho, Mestre Carlos e outros.

Os rituais realizados na casa são as mesas de jurema, os xirês, as festas e os ritos privados, que dizem respeito às obrigações da casa²². As mesas de jurema ocorrem semanalmente, enquanto que os xirês são quinzenais ou dependem das obrigações e funções (dos orixás ou pela necessidade dos filhos e consulentes), e podem ser públicos ou privados, de acordo com a necessidade. Esses rituais obedecem à seguinte ordem: a jurema de atendimento ao público é feita na 1ª e 3ª quintas-feiras do mês, enquanto que a jurema de desenvolvimento dos filhos acontece na 2ª e 4ª quintas-feiras; Já o xirê é realizado no 2º e 4º sábados. A jurema e o candomblé têm rituais independentes, podendo ser freqüentados ao mesmo tempo ou não. O babalorixá também realiza consultas individuais, de acordo com a procura da clientela. Geralmente, dá orientações e receitas para a resolução dos problemas relatados. Dificilmente faz jogo de búzios para descobrir o orixá da cabeça de um cliente, fazendo-o apenas para os filhos da casa.

Junto a esses ritos que são fixos e fazem parte da rotina do terreiro, estão as festas, previstas no calendário da casa, que são realizadas em consagração aos orixás, nas saídas de iaôs, nas entregas de oiês etc.; ao todo, são nove: a festa dos orixás ibonãs (orixás de mata e de caminho: Exu, Ogum, Ossaim e Oxóssi), em abril; em maio, a festa

²²Ebós, boris, rezas, iniciações etc.

da jurema; a festa de Xangô, em junho; em agosto, a festa de Exu e Omulu; a festa das iabás (orixás das águas doces: Oxum, Oyá, Euá e Obá), em setembro; em outubro, a festa dos Ibêjis; a ceia do preto-velho da casa, em novembro; em dezembro, a festa de Yemanjá; e as águas de Oxalá, em janeiro.

Em seu estudo sobre o candomblé da Bahia, Bastide (op. cit.) descreve a estrutura das festas da nação keto, a qual também encontro no terreiro investigado.

1º O sacrifício: não é um ritual propriamente secreto, mas é realizado com um número reduzido de filhos;

2º A oferenda: iabassês (cozinheiras) preparam o alimento dos deuses;

3º O padê de Exu²³: que inicia a cerimônia pública;

4º O chamado dos deuses, que é o início do toque dos tambores;

5º As danças preliminares: o xirê, normalmente nas festas, segue a ordem de Exu a Oxalá;

6º A dança dos deuses: depois do intervalo, são os próprios orixás que agora vêm dançar, vestidos com seus trajes característicos;

7º Ritos de saída e de comunhão: cânticos de aunló, que têm por objetivo levar os orixás embora; e a partilha dos alimentos entre os filhos-de-santo e a assistência.

Para Amaral (2002), a festa pode ser vista como um fato social total, que engloba os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos. É nela que encontramos o estilo de vida dos fiéis. Por isso, ela serve como uma vitrine, mostrando como o grupo é e como pensa. No momento festivo, a identidade do grupo é expressa em sua plenitude, quando os laços de solidariedade, de renovação e de purificação se estreitam. A sua preparação constitui um momento ritual importante, mobilizando toda a comunidade do terreiro.

²³ Exu é o intermediário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece a língua dos orixás e a dos mortais. O padê tem por finalidade encarregá-lo de levar o chamado dos filhos aos deuses.

Durante a pesquisa participei de várias festas no Ilé Asé..., das quais apresento a seguir algumas.

3.3.1 Etnografias

Festa dos Ibonãs (Abril /2005)

Quando cheguei ao axé, vi que o chão estava coberto com folhas verdes, as quais emprestavam um cheiro de mato ao local, como se estivéssemos em uma floresta, em contato com a natureza. Os filhos e a assistência foram chegando aos poucos, pois era um dia muito chuvoso. Algumas pessoas de outros terreiros também participaram da roda; estavam todos vestidos de branco. Foi iniciado o xirê, começando pelo toque para Exu, depois para Ogum. Neste momento, os filhos reverenciaram o espaço sagrado, fazendo o dobalé e iká: primeiramente, em frente à porta de entrada; depois, em frente ao ixê, nos tambores sagrados e, finalmente, aos pés do babá.

Seguindo a seqüência dos cânticos, foram invocados: Oxóssi, Logun-edé, Ossaim, Irôco, Omulu, Nanã, Oxumarê, Euá, Obá, Iansã, Xangô, Oxum, Ibêjis, Yemanjá e Oxalá. Os filhos desses orixás recebiam suas divindades, e dançavam no salão. Ainda nessa primeira parte do ritual, o babalorixá recebeu Xangô e este “suspendeu” uma senhora, para que ela se tornasse uma equede da casa. Ela sentou ao lado do orixá em uma cadeira especialmente colocada para ela, e então todos os filhos da casa foram cumprimentá-la e à divindade. Foi feito um intervalo para que os orixás fossem vestidos. Quando o ritual recomeçou, a equede agitando o adjá veio à frente anunciando a chegada dos donos da festa. Ogum e Oxóssi, vestidos em suas roupas

características, dançaram de forma enérgica no salão, representando suas histórias míticas de guerreiro e caçador, respectivamente.

No final, da festa era chegado o momento da comunhão, como explicou Babá Melqui. Trouxeram comida para todos, a comida que representa os orixás da noite, num instante de descontração e conversas animadas. Terminada esta parte, o babalorixá convocou a todos para “rezar” o bolo dos orixás: todos sentados batiam palmas baixinho, acompanhando as cantigas dos orixás (na mesma ordem do xirê, como um paó), enquanto uma vela era acesa ao pé da mesa onde estava o doce. O bolo então foi servido e a noite encerrada.

Mesa seca e Ipeté de Oxum (Outubro/2005)

Esses dois rituais fizeram parte da semana de obrigações para essa divindade. Na mesa seca (oferendas para Oxum), foi feita uma limpeza ritual nas pessoas ainda no corredor antes destas entrarem no salão como forma de purificação²⁴. Essa limpeza consistia na ingestão de três goles de um líquido feito com água e algumas folhas; depois, recebemos um pouco dessa mistura em nossas cabeças. Então pudemos entrar e ver duas mesas de comidas, arrumadas no chão, uma de frente para o ixê e outra para os atabaques – a primeira somente para Oxum, da qual todos puderam comer, e a outra para os demais orixás, que não pôde ser tocada durante a cerimônia. Tinham folhas de bananeira forrando o chão e, em cima delas, recipientes de barro contendo as comidas preferidas dos orixás. As oferendas eram de uma grande variedade, bastante coloridas e vistosas.

²⁴ Babá Melqui explicou a todos que, daquele momento em diante, fariam aquele ritual de limpeza nos dias de orixás, no intuito de deixar as impurezas e os “carregos” (más energias) do lado de fora da casa.

Nessa noite, os atabaques não foram usados. Havia esteiras no chão, de um lado e de outro do salão, para os filhos da casa sentarem. Para a assistência havia um banco, além das cadeiras para os ogãs e babalorixá convidados. Antes de começar o ritual, o líder da casa explicou a importância da mesa, porque era parte de uma obrigação iniciada há quase uma semana, na qual os filhos ficaram três dias recolhidos. Depois dessa semana, se sucederia outra, de mais obrigações as quais seriam encerradas com uma noite de festa para Oxum. Para concluir sua fala Babá Melqui de Xangô leu um texto que falava sobre como os filhos podem contribuir para o crescimento da casa e que, em seu entendimento, a participação de todos neste dia era uma forma de fazê-lo.

Fizeram um paó, o qual é iniciado e encerrado com uma seqüência rítmica só de palmas, que começa com três batidas fortes e espaçadas, e se seguem mais sete batidas curtas, próximas, e que vão gradativamente desaparecendo. Alguns orixás desceram, mas não dançaram; apenas permaneceram sentados, atendendo àqueles que os procuravam. As oxuns da casa chegaram e foram colocadas de frente para a mesa em sua homenagem, enquanto os cânticos continuavam. Após a “subida” de Oxum, os erês chegaram e animaram o ambiente, com suas traquinagens e irreverência. Algumas filhas sentaram-se no chão e começaram a servir as comidas da mesa de Oxum para os presentes. Seguindo a ordem hierárquica decrescente: primeiro, o dirigente, seguido dos filhos mais antigos e convidados do terreiro, depois os iaôs, os abiãs e, finalmente, a assistência, que neste dia tinham poucas pessoas. O babalorixá fez uma benção, e então pudemos comer; ainda esperávamos os talheres serem distribuídos, quando o Babá explicou que naquele dia comeríamos como faziam os nossos ancestrais, descrito na mitologia dos orixás, ou seja, com as mãos. Estranhei um pouco no começo, mas não posso negar que foi uma experiência interessante. Depois de um tempo todos estavam à

vontade, saboreando um pouco da comida de cada divindade (bolinhos de milho branco, acarajés, doces, feijão preto, pipoca etc.), tudo no mesmo prato.

O que sobrou de toda a comida servida foi colocada num cesto e levada para a mata (despacho). Três filhos levaram-no: saíram do salão ritual de costas para a porta, ao som apenas dos tambores. Todos ficaram esperando a volta deles, que relataram para o babalorixá o que tinham visto no caminho; isto foi interpretado como uma mensagem. O babalorixá agradeceu a presença de todos e nos retiramos do salão.

No dia do ipeté de Oxum, os filhos-de-santo, vestidos de branco, estavam sentados no chão, em dois semicírculos, de frente para o poste central. No chão, no centro, havia uma quartinha, uma tigela com farofa amarela e uma vela acesa. O xirê foi então iniciado, com o toque dos atabaques, como nos dias habituais, seguindo a ordem de invocações já citada, começando por Exu. Durante as toadas para este orixá, as equedes levaram a vela, a quartinha e a tigela com farofa para fora do salão, após percorrer o axé. Enquanto alguns orixás desceram e foram dançar na roda. Pela primeira vez, presenciei a “virada” de Oxumarê, que é uma divindade misteriosa que representa a dualidade das coisas, a união dos opostos (água e terra, noite e dia, masculino e feminino). Sua dança apresentava movimentos de uma serpente, algumas vezes rastejando no chão. A equede derramou um pouco de água aos pés do ixê e cada filho encostava a cabeça no local, como forma de reverenciar Oxumarê e pedir sua proteção.

Foi feito o intervalo de sempre, e chegou a vez de as oxuns homenageadas entrarem, vestidas de branco, amarelo e dourado: em fila e dançando ao toque característico de ijexá, elas traziam um grande recipiente de barro com o ipeté, uma bacia branca com água e outra tigela com folhas-concha. Outros filhos-de-santo traziam banquinhos e uma esteira de palha. As três oxuns sentaram-se nos banquinhos, e a esteira foi colocada a seus pés. Seguindo a hierarquia da casa – primeiro o babalorixá,

depois ebômis, equedes, ogãs, iaôs, abiãs e assistência – um a um iniciaram o ritual: cumprimentar a primeira Oxum com um leve toque de cabeça no chão, ajoelhando-se diante dela; ela então molhava uma pena vermelha na água, passando em nossa testa, fazendo um sinal de cruz. Depois, passamos à outra Oxum, a qual nos oferece o ipeté servido numa folha-concha. Então, voltamos para nossos lugares para saborear a iguaria. Quando todos passaram pelo ritual, o xirê foi continuado a partir do orixá que se segue a Oxum, isto é, Yemanjá. No final da noite, o dirigente convidou todos os filhos para prepararem os doces da festa dos Ibêjis que aconteceria dali a cinco dias, chamando atenção para o fato de que são nessas oportunidades de encontro fora dos rituais que se estreitam os laços da comunidade, quando se aprendem os cânticos e partes importantes da religião.

Fogueira de Xangô e xirê de encerramento das obrigações para Xangô (Junho/2006)

A abertura da semana de obrigações para Xangô (a chamada fogueira de Xangô), aconteceu no início de junho e as festividades duraram 15 dias. Quando cheguei, todos estavam na calçada do terreiro, esperando o início do ritual. Antes do xirê, foi feita uma apresentação de maculelê por um grupo de fora. Tudo ocorreu no meio da rua mesmo, onde foram colocados bancos para a assistência. A rua estava fechada, o que chamou a atenção da vizinhança que saiu de suas casas para assistir ao espetáculo. Todos acompanharam a dança animadamente. Ao final, o babalorixá falou sobre a importância de poder mostrar a cultura afro, que além do maculelê, tinha a dança do fogo, a capoeira e o candomblé; ali estava sendo realizada apenas um amostra desse vasto universo cultural. Ele agradeceu aos vizinhos por permitirem que aquela apresentação fosse realizada em frente às suas casas.

Alguns filhos vieram perguntar ao Babá se deviam entrar para continuar o xirê; mas ao ver a aceitação da comunidade, ele decidiu que continuaria com o ritual religioso ali mesmo. Então, os filhos-de-santo trouxeram os atabaques sagrados, uma tigela com farinha e uma quartinha com água, e puseram na rua. Fiquei observando a reação das pessoas. Quando foi iniciado o ritual religioso, a maioria retornou ao interior de suas casas, alguns fazendo comentários de reprovação. Isso mostra que mesmo fazendo parte da cultura afro-brasileira, a sociedade aprendeu a apreciar apenas partes dela (como as danças, a música e os jogos); mas a religião de origem africana ainda não é aceita e respeitada socialmente. Os filhos, mesmo um pouco constrangidos por estarem num espaço público, organizaram a roda e cantaram as toadas para os orixás.

O xirê aconteceu como de costume e, na hora em que iam começar as cantigas para o rei da festa, foi feito um intervalo de aproximadamente uma hora. As pessoas se dispersaram, algumas se juntando numa roda de conversa. Ao reiniciar a homenagem a Xangô, os filhos trouxeram cadeiras especiais onde sentariam as divindades homenageadas, e as cobriram com um pano branco. Também colocaram tigelas com as comidas especiais dos orixás, as quais lhes seriam ofertadas. Ao mesmo tempo, puseram quatro vasos de cerâmica com fogo dentro nas quatro extremidades do espaço onde estávamos, o qual estava delimitado pelos bancos da assistência – ou seja, aquela parte da rua tinha sido transformada num axé improvisado; a rua profana tinha sido, por um momento, espaço do sagrado. Por último, acenderam a fogueira. Foram trazidos os orixás que seriam homenageados: Airá (orixá da família de Xangô) e Oxum (uma das esposas desse orixá).

Eles vestiam roupas belíssimas, como podemos ver na foto abaixo:



3 - Airá e Oxum

Os orixás foram acomodados nos locais reservados, enquanto suas comidas rituais foram oferecidas pelo babalorixá, como mostra a foto:



4 - Oferta aos orixás

Antes de começarem suas danças sagradas, o babalorixá apresentou os dois orixás à comunidade²⁵. Airá foi dançar e outros orixás também “viraram” para acompanhá-lo. Os filhos que antes estavam na roda, sentaram-se para apreciar a dança divina. Nesse instante, começou a chover e o ritual precisou ser interrompido. Todos se dirigiram para o salão, levando instrumentos, bancos e objetos rituais, e a cerimônia foi então recomeçada do lado de dentro.

Era a vez da dança graciosa de Oxum. Depois que essa divindade se retirou, o babalorixá agradeceu a todos pela presença, avisando que durante os próximos dias haveria rezas, oferendas e ritual fechado, se encerrando com a festa pública de Xangô. Após a fala dele, foi a hora de “rezarmos” o bolo dos orixás com o paó. O ritual dessa noite estava terminado.

No dia do encerramento das obrigações para o orixá da casa chovia muito e, por isso, poucas pessoas da assistência chegaram a tempo para o início do ritual. Desci para o axé, acompanhada pelo babalorixá. Enquanto cuidavam dos últimos detalhes, fiquei conversando com os abiãs. Demorou um pouco até que todos estivessem prontos. Iniciados os cânticos, a roda foi formada. As iaôs usavam panos coloridos por cima de suas saias rodadas; alguns ebômis também usavam roupas com cores diferentes do branco usual. Todos cantavam e dançavam com entusiasmo.

O xirê transcorreu como das outras vezes, até que Babá Melqui de Xangô avisou que se faria um intervalo para que as divindades fossem vestidas²⁶ e pudessem entrar no salão. Nesse momento, o número de pessoas na assistência já era grande, pois elas foram chegando aos poucos, durante o xirê. As pessoas se acomodavam do jeito que dava, em pé ou sentados em banquinhos improvisados. Enquanto esperávamos a

²⁵ Nesse momento, não foi possível ouvir a fala de Babá Melqui porque havia um carro parado na rua com o som alto, o que deixou um dos filhos-de-santo da casa bastante chateado. Ele pediu para que o dono do carro diminuísse um pouco o volume da música, mas não foi atendido.

²⁶ Os orixás eram vestidos na residência do babalorixá.

chegada dos orixás, foi feito um paó com músicas para todos os orixás, mas principalmente para Xangô, o dono da festa. Depois de um tempo, dois Xangôs²⁷, duas Oyás e uma Oxum (Opará) entraram no salão, todos com roupas luxuosas e coloridas²⁸.

Em primeiro lugar, foram cantadas as toadas para Xangô, enquanto os outros orixás permaneciam paradas, em pé, do lado direito do salão. As divindades dançaram bastante e todos os acompanharam com palmas. Depois foi a vez das Oyás (pela ordem, a segunda esposa do deus da justiça) e, por último, da Oxum. Os filhos-de-santo que também eram filhos daqueles orixás, “viravam” no santo e foram dançar. Quando os orixás terminaram de se apresentar, foi continuado o xirê pela ordem. No final, todos os orixás dançaram ao mesmo tempo na roda. A noite se encerrou com a distribuição da comida e os agradecimentos do dirigente.

Xirê da Iabá Oxum (Julho/2006)

Quando cheguei ao terreiro, ainda não havia começado a cerimônia. Então, fiquei conversando com os filhos da casa. Entre eles estavam os pais de alguns filhos-de-santo, falando sobre as religiões afro-brasileiras – candomblé, umbanda, catimbó. Eles comentavam que muita gente pensa que é só freqüentar os xirês e já conhecem o culto, mas não sabem que o entendimento é difícil e demorado. Para eles, o ritual público é apenas uma parte do grande universo dessas religiões, pois existem muitas outras coisas escondidas. Um deles que era juremeiro participante das mesas na casa de Pai Melqui, disse que seus segredos enquanto religioso seriam levados para seu túmulo. Enquanto dava exemplos de curas que realizou, as quais muito me lembraram os casos

²⁷ Entre eles o Xangô Ogodó, que dá nome à casa.

²⁸ Na mitologia, as duas divindades femininas são esposas de Xangô e, por isso, vieram acompanhado-o na festa realizada em sua homenagem.

de feitiços e receitas presentes no livro de Cascudo (“Meleagro...”)²⁹. O grupo também falava que algumas doenças só são curadas na jurema, outras no candomblé, e outras somente na umbanda. “Cada coisa no seu devido lugar”, diziam. Uma das mulheres presentes concluiu que quanto mais participava do culto menos entendia, porque sempre havia mais para aprender. A conversa teve que ser interrompida, porque o ritual iria começar.

Neste dia, o terreiro estava recebendo a visita de uma yalorixá de São Paulo, que acompanharia o babalorixá de Natal numa viagem para o interior do RN. Eles iriam participar do III Encontro de Religiões Afro do estado, e também realizariam obrigações rituais para os filhos de uma casa-de-santo na cidade visitada. Fomos apresentadas e deixei-a conversando com o Babá, um ogã da casa e um babalorixá visitante. Fui para o axé, porque a equede já agitava o adjá, convocando todos para o início das atividades.

No salão, os filhos já formavam a roda. Assim que entrou, o babalorixá cumprimentou a todos, explicando a finalidade da festa feita para a iabá Oxum, com o fim pedir fertilidade para nossas vidas³⁰. Iniciaram as toadas para Exu. Fiquei ao lado dos atabaques, junto com algumas filhas da casa, de onde podia acompanhar o ritual de outro ângulo e participar melhor de tudo. Durante o xirê, alguns orixás “viraram”: Nanã, Oxum, Oyá e dois Xangôs da casa, um deles do babalorixá³¹. A yalorixá visitante foi

²⁹ CASCUDO, Câmara. “Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil”. Rio de Janeiro: Agir, 1978. 2ª ed.

³⁰ Depois fiquei sabendo que esse também era o orixá da yalorixá de São Paulo.

³¹ Quando a divindade do dirigente entra no salão, todos os filhos devem colocar a cabeça no chão e nunca olhar para ele diretamente, em sinal de respeito. Além disso, aqueles filhos que ainda não “viraram”, recebem seus santos no instante em que o Xangô dono da casa pisa o solo do axé. Mas, somente ele dança, enquanto os outros orixás permanecem sentados.

para a roda, dançar junto com eles. Alguns abiãs “bolaram no santo”³² e foram deitados em esteiras e cobertos com um pano branco.

Quando a primeira parte do ritual terminou, foi feito o intervalo para vestir os orixás. Fui para a cozinha com uma iaô e ela me mostrou as oferendas que tinham sido preparadas para os orixás: diversos pratos, coloridos, alguns doces, outros salgados, de acordo com a preferência dos orixás; eles estavam arrumados em grandes tigelas de barro, ornamentados com frutas e folhas. A filha-de-santo me mostrou qual era o prato de cada divindade. Quando percebemos que o ritual iria recomeçar, voltamos para o salão. As iabás entraram: uma oyá e três oxuns. Suas roupas eram belíssimas, com cores fortes como o azul, o amarelo e o dourado, além de muitos enfeites como colares, pulseiras, braceletes, tiaras etc. Oyá trazia grandes chifres de búfalo³³ apoiados sobre os ombros e tinha uma franja feita de palha cobrindo o rosto. A oxum-opará parecia pronta para uma guerra, com armadura dourada, enfeitada de peixes, e uma espada na mão; a oxum-ijemu, a mais velha, tinha uma saia florida, bem colorida, em que predominavam as cores rosa e azul, e um espelho na mão; e a oxum mais jovem das três, a oxum-ipondá, tinha a roupa nos tons branco e dourado, com um espelho na mão e uma franja de contas douradas e azuis cobrindo o rosto. Todas elas dançaram no salão, enquanto todos admiravam seus movimentos de muita graça e beleza.

³² É o primeiro passo para o processo que leva ao transe, ou à descida do orixá. As pessoas choram, o corpo treme e, nos casos mais violentos, desmaiam repentinamente.

³³ Na lenda africana, esse orixá se transforma em um búfalo.



5, 6 e 7 – Oxuns dançando no salão.



8 – Donas da festa

Então o babalorixá veio pedir para que eu e outras pessoas fôssemos até a cozinha, pois havia algo para fazermos lá. Descobrimos que a comida em cima da mesa (a que eu tinha visto antes) seria ofertada aos orixás durante o ritual, e que cada um de nós levaria um prato daqueles. Não sabíamos o que fazer e, por isso, ficamos esperando a equede designar quem levaria o quê e como o faríamos. Ela me chamou, pediu para que eu me abaixasse e colocou o prato em minha cabeça; disse para segurá-lo, pois seria assim que entraríamos no salão. Ela parecia fazer uma correspondência entre a oferta para determinado orixá e a pessoa que a levaria³⁴. Recebi uma tigela de louça branca,

³⁴ Por exemplo, algumas pessoas levavam determinado prato porque se tratava de uma oferenda pessoal; outras, porque eram filhas do orixá dono daquela comida; os iaôs levavam as oferendas da casa e os abiãs, as oferendas para Yemanjá – que é a “grande mãe ori”, ou seja, orixá de todas as cabeças.

cujo conteúdo não consegui saber o que era. Dirigi-me à fila que esperava no corredor lateral, e ali fiquei esperando junto com os outros. Ficamos conversando e pedi para verem o que tinha no recipiente que eu carregava – porque não podia tirá-lo de cima da cabeça para ver. Disseram-me que se tratava de um doce (um manjar branco) feito para Yemanjá, o mesmo que uma abiã levava à minha frente. O filho de Omulu levava feijão preto; outra abiã, que estava atrás de mim, levava uma comida com milho para Oxóssi, e assim por diante. Eram muitas oferendas e a fila tomou quase todo o corredor na entrada do salão. A equede deu o aviso de que deveríamos entrar, sacudindo o adjá. Os ogãs começaram os toques, e nós andamos em direção ao salão. Na entrada, tínhamos que girar no mesmo lugar; estavam juntos orixás e filhos-de-santo, como aparece na foto abaixo em que podemos distinguir as oxuns dos outros.



9 – Orixás e adeptos juntos na oferta de alimentos sagrados

Depois, todos seguiram para o quarto-dos-santos, onde nos ajoelhamos na entrada para que a equede pudesse pegar o prato e colocá-lo nos assentamentos dos respectivos orixás. Voltamos para nossos lugares, enquanto as divindades que também participaram da fila de oferendas continuaram de pé, enfileiradas na porta do quarto-dos-santos. Eles foram levados para a residência do líder religioso, e só então foi servida a comida. No final, todos se dispersaram e fomos embora, pois já passava da meia noite.

Olubajé – Festa de Omulu (Agosto/2006)

Cheguei bem antes do início do ritual e fiquei olhando a movimentação dos filhos na casa: as mulheres mais velhas estavam na cozinha, preparando as comidas; os jovens estavam no axé, fazendo as tranças de palha que enfeitariam Omulu; o babá estava em sua sala atendendo algumas pessoas. Depois de algum tempo, tudo já estava pronto. Apesar de ser uma festa pública, apenas eu e outros filhos que não participariam da roda ficamos na assistência. Os iaôs e abiãs da casa insistiram para que eu dançasse, mas preferi ficar prestando atenção aos detalhes desta festa, da qual nunca tinha participado. O xirê transcorreu pela ordem, com saudações, cânticos e danças para os orixás. As divindades vieram dançar através de seus filhos: Oxóssi, Oxumarê, Nanã, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Quanto mais conheço a realidade dos filhos-de-santo, suas vidas, mais consigo perceber a transformação que acontece quando eles recebem seus orixás; e melhor consigo entender essa ligação entre filho e divindade. Diferente da visão que eu tinha quando não os conhecia, porque apenas reparava na beleza estética do ritual, assim como faz a assistência que participa esporadicamente dos rituais da casa. Reginaldo Prandi (2006) já havia destacado: *“Para o grande público, desatento para o difícil lado da iniciação, o candomblé é visto como um grande palco em que se reproduzem tradições afro-brasileiras (...) dificilmente se concebe que a cerimônia de celebração no candomblé seja algo mais que um eterno dançar dos deuses africanos”* (PRANDI, 2006, p. 11). Então, foi feito o intervalo.

Algum tempo depois, os dois omulus da casa entraram no salão. Estavam vestidos com palhas que desciam da cabeça aos pés; a diferença entre os dois era a cor das palhas, sendo uma amarela e a outra avermelhada. Seus cânticos foram iniciados, enquanto todos levantavam as mãos como forma de reverenciar o orixá. Enquanto eles

dançavam, nós admirávamos seus movimentos e passos firmes³⁵. As cantigas falavam do Omulu velho (azauani) e do Omulu jovem (ajunsun), o que era traduzido em sua dança sagrada: curvados, os omulus iam se movendo devagar, jogando os braços para trás; e então, quando os toques vão ficavam mais rápidos, a divindade começava a acompanhar o ritmo mais intenso girando pelo salão, saltando, batendo palmas para fora da roda (o que o babalorixá explica que consiste em espantar o mau presságio ou a morte). Quando os orixás terminaram de dançar, a equede pegou um cesto cheio de pipoca e colocou-o na frente do Omulu mais velho³⁶, o qual encheu suas mãos e jogou as pipocas por todo o salão, na cabeça das pessoas, passando-as no corpo dos ebômis, do outro omulu, da equede e babalorixá. Então Oxumarê e Yemanjá “viraram” e acompanharam os homenageados nas danças, que continuaram por mais um tempo. No final de tudo, depois da partida de todos os orixás, comemos bolo preparado em homenagem a Omulu, enfeitado com palhas. Antes de ir embora, fiquei conversando com o babalorixá, a equede e um ogã da casa, sobre a religião.

Festividades para Oyá e Oxum (Setembro/2006)

As festividades para esses orixás tiveram a duração de duas semanas. No Ipeté de Oxum, assim que cheguei vi as luzes fortes dentro do salão. Logo percebi se tratar de refletores, utilizados em uma filmagem que estava sendo feita por pessoas de fora, estudantes, que iriam reunir as imagens num videoclipe sobre o candomblé. Os filhos-de-santo que participariam da roda estavam esperando na área da casa, em fila, o momento de descer ao axé. Enquanto eles se organizavam, fiquei na sala da residência

³⁵ Omulu é um orixá que causa certo temor nos filhos, não só por ser o conhecido deus das pestes e da doença, mas também pela sua postura agressiva, de muita força e seriedade. É uma divindade muito respeitada.

³⁶ Mais velho no sentido de que seu filho é mais velho no santo do que o outro.

do babá, conversando com algumas pessoas. Quando pensamos que o ritual iria começar, pois a roda já havia sido formada dentro do salão, os filhos tiveram que refazer a entrada, porque algo tinha dado errado com o filme. Então, quando finalmente ouvimos a música, descemos ao axé para assistir ao ritual. O xirê foi tranqüilo, mesmo sendo o tempo todo acompanhado por câmera de vídeo e fotográfica. Como é de praxe, no momento de cantar para o orixá homenageado, faz-se um intervalo para que as divindades possam ser vestidas. Como iria demorar, porque são três oxuns para serem vestidas e enfeitadas – o que só pode ser feito pela equede com a ajuda de alguns ebômis – saímos e ficamos conversando do lado de fora do axé.

Algum tempo mais tarde, voltamos ao salão para ver as Oxuns entrando. Elas traziam o ipeté, as folhas-concha e a bacia com água (semelhante ao dia em que também participei do ipeté, há mais ou menos um ano). Todos foram pedir a benção a Oxum e receber o ipeté de suas mãos, inclusive a equipe que estava filmando e fotografando tudo. Quando todos terminaram de comer, os orixás se retiraram, e o xirê foi seguido pela ordem, até ser encerrado com as cantigas para Oxalá.

No dia da festa para Oyá e Oxum, o salão estava cheio de gente na roda e na assistência. Após o xirê e o intervalo, foi a vez das iabás: Oyá (1), Oxum (2) e Yemanjá (1). Como sempre, as roupas eram um espetáculo à parte, com brilhos, cores e lindos acessórios, demonstrando o capricho das filhas que são responsáveis pela escolha e produção do traje que será usado pela sua “mãe” (como é carinhosamente chamada a divindade por suas filhas). Dançaram primeiramente as Oyás (Iansãs), depois as Oxuns e, por último, a Yemanjá, seguindo a mesma ordem do xirê. No final, os outros orixás “viraram” e se juntaram às iabás na roda. Terminada esta parte do ritual, o babalorixá cumprimentou os aniversariantes do mês – um deles era eu – e então foi partido o bolo dos orixás, encerrando a noite.

Terminada a festa, juntei-me aos outros filhos da casa e ficamos conversando na calçada do terreiro, esperando a hora de nos recolhermos para dormir – não iríamos para casa, pois já tinham nos avisado que, como procissão para Oxum seria muito cedo, era recomendado que todos permanecessem na casa; e foi o que eu fiz. Fui convidada a dormir na casa de minhas amigas, que é próxima ao terreiro, e então nos dirigimos para lá. Nem bem deitamos para dormir e já estava na hora de levantar. Acordamos de madrugada e quando saímos de casa ainda estava escuro. Quando chegamos à rua do terreiro todos os outros já estavam prontos, vestidos de branco, esperando a saída da procissão. Então, descemos ao axé para que a equede desse as últimas orientações. Formamos uma fila: as filhas de Oxum e de Oyá ergueram em suas cabeças duas cestas cheias de flores e presentes para as divindades, as quais seriam colocadas num rio³⁷; então, partimos rumo ao rio onde seriam depositadas as oferendas. Quando saímos do terreiro, começamos as cantigas para Oxum: na frente, ia o babalorixá com um cetro esculpido em madeira, ao estilo dos reis africanos; atrás dele, as filhas com as cestas; logo em seguida, a esposa do babá, com um quartinha na mão, jogando água pelo caminho; depois vinham os iaôs e, atrás, os abiãs; por último, ficavam os meninos tocando os instrumentos.

Do momento em que saímos da rua do axé até o riacho onde deixaríamos os presentes, aproximadamente 3 km, chamávamos a atenção de quem passava; alguns viravam os rostos, outros sorriam; também teve quem parasse o carro para nos ver passar, e também aqueles que nos acompanharam até o local. Uma senhora fez o sinal da cruz enquanto entrava em sua casa, o que provocou risadas no grupo. Lembrei que já tínhamos conversado sobre essa situação no axé com a equede, quando alguns abiãs se queixaram de que as pessoas associavam o candomblé ao diabo e, por isso, tinham

³⁷ Como estas cestas estavam bastante pesadas, foram revezadas por todos durante o longo trajeto.

medo como se os filhos-de-santo fizessem mal às pessoas. Eu percebo que essa visão negativa que provoca a vergonha do povo-de-santo em se assumir, o medo de ser discriminado, de ser rejeitado, principalmente entre os jovens. Eles vivem um dilema interior entre assumir a posição de candomblecista frente à sociedade, na tentativa de fazer as pessoas conhecerem sua religião e, assim, diminuir o preconceito; e, ao mesmo tempo, estar vulnerável ao ataque das pessoas, à discriminação inclusive da própria família.

Fomos andando devagar, até chegarmos ao destino. Na beira do riacho, nos sentamos e continuamos as louvações para orixá. A equede derramou os perfumes sobre as cestas e dois dos filhos-de-santo foram deixá-las mais adiante no rio, em um local que não podíamos ver de onde estávamos. Quando eles voltaram, fomos banhar nossos rostos no rio, pedindo a benção à orixá das águas doces. Depois, voltamos para casa.

Quando estava esperando o transporte, vi Babá Melqui saindo para trabalhar. Vestido de forma simples, ninguém poderia dizer que há pouco ele era a própria imagem de um rei africano; o anonimato social de um trabalhador comum tinha sido substituído pelo reconhecimento e pelo prestígio de ser alguém especial, respeitado e seguido por uma comunidade.

Envolvimento etnográfico

Quando iniciei esta pesquisa, não imaginava os rumos que ela iria tomar. Minha posição sempre foi a de me manter no limite entre a pesquisa e o envolvimento religioso, como se existisse uma linha que separasse o “meu” mundo do mundo “deles”; e sobre a qual eu pudesse permanecer, vivenciando situações dos dois lados, podendo avaliar cada coisa como alguém que fosse, ao mesmo tempo, “de fora” e “de dentro”.

Desde o começo, fui bem recebida e não demorou muito para que eu me sentisse bem entre aquelas pessoas, que há pouco tempo eram estranhos para mim – assim como eu era para eles. Fiquei flutuando entre os espaços que eram de todos e aqueles que estavam restritos aos filhos da casa, tendo um tratamento um pouco diferenciado daquele dado aos freqüentadores e visitas do terreiro, mas que também não me proporcionava o privilégio de participar de cerimônias fechadas, nas quais apenas estavam presentes os iniciados. Muitas vezes me senti confusa com a minha própria identidade dentro do culto, pois já conhecia as regras, mas não conseguia me encaixar e sentia necessidade de participar de fato, de entender verdadeiramente a religião, e não apenas obter respostas para minhas perguntas vagas.

Numa dessas vezes, em que por generosidade do pai-de-santo viajei com o grupo para Areia Branca, tive uma experiência diferente. Depois de ter participado como antropóloga de um seminário sobre religião afro-brasileira, promovido pelo próprio terreiro em parceria com uma outra casa de culto desse município, tivemos uma noite na qual os orixás seriam vestidos (o que só acontece em ocasiões especiais), e que aconteceria no meio da rua. Todos os filhos estavam se vestindo, preocupados em ficar o mais apresentável possível, com todos os adereços típicos de uma noite incomum, enquanto eu também procurava estar de acordo com as regras – como não tinha uma roupa específica, procurei estar de branco, como fiz todas as vezes que o ritual pedia. No entanto, dessa vez a equede achou melhor que eu colocasse um pano-da-costa (tecido que as mulheres usam por cima de suas saias rodadas e que as diferenciam das outras nas ocasiões em que não estão com sua roupa-de-santo) e um ojá (pano enrolado na cabeça, ao estilo das “baianas”). Ao mesmo tempo em que fiquei envergonhada, pois afinal eu nunca tinha me vestido daquela forma, estava numa cidade desconhecida e os filhos-de-santo sabiam que eu não era uma adepta; “O que eles iriam pensar?”. Uma

pessoa que não é da religião usando adereços que apenas uma ebômi poderia usar!³⁸ Mas, ao mesmo tempo, me senti finalmente fazendo parte do grupo, pois para as pessoas daquela cidade que não me conheciam eu era realmente candomblecista. Quando eu estava pronta, meio sem graça de aparecer na rua, alguns iaôs me apoiaram, elogiando minha indumentária – diziam que eu estava parecendo uma equede – me convidando para sentar num das cadeiras colocadas ao lado dos atabaques para aqueles que não iriam dançar na roda.

Percebi os olhares das pessoas para mim e sorri discretamente, sentindo que tinha atravessado a linha divisória da qual falei anteriormente, mesmo que apenas simbolicamente, e estava agora do outro lado, percebendo como é ter essa identidade de religiosa numa realidade dominada pelo cristianismo. Alguns filhos-de-santo das outras casas vinham me cumprimentar e eu ficava completamente constrangida, pois estava sentada ao lado da yalorixá de São Paulo, a quem todos vinham pedir a benção. Depois dessa noite, eu fiquei ainda mais próxima da comunidade do terreiro pesquisado. Eles passaram a me ver com outros olhos. A amizade foi ficando cada vez mais estreita na medida em que eu procurava não faltar a nenhum dos rituais da casa: mesa de jurema, xirês, festas, boris; todos nos quais eu pudesse estar presente e para os quais era convidada. Muitas vezes não existia um motivo específico, e eu apenas ia para lá passar o dia conversando, participando do dia-a-dia do terreiro, perceber o cotidiano de uma casa comum, que tem ambientes e momentos sagrados.

Fui vivendo cada dia, observando e me deixando ser observada, ouvindo confissões e fazendo as minhas, construindo laços que me proporcionava o conhecimento da religião e da vida daqueles que fazem parte dela, mas que também me colocavam em posição de vulnerabilidade, porque eu também estava expondo a minha

³⁸ O ojá e o pano amarrado na cintura, e não na altura do busto como as iaôs usam, são adereços apenas dos iniciados mais velhos.

vida, me envolvendo de uma forma natural. Eu sempre refletia sobre tudo que estava acontecendo e, no final do dia, fazia minhas anotações sobre o que ouvi, o que descobri, corrigindo ou confirmando análises a partir dos relatos; e também minhas impressões, sentimentos e surpresas, pois apesar de ter conhecimento sobre o candomblé, a partir de leituras e algumas observações, experimentar e fazer parte dos rituais eram algo completamente novo para mim, enquanto pesquisadora e, principalmente, enquanto pessoa.

Em nossas conversas, os iaôs e abiãs de quem eu já era amiga, me perguntavam quando iria “fazer o santo”. Para mim, a posição de abiã já era ótima – eu não entendia que, para eles, isso não era nada. Afinal esse era só o primeiro estágio da vida religiosa, em que não se tem vantagem nenhuma; todos querem logo chegar a ser iaôs, para ter um “dono da cabeça” pelo qual vão responder pelo resto da vida, possuir suas contas de cores variadas no pescoço representando seu barco e seu orixá, cuidar do assentamento de se orixá, ter uma posição definida no culto e na hierarquia da casa, ser o representante de uma força divina, obter prestígio. Mas para mim, ser uma abiã significava “ter um pé no axé”, possuir uma identidade religiosa dentro do terreiro, compreender do lado “de dentro” o que é o candomblé e unir essa experiência aos meus conhecimentos anteriores, quase que exclusivamente teóricos. Por outro lado, o babalorixá nunca me perguntou diretamente se eu me tornaria uma iaô. Talvez, por isso mesmo, me senti à vontade para participar e partilhar com eles de minhas experiências. O que ele sempre fazia questão de frisar era que a visão que se tem de fora é completamente diferente da que se tem do lado de dentro, e nesse sentido ele me incentivou a vivenciar algumas situações que somente os filhos-de-santo o faziam.

Mesmo assim, nunca dancei na roda, por falta de oportunidade. Apenas nos dias de ensaios para as festas ou xirês internos eu dançava, no meu lugar de abiã; isso

porque, na roda existe uma ordem do mais novo para o mais antigo. Além disso, há uma roda interna, que é formada pelos ebômis, equedes, babalorixás e yalorixás, e na qual ficam os orixás quando vêm dançar. Nestes dias, aprendemos os passos, os cânticos e a conduta dos adeptos. Quando os atabaques param de tocar, nos abaixamos para ouvir instruções ou começar outros cânticos. Gritamos a saudação aos orixás e “batemos cabeça” para reverenciá-los. Então começamos a dançar na roda. Larô yê, Exu! Começam os Cânticos para o primeiro orixá a ser homenageado.

Nos dias de xirê, faz-se o padê: as equedes e iaôs ou ebômis retiram a quartinha, a vela acesa e a tigela com farofa que estavam no chão, de frente para o ixê, desde o início da cerimônia e os levam para fora do axé. Depois são iniciadas as cantigas para Ogum; Ogunhê! E é nesse momento que vamos fazer os cumprimentos rituais: os filhos mais velhos ou padrinhos de um barco levam um grupo pequeno (normalmente três pessoas) que tenham uma aproximação no tempo de santo³⁹ até a porta para que eles façam o dobalé e iká – do qual já falei anteriormente. Depois que todos terminaram, o xirê segue.

Nas semanas de obrigações, que antecedem alguma festa ou ritual importante, há as rezas, que consistem em momentos exclusivos dos filhos da casa, em que sentamos na esteira para louvar baixinho (paó) os orixás, ler e discutir suas lendas, tirar dúvidas sobre o orixá daquela festa em questão e sua relação com os demais, aprender os cânticos e as danças, dando uma atenção especial às toadas do dono da festa. São momentos muito importantes, que aumentam e consolidam os laços da família-de-santo, além de contribuir no aprendizado de cada um; não só dos mais jovens como dos mais antigos. Aí também existe uma hierarquia, o que é sempre presente nos rituais de candomblé e que não desaparece na vida cotidiana, embora esteja mais diluído.

³⁹ Por exemplo, iaôs de um mesmo barco, abiãs que entraram na casa num mesmo período.

Geralmente nesses rituais, entramos no axé vestidos de branco ou cores claras e nos sentamos nas esteiras. Os iaôs e abiãs de um mesmo lado, seguindo uma ordem cronológica (do mais antigo para o mais novo), e os ebômis e equedes nas esteiras de frente; o babalorixá permanece em um banquinho, de onde dirige o paó. Depois é feita a leitura de uma lenda⁴⁰ (associada ao orixá festejado) pela equede ou por um ebômi. Então, é pedido a cada um que comente o que entendeu da estória; todos devem se expressar sobre a lenda, independentemente do grau de conhecimento que tenham dentro do culto. Quando os mais jovens demonstram timidez em emitirem suas opiniões, eles são incentivados pelos mais velhos. Estes explicam que cada pessoa possui uma vida fora do axé que lhe permite entender as mensagens dos orixás de forma diferenciada, e embora não compreendam de fato o que querem dizer suas estórias, estas podem ser traduzidas de acordo com suas experiências pessoais. Os comentários em torno dos itãs (lendas dos orixás) também suscitam discussões sobre outros aspectos do candomblé, e os mais novos aproveitam a oportunidade para fazer seus questionamentos, ao mesmo tempo em que os mais velhos renovam seus conhecimentos, refletindo sobre eles, na medida em que são interpelados sobre assuntos aleatórios referentes a sua religião.

A primeira vez em que estive presente nesse ritual foi na semana de obrigação para xangô. Quando percebi que apenas eu era “de fora”, fiquei sem saber como me comportar – já que sempre observei as pessoas da assistência para saber o que fazer nas cerimônias das quais nunca tinha participado. No primeiro dia, colocaram um banquinho ao lado do pai-de-santo, para que eu pudesse acompanhar a cerimônia. Assisti a tudo como alguém que vê o espetáculo da platéia. O incômodo dessa situação era visível, tanto para eles que estavam sendo observados, quanto para mim por causar

⁴⁰ Muitas vezes, a lenda é escolhida nos livros de Pierre Verger e Reginaldo Prandi, revelando o quanto as obras desses pesquisadores são respeitadas pelo povo-de-santo.

tal constrangimento. No momento de interpretar a lenda, muitos não quiseram falar, e eu fiquei me perguntando se teria alguma coisa a ver com minha presença ali.

No outro dia, no início da noite eu estava sentada no mesmo banquinho, mas logo uma abiã da casa me convidou a sentar na esteira ao seu lado no momento que começaram a ensaiar os cânticos, para que eu também pudesse acompanhar a letra – a qual estava em folhas distribuídas pelo grupo. A partir daí, começou a minha aproximação dos abiãs da casa. Na terceira noite, já fui para a esteira juntamente com os demais e a partir daí fui vista em parte como abiã, e comecei a participar de todo o ritual, fazendo o paó, “batendo cabeça” todas as vezes para saudar os orixás, e comentando a lenda ouvida. Nesse instante, percebi a dificuldade de não ter nenhum conhecimento prático sobre aquela realidade cultural; apesar de ter assistido a alguns rituais de candomblé, de ter lido sobre o assunto e tentar me informar de todas as formas possíveis antes de ir à campo, nada é como estar lá, e não só observando, mas experimentando. Quando me perguntaram sobre o que tinha entendido da lenda, fiz um comentário sobre a estória em si, todos fizeram um movimento positivo com a cabeça, mas continuaram me olhando como se esperassem que eu dissesse mais alguma coisa. Quando perceberam que não havia mais nada a dizer, continuaram a seqüência daqueles que ainda iriam falar. Então eu notei que, diferente das considerações apresentadas pelos outros, as minhas estavam presas ao texto, até porque eu não estava preparada para fazer essa relação. Para mim, aquela lenda africana estava distante da minha vida para que eu pudesse encontrar nela alguma identificação com a minha própria história. Mas eu era a única?! Naquela noite, enquanto ia para casa, refleti sobre este momento; perguntei-me se realmente “meu mundo” estava de verdade tão distante assim do “mundo deles”, porque não era isso que eu sentia.

Eu venho de uma cidade pequena do estado de Sergipe, chamada Laranjeiras, onde os “Xangôs” existem em grande número, em pequenas casas, e muitas vezes escondidos. Saí de lá ainda muito pequena, mas lembro de ir dormir ao som dos tambores, dos cantos, das vozes, dos gritos, das gargalhadas, que aconteciam num terreiro atrás da casa onde minha avó mora até hoje. Os toques começavam depois da última badalada do sino da igreja matriz, à meia-noite, e eu ia dormir amedrontada, lembrando dos comentários pavorosos que eu ouvia sobre aquela casa e as pessoas que a freqüentavam.

Fui morar em Natal, mas voltei à cidade várias vezes para visitar a família. Na infância e adolescência continuava escutando os tambores à noite, mas já não era mais na hora de dormir e sim cada vez mais cedo. Um dia, ainda criança, a curiosidade me fez subir o barranco que tem atrás da casa da minha avó, onde existe essa casa de culto, na rua de cima, pois tinha a intenção de ver com meus próprios olhos o que de fato acontecia ali – que barulho era aquele que não me deixava dormir, mas que me intrigava ao mesmo tempo. O som dos tambores mexia comigo e eu não entendia por quê. Entretanto, o medo me venceu, e eu não consegui chegar à casa. Tinha ouvido falar coisas horríveis a respeito da “seita”, na qual havia muito derramamento de sangue, “de bichos e de homens”. Diziam que a risada que eu ouvia era do diabo que se apossava do corpo das pessoas e que elas faziam todos os tipos de aberrações nessas noites de baderna. Lá também só existiam pretos (referindo-se aos negros) o que para mim significava algo ruim; isso porque o “bicho-papão” da minha infância foram os “lambe-sujos”⁴¹: homens pintados de preto que invadiam repentinamente as casas sujando tudo e assustando as crianças.

⁴¹ Essa encenação folclórica acontece no mês de outubro, na qual homens pintados de preto da cabeça aos pés correm pela cidade, fugindo de um carrasco que tenta aprisioná-los; trata-se de uma representação sobre a fuga dos escravos e a tentativa de seu alzo em capturá-los. O interessante é que existe a

Muito tempo depois, quando já estava na universidade, voltei a subir o pequeno morro disposta a conhecer o lugar que tanto povoou minha imaginação de criança, inclusive com o intuito de conversar com o responsável pelo lugar e, talvez, realizar uma pesquisa sobre a religião afro-brasileira em Laranjeiras. Infelizmente, não encontrei ninguém no local; parecia ser uma residência comum e os vizinhos não sabiam me informar se essa era a casa de culto da qual me lembrava – o que já era de se esperar, pois muitas vezes as pessoas têm essa informação, mas se recusam a fornecê-la por não concordarem com a existência do terreiro. De qualquer forma, a pesquisa continua nos meus planos e não desisti de encontrar o fio dessa história. Recentemente, em conversa com meus parentes, descobri que uma amiga da família que morava na vizinhança, costumava me levar quando pequena para assistir à Dança de São Gonçalo, umas das maiores manifestações culturais do local, que existe ainda na atualidade numa comunidade chamada Mussuca – considerada como um dos redutos quilombolas da região. Tudo leva a crer que também íamos ver os “xangôs”, pois naquela época esses elementos estavam relacionados; essas formas de expressão cultural sofriam preconceito por serem “coisa de negros”. A primeira vez em que estive num terreiro, pesquisando para o trabalho de graduação, senti uma familiaridade que me surpreendeu; a sensação era de que não era a primeira vez que eu presenciava tudo aquilo. A atração que eu sentia por esse universo da religião afro vinha de um conhecimento anterior. O interesse despertado era mais que uma simples curiosidade: constituía uma relação com parte da minha infância, da minha história. Mas, tudo isso ficou distante no tempo e no espaço. Foi somente quando comecei a conviver com a comunidade religiosa do terreiro investigado, que algumas lembranças e sentimentos começaram a surgir.

Continuei participando dos rituais na casa, aprendendo muitas coisas e, a cada dia, a distância entre a minha compreensão e aquela apresentada pelo grupo religioso começava a diminuir; aquele universo de práticas e crenças já não era estranho para mim. Num dia de xirê interno (sem público ou assistência), as coisas aconteciam normalmente. Apesar de ter ensaiado os cantos e danças, eu não estava dançando na roda, pois não tinha a roupa adequada. Acompanhei tudo do banco da assistência. Então, quando começaram os toques para Nanã e este orixá “virou”, eu senti algo diferente; minha respiração ficou ofegante, o coração disparou, as mãos ficaram suadas e senti uns calafrios. Para me sentir melhor abaixei a cabeça, mas por mais que eu fingisse que estava tudo bem – não queria que notassem esse meu súbito mal-estar – não conseguia disfarçar. Depois de alguns minutos, ouvi a voz da equede; ela jogou água na minha cabeça, segurou meu rosto, soprou em meu ouvido e apertou a mão contra meu peito, dizendo para que eu me acalmasse. Depois disso, senti vontade de chorar e a iá disse que era assim mesmo, que isso representava “o começo de tudo”. Quando levantei a cabeça, alguns iaôs e abiãs olhavam para mim; eu fiquei envergonhada, pois não entendia porque tinha me deixado envolver a esse ponto. Muitas coisas começaram a passar pela minha cabeça nesse momento. Tudo estava confuso. Aquela minha segurança do início parecia estar se dissipando, a linha divisória que eu via tão clara quando comecei a pesquisa não conseguia mais distinguir. O babalorixá veio falar comigo e fez um comentário: “Essa é a diferença entre ver ‘de dentro’ e ‘ver de fora’”. Então, entendi que todos perceberam o que havia acontecido; e não só isso, esta era a prova para eles (ou para mim?) de que todos são passíveis de serem tocados pela energia do orixá. Durante os dias que se seguiram, eu pensava no que havia ocorrido e apenas conseguia criticar minha própria postura. Nesse momento, ler o texto de Gonçalves da Silva (2000) sobre o envolvimento do antropólogo com a pesquisa,

tratando exclusivamente dos estudiosos da religião afro-brasileira foi muito importante. A partir dos relatos de etnógrafos sobre a inevitável ligação física, psíquica, emocional e às vezes espiritual, que eles estabeleciam com o grupo pesquisado, percebi uma aproximação com a situação que eu vivia e passei a lidar de forma mais tranqüila com esse novo universo de experiências que surgia.

Depois de um tempo, outro episódio veio confirmar que minhas pretensões de permanecer imparcial seriam em vão. No dia do acará de Oyá – ritual que fazia parte das festividades de Oyá e Oxum, no mês de setembro – dancei na roda porque era um ritual fechado para os filhos da casa e por isso não precisava ter a roupa específica dos dias de xirê. Algumas cantigas depois, os abiãs foram mandados para a esteira, pois não podíamos acompanhar a descida do orixá e sua dança. Ajoelhamos-nos e colocamos a cabeça no chão. Quando o orixá desceu, mesmo sem vê-lo, apenas ouvindo sei inlá, meu corpo começou a tremer involuntariamente e minha respiração ficou ofegante, e por mais que eu tentasse não conseguia me conter. Ouvi a equede pedir a alguém que viesse até mim; senti que jogavam água na minha cabeça, e depois me cubriram com um pano branco. Xangô também “virou”. Então, tivemos que nos levantar para pedir a benção ao casal de orixás que estava em terra: Xangô e Oyá.

Quando voltamos para nossos lugares, eu já me sentia melhor. E comemos o acarajé servido diretamente das mãos do orixá homenageado. Somente quando acabou a cerimônia, é que descobri que também outra abiã tinha passado mal, inclusive tendo ficado desacordada por um bom tempo.

Após esses momentos, resolvi falar com o babalorixá, expondo meus receios em me envolver com a religião. Eu tinha dois compromissos, um com aquele grupo de pessoas e seu líder, que tão bem me receberam e abriram as portas da sua casa e de sua vida; e, por outro lado, eu também não podia ficar presa a essa nova realidade, de

regras, códigos e segredos, e esquecer meus objetivos de pesquisa, o que tinha proposto observar, vivenciar, compreender. Significava que precisava encontrar um equilíbrio entre a antropóloga e a abiã de um terreiro de candomblé.

Passado algum tempo, não vejo mais esse fato como um problema. Acredito que minha compreensão sobre o candomblé estaria incompleta se não fosse dessa forma, com envolvimento real e profundo. Para outros antropólogos, o caminho pode ser inverso, como o próprio Gonçalves da Silva (op. cit.)⁴². São apenas caminhos diferentes da busca por um conhecimento mais profundo.

No mês de setembro, juntamente com as festividades de Oxum e Oyá, eu fiz meu primeiro bori, incentivada por Babá Melqui. Ele achava importante que eu tivesse essa experiência para entender de fato a religião. Em uma conversa, ele me dizia que no outro dia teria um bori e surpreendeu-me ao perguntar então se eu não estaria interessada em participar do mesmo; não pensei duas vezes: aceitei e me programei para estar no terreiro no outro dia pela manhã, sabendo que teria que dormir no axé. O babalorixá me orientou fazer um refeição leve quando acordasse, avisando que passaria o resto do dia em jejum; também me disse para levar roupas brancas para serem usadas no ritual. Eu já tinha assistido a um bori, mas apenas a parte que é relativamente pública (não que seja um ritual público, mas as pessoas que já freqüentam a casa há algum tempo, parentes daqueles que estão participando da cerimônia e convidados do babalorixá ou da equede podem assistir ao mesmo).

Como também participaríamos do ebó, eu pensei se presenciaria os sacrifícios de animais, que é visto pelos candomblecistas como necessário à renovação de energias de uma casa. Certa vez, durante a semana de obrigações para um orixá, os abiãs aproveitaram para tirar algumas dúvidas com a equede da casa. Ela ouviu atentamente e

⁴² Em seu livro, “O antropólogo e sua magia”, este autor relata que era candomblecista, mas que após anos no santo, acabou se afastando do candomblé. Buscou então uma formação acadêmica e, através da antropologia, ele voltou a ter contato com sua antiga religião.

tentou responder a todos, na medida do possível – isso porque existem limites de conhecimento para os iniciantes, ou seja, há fatos que apenas depois de algum tempo de convivência no terreiro poderão ser conhecidos; ela como uma das maiores detentoras do saber no terreiro, precisa administrar essa situação. Um dos questionamentos era sobre a necessidade do sacrifício ou “matança” de animais, chamada pelo povo-de-santo de “kopá”, e que é muito combatido pela sociedade geral. A equede explicou que os candomblecistas oferecem o sangue dos animais aos orixás em troca de sua própria vida; assim como no catolicismo a hóstia simbolizava a carne e o vinho, o sangue de Jesus Cristo, no candomblé o sangue e a vida de alguns animais simbolizam o sangue a vida dos seres humanos, dos filhos das divindades africanas. Sobre o mesmo tema, o babalorixá dizia que os sacrifícios e a posterior oferta do alimento eram fundamentais para o desenvolvimento da energia vital que sustenta o terreiro. As partes dos animais que eram sacrificados não seriam comidas pelos orixás no sentido literal da palavra, mas no sentido figurado; as divindades se “alimentam” da energia que é gerada a partir do esforço e trabalho de seus filhos em preparar aquela comida de seu agrado. A partir daí, o orixá transforma essa energia em axé, em bênçãos para os seus filhos.

No dia do bori, havia poucas pessoas na casa quando cheguei; o babá tinha saído para comprar o material que seria utilizado na cerimônia, e as atividades no terreiro ainda não tinham começado. Então, guardei minha bolsa junto com as outras, e fui à casa de minhas amigas, uma iaô e a outra abiã (que iria fazer o bori junto comigo). Para chegar lá, atravessei a movimentada feira do bairro, que acontece toda quinta-feira pela manhã, próxima ao terreiro. As meninas já tinham se levantado, mas ainda não estavam prontas para ir; então esperei elas se arrumarem enquanto conversávamos sobre várias coisas. Finalmente, fomos para o axé e, assim que a equede nos viu, disse para descermos até o salão, onde ficaríamos deitadas na esteira, para repousar.

O grupo que fazia o bori era composto por mim e mais três pessoas: um homem e duas mulheres. Colocamos as esteiras lado a lado e nos deitamos. Assim permanecemos durante todo o dia, em jejum, preparando o corpo e o espírito para o ebó (limpeza ritual, que antecede o bori). Devíamos também ficar em silêncio, pois segundo um ebômi nos avisou, era um “momento de introspecção”. As horas pareciam não passar, e somente nos distraíamos olhando a movimentação daqueles que trabalhavam para a realização do bori: alguns cortavam as verduras que seriam usadas na preparação da comida ofertada aos orixás ou que seria consumida pelo grupo religioso; outros confeccionavam o fio de contas brancas e os icãs (feitos de palha-da-costa) que os borizados iriam usar no ritual e durante a semana seguinte; também preparavam os acaçás (bolinhos feitos de milho branco enrolados em folhas de bananeira), os quais seriam usados durante a cerimônia etc.

Ao cair da noite, sentamos todos numa mesma esteira e ficamos esperando o salão ser preparados pelos outros filhos. Era o momento do ebó e vários elementos enfileirados foram colocados no chão: pratos com trouxinhas feitas de folhas verdes, feixes de galhos de diferentes árvores e plantas etc.; tudo correspondente ao número de pessoas que participavam do ritual. Quem organizava tudo era um ebômi, que “tinha o caminho” (o conhecimento) para fazê-lo, pois percebíamos que todos os elementos seguiam uma ordem.

Então cada um de nós foi designado para ocupar um determinado espaço, à frente dos elementos, as velas foram acesas e espalhadas pelo salão, as luzes foram apagadas e nos pediram para fechar os olhos, nos concentrando em tudo aquilo que gostaríamos de mandar embora de nossas vidas, que estivesse atrapalhando nossos caminhos e impedindo nosso crescimento pessoal e espiritual. Enquanto isso, os iaôs nos entregavam os objetos para passarmos pelo corpo, limpando-o das impurezas.

Ouvíamos as cantigas e a voz do babalorixá falando em iorubá. No final, fomos conduzidos para um canto do salão e orientados a ficar de cabeça baixa, virados para a parede⁴³ enquanto eles organizavam tudo para o bori. Quando tudo estava terminado, continuamos abaixados em fila, como crianças, esperando a hora do banho – o bori é um ritual de purificação, que pode simbolizar um renascimento: após um abandono do passado, feito no ebó, estaríamos prontos para uma nova vida.

Fui junto com a abiã (minha amiga), tomamos banho e depois chamamos a equede, batendo paó (seqüência de palmas). Abaixadas, recebemos o omi eró (banho de ervas), um líquido gelado e com cheiro bom de folhas maceradas em nossas cabeças. A sensação é de um despertar brusco. Então, vestimos nossas roupas brancas e ficamos esperando na cozinha do axé. No salão, os iaôs e ebômis da casa colocavam todas as comidas nas esteiras – aquelas que seriam ofertadas às divindades ficavam na mesa central; e aquelas das quais todos poderiam comer, estavam do lado direito do salão (os doces separados dos salgados). Entramos no salão e nos acomodamos em nossos cantos, nas esteiras, pela ordem hierárquica do mais antigo para o mais novo. O ebômi de Oxóssi colocou o fio de contas e os icãs (que primeiramente ficaram mergulhados no omi eró) em nossos pescoços e braços, enquanto permanecíamos em silêncio, aguardando o início da cerimônia. A nossa frente, havia um prato com os elementos que seriam utilizados no bori e uma vela de sete dias acesa para cada um.

O ambiente, apenas iluminado pela luz das velas, transmitia paz. O babá entrou, nos cumprimentou e explicou o que o ritual significava: o bori consistia no despertar de nossas “oris”, sendo esse o primeiro passo para o desenvolvimento da energia do orixá que temos dentro de nós. Por isso, é um rito importante que significa o começo do nosso caminho dentro da religião. Então, os cânticos foram iniciados – sem os tambores,

⁴³ Semelhante à lógica utilizada no momento em que se deixa algo numa encruzilhada, pois dizem que não se pode olhar para trás por correr o risco de trazer de volta o mal que se pretendia abandonar.

apenas acompanhados por palmas – e o babalorixá mandou que fechássemos os olhos, sem se preocupar com o que estava acontecendo ao nosso redor, apenas vivendo o momento e nos concentrando em nossa energia. Estávamos com as pernas estiradas e com as mãos sobre as coxas, as palmas viradas para cima. O ritual do bori foi exclusivamente sensorial, já que não víamos nada, apenas sentíamos cheiros e gostos, e ouvíamos canções e palavras.

Como já havia presenciado um bori, sabia que o babalorixá fazia um jogo de búzios para cada pessoa, no qual tudo é falado em iorubá e somente aqueles pertencentes aos cargos mais elevados entendem, e que em algum momento se colocava alguns elementos na cabeça dos borizados e amarravam com um ojá, representando o “dar de comer à cabeça”. Mas viver aquela experiência tornava tudo muito novo e desconhecido.

Após esse momento, nos trouxeram pratos com comidas variadas, um pouco de cada coisa, com doces e salgados. Cantamos uma oração antes de iniciarmos a refeição. O momento era de comunhão, no qual todas as “oris” estavam em sintonia. Terminada esta parte, todos se retiram e nós nos preparamos para dormir: novamente como crianças que precisam de cuidados, as iaôs esperaram que nos deitássemos e nos cobriram com lençóis. Dormimos com o ojá na cabeça, pois a ori estaria se alimentando durante toda a noite. Conosco ficaram os jibonãs – pessoas responsáveis por velar nosso sono, prontas para nos atender no que precisássemos.

Pela manhã, fomos tomar nosso primeiro banho do dia. Voltamos para a esteira e trouxeram nosso café da manhã. Assim que acabamos de comer, a equede nos perguntou sobre o que sonhamos durante a noite, explicando que quando dormimos no axé temos algumas revelações e esclarecimentos durante o sono. Apenas um de nós lembrou de seus sonhos – o único homem do grupo. A iá então começou a falar do que

significava fazer o bori. Disse-nos que a partir daquele momento, nós passávamos a pertencer à Folha Keto, isto é, a uma nação específica do candomblé, sendo membros reconhecidos do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó. Fez comentários sobre o pouco que conhecia de cada um de nós, desde que entramos pela primeira vez na casa. Para minha surpresa, ela comparou a minha experiência àquela vivida por Pierre Verger, quando este decidiu participar dos rituais do candomblé e se envolver inteiramente com a religião pesquisada. Ela disse que comentou com babalorixá: “Nós teremos um Pierre Verger na esteira”, e falou da importância do meu trabalho. Fiquei contente com suas palavras, primeiro porque sei da importância que este pesquisador tem para o povo-de-santo, principalmente para este grupo religioso, e depois por perceber o reconhecimento e valorização de minha pesquisa – o que consiste numa das preocupações antropológicas: o retorno de um trabalho para a comunidade pesquisada.

Conversamos bastante tempo com a equede, a qual se dispôs a nos explicar várias coisas sobre a religião, sobre os orixás e os rituais. Assim, descobrimos o que acontecia durante o bori enquanto estávamos de olhos fechados e porque essa parte constitui num dos segredos do candomblé, que não deve ser compartilhado nem mesmo entre os indivíduos que participaram do ritual – o que aconteceu a cada um deve estar preservado. Ela também nos orientou sobre como deveríamos agir durante a semana que se seguiria. Isto porque estávamos de “preceito”, que consiste no cumprimento de regras como proibições alimentares, de uso de tabaco e álcool, interdições sexuais; além de evitar ir a certos lugares que possam interferir na pureza de nosso estado (como bares, cemitérios etc.); também devemos cobrir a cabeça sempre que sairmos na rua, protegendo nossa ori recém despertada, usar roupas leves e claras e fugir de situações que possam perturbar nossa paz de espírito, como discussões e brigas. Para todas essas diretrizes ela deu uma explicação relacionada às interferências exteriores que possam

prejudicar o desenvolvimento dessa nova energia em nosso ser. A iá também nos orientou sobre como devemos nos comportar de agora em diante no axé e, principalmente, na esteira.

Terminada a conversa, a iá distribuiu algumas tarefas entre nós: limpar o axé, lavar a louça, fazer o almoço etc. Dessa forma, poderíamos retribuir tudo que fizeram por nós no dia anterior, nos integrando ao funcionamento do terreiro, cumprindo nossas funções de novos membros da casa. Fiquei responsável por preparar o almoço na cozinha da residência do babalorixá; entretanto, um imprevisto veio interromper as minhas atividades: recebi um telefonema e precisava ir embora. Pedi desculpas ao pessoal, que foi bastante compreensivo comigo, e me retirei do axé.

Durante a semana do preceito passei por algumas situações que um filho-de-santo normalmente encontra ao entrar para a religião; notava olhares interrogativos sobre o colar de contas e os icãs; eram feitos comentários sobre a minha “mudança” radical e repentina, questionando se eu estava “perdida”; rejeição da família, discussões, intolerância etc. É interessante observar que, após o bori, uma nova identidade vai se formando, diferente daquela que surge para o iniciado, no qual “nasce” uma nova pessoa, que responde por uma divindade, que se identifica no orixá, que passa a ter responsabilidades muito maiores dentro do terreiro e em relação ao pai-de-santo. Nesse primeiro ritual, essa identidade aparece com uma intensidade menor; no entanto, não há dúvida de que a relação que se tinha antes de participar do ritual e a que começa a existir são bem diferentes: a posição dentro do axé, enquanto alguém que pertence àquela comunidade, que se preocupa com a sua manutenção e se sente representada por seu líder. Esses sentimentos que são despertados nesse momento serão responsáveis pela participação cada vez mais intensa do filho-de-santo na vivência do terreiro, e em seu interesse de continuar crescendo dentro da casa, subindo na hierarquia, passando por

todo o processo de definição cada vez maior de seu lugar no espaço sagrado. Ou seja, o abiã que passou pelo ritual do bori pela primeira vez, começa a planejar passar pelo ritual outras vezes – já que é permitido – ou até mesmo se preparar para uma iniciação em breve. A presença nos rituais de xirês, festas, “rezas” etc. é cada vez mais freqüente, e a vontade em possuir uma situação igual àquela dos filhos da casa, sabendo qual seu orixá e lhe rendendo um culto particular, também faz parte da construção dessa identidade religiosa, pois é a partir dessa relação que os outros formarão a representação que se tem do indivíduo. Assim, quando o babalorixá evita fazer o jogo de búzios para descobrir o orixá da pessoa, esperando até que este decida se iniciar, ele está estimulando essa participação mais estreita e contínua na comunidade.

Algumas portas são abertas, às quais não tínhamos acesso antes. Nosso comportamento se modifica, desde o momento em que pisamos o local sagrado: hoje, quando entro no terreiro, peço a benção (“motumbá”) a todos; em dia de função ou ritual, coloco o pano-da-costa, os icãs e o fio de contas brancas, sendo meu dever ajudar nas atividades; “bato cabeça” para todos os orixás e para meu babalorixá; quando posso, procuro sempre estar presente nos rituais da casa e respeito o período de preceito. Enfim, estou sempre aprendendo com o povo-de-santo como devo me comportar dentro da casa de culto e fora dela também.

Algum tempo depois, presenciei um outro bori, mas agora pude ajudar e não só assistir; aí a experiência é outra. A nossa satisfação enquanto membro do terreiro está em ver a satisfação de quem participa do ritual. Vemos do lado de dentro como todos se empenham para que tudo corra bem e o trabalho na família-de-santo torna-se agradável e frutífero. A cozinha é o local da preparação das comidas, mas também do planejamento de certas atividades, das descobertas de alguns conceitos e práticas, da conversa animada etc. Enquanto um dá os últimos retoques no prato dos orixás, outro

lava a louça que será usada, outro prepara as mesas com os alimentos, outro limpa o salão, outro dá assistência aos borizados, e assim por diante. Quando tudo finalmente está pronto, a cerimônia é iniciada. Os iaôs e abiãs ficam sentados lado a lado, acompanhando as cantigas com palmas. Assistíamos a tudo; apenas em alguns momentos tínhamos de baixar as cabeças para não vermos partes “secretas” do ritual. No candomblé é assim: o conhecimento é valioso e, quando mal utilizado, pode representar uma arma contra os adeptos. Esse saber, sinônimo de poder, é adquirido por merecimento, o qual é conquistado no tempo que se tem de axé ou de “vivência no santo”. É preciso se esforçar e ter paciência em aprender, porque o caminho é longo e, muitas vezes, cheio de obstáculos. Quanto mais tempo um indivíduo puder dedicar ao terreiro, participando dos diversos tipos de atividades, tentando se integrar ao seu ritmo, estabelecendo contatos com os religiosos, mais o tempo para o aprendizado será encurtado. Por isso, se deve aproveitar as oportunidades, ouvindo tudo com atenção e respeitando os limites impostos, sabendo que no candomblé, assim como na vida, tudo tem seu tempo.



CAPÍTULO IV

“A grandeza de um ‘pai’ ou ‘mãe de santo’ se mede, por um lado, por seus dotes de intuição, sua capacidade de liderança, auto-controle e entrega à comunidade; por outro lado, estão suas habilidades estéticas, tanto de sua pessoa como de seus ‘santos’: o modo como dança em possessão, como se veste e se apresenta corporalmente, as mensagens e adivinhações que é capaz de transmitir aos fiéis. Em suma, sua grandeza é, para utilizar um termo nativo, sua ‘majestade’” (José Jorge de Carvalho, 2004, p. 04).

4. O LÍDER RELIGIOSO

No candomblé, o líder religioso além de atender à comunidade precisa saber administrar sua casa com poucos recursos. Também se faz necessário que ele corresponda a uma série de expectativas, requisitos que precisam ser preenchidos para a conquista do seu sucesso. Brandão (1986) cita quais são essas qualidades exigidas em um babalorixá reconhecido publicamente: desempenho religioso, administração eficaz e dinâmica, atos de generosidade e afabilidade com os demais grupos religiosos, e carisma, o qual legitima o respeito e a obediência de seus seguidores (BRANDÃO, op. cit, p. 151). Lima (2006) acrescenta que a autoridade do babalorixá é inquestionável no âmbito mítico-ritual, mas nas outras esferas ela deve ser desenvolvida por meio da dinâmica concreta dos terreiros – em sua capacidade de manter estabilidade, controlar os conflitos, garantir o constante recrutamento e evitar a deserção dos fiéis e clientela.

Para se tornar um babalorixá, o indivíduo deve ultrapassar os obstáculos que lhes são impostos, os quais têm a função de “selecionar” aqueles que possuem aptidão para o cargo. Por isso, existe o custo elevado de um ritual de iniciação, sem o qual ninguém pode aspirar a qualquer cargo de alto nível no candomblé; a necessidade de uma convivência íntima e prolongada no terreiro, aprendendo sobre os rituais, suas normas e significados – o que exige do interessado bastante tempo disponível, visto que as atividades de um terreiro não têm hora marcada e demoram muito para serem executadas; além da adequação do sujeito a um determinado tipo de comportamento que é esperado de um líder, ou seja, ele deve seguir certas regras restritivas de conduta, transmitindo discrição e ética religiosa e social.

A chefia religiosa é fonte de deveres e obrigações, mas também de prestígio, honra e poder. O babalorixá passa a ser conhecido e reconhecido (valorizado) perante uma comunidade, deixando de ser um sujeito social anônimo. Além disso, ele pode

melhorar seu padrão de vida sócio-econômica; entretanto, isso não significa que seja esperado de sua parte a demonstração de mesquinhez e avareza. O babalorixá que se afasta de seus filhos porque “melhorou de vida” perde a credibilidades entre eles, os quais também se afastarão da antiga casa, buscando uma nova liderança que esteja dentro do padrão por eles idealizado – alguém que mesmo tendo a possibilidade de residir em um bairro com um nível financeiro mais elevado, desfrutando de mais conforto, prefere continuar morando no mesmo lugar, junto de sua comunidade. Isso porque, grande parte dos terreiros de cultos afro-brasileiros está localizado em bairros periféricos, com baixo nível de qualidade de vida.

A comunidade religiosa, por sua vez, procura não romper relações com o babalorixá, pois acredita que ele possua o poder de prejudicar sua vida quando bem entender. Brandão (1986, p. 158) define essa relação de dependência mútua entre o babalorixá e sua comunidade religiosa da seguinte forma: *“O controle do terreiro é multidirecionado e sub-repetício onde todos estão presos na armadilha de direitos e deveres recíprocos, assim como cada um conscientemente ou inconscientemente percebe seus limites de direitos e deveres”*.

A relação entre o babalorixá e seus filhos é interdependente, assim como o é a relação entre os filhos e os orixás. Estes elementos da vida religiosa de um terreiro estão relacionados, formando o todo: sem a divindade não há uma comunidade religiosa e, sem esta, não existe o líder. Por isso, a liderança religiosa no candomblé também opera como mediadora na relação entre orixás e filhos-de-santo, a partir da manipulação mágica do universo religioso. Percebe-se também uma identificação da comunidade religiosa com seu líder, pois mesmo reconhecendo os privilégios do babalorixá, o grupo se sente realizado com o sucesso deste e de sua casa. É como se o crescimento do líder religioso fosse o seu próprio crescimento.

Para Prandi (2003), “o sucesso do líder religioso e, por conseguinte, da sua religião ou modalidade religiosa, depende da sua capacidade de atrair devotos e clientes e gerar renda necessária à expansão daquela denominação” (PRANDI, 2003, p.29). Com a procura da classe média por seus serviços, o babalorixá deixa de ser uma figura perseguida e desprezada, e passa a ter visibilidade. A busca por seus serviços tira-o do anonimato, ao mesmo tempo em que lhe garante um fluxo de clientes necessário para a constituição de um fundo econômico, o qual facilita materialmente a sua realização como líder religioso de seu grupo de adeptos.

Na formação de um líder religioso existem características que são fundamentais. O carisma é uma delas, pois essa qualidade é imanente ao indivíduo, fortalecendo a impressão que se tem sobre ele, transmitindo credibilidade. Fundamentados no conceito weberiano de liderança, Motta e Brandão (op. cit, p. 53) afirmam que o líder carismático é aquele que é aceito e seguido pela “*confiança que inspira de modo pessoal e intransferível*”. O carisma não se define objetivamente, ele é apreendido diretamente, nos testemunhos daqueles que o vivenciaram e na fé daqueles que não experimentaram, mas que souberam de sua existência. Todavia, o carisma sozinho configura o tirano.

Outra questão importante para um líder religioso é a generosidade. Para Mauss (apud BRANDÃO, 1986), a generosidade consiste no atributo fundamental de um líder. Mas ser generoso não significa ser liberal apenas na dimensão econômica – no caso do babalorixá de um terreiro de candomblé, promovendo festas com muita comida e bebida, pagando a iniciação de um filho-de-santo que não possa arcar com as despesas desse rito etc. É preciso que o líder também possa ouvir àqueles que o procuram, que tenha tempo para ajudá-los, que reconheça o valor de cada um, que saiba receber bem os visitantes, que demonstre interesse por suas histórias, enfim, que seja uma pessoa acessível, estando sempre de portas e coração abertos. Portanto, a generosidade,

diferente do carisma, não está no ser, mas em fazer; são atos e atitudes que demonstram preocupação com o outro, com seu bem estar. No candomblé, o líder deve ser generoso para obter o respeito dos seus discípulos.

Estas duas características, o carisma e a generosidade, foram encontradas no babalorixá do terreiro investigado. Mas antes de explicar de que forma esses atributos se apresentam em sua vivência e práticas, é necessário conhecer um pouco de sua história de vida, o percurso espiritual pelo qual passou.

4.1 Trajetória de um líder

O babalorixá Melqui de Xangô conta que nasceu em Jardim de Angicos, mas que foi criado em João Câmara/ RN, onde “descobriu o caminho da espiritualidade”. Ele conheceu a jurema ainda pequeno, porque seu pai era um mestre de jurema e seu avô era espiritualista, mas apesar da “tradição de família”, não gostava da religião. Quando ele estava com 16 anos, algumas coisas incomuns começaram a acontecer, como ele mesmo relata:

Comecei a não dormir; de uma vez assim foram mais de 15 dias sem dormir; na hora em que eu ia dando um cochilo aí era pesadelo. Um amigo meu disse: “Rapaz, isso é negócio de mediunidade”. Eu disse: “Olhe, eu sei que existe, mas não faz o meu gênero”. “Você não acredita?” “Acredito sim”. Que eu já sabia do caminho do meu pai e tudo, mas não aceitava. Até que um dia me convidaram para ir numa sessão e eu fui, mas no caminho eu senti que era pra uma sessão; e haja eu querer dar um jeito de escapular, mas eu tinha muito respeito por essa senhora. Me disseram: “Não, a gente volta já”. Aí pronto, fomos nessa senhora que foi a minha madrinha (...) Aí pronto, fui a primeira vez, fui a segunda, na terceira já acordei lá na mesa. Aí pronto. Dali ela falou que eu era médium, que precisava desenvolver, aí eu aceitei a causa. (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).



10 – Babalorixá Melqui de Xangô

Ele ficou trabalhando na casa dessa senhora de 1970 até 1972, quando se mudou para Natal. Passou um tempo afastado, pois como ele mesmo explica era um adolescente e queria “viver a vida”. Mas durante os sete anos seguintes não podia ir a festas nem beber, porque logo se sentia mal; e então entendeu que esse era um aviso de sua própria espiritualidade – ele precisava retornar aos seus trabalhos. Por isso, começou a atender as pessoas em sua casa, através de entidades como Mestre Carlos e Benedito Fumaça – entidades que hoje em dia não aparecem mais com tanta frequência, “É como se elas tivessem cumprido o caminho comigo”, diz Babá Melqui.

Começou na jurema, deu “uma passada de leve pela umbanda” (sic.), até conhecer o candomblé. Em sua casa, aberta no ano de 1978, ele trabalhava com umbanda e jurema. Considera que o ritual antes feito em sua casa era jurema umbandizada, e não o ritual de umbanda propriamente dito, já que em sua visão a umbanda que existe no Nordeste não é legítima, como a do sudeste. Sobre a prática de seu terreiro, ele explica:

A umbanda, digamos que a umbanda em si fosse uma jurema umbandizada, porque nós tínhamos o nosso trabalho de mesa e tínhamos o nosso trabalho de toque, de gira; mas mesmo nessa gira, eu nunca fui chegado a cultuar orixá em umbanda, porque na minha concepção orixá é africano; então orixá, ele não é Brasil. Então eu tinha essa denominação, sempre tive, de que os grandes orixás brasileiros seriam caboclos, pretos-velhos e crianças. É tanto que nos toques de exus e pombas-gira, vinham caboclos, caboclos e

boiadeiros, jurema e ciganos, e preto-velho (...). Quando eu comecei a conhecer o candomblé então não teve um choque muito grande, porque não tinha aquela coisa de dizer “Ah, fulano é de Ogum; foi pro candomblé, é de Xangô ou de Yemanjá”, não porque eu não cultuava orixá nesses termos (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2005).

Conheceu o candomblé durante a visita de um ogã de São Paulo, o qual lhe falava sobre sua religião enquanto Babá Melqui lhe ensinava sobre a jurema. Através de uma filha-de-santo sua, conheceu Marcelo de Omulu e Bonifácio de Xangô - que atualmente têm uma casa em Extremoz (Grande Natal) – sendo os responsáveis pela sua iniciação em 1994. Foi filho-de-santo desses babalorixás por 10 anos, quando houve uma ruptura⁴⁴ entre eles e o Babá Melqui de Xangô decidiu continuar seu trabalho independente. Antes de se iniciar no candomblé, o babalorixá do terreiro pesquisado realizou uma pesquisa aprofundada sobre a nova religião, pois queria ter certeza de que a mudança de prática religiosa era o que realmente desejava.

Babá Melqui sentiu que *“não havia necessidade de cultuar a umbanda, porque a finalidade de entrar no candomblé era cultuar orixá”* (sic.). Por isso, continuou a cultuar a jurema ao mesmo tempo em que introduziu a prática do candomblé em sua casa. Apesar da coexistência dessas duas práticas, ele faz questão de frisar que em sua casa os cultos são separados, e não existe conflito:

Não é uma questão de conflito. É uma questão de adaptação ao culto, porque se você está na jurema, então você vê que a jurema é muito cristã; e outra coisa que nós precisamos ver que tudo é relativo. O que eu chamo de São Jorge na jurema sagrada, quer dizer se você for pra umbanda vira ogum e no candomblé está Ogum lá. É só você chegar, definir “bom estou em jurema, o ritual da jurema é esse aqui; então eu estou fazendo o ritual”. E aquilo ali são fórmulas, digamos sejam fórmulas mágicas. Na hora em que eu estou fazendo uma ladainha com todos os santos, eu estou fazendo uma evocação de energia com aqueles nomes. Quando eu chego no candomblé e estou fazendo um oriki ou uma cura, uma evocação ou uma reza, eu estou o quê? Acordando, despertando a energia. Então, seriam o quê? Seriam fórmulas mágicas; o que muda é o endereço, muda de rótulo, mas com as mesmas finalidades (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

⁴⁴ Segundo informações dos filhos-de-santo do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó. Estes, em respeito ao seu pai-de-santo, não freqüentam a casa de Extremoz/ RN.

Ele considera importante o fato de o candomblé, como religião tradicional, acompanhar as mudanças, sem esquecer sua identidade; por isso, utiliza a internet para pesquisas sobre a religião, além de ter uma página divulgando sua casa e grupos de discussão on-line, com os quais se comunica quase que diariamente⁴⁵. O emprego do computador possibilitou uma mudança na transmissão e aprendizagem de conhecimentos, que antigamente era feita apenas pela tradição oral. Hoje em dia, ele serve também como veículo de informação e comunicação, além de divulgação para a casa. Assim como a internet, a literatura existente sobre o candomblé é instrumento de educação e reflexão para os candomblecistas. Segundo Babá Melqui de Xangô, tudo isso vem contribuir para a diminuição do preconceito social que as religiões de matriz africana sofrem, porque a falta de conhecimento e a divulgação de informações “desvirtuantes” dos propósitos do candomblé ainda são as maiores causas desse problema. Sobre isso, ele afirma:

O que existe essa questão do preconceito todo, porque se houveram muitas limitações em que não podíamos expandir, não podíamos divulgar. Se chega um momento que podemos fazer isso, então cada vez que nós vamos tendo oportunidade, que vamos divulgando, vamos quebrando a barreira da vizinhança, depois vamos quebrando a barreira da comunidade, a barreira da sociedade, quer dizer é um passo a passo. Eu não vou modificar o mundo, não vou mudar o mundo. Mas aonde eu for conseguindo abrir esse espaço vão ficar muitas pessoas conscientes de que realmente é a religião de matriz africana... Seja o catimbó, seja a umbanda, seja o candomblé, mas é importante que haja essa divulgação, porque muitas pessoas aqui na comunidade, eles já quebraram isso aí. Hoje muitos aí na minha vizinhança, eles compreendem que é um templo religioso, que é um templo onde se busca Deus, é um templo onde não se pede o mal, não se faz o mal a ninguém, é um templo em que as pessoas procuram conviver entre si e adorar a Deus de uma forma diferente, mas não de uma forma errada (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Percebo que o papel do babalorixá neste terreiro é de fundamental importância; embora também concorde que os filhos, assim como os clientes e visitantes, sejam

⁴⁵ Os endereços eletrônicos citados são: <http://www.geocities.com/umbandomblé/entra/casas.html> – o qual consiste numa indicação de casas de culto afro-brasileiro no Brasil, e entre as casas de umbanda, jurema e candomblé de Natal, está o terreiro de Seu Melqui, com endereço, fotos e informações sobre o babalorixá (inclusive, tem um link para a reportagem do fantástico sobre o culto da jurema, exibida em 11/12/2005, em que aparece um ritual em sua casa); o outro endereço, para o fórum de discussão – obaogodo, é: <http://br.groups.yahoo.com/group/obaogodo/>.

necessários para a visibilidade da casa. Babá Melqui possui qualidades relevantes para sua posição de chefe do culto e que são, em parte, responsáveis pelo seu reconhecimento e, conseqüentemente, o de sua casa.

A primeira dessas características é a busca pelo conhecimento, pelo intercâmbio de idéias, opiniões, informações e percepções sobre sua prática religiosa; seja através da internet ou de encontros pessoais, viagens, participações em encontros sobre a religião afro-brasileira com pesquisadores e adeptos, ou ainda como tema de conversas informais em sua casa. Os livros e material produzido sobre a religião de origem africana também constituem fonte de pesquisa, que o inspiram a escrever textos sobre os rituais do candomblé (os quais pretende publicar futuramente). Percebo que essa valorização do conhecer, do saber, científico ou não, é transferido para seus filhos, principalmente para os mais jovens, a quem ele incentiva que participem mais ativamente dos momentos de reflexão, tirando suas dúvidas e fazendo anotações sobre os pontos mais importantes. Isso pode ser feito durante as “rezas” (ritual que foi descrito no capítulo III) em que as “funções” duram dias, oferecendo tempo para que os mais novos “aprendam fazendo”, perguntando, participando e aproveitando para conhecer mais sobre os orixás – suas lendas, qualidades, comidas preferidas, a relação com os filhos, os tabus etc.

No sentido da participação e interesse dos filhos nas “coisas do santo”, pretende-se criar um grupo de jovens – tendo em vista que grande parte dos filhos-de-santo da casa é composta por pessoas entre 13 e 25 anos – no qual os mais antigos da casa repassam seus conhecimentos para os mais novos. O babalorixá espera aproveitar o empenho dessa nova geração a fim de preparar os futuros representantes de seu terreiro, que serão responsáveis pela continuidade de seu legado.

O que nós estamos querendo agora é formar um grupo de estudos, que já vem devagarzinho. Porque uma coisa que não tem havido uma preocupação é de passar aquela questão de conhecimentos, a parte cultural da religião; então

essa é a verdadeira divulgação. A questão de fundamento fica lá pra dentro, no ariaxé. Agora o conhecimento deve ser expandido mesmo (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Outra característica importante presente no babalorixá do Ilé Asé... É a percepção que ele tem do candomblé e de sua inserção no conjunto da cultura afro-brasileira, como foi demonstrado na ocasião do xirê público realizado na rua onde está localizada sua casa de culto (descrito na etnografia sobre a Fogueira de Xangô, cap. III). Essa imagem do candomblé, enquanto parte de uma cultura que passa a ser valorizada atualmente, tem conquistado espaço e reconhecimento nacional e internacional – principalmente por sua ligação com a imagem exterior do Brasil, veiculada na mídia (indústria fonográfica, publicitária turística, carnavalesca e cinematográfica), como descreve Freitas (2006):

Um imaginário de africanidade atrelado à representatividade das diversas atividades relacionadas à corporeidade negro-brasileira – aí incluído nossos modelos de sexualidade (de nosso[a]s mulato[a]s sobretudo), o futebol, o samba, a capoeira e a macumba ‘para inglês ver’ – será determinante para a caracterização de um retrato e imagem do Brasil, da diferença brasileira (brasilidade) (FREITAS, 2006, p. 11).

Um dos meios de comunicação em que podemos notar o crescimento da cultura afro nesse aspecto é a internet; através de sites, fóruns, chat’s e outros, nos quais percebemos a grande variedade de temas e assuntos que dizem respeito à tradição afro-brasileira. Dessa forma, Babá Melqui pode conjugar seus interesses como chefe de culto afro com as novas possibilidades de informação, renovando suas idéias e divulgando suas práticas. Assim, ele criou um Chat, ou “sala de bate-papo”, para que o pessoal do terreiro e outras pessoas interessadas em saber mais sobre a religião pudessem fazer comentários, dar sugestões, passar mensagens etc. Isso faz com que a vivência no terreiro se estenda para além de uma presença física, e o espaço religioso passa a ser também o espaço virtual. Enquanto o babalorixá permite esse maior fluxo de informações entre os adeptos de sua casa, incentivando a participação de todos, estes

sentem sua importância dentro da estrutura religiosa e, conseqüentemente, passam a integrar-se cada vez mais nessa realidade.

Em sua análise sobre a utilização do ciberespaço pelo povo-de-santo, Freitas (2006) destaca a formação dos “web-terreiros”, ou seja, *“o lugar do debate e conhecimento não encontrado no mundo real dos terreiros”* (FREITAS, 2006, p.13). De acordo com o autor, o ciberespaço como ambiente plurivocal permite um debate mais participativo. Outra razão para a procura do povo-de-santo pelos “terreiros virtuais” é o encurtamento do tempo de aprendizado; isso quer dizer que *“Nos terreiros, o aprendizado parece estar estritamente relacionado à vivência, à experiência dentro da casa-de-santo adquirida, no mais das vezes, em longos e árduos anos de participação. No ciberespaço, o lugar de aprendizado imediato resume este tempo e espaço”* (FREITAS, 2006, p.18).

Outro projeto que o babalorixá pretende implantar brevemente consiste numa tentativa de integrar o terreiro à comunidade, a partir da oferta de atividades realizadas no próprio espaço religioso, que contemple alguns elementos da cultura afro-brasileira como a capoeira e o candomblé, através de aulas e cursos; por outro lado, pretende-se encaminhar profissionalmente os jovens da comunidade em atividades como artesanato, desenhos gráficos etc., que serão ministradas pelos próprios candomblecistas ou por pessoas contratadas. Desse modo, aspira-se à construção de uma imagem positiva para o terreiro dentro da comunidade social na qual está inserido. Sobre essa relação, o babalorixá elucidada:

É uma necessidade até para a quebra do preconceito, porque na hora em que essas pessoas chegam no terreiro que vêm de fora, então elas começam a ver realmente como é que funciona um terreiro, o que é uma comunidade espiritual. Porque a informação que eles têm lá é uma informação totalmente adversa da nossa realidade, e uma das formas de quebrar isso aí é abrir os portões para que eles tenham acesso, através da parte cultural. Na hora que quebra essa primeira barreira, que vem ver a parte cultural que eles começam a se familiarizar com a terminologia do candomblé sobre divindades, sobre a ritualística em si, começa a despertar a curiosidade para eles verem o ritual; e quando eles vêem o ritual, então quebra todo esse preconceito. Porque eles

começam a ver que realmente não é nada daquilo que se fala contra (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Outro ponto que gostaria de destacar é a sociabilidade existente entre as casas de culto. Notamos um constante fluxo de pessoal, com posições rituais diversas – são abiãs, iaôs, ebômis, babalorixás, equedes, ogãs – que vão assistir a uma festa, a um xirê ou ajudar na realização de um ritual privado da casa. Na maioria das vezes, são filhos da casa que abriram seus próprios terreiros, mas continuam participando dos rituais em sua casa de origem, porque sua ligação com o pai-de-santo nunca se desfaz, a não ser que haja um rompimento. Neste caso, a relação amigável pode até não existir, contudo a descendência não é apagada, mesmo quando o filho já iniciado, “raspa” novamente a cabeça com outro babalorixá.

É comum que mesmo depois de possuir sua casa-de-santo, o filho continue freqüentando seu terreiro de origem, principalmente nas ocasiões especiais – como visitante ou ajudando na preparação dos rituais, como acontece na casa do babalorixá Melqui de Xangô. Também não é raro que ocorra o inverso: que o pai freqüente a casa de seu filho, como forma de apoiá-lo; ainda que o culto escolhido seja outro, como por exemplo, um filho da casa de Babá Melqui que se tornou pai-de-santo de um terreiro de umbanda⁴⁶, mas que se faz presente nas festas e ocasiões especiais do local onde foi feito. Da mesma forma, ele conta com a participação de seu pai-de-santo nos dias festivos de sua casa.

Vê-se também que a rede de ligações se complexifica na medida em que os filhos desses dois babalorixás repetem a atitude de seus líderes espirituais. Algumas vezes, apenas participam dos rituais, nas rodas de dança ou na assistência; outras vezes se envolvem de verdade com a religião, e aí fazem a opção: ou permanecem

⁴⁶ O terreiro Mata Virgem, que fica na Praia do Meio, e é dirigido por dois ebômis do Ilé Asé Dajó Obá Ogodó.

frequêntando as duas casas, e nesse sentido me parece haver uma complementaridade entre as duas práticas espirituais, como acontece em alguns momentos dentro da casa de Pai Melqui, entre a jurema e o candomblé; ou optam por apenas um caminho, quer seja seguir a umbanda ou o candomblé.

Há um relativo consenso entre o povo-de-santo sobre a diferença de força entre a umbanda e o candomblé em relação à resolução de problemas dos consulentes. Isto é, existem soluções e procedimentos que somente pertencem ao domínio do candomblé, e a mesma coisa com a umbanda. Desta forma, alguns pais e mães-de-santo, ao perceberem que não conseguem resolver os problemas de determinado filho, por não terem o conhecimento específico para aquele caso, recomendam que este procure uma casa de candomblé, onde irá encontrar o que ele procura; existe um estilo de sociabilidade entre os terreiros, uma rede de ligações entre as casas de culto afro-brasileiro, que necessariamente não precisam ser da mesma modalidade – até por uma questão de concorrência no mercado religioso afro-brasileiro.

Mas também há relações de diplomacia e convivência entre terreiros de um mesmo bairro, cidade, ou mesmo de localidades diferentes, quando existe um ponto de aproximação entre eles. No caso, as relações de amizades, a retribuição de favores, a instituição de novas alianças são um ponto fundamental nesse processo. Por isso o encontro dos líderes das casas, a troca de informações, os convites para festas e obrigações, o apoio e outros gestos de solidariedade funcionam como uma amálgama, que vai unindo e solidificando cada vez mais essas relações entre os terreiros de candomblé de Natal e do Rio Grande do Norte, permitindo um intercuro cada vez maior de conhecimento e divulgação da prática religiosa.

Vale ressaltar também que a presença de uma clientela de alto nível social e as visitas de religiosos locais e de outras partes do país (como São Paulo, Pernambuco,

Bahia e Rio Grande do Sul), traz prestígio e reconhecimento público para a casa. Nesse ponto, ser um bom anfitrião, receber bem seus convidados e cativá-los para que voltem mais vezes – encontros que podem render alianças e projetos futuros, numa rede de reciprocidade mútua – é uma qualidade importante encontrada no babalorixá do terreiro pesquisado.

Por causa de um desses encontros, aparentemente desproposital, foi iniciada uma história de união entre a casa de Babá Melqui e um terreiro de Areia Branca (município do Rio Grande do Norte, que fica a 327 km de Natal). Como conta o babalorixá, essa relação começou há mais ou menos três anos, fruto de uma visita que ele fez à cidade para resolver alguns problemas que estavam sendo enfrentados pela casa, devido à presença de uma yalorixá de São Paulo; segundo Babá Melqui, essa mãe-de-santo pertencia à “nação jeje-angola-queto” e acabou modificando muita coisa por lá, criando conflitos e assustando os filhos da casa. A equede do terreiro Ilé Asé..., que trabalha na Federação de Umbanda do Rio Grande do Norte (essa instituição reúne a maioria das casas de culto afro do estado), comentou com Babá Melqui de Xangô sobre a situação encontrada. Como ele era, na época, Diretor Doutrinário Ritualístico da Federação, resolveu fazer uma visita pessoal ao local para dar as orientações necessárias aos responsáveis pela casa. A partir desse primeiro encontro, o babalorixá de Areia Branca decidiu fazer as obrigações rituais com Babá Melqui, e desde então eles reúnem suas famílias-de-santo todos os anos. Como resultado dessa parceria, tem-se o Encontro de Religiões Afro-brasileiras do RN, que já está na 3ª edição, e a afiliação do terreiro visitado à casa do babalorixá de Natal.

Em julho deste ano, eu estive em Areia Branca para participar do III Encontro de Religiões Afro-brasileiras, e lá pude perceber como é grande a influência de Babá Melqui. Esta casa, segundo o babalorixá, é o primeiro e único terreiro de candomblé

Keto existente no município – outras casas também se autodenominem como sendo de candomblé, só que da nação Angola. Como acontece no terreiro de Natal, o terreiro de Areia Branca possui uma fachada que identifica a casa como sendo um terreiro de candomblé, tendo o nome em iorubá – Ilé Asé Yemojá Omi Sábá – e os símbolos da nação Keto e do orixá protetor da casa (o abebê de Yemanjá) pintados na entrada. Nessa casa, é feito um trabalho de instrução para que esses novos filhos, que têm como referência o terreiro de Babá Melqui em Natal, possam aprender os cânticos, as danças, os rituais, os códigos etc. da religião que agora fazem parte.

Além do Encontro já citado e de alguns rituais públicos (como a noite dos orixás da qual participei e que comento no final do cap. III), são feitas algumas obrigações com os filhos da casa de Yemanjá – no caso, o bori – com o fim de iniciá-los no candomblé⁴⁷. Este ano foram feitos 14 boris; alguns deles já possuíam uma obrigação, feita em outras visitas do Babá Melqui⁴⁸ e, por isso, já se preparam para “fazer o santo”. Enquanto estive lá, presenciei alguns momentos de aprendizado para aqueles que passavam pelo bori pela primeira vez. O tempo do preceito, momento em que devem respeitar certas regras e interditos por pelo menos uma semana, serve também para que eles conheçam as normas e pensamentos nos quais se baseia a religião que eles escolheram.

Também no município de Serrinha/ RN, pretende-se fazer o mesmo trabalho de Areia Branca, como relata o babalorixá do terreiro investigado:

Nós estamos programando pra o início de dezembro fazer o nosso I Encontro de Religião de Matriz Africana do Agreste; então vamos levar o candomblé pra lá porque já começamos esse trabalho, através da iniciação dos donos da casa, pra daí a gente começar a fazer esse trabalho. E é tanto que nós vamos

⁴⁷ Apenas um dos responsáveis pela casa, o filho consanguíneo da yalorixá do terreiro, foi “raspado”, como dizem daqueles que se tornam iaôs. Sua feitura aconteceu em Natal, no Ilé Asé Dajó Obá Ogodó, em janeiro deste ano.

⁴⁸ Inclusive o babalorixá comentou comigo que os dirigentes de outra casa em Areia Branca pediram que o grupo de Pai Melqui também fizesse algumas modificações em sua ritualística, a fim de se adequarem ao candomblé queto da casa de Xangô de Natal.

fazer esse I Encontro, quer dizer, vai abrir mais esse espaço, esse horizonte já começa a se expandir. Lá, como as cidades são todas próximas então eu espero que nós tenhamos condição de juntar um bom grupo; porque um bom grupo não é nem a quantidade, é a qualidade das pessoas que vão para ouvir, para tirar dúvidas e procurar compreender, porque aquele que compreende é uma semente plantada (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de Campo, 2006).

Um outro ponto a ser enfatizado na vivência desse líder religioso é sua respeitada representatividade na Federação de Umbanda do RN. Recentemente, foi feito o *impeachment* do presidente dessa instituição e implantada uma comissão de presidência provisória, na qual estava presente Babá Melqui⁴⁹. Também na Federação, ele realiza palestras de orientação ritualística e de direitos sociais e políticos dos religiosos de culto afro-brasileiro no estado⁵⁰.

O relacionamento entre o babalorixá e os filhos-de-santo do terreiro investigado, semelhante ao de um pai biológico e seus filhos, proporciona uma identificação relevante para a manutenção e crescimento da casa. Muitas vezes, a família-de-santo se confunde com a família natural, como observa Tramonte (2006) em sua análise sobre as relações de parentesco no candomblé. O babalorixá age como um pai verdadeiro, educando seus filhos, demonstrando cuidados, mas também punindo quando necessário. Até mesmo os indivíduos de mais idade o vêem como a um pai, a quem se deve todo o respeito. A autora ressalta:

A responsabilidade do pai ou mãe-de-santo em relação à família-de-santo é, às vezes, comparada e considerada superior à família carnal. O papel destes por vezes extrapola o plano espiritual e estritamente religioso e estende-se à vida material do 'filho', com o apoio até mesmo em problemas vividos no cotidiano (TRAMONTE, 2006).

⁴⁹ Atualmente, o babalorixá Odair, dono de um terreiro em Parnamirim (Grande Natal), dirige a Federação.

⁵⁰ Nesse sentido de instrução aos candomblecistas sobre direitos e deveres civis, a Federação dispõe de um advogado que é filho do Ilé Asé Dajó Obá Ogodó.

Essa ligação traz um sentido de pertencimento a um grupo, o qual se encontra fragmentado diante da realidade urbana individualista e egocêntrica. Os laços familiares e comunitários existentes no terreiro podem, inclusive, superar a esfera social; ou seja, os valores apreendidos no ambiente religioso estão acima daqueles que se referem à sociedade geral (TRAMONTE, op. cit.).

4.2 Mudanças e estratégias

De acordo com Prandi (2001), as mudanças religiosas não têm mais o caráter social que possuíam anteriormente; elas passam a acontecer devido à competição existente entre as religiões, com o fim de conquistar mais fiéis – justamente aqueles indivíduos que transitam mais facilmente de uma crença a outra. Também a busca em se integrar aos avanços da sociedade, ou seja, em estar sintonizada com o mercado religioso atual, é um ponto importante dessa ação. De acordo com o autor, quem não muda não sobrevive.

Entretanto, essas mudanças não significam separação e ruptura com a estrutura anterior. Vários interesses podem ser conjugados com o intuito de atingir os objetivos propostos. *“Aquilo que se entende por religião deve contemplar necessidades, gostos e expectativas que escapam às velhas definições da religião, surgindo as mais inusitadas formas de acesso ao sagrado e sua manipulação mágica”* (PRANDI, 2001). Mesmo quando no discurso as religiões se apresentem como verdades eternas e imutáveis, na prática são observáveis as modificações.

O candomblé passou por várias modificações para que sua prática pudesse se expandir pelo território nacional. Um movimento importante que contribuiu para essa expansão foi sua penetração no território da umbanda, fazendo antigos umbandistas se

iniciarem em seu culto. Em seu estudo sobre a história recente do candomblé em São Paulo, Prandi (2001) afirma que as explicações do líderes religiosos para esse tipo de transformação são as mais variadas: a idéia de que a nova religião tem maior poder religioso; que permite novas oportunidades de mobilidade social; ou que a conversão foi uma imposição da divindade. No entanto, também há aqueles pais e mães-de-santo que dizem ser essa apenas uma entre várias escolhas que se faz, um opção pessoal.

Este autor encontrou no discurso de alguns babalorixás a referência a uma busca de conhecimento de alto nível religioso, conseguido a partir da acumulação do saber espiritual. Quando a umbanda já não consegue dar conta dos questionamentos e inquietações de seus praticantes, significa que se deve buscar algo mais completo, que abranja diferentes aspectos da vida social e religiosa. Encontro uma relação entre esses depoimentos coletados por Prandi (op. cit.) em São Paulo e a história de vida de Babá Melqui. Falando sobre a mudança de práticas que realizou em sua casa, migrando do culto da umbanda para o candomblé, o babalorixá afirma:

Na hora em que existe aquela necessidade, é uma necessidade de suprir alguma coisa; e na hora em que houve esse caminho então senti uma necessidade minha, era alguma coisa que eu buscava e nem sabia o que era, mas tava buscando uma resposta. E na hora em que chega esse momento, mas é um momento que nós temos a certeza, uma certeza muito absoluta, porque aquilo ali passa a ser uma prioridade pra você. Aí pronto, você vai e se inicia. Porque não adianta chegar, digamos, e se iniciar em candomblé porque acha bonito, porque foi num candomblé, viu os rituais e se encantou com aquilo ali, não. Quando chega o momento da iniciação não é o babalorixá que vai dizer “você tem que se iniciar”, não. Você é quem vai sentir essa necessidade, porque é uma necessidade espiritual, e essa necessidade faz com que você priorize na sua vida a sua iniciação. É o seu ponto inicial para transpor aquele portal para o mundo mágico (Depoimento de Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Antigamente, mudar de religião significava romper com todo um conjunto de valores, de visão de mundo, mas, hoje em dia, já não é assim. As mais diferentes religiões surgem nas biografias dos adeptos, como alternativas a suas necessidades. A sua insatisfação com determinado sistema de crenças pode ser o único motivo para buscar outras formas de espiritualidade.

É importante ressaltar que essa não é uma mudança que atinge somente o líder, pois como já havia notado Prandi (op. cit.), “*ao passar para o candomblé, [o líder] arrasta consigo toda ou boa parte de uma comunidade de fiéis organizada em torno dele*”. Essa mudança pode ser dramática em alguns casos, quando os membros mais velhos da casa têm uma aceitação mais lenta do que os mais jovens. Neste caso, a relação do babalorixá com seus filhos é de extrema relevância, porque “gostar” do pai ou mãe-de-santo é o primeiro passo para que o filho o apóie na mudança. No caso de Babá Melqui de Xangô, muitos filhos não aceitaram sua opção de entrar para o candomblé, e saíram da casa. Ele conta:

Você tem que enfrentar um grande desafio. Você tem um grupo, aí de repente aquele grupo não está compatível com aquela realidade, mas se aquilo ali é prioridade sua... Você vai ver o seguinte, o filho ele vem e vai; ele quando chega na casa ele não fica, obrigatoriamente, na casa. Ele só vai ficar na casa o tempo que ele achar que é necessário. Tem aqueles que ficam e compõem a história da casa e tem aqueles que passam pela casa, porque não era bem ainda o caminho dele, não era a realidade dele naquela casa, era só um caminho pra dali partir para um outro; estacionava ali um tempo e seguia em frente, a casa foi apenas uma pousada espiritual, então é temporário. Então na hora em que eu vi aquilo ali, que eu priorizei, conversei com eles, mas disseram “não, então nós não queremos”; eu disse “então vocês têm toda a liberdade de procurar uma casa que satisfaça a necessidade espiritual de vocês” (Babá Melqui de Xangô – Diário de campo, 2006).

Ele atribui esse fato ao medo que seus filhos tinham de abandonar a jurema, ainda que essa não fosse também a intenção do babalorixá. Este explicou que o culto à jurema era uma prática tradicional para ele, fazia parte de sua história, e por isso não poderia abandoná-la. Mas seus filhos não acharam possível fazer essa união e abandonaram a casa. Contudo, o babalorixá afirma que eles saíram por pouco tempo, pois logo depois retornaram ao terreiro para se adaptarem à nova religião.

Nessa mudança, os adeptos do terreiro passaram por um processo de aprendizagem; aqueles que vivenciaram a prática umbandista, agora precisavam selecionar os conhecimentos que poderiam ser aproveitados na nova religião e aqueles que eram uma completa novidade, como: os cânticos em iorubá, as danças e as

características de cada orixá, os códigos, as regras, a hierarquia, enfim, absorver um sistema religioso complexo. Até mesmo quanto ao transe de possessão, há diferenças entre a umbanda e o candomblé que são sentidas pelos filhos que passam de uma à outra dessas práticas. No começo, os mais antigos não compreendiam como era possível que duas pessoas pudessem receber, ao mesmo tempo, um orixá de nome idêntico. Foi preciso que um filho-de-santo mais novo lhes explicasse que cada um possui uma energia própria, e que o orixá “nasce” dessa junção da energia individual com a força divina. Por isso, sua presença em cada filho é individualizada, ainda que tenha o mesmo nome ou qualidade; as características pessoais de cada adepto ajudam a formar um conjunto único e inigualável.

Prandi (op. cit.) assinala que em São Paulo a passagem da umbanda para o candomblé se deu de forma progressiva: primeiro, com o que chamavam de “umbanda cruzada” ou omolocô, tendo alguns rituais de candomblé, como o bori; depois, os terreiros angolas, que já recuperavam uma parte da complexidade do candomblé, mas ainda não abandonavam os ritos da umbanda; e, finalmente, o candomblé Keto, nação considerada como uma das mais tradicionais. Isso acontecia em torno de 1960 e o trânsito entre as duas religiões, que é comum até hoje, começou a se intensificar na medida em que a curiosidade e atração das pessoas também cresciam.

Também foi de forma progressiva que o culto na casa de Babá Melqui se modificava. Mesmo tendo situado a mudança da prática da umbanda para o candomblé no ano de 1994, quando se iniciou na nova religião, percebo que esse processo vem acontecendo de uma forma sutil até hoje. Há pouco tempo, fazendo uma pesquisa sobre o tema na internet, encontrei um ensaio de foto-jornalismo feito por estudantes da UFRN em sua casa, no ano de 2000⁵¹. O registro mostra como era feito o culto da

⁵¹ (Cf. referência bibliográfica).

jurema na casa: as influências da umbanda eram ainda sentidas, pela presença de atabaques, gira ou roda de dança, entidades conhecidas como exus da umbanda (Zé Pelintra, José das Encruzas, Cigana Rossana) etc. Diferente do que acontece hoje em dia, em que os juremeiros permanecem sentados em banquinhos, cantando apenas acompanhados dos som das palmas e dos maracás, e as entidades recebidas são, principalmente, caboclos e mestres. Pouco tempo (seis anos) separam duas formas distintas de se cultivar a jurema: uma dançada, com clara influência da umbanda; e outra de chão, mais próxima do catolicismo, tida como “mais pura”.

O babalorixá justifica as mudanças como causa do progresso, porque para acompanhá-lo, são feitas adaptações ritualísticas em seu culto. Cada terreiro tem autonomia administrativa, ritual e doutrinária, e tudo depende das decisões de seus dirigentes. As religiões afro-brasileiras são produtos de criações e recriações de seus integrantes, num processo constante e dinâmico.

Com relação ao candomblé, Teixeira (2006) assinala que essa modalidade religiosa surge no Brasil como produto de (re) invenções de uma África mítica, negociando com outros sistemas de crenças, se apropriando de símbolos diferentes do seu e os dotando de significado (TEIXEIRA, op. cit, p.133). Nesse trajeto, os líderes religiosos constituem fator de grande importância para a compreensão desse universo, que se modifica ao mesmo tempo em que mantém seus elementos constitutivos. Assim, a história de vida, as escolhas pessoais, as experiências sociais e religiosas pelas quais passam os dirigentes de um terreiro, devem ser levadas em consideração quando se pretende perceber a transformação dos cultos afro-brasileiros na contemporaneidade.

4.3 Tradição e legitimidade

Quando se fala em candomblé, logo se pensa em tradição e resistência às mudanças. Isto porque, de acordo com Dantas (1988), desde o início do século XX a literatura antropológica tem construído uma noção de pureza concomitantemente a uma idéia de tradição, baseada em pesquisas feitas nas casas-de-santo de tradição anti-sincrética da Bahia. Este fato começou a se modificar a partir da década de 1970, quando alguns antropólogos decidiram analisar as transformações ocorridas nas religiões afro-brasileiras, defendendo a existência dos cultos “misturados” ou sincréticos. Por outro lado, também começaram a perceber as tentativas de diálogo empreendidas pelas casas tradicionais de culto com a diversidade de práticas mágicas existentes; o que demonstra o *“caráter dinâmico da cultura ao reinventar a tradição”* (LIMA, 2006).

O movimento de reflexão em torno da tradição e das mudanças nos procedimentos religiosos se consolidou com os intelectuais “de dentro”⁵² da religião. Eles passaram a observar que para seguir a tradição não era preciso recusar os elementos da modernidade, mas que pelo contrário, poderiam fazer uso dos mesmos com o fim de desenvolver suas atividades e divulgar sua religião. De acordo com Teixeira (op. cit.), a religião afro-brasileira tenta se adequar ao tempo e ao espaço da modernidade, adotando suas tecnologias (como por exemplo, computador e eletrodomésticos) encontrando facilidades e modificações em sua antiga estrutura⁵³.

⁵² Filhos-de-santo ou pais e mães-de-santo que buscam formações acadêmicas para escrever sobre diversos aspectos do candomblé, numa postura metodológica que enfatiza o olhar “de dentro para fora”, que em sua visão é mais condizente com a realidade do que aquele empreendido por um pesquisador de fora da comunidade religiosa.

⁵³ Por exemplo, antes a cozinha era o espaço que mais favorecia o contato entre os membros da comunidade, pelo tempo que se passava ali, preparando os alimentos. Com a adoção de certos utensílios, o tempo de trabalho diminuiu, assim como o contato e troca de conhecimentos entre os filhos.

Em sua pesquisa sobre o candomblé de São Paulo, Prandi (2001) constata que essa modalidade religiosa teve de reinventar-se como tradição, criando sua própria originalidade e legitimidade. Esse processo de legitimação, que começou a se firmar na década de 70, foi buscado por alguns líderes religiosos a partir de um processo que o autor chama de “africanização”; mas africanizar não significa ser negro e nem desejar sê-lo: dos sessenta terreiros pesquisados por ele, vinte e sete são chefiados por brancos. Africanizar, em sua visão, significa a reconstrução de práticas fora do circuito dominante do candomblé baiano, a partir do que se conhece da África, selecionando os aspectos mais convenientes ou interessantes.

Gonçalves da Silva (2006) também destaca o processo de reafirmação como tendência crescente naqueles terreiros que não podem se referir às suas próprias raízes locais por terem origens históricas recentes, redirecionando o campo de influência do modelo baiano de culto para o modelo africano. Entre as ações realizadas por essas casas de culto estão: a supressão de práticas católicas, a ampliação da nagocracia ou da iorubanização (eliminação de entidades bantos e caboclas), além da ida à África (ou da leitura de livros que contam sua história) na tentativa de construção de uma origem mítica como atalho para a tradição (SILVA, op. cit.).

Considero que este seja o processo pelo qual passa também o terreiro pesquisado, pois não existe uma identificação com uma casa tradicional da Bahia, mesmo que essa seja reconhecida como a fonte do candomblé no Brasil. A relação de descendência do babalorixá Melqui de Xangô vem diretamente de sua casa original, localizada na própria cidade de Natal. Se continuarmos questionando sobre a origem do candomblé de Natal, o babalorixá responde que vem de Pernambuco, pois os dois terreiros que introduziram a prática do candomblé na cidade foram de dois babalorixás que vieram desse estado. Os conhecimentos de Babá Melqui acerca de sua religião são

oriundos de sua pesquisa pré-iniciática, de sua formação no terreiro de Extremoz (grande Natal), onde foi iniciado, e da vivência e prática em sua casa. O que ele conhece sobre a cultura africana vem através da leitura de livros que relatam as lendas da África mítica, de cursos sobre a língua iorubá, da apreensão dos cânticos, orikis etc. Do mesmo modo que acontece em outros lugares, onde igualmente a presença do candomblé é recente, a prática dessa religião de origem africana é desenvolvida todos os dias, através das inúmeras transformações realizadas por seus praticantes, reinventando sua história, construindo sua tradição.

Mas o que seria a tradição para o líder religioso do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó? A percepção do que seja a tradição para o babalorixá já não é aquela que desconsidera as transformações e inovações, “engessando” a prática cultural. Em sua visão, é possível manter a essência de um rito tradicional, mas aceitando também aquilo que a vida moderna traz para aperfeiçoá-lo. E sua explicação encontra respaldo em seu sistema religioso, através da representação dos orixás: como cada um tem seu domínio, existe o orixá que rege a modernidade, a tecnologia, que seria Ogum. Então, se a própria divindade favorece as mudanças e inovações tecnológicas, por que não buscar esse equilíbrio entre a história ancestral e o presente vivido? A própria mitologia dos orixás, segundo sua concepção, não é “a verdade”, mas se baseia em orientações que devem ser interpretadas pelos seres humanos – e aí a forma correta de fazê-lo dependerá dos conhecimentos que o indivíduo possui da religião, dos “fundamentos”, que somente são alcançados por aqueles que têm um longo caminho dentro do candomblé. Ele diz que o que constrói essa tradição é o valor de seus filhos:

O que interessa numa casa não é o pai-de-santo, o pai-de-santo ele vem e vai. Os filhos gerados nessa casa, eles é quem vão dar nome à casa; eles é quem são a glória da casa. O pai-de-santo é sozinho, ele ta só, mas se ele consegue formar 20, 30, 50 que possam levar o nome dessa casa à frente, olha a amplitude que deu início ao horizonte! (...) Os filhos estão contando história. Os filhos que passaram pela casa raiz tão contando história. O ruim é na hora que morre, morre também toda história. Vai pra sepultura com tudo. Mas é importante que a casa ela se perpetue através da lembrança daqueles que

passaram por ela; e quando ela continua de pé aí pronto é uma glória mesmo! A casa de pé e a história lá na frente, isso é que vai fazer sim a tradição (Informação Verbal).

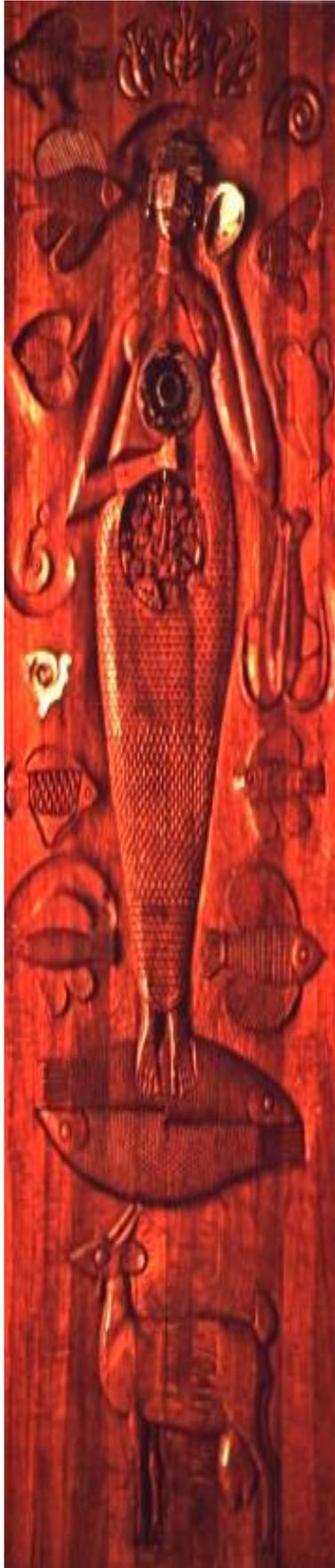
Entretanto, o que ele ressalta é a ausência de tradição em Natal, onde esta é “descartável”, porque os filhos de uma casa, até mesmo forçados pela família que não é adepta, deixam a casa morrer junto com sua história. Por isso, não se tem casas muito antigas na cidade, pois segundo o babalorixá quando morre o pai-de-santo, desaparece junto com ele tudo o que construiu. Foi assim com o Pai Leó e o Pai Nino, os dois babalorixás que trouxeram o candomblé de Recife para Natal; e provavelmente será assim também com Pai Karol e Almiranda, segundo a visão de babá Melqui. Talvez, apenas a casa de Geraldo Guedes poderá um dia se transformar numa casa centenária, pois após a sua morte seu filho está tentando dar continuidade ao seu trabalho. Mas Pai Melqui enfatiza “Isso se não houver mudanças na nova gestão, não é?”. O que acontece com muitos terreiros: os filhos que assumem a direção da casa fazem inúmeras modificações, que algumas vezes se distanciam do propósito de seu fundador.

O fato é que a construção/ reconstrução da tradição de um terreiro passa indiscutivelmente pelo seu líder religioso. Motta e Brandão (2002) ao analisar as histórias de lideranças em duas casas tradicionais do xangô pernambucano, destacam o carisma como contraponto à tradição burocrática. O líder carismático se baseia em sua própria autoridade para construir uma história, e não em uma rígida tradição; ele pode até se propor a “purificar” essa mesma tradição, mas o faz selecionando o que considera mais autêntico, descartando os demais. *“O líder carismático, se não exclama, parece querer exclamar ‘a tradição sou eu’, tradição que transforma, supera, renova e reafirma com base em sua própria autoridade”* (op. cit, p. 53).

É esta liderança que vejo se delinear no terreiro pesquisado, pois o babalorixá não se mantém preso a um modelo de ritual previamente estabelecido. Sua conduta

dinâmica reelabora os elementos tradicionais do candomblé, fazendo com que a rigidez doutrinária e ritual preconizada pelos antigos da religião, seja readaptada a uma nova realidade; em conformidade com uma sociedade centrada no indivíduo e na liberdade de expressão.

A construção de uma tradição do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó, faz parte desse universo de transformações sociais e culturais pelas quais passam, atualmente, o conjunto de cultos afro-brasileiros e as religiões, de um modo geral. Entretanto, a administração dessas mudanças de forma a promover o crescimento, interno e externo, de sua comunidade religiosa, é resultado da conjunção de certas características presentes numa liderança competente e de ações dinâmicas empreendidas por esse líder.



V CONSIDERAÇÕES

FINAIS

O mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco (Roger Bastide, 2001).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões afro-brasileiras, assim como as demais religiões que estão inseridas no meio urbano, refletem a seu modo a modernidade. Cada uma busca a preservação de sua identidade, ao mesmo tempo em que tenta se adaptar às mudanças sociais e culturais da contemporaneidade.

No candomblé, essa realidade é marcada, sobretudo, pelas experiências de vida e percepção do líder religioso, cuja vivência sintetiza a história e dinâmica cultural existente em sua casa. Através dessa aproximação com o universo do babalorixá do terreiro Ilé Asé Dajó Obá Ogodó, foi possível constatar a existência de uma rede de inter-relações, responsável pelo desenvolvimento da comunidade e sucesso de seu líder. Nesse circuito, o babalorixá aparece como o elemento central, sendo os outros aspectos de sua vivência espiritual e política (afiliação ou associação de outros terreiros a sua casa, ação participativa e influenciadora na Federação, criação de projetos sociais como integração terreiro/comunidade, utilização de novas tecnologias etc.) partes desse sistema dinâmico de interação religiosa e social.

Nesse processo de construção, observamos a importância de certas características inerentes a uma liderança reconhecida, além da execução de ações dinâmicas que atendam às necessidades básicas de um terreiro, quais sejam: mobilização de recursos financeiros e cooptação de fiéis. O líder religioso é responsável pelo desenvolvimento de sua prática religiosa e por criar situações de identificação entre a comunidade e a estrutura religiosa do terreiro, com a finalidade de que esta auxilie ativamente em sua manutenção. Percebe-se que a estratégia do babalorixá em descentralizar o poder, ou seja, distribuir tarefas e responsabilidades entre o povo-de-santo, gera maior interesse e participação dos adeptos; a flexibilidade, humildade e

acessibilidade fazem parte do conjunto de requisitos que formam a categoria generosidade, já citada como atributo fundamental para o crescimento de um líder. Ouvir as opiniões de seus afiliados, acatar suas idéias e sugestões, valorizar seus esforços e demonstrar satisfação com seu crescimento são atitudes sutis, mas que refletem bons resultados.

Portanto, a prática e vivência religiosa do babalorixá Melqui de Xangô constituíram questão fundamental para se compreender o funcionamento desse terreiro, sua realidade e desenvolvimento. Entretanto, apesar de reconhecer a centralidade do líder religioso para alcançar os objetivos que foram aqui propostos, não poderia deixar de considerar também a comunidade religiosa que é dirigida por ele, os rituais praticados em sua casa, suas relações com outros aspectos fora do âmbito do terreiro; enfim, o conjunto de práticas e significados, e os sujeitos que fazem parte do universo religioso e social do Ilé Asé Dajó Obá Ogodó. Por isso, minha busca em compreender a construção de uma tradição, a tradição de uma prática religiosa específica, passou por uma intensa convivência com o grupo religioso e, em alguns aspectos, com os indivíduos e suas realidades sociais.

Foi essa convivência aproximada, tentando estar presente nos diversos aspectos da vida no terreiro, interagindo com o atores sociais e suas histórias de vida, ao mesmo tempo em que expunha minhas próprias percepções e sentimentos, que considero o ponto central e enriquecedor do estudo de caso aqui exposto.

Quando essa pesquisa foi iniciada, uma das principais questões que aparecia era: em que se baseia o prestígio do terreiro estudado, quando não há uma tradição ou uma origem reconhecida? Ao indagarmos o babalorixá sobre a descendência de sua casa ele fará referência não a uma casa de Recife ou de Salvador, mas a um terreiro da própria cidade. A ausência de uma ligação com os centros “fundantes” do candomblé no Brasil,

não parece perturbar sua tranqüilidade; ele reconhece que o candomblé de sua casa tem a sua própria relevância, sua própria história e originalidade. Para construir essa história, ele se vale do conhecimento adquirido, buscando aqui e ali elementos que componham, com consistência, a prática religiosa que ele aprendeu, mas a qual também conferiu um toque especial.

Considero esta como uma primeira reflexão sobre o objeto aqui proposto, pois ele não está concluído e será retomado com o fim de responder alguns questionamentos que surgiram no decorrer da pesquisa (e aqueles que provavelmente surgirão). Para mim, buscar compreender aquilo que não está aparente, que se encontra nas entrelinhas desse processo complexo e diversificado que é a prática cultural das religiões afro-brasileiras e seus significados, é uma perspectiva a ser seguida em pesquisas futuras.



REFERÊNCIAS
BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

AMARAL, Rita de Cássia & SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir: um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista. In: *Religião & Sociedade* v. 16, nº 1-2, Rio de Janeiro: ISER, 1992.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O reino dos mestres*. A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Ed. Pioneiras, 1989.

_____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985.

BIRMAN, Patrícia. *Identidade social e homossexualidade no candomblé*. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/ CER, 1985.

BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986. p. 151-158.

_____. Las márgenes visibles de la hechicería ibérica: el Catimbó-Jurema del nordeste de Brasil. In: BARRIO, Angel B. Espina; ROTA, José Antônio Fernández (et al). *Las raíces. Culturas tradicionales de España e Iberoamérica*. Salamanca: Centro de cultura tradicional Ángel Carril, 2004.

BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. El campo religioso afro-recifense contemporâneo: nuevos modelos religiosos y políticas de identidad. In: ROTA MONTER, Antônio F. (ed.). *Integración social e cultural*. Universidade da Coruña, 2002.

BRUMANA, Fernando Giobelina & GONZALEZ, Elde. *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: *Culturas híbridas*. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp. (s/d).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

CARVALHO, José Jorge. El Misticismo de los Espíritus Marginales. In: *Marburg Journal of Religion*, ol. 6:2, pp. 1-36. Espanha: Dept. de Ciências da Religião/Universidade de Marburgo, 2001.

_____. *As duas faces da tradição*. O clássico e o popular na modernidade latino-americana. Série Antropologia, Depto. de Antropologia: Brasília, 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O candomblé da Bahia na década de 1930*. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. [on-line]. Disponível via URL http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014&lng=pt&nrm=iso Internet. Capturado em 01/08/06.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Elias de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ENSAIO EM FOTOJORNALISMO. *Toque da Jurema festeja entidades da Umbanda*. [on-line]. Disponível via URL <http://www.decom.ufrn.br/fotojornalismo/jurema.htm> Internet. Capturado em 01/09/06.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

_____. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. In: *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*, vol. 6, n. 11, 2001. p. 13-26.

FONSECA, Eduardo Pacheco de Aquino. *Candomblé, a dança da vida; um estudo antropológico sobre afiliação às religiões afro-brasileiras*. Recife: FJN, Ed. Massangana, 1999.

FREITAS, Ricardo O. *Web-terreiros d'além-mar, macumba out brazil: ciberinformatização e transnacionalização das religiões afro-brasileiras*. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

_____. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

_____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIDDENS, Anthony. Tradição. In: _____. *O mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 47-60

GOLDMAN, Marcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/ CER, 1985.

_____. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. Comunicação no XXV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2001.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. Reafrikanização e sincretismo. Interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

KLOPENBURG, Frei Boaventura. *A umbanda no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1961.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 1999.

LEÃO TEIXEIRA, Marina Lina. Candomblé e a (re) invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

LEH, Almut. Problemas éticos y testimonios históricos. In: *Historia, Antropologia e fuentes orales. Cinismo e Política*, 2003.

LIMA, Fábio. *Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade*. [on-line]. Disponível via URL http://www.ceao.ufba.br/fabrica/txts/candomble_fabio-lima.doc Internet. Capturado em 06/07/06.

MAGNANI, José G. & TORRES, L. L. (orgs). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MONTEIRO, Luís. *A Internet como meio de comunicação possibilidades e limitações*. Anais do 24º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Campo Grande/MS, setembro 2001 [cd-rom]. São Paulo, Intercom/Portcom: Intercom, 2001.

MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOTTA, Roberto & BRANDÃO, Maria do Carmo. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô pernambucano. In: GONÇALVES DA SILVA, Vagner (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Editora da USP, 1996.

NETO, F. Rivas. *Umbanda, a Proto-Síntese Cósmica*. Epistemologia, ética e método da escola de síntese. São Paulo: Pensamento, 2002.

NUNES, Elias de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 1998.

ORTIZ, Renato, 1947. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PASQUARELLI, Maria Luiza Rigo. *Normas para a apresentação de trabalhos acadêmicos (ABNT, NBR-14724)*. Osasco: EDIFIEO, 2004. 2ª ed.

PORT, Mattijs van de. *Sacerdotes midiáticos: o candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana*. [on-line]. Disponível via URL http://www.iser.org.br/publique/media/artigo_vandepoort.pdf Internet. Capturado em 01/09/06.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil: uma apresentação do candomblé. In: *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 01-50.

_____. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 2001.

_____. *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*. In: Civitas. Porto Alegre, v.3, 2003.

_____. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. [on-line]. Disponível via URL http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=pt&nrm=iso Internet. Capturado em: 05/10/05.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO & Carlos, BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

RAMOS, Rafaela Meneses. *Okê Caboclo! Um estudo etnográfico sobre a dança do caboclo na umbanda*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2004.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. (s/d).

SALTALAMACCHIA, Homero R. Primeras conceptualizaciones. In: *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiência de investigación*. Caguas, CIJUP. (Investigaciones). 1992.

SÁNCHEZ, Sonia Bartol. *La diversidad religiosa en Brasil*. Un caso particular: El terreiro Lar do Ita de Pai Ely. Ensaio de Antropologia. Universidade de Salamanca. Salamanca, 2004.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Sanchis, P. (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SILVA, Magnólia Gibson Cabral. *Esoterismo e Movimento esotérico no Brasil*. Tese de doutorado em sociologia. UFPE. Recife, 2000.

SILVA, Alexsandro F. Cardoso da. O parcelamento do solo e a formação de espaços de pobreza em Natal-RN. In: *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. 7, n. 146 (130), 2003.

SIMON, Olga de Moraes Von. *Experimentos com histórias de vida*. São Paulo: Vértice, v.5, 1998.

SIQUEIRA, Deis. *Pluralidade e trânsito religioso entre as novas religiosidades: sincretismo brasileiro constituinte*. [on-line]. Disponível via URL <http://members.tripod.com/bmgil/sde47.html> Internet. Capturado em 01/03/06.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TRAMONTE, Cristiana. Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no cyberspaço. In: *Os Urbanitas: Revista de Antropologia Urbana*. Ano 1, vol. 1, n. 0. [on-line]. Disponível via URL <http://www.aguaforte.com/antropologia/Tramonte.html> Internet. Capturado em 01/06/05.

_____. As senhoras do povo-de-santo: tecendo a rede urbana entre tradição e modernidade. In: *Os Urbanitas: Revista de Antropologia Urbana*. Ano 2, vol. 2, n. 3.

[on-line]. Disponível via URL <http://www.aguaforte.com/osurbanitas3/Tramonte2.html>
Capturado em 01/01/06.

TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec, 2000.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALLADO, Armando. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.



GLOSSÁRIO

GLOSSÁRIO

A

ABEBÉ: é um leque em forma circular, que pode ser dourado – usado por Oxum – ou prateado – usado por Iemanjá. Alguns têm um espelho no centro e, normalmente, trazem desenhos simbólicos: para Oxum, corações; e para Iemanjá, peixes.

ABIÃ: indivíduo que ainda não passou pela cerimônia de iniciação, propriamente dita, mas que já "deu" (realizou) o bori pré-iniciático.

ACAÇÁ: é uma comida ritual do candomblé e da cozinha baiana, feita com milho branco ou vermelho, do qual se obtém uma massa que é dividida em pequenas porções e embrulhada em folhas de bananeira. O formato que resulta é o de uma pirâmide retangular. Todos os orixás recebem o Acaçá como oferenda.

ADJÁ: sineta ritual, feita de metal, com uma, duas, ou mais campânulas.

AGOGÔ: é um instrumento musical de metal, usado no candomblé, na capoeira e no samba. O nome vem de *akokô*, palavra nagô que significa "relógio" ou "tempo". Compõe-se de dois pedaços de ferro, um menor que outro, ou dois cones ocos e sem base, de tamanhos diferentes, de folhas de flandres, ligados entre si pelas vértices. Para se tirar som desse instrumento bate-se com uma baqueta de madeira nas duas bocas de ferro, também chamadas de campânulas, do instrumento.

AGUIDAVIS: são varetas utilizadas para a percussão dos atabaques no candomblé. Confeccionadas com pequenos galhos das árvores sagradas para o candomblé, seu uso é restrito aos rituais.

AJEUM: refeição.

AMALÁ: é a comida ritual do orixá Xangô, feita com quiabo cortado, cebola ralada, pó de camarão, sal e azeite de dendê ou azeite doce. É oferecido em uma gamela forrada com massa de acaçá.

AMASSI: banho ritual, feito de ervas.

ARIAXÉ: ponto central do barracão do terreiro, onde se encontram enterrados os "fundamentos" (folhas, pedras, objetos e símbolos mágicos) e de onde se acredita que emane o axé do terreiro.

ASSENTAMENTO: o mesmo que ibá; representação material do orixá da pessoa, composta de forma a representar uma cabeça de cerâmica. Ele contém os otás (pedras

onde é "fixado" o orixá) e os ferros que representam as divindades. O assentamento também contém as insígnias principais dos orixás, moedas, búzios, e os utensílios utilizados para se oferecer alimentos, como pratos e colheres de pau.

AXÉ: energia vital, sagrada, do orixá. A força que está nos elementos da natureza, como animais, plantas, sementes e outros. A palavra Axé também pode ser usada para se referir ao terreiro, Ilê Axé (Casa de Axé).

AXEXÊ: cerimônia realizada após o falecimento de alguém iniciado no candomblé.

AXOXÔ: é como é conhecida a comida ritual do orixá Oxóssi, que consiste em milho vermelho cozido, pó de camarão, sal, azeite de dendê, enfeitado com fatias de coco sem casca.

B

BABALORIXÁ/ BABÁ: é o sacerdote e chefe de um terreiro de candomblé.

BALÉ: espírito de morto; egun.

BARCO: conjunto de pessoas iniciadas no mesmo dia, pelo mesmo pai-de-santo, na mesma casa.

BARRACÃO: é o espaço onde são realizadas as festas públicas.

BATER CABEÇA: expressão utilizada pelos filhos-de-santo para o movimento de reverência ao orixá, encostando a "ori" no solo.

BOLAR NO SANTO: forma preliminar e desordenada de transe que precede a iniciação. É a declaração em público do Orixá que quer a iniciação de seu filho. A outra forma dele dizer que seu filho deve ser iniciado é através do jogo de búzios.

BORI: ritual de "dar comida à cabeça", realizado antes da iniciação e também quando é necessário fortalecê-la por alguma razão.

D

DECÁ: espécie de autorização que legitima a senioridade, podendo o iniciado, a partir do seu recebimento, considerar-se um pai ou mãe-de-santo, estando apto a iniciar novos adeptos.

DOBALÉ: cumprimento prescrito aos iniciados de orixás femininos diante dos lugares consagrados ao culto, chefes da casa, orixás e graus hierárquicos elevados. O termo *iká* designa o seu correspondente para o caso de filhos-de-santo masculinos.

E

EBÓ: descarrego de más influências; limpeza espiritual; pode incluir o sacrifício de um animal.

EBÔMI: título de senioridade que se dá a quem já tenha dado a "obrigação" de sete anos ou às pessoas que não entram em transe e se iniciam no candomblé, como é o caso dos ogãs e das equedes.

EMI: alma, espírito individual.

EUÓ: o mesmo que *quizila*; tabu, interdição, indisposição em relação a algo ou alguém, conjunto de proibições.

EQUEDE: *ebômi* do sexo feminino, que não entra em transe e tem funções de auxílio ao orixá, tendo como obrigações principais vesti-lo, cuidar de suas roupas, dançar com ele, estar permanentemente ao seu lado quando entra em transe, atendendo a seus pedidos, enxugando o suor do rosto de seu "filho" durante a dança.

ERÊ: criança; espírito infantil.

ÈRINDINLÓGUN ou *JOGO DE BÚZIOS*: é uma das artes divinatórias do candomblé, que consiste no arremesso de um conjunto de 16 búzios sobre uma mesa previamente preparada, e na análise da configuração que os búzios adotam ao cair sobre ela.

EWÉ ORÒ ou *FOLHAS DE ORÓ*: é como são chamadas as folhas, plantas, raízes, sementes e favas utilizadas nos preceitos e cerimônias do candomblé.

I

IÁ: mãe.

IABÁ: orixá feminino.

IABASSÊ: cozinheira do culto, responsável pelas comidas dos santos.

IAÔ: é a denominação dos filhos-de-santo já iniciados, que ainda não completaram o período de sete anos da iniciação.

IBONÃS: orixás de mata e caminho (Oxóssi, Ossaim, Ogum).

IKÁ: ver *DOBALÉ*.

INLÁ: grito característico e identificador de cada orixá, sendo único para cada um. Mesmo quando se trata, por exemplo, de vários Oguns, cada um deles terá seu próprio inlá.

ILÊ: casa, terreiro.

ILÊ-ORIXÁ: Expressão iorubá que designa a dependência de uma casa-de-santo onde se encontram depositadas as diferentes insígnias e objetos que compõem a representação emblemática de cada um dos orixás. É também conhecida a forma "quarto-de-santo".

IPETÉ: creme feito com camarão, inhame e azeite de dendê, servido dentro de uma folha-concha, no ritual especial para Oxum.

IXÊ: poste central, característico dos terreiros de nação Queto.

M

MACULELÊ: dança característica da cultura afro-brasileira, a qual representa uma luta, utilizando pedaços de pau, facões e tochas de fogo acesas.

MARIÔS: são as folhas desfiadas do dendezeiro que adornam as entradas e o teto do salão, protegendo contra os eguns, espíritos dos mortos.

O

OBRIGAÇÃO: nome que se dá às confirmações da iniciação (de dois em dois anos, existindo obrigação de um, três, cinco e sete anos; se ainda houver condições financeiras de continuar, pode-se realizar mais algumas).

ODÉ: nome pelo qual é chamado o orixá Oxóssi, identificando-o como caçador.

ODU: é um conceito do candomblé. No sistema Ifá, que é o sistema de adivinhação iorubá, os 16 odus são os caminhos da vida. Cada pessoa tem o seu odu.

OFÁ: designa o instrumento simbólico de Oxóssi, consistindo num arco e flecha unidos em metal branco ou bronze.

OGÃ: o sacerdote escolhido pelo orixá para está lúcido mediante a todos os trabalhos. não encorpora mais mesmo assim não deixa de ter a intuição espiritual. Nome genérico para diversas funções masculinas dentro de uma casa de Candomblé.

OYÁ: nome pelo qual é conhecida Iansã, orixá do vento e das tempestades.

OJÁ: pano que as mulheres que possuem os maiores cargos no candomblé usam amarrado nas cabeças. Também colocado nas oris daqueles que passam pelo ritual do bori.

OLUBAJÉ: é a festa anual em homenagem a Obaluaiê - Omulu, onde as comidas são servidas na folha de mamona.

OMI: água

ORI: cabeça.

ORUNCÓ: expressão iorubá, empregada na liturgia dos candomblés, que significa "qual é o seu nome?". Ocorre na mais expressiva cerimônia pública do candomblé, conhecida como saída-de-santo, dia-do-nome ou saída-de-iaô.

OTÁ: no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras afins, é uma pedra-fetichê sobre a qual o axé (a "força sagrada") de um orixá é fixado por meio de ritos consagratórios, e que constitui seu símbolo principal. É guardada no peji, mergulhada em mel, azeite de oliveira ou dendê, junto com outros fetiches. Também é chamada de itá e pedra-de-santo.

P

PADÊ DE EXU: é uma cerimônia expiatória do candomblé e de religiões de origem ou influência afro-brasileira, na qual se oferecem a Exu, antes do início das cerimônias públicas ou privadas, alimentos e bebidas votivas, animais sacrificiais etc., na intenção de que não perturbe os trabalhos com seu lado malévolos e que agencie a boa vontade dos orixás que serão invocados no culto. Também conhecido como despacho (de Exu).

PALHA-DA-COSTA: tipo de palha proveniente da Costa da África, com que se designa a região sudanesa da África Ocidental (Golfo da Guiné). Usa-se trançada em diferentes artefatos litúrgicos.

PANO-DA-COSTA: tecidos que as mulheres usam amarrados na altura do busto e que identificam a filha-de-santo.

PAÓ: reza em tom baixo, com cânticos e palmas suaves.

PEJI: quarto onde ficam as representações materiais dos orixás, chamadas de ibás.

Q

QUELÊ: colar que se amarra ao pescoço do iaô durante a iniciação e que permanece assim por três meses, conhecidos como “período de quelê”; diz-se que ele “separa a cabeça do corpo”. É chamado também de “gravata do orixá”.

R

RONCÓ: clausura. Espaço reservado ao recolhimento dos iniciados.

S

SAÍDA: festa em que o iaô, após o período de recolhimento para a iniciação, sai pela primeira vez, apresentando-se publicamente à comunidade do povo-de-santo.

SUSPENSÃO: ato pelo qual o orixá “escolhe” alguém na assistência ou na casa de santo e lhe atribui um cargo.

V

VIRAR NO SANTO: entrar em transe.

X

XIRÊ: ordem seqüencial de cantigas para o orixá, cantada durante a festa ou ritual comum da casa; em iorubá significa dançar, brincar.

XAORÔ: artefato de palha trançada e que tem como fecho um guizo. O noviço deve tê-lo atado ao tornozelo, e portá-lo durante um largo período após a sua reclusão. Consiste num dos símbolos cerimoniais da sujeição do iaô a um terreiro.

Y

YALORIXÁ: é a sacerdotisa e chefe de um terreiro de candomblé. Responsável por tudo que acontece, ninguém faz nada sem sua prévia autorização.



APÊNDICE

A – Esboço do terreiro



- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| 1 – Entrada | 12 – Ixê (poste central) |
| 2 – Assentamento de Exu | 13 – Plataforma dos atabaques |
| 3 - Quarto de Exu | 14 - Cadeira de Xangô/ babalorixá |
| 4 – Casa da Jurema (exus da umbanda) | 15 – Cadeiras para convidados |
| 5 – Casa da Jurema (mestres) | 16 – Mesa usada na jurema |
| 6 – Casa da Jurema (caboclos) | 17 – Ilé-orixá |
| 7 – Casa da Jurema (pretos-velhos) | 18 – Quarto de troca de roupa |
| 8 – Assentamento de Ossaim | 19 – Pátio |
| 9 – Assentamento de Ogum | 20 – Banheiro do Axé |
| 10 – Cozinha do Axé | 21 – Residência do Babalorixá |
| 11 – Bancos da assistência | 22 – Sala de atendimento |

B – Entrevista com o babalorixá (2005)**Identificação**

Nome do babalorixá: Melquisedec Costa Rocha

Profissão: Ferroviário

Idade: 51 anos

Escolaridade: 2º grau completo

Nome do terreiro: Ilé Asé Dajó Obá Ogodó

Tempo de funcionamento: 28 anos (1978)

Legenda:

R: pesquisadora

M: babalorixá

R: O senhor tava falando que conheceu a jurema...

M: Nasci na jurema, isso, porque meu pai era um mestre de jurema. Só que chegou uma época que ele foi embora, aí fiquei afastado, né? Aí fui voltar à jurema já com 16 anos, aí foi quando por necessidade espiritual; aí começaram as perturbações espirituais, aquela coisa toda, até que eu fui levado a uma mesa de jurema. Aí pronto, foi quando realmente começou... Isso foi mais ou menos em setembro, outubro de 70. Então na época eu estava com 16 anos. E de lá pra cá foi um caminho. Aliás, está sendo um caminho, né?

R: E o candomblé?

M: O candomblé eu já conheci em 94. Então não tinha... Eu tinha noção sobre jurema, sobre umbanda, então isso é uma seqüência quando vai se buscando o conhecimento, aí vão aparecendo as oportunidades e na medida em que as oportunidades vão aparecendo a gente vai caminhando nelas. Porque nós vemos muito que grande parte, digamos, desse pessoal que dirige casas e tudo, eles têm aquela coisa assim: “Não, quem me diz é o meu guia, é o meu orixá”. Eu acho que não é bem por aí. Eles dão o caminho, mas tem haver essa soma; a soma do conhecimento do iniciado, mais o do orixá ou da entidade.

R: E o senhor conheceu através de quem? Como foi?

M: Isso aí foi através de um pessoal amigo meu lá de João Câmara. Dona Guilhermina, que Deus a tenha em bom lugar, foi quem me levou na casa da minha madrinha de iniciação, que ainda hoje graças a Deus é viva. Aí foi a minha entrada digamos no ritual de jurema e umbanda, então comecei através dela.

R: E foi através dela também que o senhor foi iniciado no candomblé?

M: Não aí já foi através do Babá Marcelo de Omulu...

R: Ele é de lá também?

M: É não, é daqui de Natal. Então a minha iniciação de candomblé já foi com ele e com o Bonifácio, o Babá Bonifácio de Xangô.

R: Em que época? 94?

M: 94, 97... Porque primeiro, pra mim entrar em candomblé eu passei três anos... Fiz Bori, aquela coisa toda e fiquei três anos estudando pra ver se era realmente aquilo, se tinha digamos resposta para minhas expectativas, ou era apenas mais um movimento religioso. Então pra gente entrar numa religião, nós temos primeiro que saber o que é que estamos fazendo, o que é que nós queremos e se aquela forma religiosa ela responde realmente às nossas expectativas. Então eu passei três anos estudando tudo que tinha direito, fazendo as perguntas que podia e que podiam me responder; aí eu disse: “pronto, agora eu posso fazer a minha iniciação”.

R: E a questão da Umbanda? O senhor começou na jurema e também na umbanda, mas aí...

Por que não continua mais fazendo?

M: Não veja só, pra cultuar orixá, então se eu to cultuando o orixá na sua essência... E na umbanda o grande orixá é caboclo; caboclo e preto-velho. Porque você vai ver que cada linha de umbanda então ela vai se dividir em sete linhas – hoje já tem uma umbanda moderna que já se divide em muito mais do que isso. Mas a umbanda tradicional são sete linhas; mas em cada linha daquela responde um santo católico, e respondem caboclos. Aí você vai ver: linha de Yemanjá, aí Nossa Senhora, que é a guia-chefe, aí vem caboclas indaiá, caboclas sereias, caboclas ondina, caboclas de Nana... Então você vai vendo que realmente o grande orixá de umbanda é caboclo. Que se a umbanda em vez de sincretizar... que a umbanda tem dois sincretismos: tem um sincretismo com o orixá africano e um sincretismo com o santo religioso. Mas não podiam ter pegado os iniciantes desse movimento todo, ter pegado a pajelança com os deuses indígenas, porque tinha ficado puramente brasileira. Então eu vejo na umbanda dois sincretismos, porque quem vai responder é um caboclo; agora assim, um caboclo

ancestral que estaria na plenitude de um orixá. Que é no caso quando se fala assim: Caboclo Tupinambá, mas é caboclo Tupinambá e uma grande legião de espíritos representando a tribo dos tupinambás. Então é dessa forma que eu vejo, e não é uma coisa absoluta é o meu ponto de vista... Deixar isso bem claro tá?

R: Então a questão da jurema... Então a gente poderia entender também como um ritual da umbanda?

M: Não, a jurema ela foi absorvida para a umbanda; digamos que a umbanda seja a mais brasileira das religiões, então ela tem caminhos para todas as nuances, todas as opções religiosas. A jurema é um culto nordestino; a umbanda é um culto que veio do sudeste, não é isso? Aí você vê, no sudeste ela nasceu uma umbanda bem cristã, só que de lá pra cá ela foi absorvendo outras formas e dali ela foi se expandindo. Então hoje nós vemos umbandomblé à vontade mesmo. Já aqui para o Nordeste a umbanda veio pra cá, mas ela não tem a mesma forma que tem lá no sudeste. E o catimbó é um culto nordestino; então vamos ver um culto nordestino que teve sua origem na magia branca européia, através dos portugueses, das rezas fortes, essa coisa toda né? Aí teve influência do negro, os curadores, e teve também a sua influência indígena, através dos pajés. Então isto formou o catimbó; só que o catimbó ele é bem anterior à umbanda, porque o catimbó ele foi cultuado desde que chegou esse aglomerado de raças aqui no Brasil que começou a se destacar aquelas pessoas. Aí você vai ver no mestre de catimbó sempre uma pessoa isolada, sempre morava lá numa casinha assim num canto meio esquisito, onde fazia suas rezas fortes, às vezes fazia seus jejuns, seus preceitos. Então era um pessoal que só ia lá quando as pessoas tinham uma necessidade: se se perdia um animal, se tinha uma criança doente, se tinha uma pessoa enfeitiçada, se tinha uma pessoa que queria fechar o corpo. Então vai ver que no século XIX, teve assim uma influência muito grande, até a época dos cangaceiros aí chegando agora pegando para o século XX, que andavam tudo com as rezas fortes, eram os catimbozeiros quem dava aquelas rezas fortes pra fechar os corpos deles, contra bala, contra punhal... Então existe n formas de rezas fortes para defender desses males.

R: Sim, e a questão dos orixás...? Quais foram os rituais, as obrigações, que o senhor fez do candomblé? O que precisa fazer pra ser iniciado no candomblé?

M: Isso. O candomblé, o primeiro e ritual principal é o Bori, “dar de comer à cabeça”. Esse é o primeiro. É tanto que no ritual de feitura, também o primeiro ritual a ser feito é o Ebó, e após o determinado Ebó, faz-se o Bori, pra poder então se entrar na iniciação. Então fiz o Bori, aí fiz a minha obrigação (fiz a de um, de três, de sete), então

estou com as minhas obrigações em dia. Então vem a iniciação, mas vem toda uma formação, para que se chegue ao ponto de poder dirigir, de orientar outras pessoas.

R: E isso depois de quanto tempo?

M: Sete anos.

R: E o orixá que é guia do senhor?

M: Xangô. Xangô-Ogodô. Porque orixá ele é família. Então digamos que você diga o seguinte: “Eu sou de Xangô, mas ao mesmo tempo o orixá auxiliar é Yemanjá e meu terceiro orixá é Oxum”. Então é uma seqüência de orixás que vai se formando durante esse período.

R: Então foi a partir daí que o senhor fundou esse terreiro?

M: Não esse terreiro começou com jurema, aí depois com as necessidades... Então ele começou com jurema, umbanda; mas cultos à parte: então eu sempre cultuei jurema – jurema, umbanda – umbanda. Mas aí na hora que eu comecei a cultuar candomblé, então não havia necessidade mais de cultuar a umbanda. Porque a finalidade de entrar no candomblé era cultuar orixá, então não tinha uma razão pra eu cultuar orixá na umbanda e cultuar orixá no candomblé. Porque digamos se o grande orixá de umbanda é caboclo, caboclo eu tenho lá no culto de jurema. Pretos-velhos eu tenho no culto de jurema através do reino de Ioruba. Então não havia necessidade de ter três cultos. Então há uma divisão na casa: uma parte funciona jurema, a outra parte separada funciona candomblé. Até separar as duas casas...

R: A partir de que ano que foi feita essa divisão?

M: Desde 94.

R: E quais são os rituais que são praticados aqui? A mesa de jurema...

M: Digamos a parte de jurema: aí nós temos a mesa de jurema, temos a mesa de consagração e vem a mesa pública, que é o testemunho da consagração dos novos discípulos. E na mesa de jurema se cultura de caboclo a preto-velho, só na se cultua exu nem pomba-gira, porque no ritual de jurema não existe exu nem pomba-gira, que são entidades da quimbanda que auxiliam a umbanda; então já é um outro ritual.

R: Aí tem dias de candomblé... E como é, tem uma gira?

M: É, e na mesa de jurema não, é todo mundo sentado, nos banquinhos. Existem diversos tipos de mesa, de acordo com a necessidade. E o ritual de candomblé então segue o Xirê, é a denominação no candomblé. Então temos o Xirê do dia-a-dia, o comum, e temos o Xirê festivo. O festivo é quando se faz uma consagração ao orixá ou saída de iaô, entrega de oiê, e coisas assim.

R: E quantas festas tem... O senhor faz festas aqui?

M: Durante o ano, esse ano nós vamos ter seis festas de porte. Porque nós temos a festa dos orixás Ibonãs, que são os orixás de mata e de caminho; aí depois vem a festa da jurema que vai ser em maio, vai ser a parte de consagrações; aí em junho temos Xangô, aí em agosto vamos ter Exu e Omulu. Em setembro vamos ter as Iabás, das águas doces, que aí fazemos Oxum-Oyá. Euá-Obá... É em setembro; aí outubro fazemos Ibêjis, novembro aí a nossa mesa, a nossa ceia do preto-velho da casa – porque as entidades que nós cultuávamos antes elas continuam sendo cultuadas, à parte, mas o culto delas mantém-se vivo na casa – aí quando for dezembro aí fazemos Yemanjá, aí damos o presente de Yemanjá, aí encerramos o ano. A primeira foi as Águas de Oxalá, que as nossas águas aqui começa em janeiro, primeira semana de janeiro.

R: Mas assim, fora esses ritos, a mesa, as festas e dias do candomblé, tem algum outro... Assim, sessão de cura...?

M: Tem. Então digamos, a primeira e terceira quinta-feira, então é um trabalho de atendimento ao público; e a segunda e quarta quinta-feira é de desenvolvimento. – o pessoal que torna assim a mediunidade mais a florada. E segundo e quarto sábados e candomblé.

R: E quantas pessoas em média freqüentam aqui?

M: Olha nos temos... Na casa nos temos uma média de 60 pessoas, iniciados nos temos uma média de uns 30 e o pessoal da assistência. Hoje nos temos dificuldade assim, de juntar esse pessoal/ o pessoal estuda, o pessoal trabalha. Então um dia vem uma parte, outro dia vem outra. E tanto que quando o pessoal da casa fica completo, a casa fica pequena. E difícil a gente junta-los todos, mas quando coincide de ta todo mundo assim ao mesmo tempo, pronto aí já dá a contenção da casa, porque já vai ficar meio imprensado.

R: E essas pessoas que freqüentam a mesa de jurema são as mesmas pessoas que freqüentam o candomblé?

M: Não, nos temos pessoas que só freqüentam o candomblé, temos pessoas que só freqüentam a jurema, e temos pessoas que freqüentam os dois. Dia de jurema vem; dia de candomblé vem também.

R: Mas chamam médiuns ou filhos-de-santo?

M: Digamos, na jurema são afilhados e no candomblé são filhos de santo. São abiãs, iaôs.

R: Eles também podem freqüentar os dois?

M: Pode. Porque essa parte de jurema [e uma tradição nossa, já o candomblé não tem uma tradição aqui no Rio Grande do Norte, então nós estamos vendo que as casas estão se firmando agora, passo a passo, e a jurema não, a jurema já e bem antiga aqui.

R: O senhor conhece outras casas de candomblé aqui, aqui mesmo nesse bairro?

M: Conheço. O Cláudio de Oxalá... Deixa eu ver quem tem mais... Temos o Alexandre, Alexandre que fica aqui... Da republica, aqui no alvorada, temos o Zezé Maria no... Esqueci do nome do conjunto... Que e nação jeje, sem ser no estado, temos o Zezé Maria também lá do Golandim, temos também o Sandro d exu, lá pra aquelas bandas do Golandim, não sei se ele ainda ta com a casa... Mas tem várias casas por aqui. Não mas e são casas ativas, são casas ativas... Se você for começar a ver, a jurema predomina muito bem aqui em Natal/ porque a jurema e mais tradicional do que o candomblé. Porque o pessoal no habito de chegar e conversar com a entidade aquela coisa toda, então eles sentem uma certa dificuldade com o orixá, mas tudo é questão de costume. Orixá ouve, orixá ajuda, abençoa, da caminho, faz tudo.

R: E essa coisa que o senhor falou da nação jeje... Aqui qual é?

M: Nação queto, a nação jeje e vodu, nação queto e orixá que são divindades equivalentes, agora como vem de origens diferentes, tem denominações diferentes, mas são equivalentes.

[...]

C – Entrevista com o babalorixá (2006)

Legenda:

R: pesquisadora

M: babalorixá

R: eu queria que o senhor contasse, desde a infância... O senhor é daqui mesmo?

M: do interior

R: de que cidade?

M: de Jardim de Angicos, mas fui criado em João Câmara. Aí de João Câmara vim pra cá, em 72.

R: mas desde lá que o senhor conheceu a religião?

M: já, porque, digamos, o meu pai era juremeiro; o meu avô era espiritualista, então eu já tenho uma coisa muito de família. Aí em João Câmara foi que eu descobri o caminho da espiritualidade; porque mesmo sendo de uma tradição, eu não gostava, não fazia meu gênero...

R: mas ele era juremeiro assim, dentro de casa que ele atendia as pessoas?

M: era.

R: mas era uma sessão de jurema?

M: sessão de jurema, aí tinha (...) que ele trabalhava. Aí esse despertar da espiritualidade começou o que com 16 anos, aí comecei a não dormir; de uma vez assim foram mais de 15 dias sem dormir, na hora em que eu ia dando um cochilo aí era pesadelo. Aí um amigo meu disse: “rapaz, isso é negócio de mediunidade”. “Olhe, eu sei que existe, mas não faz o meu gênero”. “Você não acredita?”. “Acredito sim”, que eu já sabia do caminho do meu pai e tudo, mas não aceitava. Até que um dia me convidaram para ir numa senhora e eu fui, mas no caminho eu senti que era pra uma sessão; e haja eu querer dar um jeito de escapulir, mas eu tinha muito respeito por essa senhora. “Não a gente volta já”. Aí pronto, fomos nessa senhora que foi a minha madrinha.

R: é de João Câmara.

M: João Câmara. Aí pronto, fui primeira vez, fui a segunda, na terceira já acordei lá na mesa. Aí pronto, dali ela falou que eu era médium, que precisava desenvolver, aí eu aceitei a causa...

R: aí ficou trabalhando na casa dela?

M: foi, isso em 70, então até 72 fiquei assim direto lá com ela. Foi começando por aí. Aí vim pra Natal, aí geralmente tem um momento que a gente quer dar uma afastada assim, na época eu tinha 16 anos, então é um momento que você quer viver a vida, mas só que durante os sete anos seguintes eu não bebia, nem ia pra festa, nem nada, porque eu via aí começava a dar logo uns sintomas meio esquisitos e eu tinha que sair. Aí depois desse período... Agora dizer assim “foi uma determinação da sua madrinha?”, “não era uma coisa da própria espiritualidade”.

R: Aí o senhor veio pra cá, quando foi que o senhor colocou a sua casa?

M: Não quando eu cheguei aqui, eu comecei a atender as pessoas, porque era uma coisa assim que surgiu primeiro uma necessidade...

R: mas tinha uma entidade assim?

M: tinha; então eu trabalhava muito com Mestre Carlos, com Benedito fumaça, porque com o tempo mudou um pouco, porque essas entidades já ficam mais difíceis de vir, é como assim se elas tivessem cumprido o caminho comigo; mas aí vieram outras entidades que ficaram fazendo esse trabalho. Hoje em dia elas ainda vêm, mas muito raramente. Hoje eu trabalho mais aqui com Zé Bebinho, Chico Rosa, são os mestres que trabalham mais.

R: aí o senhor começou com jurema?

M: jurema. Aí dei uma passada de leve pela umbanda, até conhecer o candomblé.

R: a umbanda foi até quando?

M: a umbanda, digamos que a umbanda em si fosse uma jurema umbandizada, porque nós tínhamos o nosso trabalho de mesa e tínhamos o nosso trabalho de toque, de gira; mas mesmo nessa gira eu nunca fui chegado a cultuar orixá em umbanda. Porque na minha concepção orixá é africano, então orixá ele não é Brasil. Então eu tinha essa denominação, sempre tive, de que os grandes orixás brasileiros seriam caboclos, pretos-velhos e crianças. É tanto que nos toques de exu e pombas-gira vinham caboclos, caboclos e boiadeiros, jurema e cigano, e preto-velho (...). Quando eu comecei a conhecer o candomblé então não teve um choque muito grande porque não tinha aquela coisa de dizer “Ah, fulano é de Ogum; foi pro candomblé, é de Xangô ou de Iemanjá”, não porque eu não cultuava orixá nesses termos.

R: mas o senhor conheceu o candomblé porque apareceu alguém aqui, ou foi fora daqui...?

M: primeiro veio um ogã aqui que veio lá de São Paulo, aí falou muitas coisas, eu disse “olhe, em matéria de candomblé eu sou analfabeto, mas se você quiser falar de jurema a gente conversa”, ele disse “eu também sou analfabeto”, eu digo “então tá eu vou lhe escutar, depois você me escuta”, “tudo bem”. Aí foi através de uma filha de santo minha foi que eu conheci o babalorixá que me iniciou, que através dele que eu passei o que, 10 anos na casa dele, que foi o Marcelo de Omulu e o Boni de Xangô. Pronto, eu fui iniciado por eles.

R: então, há dez anos isso.

M: já está com mais, eu os conheci em 94. Já está com 12 anos.

R: mas o primeiro barco daqui foi esse ano?

M: não, foi em 2000.

R: não? Eu pensei que tinha sido esse de Margarida...

M: esse foi o primeiro só com o nosso grupo, já isolado do grupo anterior.

R: porque antes era junto?

M: era.

R: na internet tem aquele ensaio de jornalismo que o senhor falou, aí eu olhei, vendo coisas, imagens de candomblé, apareceu esse ensaio, Aí tem dizendo assim, “jurema...” embaixo tinha dizendo alguma coisa de umbanda, e eu vi que tinha alguma diferença, porque que tinha os atabaques antes, e acho que era uma gira, né? Parece uma gira, era diferente de hoje...

M: era bem diferente. Então isso você vai vendo que é uma adaptação, então nós preferimos guardar, ou aliás, conservar a nossa jurema tradicional e caminhar no candomblé.

R: Mas assim, a minha dúvida também é como abiã né? Quando a gente está no candomblé, então não é cristã; mas aí a jurema é... Então assim, eu fico pensando...

M: se dá um conflito né?

R: é.

M: não, não é uma questão de conflito. É uma questão de adaptação ao culto, porque se você está na jurema, então você vê que a jurema é muito cristã; e outra coisa que nós precisamos ver que tudo é relativo. O que eu chamo de São Jorge na jurema sagrada, quer dizer se você for pra umbanda vira ogum e no candomblé ta Ogum lá. É só você chegar definir “bom estou em jurema, o ritual da jurema é esse aqui; então eu estou fazendo o ritual”. E aquilo ali são fórmulas, digamos sejam fórmulas mágicas. Na hora em que eu estou fazendo uma ladainha com todos os santos, eu estou fazendo uma

evocação de energia com aqueles nomes. Quando eu chego no candomblé e estou fazendo um oriki ou uma cura, uma evocação ou uma reza, eu estou o quê? Acordando, despertando a energia. Então seriam o quê? Seriam fórmulas mágicas; o que muda é o endereço, muda de rótulo, mas com as mesmas finalidades.

R: mas pra mim, como candomblecista, então Jesus não seria Deus...?

M: não, seria Olorum, seria Oxalá. No sincretismo, quer dizer, Jesus seria Oxalá; Jesus foi o que, foi um homem de muitas virtudes. Oxalá é todo o princípio ético do candomblé, da virtude, da pureza, é Oxalá. Quando nós vemos o alá, que representa Oxalá, o alá funfun, o pano branco, não é apenas a bandeirinha da paz, mas a pureza espiritual – então os bons costumes, a ética, tudo que se imaginar dentro desse conceito representa Oxalá. Por isso que foi sincretizado com Jesus Cristo.

R: então é como se fosse assim, a energia é a mesma.

M: é uma energia, digamos assim, compatível. Por vezes até, digamos que muda-se o rótulo, com a mesma fórmula. Jesus Cristo para os cristãos, é como Oxalá para o candomblecista, digamos do complexo nagô.

R: e tem até uma coisa que eu tava perguntando, o que é o Osé?

M: é quando se faz a limpeza, esse é um osé semanal, é quando faz a limpeza dos assentamentos, dos ibá-orixá.

R: é toda semana?

M: não, nós fazemos geralmente de mês... Porque tem o osé semanal que é das quartinhas, aí um osé ibá, geralmente quando temos função todo mês na casa aí então todo mês tem uma certa quantidade de ibás, de assentamentos, que são feitos osé, porque são alimentados, são limpos, alimentados novamente. Nessa função agora, já estamos fazendo osé porque a casa vai entrar em função, então esses assentamentos têm que ficar tudo limpos e brilhantes.

R: então voltando, quando mudou, que era de umbanda que começou a ser de candomblé, os filhos que eram antes, eles mudaram todos?

M: digamos que o pessoal que estava afinizado com a parte da umbanda, eles saíram todos da casa.

R: não gostaram.

M: não, embora muitos deles depois voltaram. Mas se eu fiz uma opção, então eu tinha que seguir a minha opção, se era uma coisa que eu estava querendo aprender...

R: mas, eu não sei, tem muita diferença, pra quem ta dentro...?

M: olhe, pra quem conhece só o caminho de umbanda quando fala em candomblé, tem uma certa barreira. E uma das coisas que choca mais é a questão do sacrifício, porque quanto mais cristã for a umbanda, mais distante ela está do candomblé. Quando é a umbanda já mais mista, que aceita determinadas terminologias do candomblé então ela tá mais próxima e o choque não é tanto. Que se conhece muita gente que é feita no candomblé que se cultua a umbanda, como faziam os antigos daqui, em Natal por exemplo, que eles eram feitos no nagô e tocavam umbanda no salão; faziam as funções no nagô, mas o toque geralmente era de umbanda. Depois começaram a tocar nagô e umbanda, aí pronto começou a surgir a umbanda mista.

R: Mas porque até hoje é mais aceita a umbanda do que o candomblé...?

M: é. Hoje o candomblé está se espalhando passo a passo, porque os mais antigos da umbanda foram morrendo, as famílias não deram seguimento, com muitas casas nagô aqui em Natal houve isso, quando os sacerdotes ou sacerdotisas morreram, a famílias como não era adepta, fechou a casa – despacharam os santos, jogaram fora, fizeram qualquer coisa assim pra desocupar, e não dar continuidade à casa. Então vemos Natal também na espiritualidade é uma cidade sem tradição, porque você procure em Natal uma casa digamos com mais de 100 anos, você não vai... Não conheço nenhuma. 50, 60, por aí, aqueles sacerdotes que começaram bem jovens, que já estão aí na faixa dos tantos, a casa continua aberta há mais de 50 anos, mas eles sabendo que na hora que eles morrerem a casa vai fechar. Porque dos mais antigos tinham Pai Leó, fechou; o Pai Nino, todos eles do Recife – o Pai Leó vem do Sítio e Pai Nino vem da Mostardinha, mas não houve quem desse continuidade à casa deles. Aí desses daqui: temos o que Karol, temos Almiranda, mas Karol quando morrer, se ficar ainda aberto, seja só a parte de jurema. Geraldo Guedes, mas Geraldo Guedes já tem o filho que tá dando continuidade à casa, então essa casa talvez chegue lá a se transformar numa casa centenária com essa nova gestão, se não houver mudanças, né?

R: mas não tem nenhuma daqui, por exemplo, que tenha assim alguma ligação com as casas da Bahia... Tem lá de Recife, mas de Salvador não tem nenhuma?

M: de Salvador tem, tem o terreiro lá de Dona Isa, Dona Isa de Nanã, que o pai dela é lá da Bahia, mas eu não sei se é Cachoeira de São Félix é daquelas bandas, não é de Salvador mesmo. Tinha o Peba, que é filho de santo de Cutu, que é lá de Salvador... Quem mais? Não tem mais.

R: mas assim, pelo que o senhor conhece assim, as pessoas dão muita importância à descendência da casa?

M: sim principalmente em candomblé. Hoje até a umbanda, jurema, também já está mostrando essa descendência. “Ah eu sou filho de fulano, que é filho de sicrano que vem de Alhandra”, “sou filho de fulano que vem do Codó”, e por aí vai. Então já no candomblé existe uma exigência pra saber sua origem; só que aqui em Natal, como dizemos é uma cidade sem tradição. A tradição do descartável. Mas hoje já têm alguns que dizem “Ah sou filho de fulano, que é filho de sicrano, que é filho de beltrano...”, mas continuamos assim, sem tradição.

R: eu tava um dia desses lendo um texto de Prandi sobre o candomblé de São Paulo, que ele fala que lá também assim tem casas que dizem “sou filho de fulano, que é filho de fulano...” aí acaba chegando em Mãe Menininha, por exemplo, e Mãe Menininha nem sonha essa história que dizem lá em São Paulo que são filhos dela...

M: exato, porque às vezes acontece assim: fulano que deu obrigação com sicrano, sicrano que é filho de beltrano, que é filho de alguém que deu obrigação no Gantois. Aí vai lá naquela pessoa pra se transportar ao Afonjá. Todos buscam hoje uma casa tradicional, de renome. Uma casa que tem, que chegou em São Paulo. Mas nós vemos que o candomblé de São Paulo também é muito novo, o candomblé de São Paulo é da década de 50, foi quando começou até o fluxo do Nordeste, a imigração nordestina lá, e foram levando esses cultos pra lá. Porque antes o que tinha por lá devia ser o que, kardecismo, a umbanda assim cristã, que foi o início da umbanda também, quando ela começou a se expandir, mas ela era muito cristã. Então lá pelos anos 50 foi quando começou a chegada do candomblé e chegando também até esse culto umbandizado aqui do Nordeste; porque não podemos nem dizer que no Nordeste temos uma umbanda, tem um culto umbandizado devido à influência que veio influenciando os cultos originais daqui, da terra.

(PAUSA)

R: ...as pessoas que gostaram e as pessoas que não gostaram muito da mudança... Teve algumas pessoas que saíram...

M: Muitas pessoas se sentiram acho que chocadas, porque eles não tinham a compreensão de candomblé. E pra mim poder entrar em candomblé, eu passei um período, acho que... uns seis meses, mais ou menos, lendo sobre, pegando informações sobre para poder chegar na decisão, aí disse “não, isso é realmente o que eu quero”. Porque eu via candomblé como um horizonte muito mais amplo; porque a parte de umbanda... Aí disseram assim “mas e a jurema...” (...) só que candomblé é uma visão diferente da visão de jurema, embora tenha muita coisa similar.

R: Quando fala assim que “dá mais resposta”, é quando assim a pessoa vem pra resolver um problema e aí é mais rápido?

M: Não, não é bem isso. Porque é assim, todo esse tempo eu lidei com jurema, tive sempre as respostas para as pessoas, nas propostas... Candomblé é porque é um novo horizonte, é um novo mundo espiritual. Algumas coisas parecidas que eu acho: jurema tem ciência; candomblé tem awô, segredo, e é tudo muito parecido. Quando diz assim “a ciência da jurema é a ciência daquele que trabalha sem ninguém vê”, do mesmo jeito o candomblé tem o awô que é tudo aquilo que se faz sem os leigos verem, só os iniciados. Na jurema também tem isso. Então digamos, nós temos no candomblé os deuses fitomórficos, por exemplo, apaocá, peregum; lá na jurema nós temos aroeira, vajucá, jurema, que representam entidades que ficam muito... Sendo que a diferença entre entidade e divindade é um espaço bem mais amplo da entidade para a divindade. Mas nós vamos vendo que toda essa espiritualidade ela é muito assim, digamos, paralela. Então quando vamos nos aprofundando na jurema, vamos ver um horizonte assim fantástico. No candomblé vemos um outro horizonte. E eu achei, até devido à questão de iniciação, pra dali então você começar a abrir aquelas portas, as portas do conhecimento, ir atravessando esse caminho todo que é bem mais profundo e dá mais condição de pesquisa...

R: a jurema?

M: a jurema é um ritual mais simples. Porque o candomblé que tem uma ritualística muito mais aprimorada; e a jurema, hoje, foi explorada muito a questão da ritualística, porque antigamente a jurema era uma mesa, que tinha um crucifixo, imagens de santos, aquela coisa ali, e faziam os trabalhos, o mestre juremeiro ele atendia as pessoas, um mestre e uma mestra pra cada finalidade. Então geralmente trabalhava o que, um mestre da mesa, que era o padrinho, um curupiro que era seu auxiliar, que seria equivalente ao ogã ou equede do candomblé, ou cambone de umbanda, e uma pessoa sozinha fazia todo o trabalho, atendia toda uma comunidade; é tanto que as mesas começavam, devido à perseguição policial, começavam de tarde, no século XX, começavam 10, 11 da noite e terminavam ao amanhecer do dia. Porque aquele mestre chegava, atendia um monte de pessoas, ele "desacostava", vinha outro mestre pra atender outro tipo de problema... Se o problema era saúde então tinha o mestre “x” que cuidava de determinado tipo de assunto, aí vinha casamento então já vinha outro mestre ou uma mestra pra cuidar daquilo ali, era perturbação espiritual, vinha outro mestre, e daí por diante. E candomblé você vê que tem toda uma ritualística

e todo um passo a passo. Hoje em dia, quando a umbanda chegou na região, que veio umbandizando a jurema, então a jurema também tinha toda uma ritualística mais aproximada dessas duas religiões. Mas quando você pega os juremeiros mais antigos, não existia essa ritualística que existe hoje, era bem mais simples.

R: mas ainda hoje existe aquela coisa que tem alguns lugares que eu vejo que dizem que a jurema também recolhe, a pessoa fica tipo como se fosse uma camarinha, alguns dias antes... Como se fosse uma iniciação mesmo?

M: você vê que existe... Exato. Hoje pra se fazer uma consagração... Bem mais antigamente, o próprio mestre trabalhador, o espírito, era quem vinha e “sementava” o seu discípulo. Como o progresso afastou muito o homem dessa espiritualidade, porque essas pessoas geralmente elas viviam só, moravam num canto distante, eram pessoas que viviam dentro das suas rezas, atendendo às pessoas, fazendo seus jejuns, suas penitências, essas pessoas tinham uma ligação muito mais forte com a espiritualidade. Então quando chega o progresso, essas pessoas têm que sair pra trabalhar; uns hoje ainda vivem na espiritualidade, que seriam mais assim, os profissionais; religiosos profissionais que vivem da religião, mas quem não vive da religião tem que levantar pra trabalhar, chega cansado, quer dizer já se perdeu muito aquela questão de dormir após a meia-noite pra fazer suas rezas fortes, acordar em jejum pra rezar os seus rosários apressados, atender seus clientes, fazer suas firmezas. Então hoje a ritualística vai fazendo com que possa suprir essa falta que ficou; então ficou uma lacuna em aberto entre o homem e a espiritualidade. E a questão da ritualística de o desenvolvimento hoje ser totalmente diferente do que era antigamente, a jurema era toda feita em mesa, hoje já vem o que... Aí já vem a questão da umbandização, a jurema já tem toque de tambor, tem muita jurema que já tem sacrifício... Quer dizer esse sacrifício é pra suprir também uma necessidade, que é uma energia viva pra despertar, fortalecer aquela ciência que é a jurema. Houve mudanças? Houve. Mas eu vejo isso como o progresso. Na hora que falta alguma coisa tem que se complementar com outra, pra poder dar esse equilíbrio. Porque se você for ver a jurema de hoje, aqui em Natal mesmo há 50 anos atrás era totalmente diferente. Quando você chegava via o mestre catimbozeiro, digamos, a mesa dele era muito simples; hoje você chega e olha assim, tem mesas que parecem até um altar oriental... E essas mudanças foram fazendo até com que atraíssem novos adeptos e hoje o ser humano em si ele tem necessidade de uma ritualística. Antes aquelas pessoas eram mais simples, que só chegavam apenas para fazer uma consulta, receber uma orientação, o mestre chegava passava uns banhos, uma orientação quanto a trabalho... E

esse trabalho nem sempre era emprego, era um trabalho autônomo, “qual a melhor forma de caminhar?”. Hoje com o emprego, então a pessoa já vai em busca... “O que é que eu faço pra melhorar no emprego?”, “eu devo mudar de emprego?”, “olhe estou desempregado, o que é que eu posso fazer pra arranjar um emprego?”, aí você vê que houveram mudanças até na forma de pedir. E o que vemos hoje também, muito, é a questão dos problemas afetivos, que sempre foi o que se mais buscou dentro disso, dentro da religião, entre umbanda, jurema e tudo.

R: e ainda hoje continua...

M: hoje continua. Existem aquelas pessoas que fazem os famosos trabalhos de amarração, embora nós sempre procuramos informar a pessoa e conscientizar que é um tipo de trabalho que não vale a pena, porque muitas vezes o remédio é pior do que a doença; é o efeito colateral indesejável. Porque na hora em que a pessoa faz um trabalho de amarração pra alguém ela tá alterando o destino de quatro pessoas, e quem está fazendo está sendo cúmplice daquilo ali e depois vai ter que responder por aquilo ali. Então no universo nós temos o livre arbítrio, mas temos também uma lei de causa e efeito, porque se tem duas pessoas que estão se separando, quer dizer o caminho delas bifurcou; cada pessoa dessa vai encontrar outra lá na frente, na hora em que a gente chega e bloqueia aquele caminho, junta elas num outro caminho, nós criamos o caminho pra elas, até onde vai esse caminho? Elas deixaram de encontrar duas pessoas que ficaram esperando quem não chegou lá. Quer dizer, houve uma alteração de destino, e quando há uma alteração de destino, todos pagam por isso.

R: quando tem essas mudanças na religião geralmente pode ser por causa... Não sei se o babalorixá acha que hoje em dia as pessoas procuram mais um certo tipo de coisa, ou a mudança é mais assim uma necessidade do próprio babalorixá, que ele acha assim “não, eu acho que agora...”, a mudança quando aconteceu pro senhor de mudar de... De se iniciar no candomblé foi mais uma mudança pessoal...?

M: pessoal. É uma questão de compreensão, você vai no caminho; então todo caminho a gente vê que chega um momento que ele precisa bifurcar sem se perder e você saber pra onde vai. E na hora em que existe aquela necessidade, é uma necessidade de suprir alguma coisa; e na hora em que houve esse caminho então senti uma necessidade minha, era alguma coisa que eu buscava e nem sabia o que era, mas tava buscando uma resposta. E na hora em que chega esse momento, mas é um momento que nós temos a certeza, uma certeza muito absoluta, porque aquilo ali passa a ser uma prioridade pra você. Aí pronto, você vai e se inicia. Porque não adianta chegar,

digamos, e se iniciar em candomblé porque acha bonito, porque foi num candomblé viu os rituais e se encantou com aquilo ali, não. Quando chega o momento da iniciação não é o babalorixá que vai dizer “você tem que se iniciar”, não. Você é quem vai sentir essa necessidade, porque é uma necessidade espiritual, e essa necessidade faz com que você priorize na sua vida a sua iniciação. É o seu ponto inicial para transpor aquele portal para o mundo mágico.

R: mas mesmo o senhor correndo o risco de perder alguns filhos, porque por exemplo, pra mim é diferente né? Eu não tenho uma casa, não tenho filhos, então a minha iniciação é uma coisa, a iniciação já de um babalorixá é muito diferente...

M: é sim, porque você tem que enfrentar um grande desafio. Você tem um grupo, aí de repente aquele grupo não está compatível com aquela realidade, mas se aquilo ali é prioridade sua... Você vai ver o seguinte, o filho ele vem e vai; ele quando chega na casa ele não fica, obrigatoriamente, na casa. Ele só vai ficar na casa o tempo que ele achar que é necessário. Tem aqueles que ficam e compõem a história da casa e tem aqueles que passam pela casa, porque não era bem ainda o caminho dele, não era a realidade dele daquela casa, era só um caminho pra dali partir para um outro; seria mais um... Estacionava ali um tempo e seguia em frente, a casa foi apenas uma pousada espiritual, então é temporário. Então na hora em que eu vi aquilo ali, que eu priorizei, conversei com eles, mas disseram “não, então a gente... nós não queremos”; eu disse “então vocês têm toda a liberdade de procurar uma casa que satisfaça a necessidade espiritual de vocês”. Porque eles achavam que eu iria abandonar a jurema, esse foi o medo deles. Eu disse “olhe, jurema é uma tradição nossa”, mas eles não compreenderam; eles achavam que na hora em que a gente fosse pra candomblé, então abandonava tudo, e foi uma coisa que eu fiz questão de nunca abandonar. Porque na jurema que dizer é uma história que nós temos com a jurema, é uma tradição que temos de jurema...

R: e mesmo na umbanda as entidades não podem ser abandonadas...

M: exato. Nós temos hoje, de umbanda, que nós cultuamos ainda aqui, fazemos as funções de preto-velho, que tanto nós fazemos os rituais na jurema, nós cultuamos na jurema, e o exu a pomba-gira que não faz parte da jurema, não faz parte do candomblé – são entidades da quimbanda, que trabalham como auxiliares da umbanda; mas como nós temos os assentamentos, nós temos respeito por aquilo que fizemos um dia, nós simplesmente não pegamos e despachamos. Então nós temos datas específicas em que nós fazemos as funções deles, agradecemos a eles por todo o tempo que tiveram a fazer

parte dos nossos rituais, isso eles não estão abandonados nem nos abandonaram, então existe uma política de muito boa vizinhança; nós cuidamos deles e eles correspondem a isso, porque toda ajuda espiritual é boa. A parte dos juremeiros continua viva e a parte do candomblé vai caminhando tranqüilo, sem haver o choque de energias.

R: aí as pessoas que continuaram na casa tiveram todo o aprendizado...

M: todo o aprendizado, porque das pessoas de antes só ficou Mãe Preta.

R: é mesmo? Do que tinham antes?

M: isso, Ela disse “olhe se o senhor entrar no fogo ou entrar na água eu vou junto”. Aí só ficou ela. Só que depois...

R: pode dizer que ela é iaquequerê?

M: não, não. Foi dado um cargo a ela quando ela se iniciou, iabaquetá. Mas isso aí não é bem um cargo, porque ela vai ter o cargo dela, quando chegar o tempo dela...

R: é porque naquele ensaio tem dizendo que ele é mãe pequena, até colocam... Eu não sei, o nome dela é Lúcia?

M: é Lúcia.

R: aí tinha “Lúcia, mãe pequena da casa”, aí eu fiquei pensando, porque eu não sabia...

M: mas ela vai ter o cargo específico dela, que é uma das mais velhas da casa. Aí depois então alguns dos que tinham saído voltaram e os que foram chegando já foram entrando dentro dessa nova realidade. Aí você vê quem chega hoje, já chega sabendo que está entrando num ritual de candomblé, e tem aquelas pessoas que chegam pra entrar no ritual de jurema, então é outra história, um ritual à parte. Não tem nada a ver um com o outro.

R: é uma coisa que eu até coloco no meu trabalho, que mesmo, por exemplo, as mesas acontecem lá, e os xirês também acontecem lá, mas são separados né? No tempo...

M: totalmente.

R: ...porque são dias diferentes, até também a questão de as entidades são uma coisa e os orixás são outras, as coisas são tudo separadas.

M: isso, até que nós possamos separar totalmente os espaços.

R: eu não sei se eu tenho a compreensão certa; eu já ouvi falar que o orixá ele estaria dentro, assim, na ori né? Então é uma energia de dentro da pessoa. Já a entidade, o espírito, ele é de fora, ele é exterior, então é por isso que...

M: essa é a minha compreensão.

R: é assim né?

M: porque o orixá seria o que? Na minha concepção o orixá seria sua partícula divina que habita em você, seria essa chama sagrada; quer dizer é o sagrado que habita em você. A questão da iniciação, você diz “vou fazer o santo”. A gente faz aquilo que não está feito. A iniciação seria mais um despertar para uma nova realidade espiritual. Seria acordar essa partícula divina, essa chama adormecida. Aí pronto, ela vem à tona. Aí é aonde entra a questão do transe do orixá.

R: é uma coisa mais natural do que quando o espírito “acosta”... Mas é por isso que também tem alguma coisa a ver com a questão da energia, a energia quando vem de fora pode ter uma energia boa ou energia ruim, já a energia do orixá é sempre boa porque vem de dentro.

M: isso. Às vezes, o pessoal de candomblé diz “ah, eu to levando um couro do meu santo”, como se o santo esteja castigando a pessoa. Eu não vejo assim. A minha visão é: o orixá é luz, se eu estou próximo da luz eu estou no claro; se eu me afasto dessa luz então eu vou para um caminho escuro e num caminho escuro eu não vejo os tropeços que tem no caminho; então ali eu tropeço por cima de pedras, por cima de espinhos, eu não posso ver uma areia movediça que tem lá na frente. Então claro que eu vou tropeçar, eu vou cair, eu vou me machucar. Seria o orixá que estava me castigando ou que estava me afastando e buscando um caminho alternativo de que eu não tenho conhecimento? Porque na hora em que eu chegar a sair daquela escuridão e voltar para a luz então eu vou ver onde estou pisando, vou ver o que estou fazendo, vou ver quem está ao meu redor. Eu procuro ver dessa forma. Mas que jamais uma divindade possa me afligir castigos e essa coisa toda.

R: mas então como que a gente vê... Eu já ouvi dizer que tem pessoas que, por exemplo, quando sabe que está levando uma surra tem aquele transe assim muito agitado, às vezes se joga na parede, aí dizem que é por causa do orixá que ta castigando...?

M: às vezes, muitas vezes é mais a questão de espíritos. A questão do orixá, não seria uma desarmonia da pessoa, a pessoa não está preparada para aquele momento? Uma hipótese, dia “x” vai ter um xirê e logicamente aquela pessoa se ela é feita de santo, é muito natural que entre em transe com o seu orixá. Mas ela veio, ela de manhã foi à praia, tomou uma cervejinhas por lá, chegou em casa aí veio em cima da hora, saiu correndo para o axé, chegou lá nem se preocupou em tomar um banho... Aliás, se tivesse o xirê ela já não poderia ter bebido, já começa por aí. Aí já chega em cima da

hora aí se escapole do banho, bota a roupa e vai pro salão. Ninguém engana sua ori, ninguém engana seu orixá. E na hora em que começa digamos os cânticos e chega no orixá daquela pessoa e o orixá vem... Então quando o orixá vai pra aquele transe a matéria, aquela aura astral não está compatível com a energia dele; então o que é que vai acontecer? Vai dar um choque (...) Ao passo que aquele outro que vem pro xirê, ou vai ter uma função-orixá ou um ritual-orixá, ele levantou de manhazinha, fez as suas preces, veio para o axé, tomou seu banho, foi se ocupar em alguma coisa – que sempre tem muito o que fazer – quer dizer ele vai estar em compatibilidade com a sua divindade. Chega na hora do xirê o orixá vem, encontra aquela matéria, aquela energia harmonizada com a dele, então é aquela coisa suave, é apenas um complemento, se complementa, a junção entre o orixá e a energia da pessoa. Aí não existe problema nenhum, porque muitas vezes as pessoas não compreendem que na hora em que vamos ter um ritual tem que haver uma preparação para esse ritual. Não é questão de dizer assim “eu vou ali na mata cortar um feixe de lenha”; pega uma ferramenta, vai de qualquer jeito, corta, bota nas costas e traz. Não. Na hora em que existe uma ritualística então existe todo um procedimento.

R: é quando a gente diz que se “tem caminho” ou “não tem o caminho”? Seria isso, esse conhecimento?

M: Isso. Ai é onde faz a diferença, porque nós vemos que o pessoal quando tem uma função você vê por isso; vai ter função e ta todo mundo ali trabalhando chega na hora do xirê estão cansados, mas estão lá de pé; o orixá vem ou então quando aquela pessoa parece que reenergizou-se, você olha pra aquela pessoa ela está muito bem. Muda o semblante. É quando você vê a questão da compatibilidade com a energia de orixá.

R: quando a gente fez o bori, aí a equede tava conversando sobre algumas coisas assim, algumas pessoas, aí falou do exemplo de Mãe Preta quando... Porque a gente tava perguntando a ela justamente sobre quando tem... A qualidade do orixá, quando tem dois xangôs... Porque eu não sabia que podia ter dois xangôs com o mesmo nome, a mesma qualidade...

M: isso a mesma qualidade, porque o orixá é individualizado, é daquela pessoa; se tiver 200 xangôs aqui, cada um daqueles, independente da sua qualidade ele é individualizado através do oruncó (...) a sua divindade só vai ser sua.

R: mesmo que seja da mesma qualidade de outro?

M: é.

R: aí ela falou justamente isso porque, como era uma pessoa mais antiga então... Aí também teve um aprendizado né? Porque teve que... Eu acho que é Paulo né? Que tem um xangô da mesma qualidade dela? Pra poder entender como é que seria isso: duas pessoas com um orixá da mesma qualidade... Aí foi Paulo mesmo que explicou pra gente essa história, essa questão porque isso é uma coisa do indivíduo, cada um tem a sua energia então por isso o orixá dele é só dele.

M: Isso, eu via muito na umbanda assim: se alguém arriava com Ogum, ninguém podia arriar. Depois começou a se definir: “não aquele ta com ogum-beiramar, aquele ta com ogum de ronda, aquele ali ta com ogum-megê, aquele ta com ogum-nanaruê, aquele ta com ogum...”, mas antes tinham muitos terreiros de umbanda se uma pessoa virava de ogum, pronto, era só dele; se um recebia Iemanjá, os outros não podiam, era só aquele. Aí quer dizer que nós vemos aí uma questão de limitação de conhecimento, é tudo uma questão de limitação. Aí você vê um terreiro já mais moderno, que as pessoas têm mais conhecimento, aí você vê 50 iemanjás no salão, tudo lá rodando, com as mãozinhas abertas; não tem nenhum problema, por quê? Porque existe uma energia geral para depois individualizar essa energia. Digamos que você está com sede, aí você pega um copo com água, aí ninguém mais pode beber água? (...) cada qual com seu copinho.

R: outra coisa que eu coloquei no trabalho que eu queria conversar, se o senhor também entenderia desse jeito. A questão assim, eu coloquei assim como se fosse um desenho, um gráfico: o terreiro do senhor no meio, no centro, e assim interligado a outras coisas, por exemplo, a Federação, algumas coisas que os senhor foi me dizendo aí eu fui percebendo assim algumas ligação; outras casas como aquela lá de Areia Branca que a gente esteve lá, e também com uma parte assim que seria da comunidade, social que seriam aqueles projetos que o senhor queria... Estava me falando assim... Que eu não sei se já... Tava para ser aprovado, alguma coisa assim, quando o senhor me falou, que era um projeto dos jovens aqui da comunidade; aí eu vi desse jeito, como se fosse assim interligado a outras coisas, como uma ligação realmente com tudo...

M: e você vê no universo tudo é ligado, não existe nada isoladamente, porque uma coisa depende de outra. Você vê assim, você tem um projeto de vida, mas aquele projeto de vida é prioridade sua; mas ele também vai estar interligado a outros semi-projetos para que ele possa acontecer. Nós temos aí esse projeto, nós já vamos ver logo, logo o terreno – eu não sei se vai ser esse terreno, mas como as coisas não podem ser muito precipitadas, tudo é passo a passo, o importante é a pessoa saber pra onde vai.

Mas dizem assim que “a caminhada por mais longa que seja ela só inicia após o primeiro passo”. Então é só colocar um pezinho após o outro que vai chegando. Não sei se é esse; se for esse tá tudo bem, mas se não for vai aparecer outro para podermos montar esse projeto.

R: esse projeto dos jovens?

M: sim, esse projeto social. Nós temos os jovens aí que agora até com a questão de colégio, dos grupos que eles participam, faz dias que eles não têm uma função deles, uma função jovem... Mas eu creio que (...).

R: mas seria só para os jovens de dentro do terreiro?

M: não, não, nós fazemos uma abertura para os jovens independente de religiosidade. Eles podem... Existe muito a questão do preconceito, principalmente do pessoal evangélico, né? “Vixe, é lá no terreiro!”, mas nós vemos jovens de famílias evangélicas que frequentam a casa e muito bem, se comportam muito bem; se vê que eles têm uma boa formação. Então todas essas pessoas são muito bem-vindas. Nós não podemos é ir lá buscá-los, mas nós temos que oferecer, nós temos que oferecer o espaço e oferecer a proposta. Aqueles que se afinizarem com isso (...).

R: mas assim por que o terreiro faria esse projeto assim, seria uma necessidade?

M: uma necessidade até para a quebra do preconceito, porque na hora em que essas pessoas chegam no terreiro que vêm de fora então elas começam a ver realmente como é que funciona um terreiro, o que é uma comunidade espiritual. Porque a formação que eles têm lá é uma informação totalmente adversa da nossa realidade e uma das formas de quebrar isso aí é abrir os portões para que eles tenham acesso, através da parte cultural. Na hora que quebra essa primeira barreira, que vem ver a parte cultural que eles começam a se familiarizar com a terminologia de candomblé sobre divindades, sobre a ritualística em si, começa a despertar a curiosidade para eles verem o ritual e quando eles vêm o ritual então quebra todo esse preconceito. Que eles começam a ver que realmente não é nada daquilo que se fala contra.

R: mas assim eu queria... Porque o senhor sabe que tem os babalorixás que ficam na sua casa, no seu canto, fazendo o seu culto quieto lá né? E têm aqueles que já tem essa necessidade de divulgar, de fazer com que as pessoas conheçam... Aí eu queria saber assim qual é a diferença, porque eu vejo o senhor dessa forma, o senhor gosta que as pessoas tenham conhecimento, até para quebrar realmente essa questão da barreira que existe né? Porque o senhor poderia está aqui quieto, aquela coisa “ah eu não mexo com ninguém, ninguém mexe com a minha casa”, mas ao mesmo tempo em que o

senhor vai divulgar, tem aquela coisa que vai ser bom, mas também tem as coisas ruins, que tem as pessoas que vão falar mal...

M: que incomodam...

R: é, que vão dizer coisas não tão agradáveis de ouvir e tudo...

M: mas já dizia Agenor Miranda “só se joga pedra em árvore que dá frutos”; uma coisa eu vejo assim, na hora que eu ficar aqui preso à minha comunidade, eu vou ficar o que muito limitado. Se nós temos o direito não de converter ninguém, mas na hora que nós temos uma oportunidade de falar sobre a nossa religião de uma forma saudável, então nós vamos lá e falamos. Assim digamos, o evangélico ele tem o direito de chegar e ir para uma praça e fazer um grande culto, hoje em dia até com carro de som, com bandas evangélicas... É maravilhoso isso. Porque eles estão exercendo a religiosidade de uma forma assim muito ampla, tendo todos os apoios necessários. Nós temos digamos o católico que vai assim as procissões, é um grande evento religioso. E isso é bom? É ótimo. Nós temos também esse direito de chegar e mostrar nossa religião. Porque o que existe essa questão do preconceito todo, porque se houveram muitas limitações em que não podíamos expandir, não podíamos divulgar. Se chega um momento que podemos fazer isso, então cada vez que nós vamos tendo oportunidade, que vamos divulgando, vamos quebrando a barreira da vizinhança, depois vamos quebrando a barreira da comunidade, a barreira da sociedade, quer dizer é um passo a passo. Eu não vou modificar o mundo, não vou mudar o mundo. Mas aonde eu for conseguindo abrir esse espaço vão ficar muitas pessoas conscientes de que realmente é a religião de matriz africana, tanto que... Seja o catimbó, seja a umbanda, seja o candomblé, mas é importante que haja essa divulgação, porque muitas pessoas aqui na comunidade, eles já quebraram isso aí. Hoje muitos aí na minha vizinhança, eles compreendem que é um templo religioso, que é um templo onde se busca Deus, é um templo onde não se pede o mal, não se faz o mal a ninguém, é um templo em que as pessoas procuram conviver entre si e adorar a Deus de uma forma diferente, mas não de uma forma errada. E muitos deles lá vão ficar isolados... Estão certos? Estão. Não querem ter trabalho ou é a realidade deles aquilo ali; eu não vou dizer que estejam certos nem errados. É a realidade de cada um.

R: podem estar se preservando também, porque realmente... Ainda hoje quase não existe mais aquela perseguição da polícia, mas existe...

M: ...a perseguição social.

R: é.

M: que é uma perseguição dura. E hoje olhe quem não quer se expor não sai à rua, da forma que você vai pro seu trabalho, vai digamos para o seu estudo e você vê que quando sai de casa você fica um tanto indefesa, porque são muitas coisas que são possíveis de acontecer nessa sua trajetória. Quando você tem uma idéia que começa a botar ela em prática, ela incomoda um bocado de gente, principalmente as pessoas que não tiveram a idéia nem tiveram a coragem de botá-la em prática; aí se sentem incomodados. Então é muito mais fácil jogar uma pedra... Tem um provérbio meu que diz assim “uma pedra; mas pedra em todo canto a gente acha. Mas o medicamento pra fazer o curativo já fica mais difícil, mesmo conseguindo com toda essa luta, quando sara ainda fica a cicatriz. O pior de tudo é essa questão digamos da política negativa que existe, porque se fizessem uma proposta “olha, vamos juntar os babalorixás e yalorixás, digamos, da zona norte, e vamos tentar fazer um fórum entre nós”, aí um diz assim “eu vou lá ver o quê?”, o outro diz “o que é que tem lá pra me ensinar”; esse ta dizendo que sabe tudo, o outro lá “eu vou ver o quê?”, porque não precisa mais de nada, ta bom ali, já chegou no limite dele. E na hora em que nós vemos que temos que estar predispostos a aprender, que esse caminho nunca termina, quanto mais você aprender, como dizia o velho Sócrates “quanto mais eu sei, eu sei que nada sei”. Então esse é o princípio básico: quanto mais você aprende você vai vendo que é onde entra a questão do horizonte; quanto mais você avança mais ele se amplia. Então nós somos apenas aprendizes, e temos que nos conscientizar de que sempre somos aprendizes e nunca se arvorar em professor, mas se arvorar em aluno e aquele aluno assim com sede de aprendizado. Quando eu digo aqui em casa que nós aprendemos juntos, porque não existe professor na casa. Todo mundo sabe um pouquinho, na hora em que a gente junta esse conhecimento então ele começa a se expandir. O que interessa numa casa não é o pai-de-santo, o pai-de-santo ele vem e vai. Os filhos gerados nessa casa, eles é quem vão dar nome à casa; eles é quem são a glória da casa. O pai-de-santo é sozinho, ele ta só, mas se ele consegue formar 20, 30, 50 que possam levar o nome dessa casa à frente, olha a amplitude que deu início ao horizonte!

R: mas e quando o pai-de-santo morre que a casa fecha?

M: mas os filhos tão contando história. Os filhos que passaram pela casa raiz tão contando história. O ruim é na hora que morre, morre também toda história. Vai pra sepultura com tudo. Mas é importante que a casa ela se perpetue através da lembrança daqueles que passaram por ela; e quando ela continua de pé aí pronto é uma glória mesmo! A casa de pé e a história lá na frente, isso é que vai fazer sim a tradição. È aí

onde entra a história “sou filho de fulano, de sicrano, de beltrano da casa tal”, aí chega lá no tronco (...).

R: Babá, mas e aquela casa lá de Areia Branca, como foi que o senhor conheceu e como foi que... Porque quando eu tive lá a primeira coisa que eu notei foi a semelhança daqui, da entrada. Como foi que foi feito assim aquele processo, também foi uma aprendizagem lá que eles passaram pra mudar...?

M: é assim, a Federação teve lá, e tinha uma mãe-de-santo que tinha vindo de São Paulo que era jeje, angola, queto... Era uma misturada, uma salada de frutas. Só que umas coisas tudo assim muito... E já estava entrando em conflito com o pessoal da casa. Aí na época houve um rompimento, então houve uma necessidade do pai-de-santo da casa de se orientar, procurou falar com Lúcia – a equede – ela conversou comigo sobre o que eu podia fazer. Na época eu era diretor doutrinário ritualístico da Federação aí eu disse “olhe eu to de férias, então eu vou entrar em contato com ele e se eles quiserem, eu passo por lá e então dou uma orientação pra eles”.

R: essa yalorixá de São Paulo é que tava lá em Areia Branca?

M: é, ela já tinha ido embora. Aí eu liguei pra ele, aí ele retornou, na empolgação, chegamos lá a um entendimento que nós viajamos pra lá; aí passei lá bem uns 10 dias, aí já fizemos o I Encontro de religião de matriz africana, aí já foi o primeiro passo né? Mas eu não fui com a intenção de fazer obrigação, nada disso. Foi apenas para falar sobre religião, tirar uma dúvida daquilo que eu soubesse, deixei isso muito claro. Aí ele tinha falado com a mãe dele antes que durante esse ano, nessa época que eu fui, ele gostaria muito de fazer alguma coisa, uma obrigação, um bori, qualquer coisa assim; mas se fosse fazer ia fazer comigo, aí eu fui. Aí chegamos lá ele pediu pra jogar pra ele, joguei aí disse “é tudo bem”, aí dei umas orientações, só quando eu fui a Mossoró, que fizemos também lá um encontro, quando voltei, ele perguntou “dá pra fazer esse bori...”, era um domingo (...) fiz um bori, havia até uma questão assim, um certo medo ou uma preocupação quanto às pessoas que estavam muito chocadas ainda com o que tinha havido com a mãe-de-santo anterior...

R: por que antes dela era o que, era umbanda?

M: nagô.

R: aí ela veio e modificou um monte de coisa...?

M: foi. Aí conversamos com o pessoal, mas só que houve uma aceitação geral do grupo. Aí no ano seguinte, nós fomos aí fizemos bori no pessoal, aí já fizemos num bocado da casa. Aí ele veio em janeiro, deu obrigação quando nós fomos lá esse ano; aí

já viu, foi o pessoal da casa em peso que fizeram o bori. E já tem alguns se preparando para virem se iniciar, até o pai-de-santo terminar de ajeitar a casa para começar a fazer as iniciações lá. Então você vê tudo é uma coisa assim, sem haver uma programação, mas que também não é o acaso. É um passo a passo, porque a gente vai, não faz aquele trabalho de conversão, mas levamos respostas e propostas. Se aquele grupo se afiniza com aquilo que nós estamos propondo, então se junta a nós. Mas dessa outra vez nós já recebemos uma proposta, também de uma das pessoas antigas de lá que pediu que fizéssemos um serviço na casa deles, eu disse “ah tá, tudo bem”.

R: mas fora lá em Areia Branca, tem mais alguma casa...?

M: teria uma outra casa que está se juntando agora com a gente.

R: lá em Areia Branca mesmo?

M: em Areia Branca. Já o pessoal de Serrinha (...) pra que depois aí começou a haver o entrosamento. Vem pergunta uma coisa, tira uma dúvida, aí o que aconteceu, já foi havendo umas mudanças na ritualística, eles já procuraram se juntar a nós, dois, aliás, três de lá já se iniciaram, nós estamos programando pra o início de dezembro fazer o nosso I Encontro de religião de matriz africana do agreste, então vamos levar o candomblé pra lá porque já começamos esse trabalho, através da iniciação dos donos da casa, pra daí a gente começar a fazer esse trabalho. E é tanto que nós vamos fazer esse I encontro quer dizer vai abrir mais esse espaço, esse horizonte já começa a se expandir. Lá como as cidades são todas próximas então eu espero que nós tenhamos condição de juntar um bom grupo; porque um bom grupo não é nem a quantidade, é a qualidade das pessoas que vão para ouvir, para tirar dúvidas e procurar compreender, porque aquele que compreende é uma semente plantada. Porque quando chegar em sua cidade vai divulgar, o que ouvirem lá, o que viram. Então o trabalho é isso: uma voz sozinha ela fala para um pequeno grupo, mas depois que você tem várias vozes falando aquilo ali, cada uma voz dessa falando para um pequeno grupo aí é onde entra a máxima “o pouco com Deus é muito, o muito sem Deus é nada”. Um pequeno grupo ele começa a formar os subgrupos, aqueles subgrupos já começam a formar outros, aí... Essa é a divulgação. Pessoas que ouvirem e que viram que contaram o que viram.

(...)

O que nós estamos querendo agora é formar um grupo de estudos, que já vem devagarzinho. Porque uma coisa que não tem havido uma preocupação é de passar aquela questão de conhecimentos, a parte cultural da religião; então essa é a verdadeira divulgação. A questão de fundamento fica lá pra dentro, no ariaxé. Agora o

conhecimento deve ser expandido mesmo. Você imagina o que é você chegar num canto pegar uma lenda e dizer nós vamos falar sobre ela; o que você vai falar ali as pessoas vão compreender, ter uma compreensão daquela lenda. O que a lenda seria? Seria equivalente a uma parábola; só que aquela lenda ela traz um pouco da história da forma do povo iorubá contar os fatos com as divindades – como lá existe uma compreensão diferente da compreensão ocidental, então eles pegam a divindade digamos transformam ela numa pessoa comum e ali então vão os feitos históricos, aquela coisa toda. Mas na hora em que a gente começa a ver que aquela divindade que tem forma de pessoa comum é uma energia, aí você começa a ter uma visão diferente, mais ampla e mais profunda do que é aquela divindade. Tem algumas lendas que se você for ouvir pelos ouvidos ocidentais você vai ficar chocada. Mas precisamos ver que a formação do povo iorubá, a compreensão deles é totalmente diferente da nossa... A nossa cristã, ocidental, moldada pela igreja católica sobre a égide do pecado. E lá não, eles vêm as coisas com muita naturalidade. Então dizem assim “da forma mais selvagem, mais tribal”, sim, mas de uma profundidade que o ocidental não conseguiu (...).

(...)

R: nesse caso ainda da interligação, eu lembrei que eu falo também do, por exemplo, tem a casa aqui que seria o centro, tem alguns filhos daqui que tem aquela casa, a “mata virgem”, são filhos daqui e que tem a casa lá. Além de ser uma ligação é como se fosse uma continuação... As coisas vão tomando forma, crescendo, expandindo...

M: aí você vai vendo, cada uma célula dessa já vai formando outra, e é aí aonde vai havendo a expansão. Nós estamos aqui aí temos Serrinha, em Serrinha já tem um outro grupo que já se juntou com o outro bairro de Serrinha quer dizer já é mais uma expansão, uma expansão já dentro de outra expansão, é uma super expansão. Dali já vai surgindo outro, aí já vai fazendo os canaizinhos do formigueiro.

R: e a questão também que eu acho interessante, a questão da internet, né? Hoje em dia... Porque eu tava vendo também que até os terreiros mais tradicionais que são chamados de “raízes do candomblé”, até eles lá têm também a história toda na página da internet, com cânticos, tudo...

M: a internet tem muita informação, aí você vê essa informação eu vejo o lado saudável disso aí: a divulgação. Hoje muita gente tem mais conhecimento sobre candomblé já devido à internet, quer dizer já vai quebrando muitas barreiras. Porque você vai vendo que a literatura do candomblé em si é muito bonita, é um conto que

encanta. Aí você começa a ver, aí começa quebrar, a desmistificar tudo aquilo que se tinha contrário ao candomblé; esse é o lado bom. Na internet tem muito lixo literário – sobre candomblé, sobre umbanda, sobre jurema, mas tem muita coisa boa também (...).

R: um dia desses eu tava lendo um texto que tava falando sobre essa questão, até o título do texto era “web-terreiros”, que criam até terreiros virtuais, que as pessoas conversam e tudo, mas tinha uma yalorixá dizendo que ela achava também que era perigoso algumas coisas, porque, por exemplo, algumas pessoas não tinham a noção do que poderia ser dito e do que não poderia ser dito, que às vezes...

M: tem coisas aí que a gente vê que aquilo ali não era um assunto para estar ali, porque quebra a ética do candomblé, mas existe isso também. Como se sabe que candomblé se aprende é no terreiro e não na NET, mas aí a pessoa que tem a prática, e tem outra que só tem a informação, a parte teórica. Só que na hora que você bota os dois na prática, aí quem tem a prática vai embora, quem tem só a teoria se perde (...) porque não passou por aquilo ali (...). É muito diferente.

R: mas também tem a pessoa que tem a prática, mas talvez não tenha o entendimento eu digo assim...

M: também tem.

R: quando a gente tava na esteira, aí Lúcia de Serrinha que veio pra fazer também, aí ela tava dizendo que lá tem na cidade dela tem muito isso; às vezes as pessoas vão num terreiro, conhecem aquilo, vê como se faz e vai fazer sem saber por que ta fazendo aquilo. Aí de repente cria uma interpretação própria, não sabe nem por que...?

M: e o pior é que existe mesmo.

R: é aí quando aparecem as diferenças, as várias diferenças que dizem que por isso que é tão impossível unificar, existem também essas outras pessoas que não têm um conhecimento...

M: exato. E outra coisa que não existe digamos um princípio básico de formação porque se existisse isso ela não é unificada, então são muitas colônias espalhadas por todos os cantos; mas não existe uma unificação. E até hoje nem uma união, nem associação (...) você vê até a descendência de uma mesma casa existem formas diferentes de cada um fazer, embora quem pertencer a uma raiz faça sempre de acordo com um princípio básico; mas cada um dá a sua forma.

R: o terreiro queto, é a nação queto, só tem do senhor aqui?

M: não, não, têm muitos. Tem Odair, que fala que é queto, embora seja muito nagô, porque ele vem do Recife e no Recife o nagô é muito forte; tem Marcelo de Omulu, tem Bonifácio de Xangô, tem Isa de Nanã, quem mais? Quem canta mais queto...? (...) Bom os que eu me lembro são esses.

R: mas quando tem, por exemplo, como lá em Areia Branca que era nagô e aí agora é queto, não é? Tem uma diferença muito grande?

M: não, não.

R: porque são do tronco iorubá...?

M: é, o nagô tem muitas cantigas que têm algumas falas em português, a forma de eles fazerem é um pouco diferente da do queto fazer, mas é tudo paralelo. É tanto que até os anos 50 a maioria dizia que era nagô tudo, a terminologia queto eu creio que veio depois dos anos 50.

R: é eu já ouvi falar também dessa questão da pureza, que diz que geralmente colocou que o nagô seria o candomblé puro e os outros...

M: mas você vai ver que essa impureza já vem desde a África, porque se eles chegaram aqui cultuando Omulu, Nanã, Oxumarê e tal... A diferença dos conquistadores africanos para o conquistador ocidental é porque aonde o conquistador ocidental chegava todos os deuses eram pagãos e queria impor a religião dele; o conquistador africano ele chegava trazia a cultura religiosa e absorvia a cultura local. Então esse papel foi sempre crescendo; ele levava e absorvia. Aí você vê o que, a compreensão religiosa para que não houvesse esse impacto, esse choque. Coisa que o ocidental não aprendeu a fazer: o ocidental sempre quis impor a sua faceta de verdade como se fosse a única.



ANEXO

A – Fotos

Areia Branca – Julho de 2006: Encontro de Religiões Afro-brasileiras.



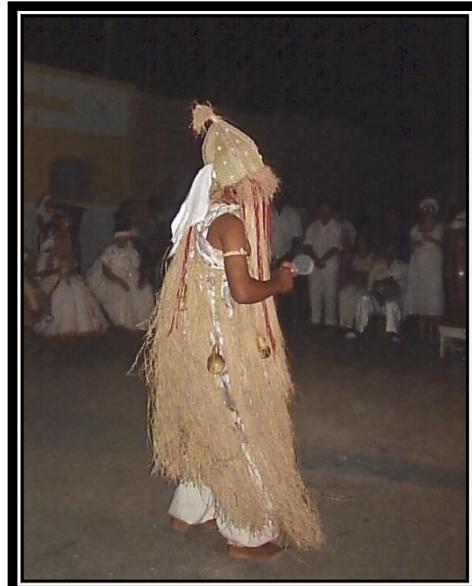
11 – Representação das ferramentas usadas pelas divindades



14 – Oxumarê



12 – Noite dos orixás



15 - Omulu



13 – Orixás dançando: Omulu

Rituais do terreiro – 2005/2006



16 - Velas acesas numa sessão de jurema



17 – Tambores sagrados



18 – Mesa de oferendas para os orixás



19 – Ritual de Mesa Seca

Fogueira de Xangô – Junho de 2006.



20 – Fogueira de Xangô



21 – Equede e Oxum



22 – Equede acompanhando Oxum em sua dança sagrada

Festa para Oyá – Setembro de 2006

23 – Oyá/ Iansã



24 – Ogãs



25 – Flores para o orixá