

“A África é aqui, no terreiro”:

**Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares
no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba**

João Ferreira Dias

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos

Orientadora:

Professora Doutora Stefania Capone
Diretora de Investigação
Centre National de la Recherche Scientifique

Coorientador:

Professor Doutor José da Silva Horta
Professor Associado
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

[Setembro, 2016]

Escola de Sociologia e Ciências Públicas

“A África é aqui, no terreiro”:

**Horizontes nostálgicos, sentidos da África e outros lugares
no Candomblé (jeje-nagô) de Salvador e Uberaba**

João Ferreira Dias

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos

Júri:

Doutora Helena Barroso Carvalho, Professora Auxiliar, ISCTE-IUL

Doutor Rui Alberto Mateus Pereira, Professor Auxiliar, FCSH-UNL

Doutora Ana Paula Ribeiro Tavares, Professora Auxiliar Convidada, FLUL

Doutor João Manuel Monteiro de Castro Vasconcelos, Investigador Auxiliar do ICS-UL

Doutor Miguel de Matos Castanheira do Vale de Almeida, Professor Associado,
ISCTE-IUL

Doutora Stefania Capone, Diretora de Pesquisa, CNRS

Doutor José Augusto Nunes da Silva Horta, Professor Associado, FLUL

[Setembro, 2016]



“Na vida e na morte estaremos sempre no coração de Oxaguiã”.

{Louvação a Oxaguiã. Desenho de João Ferreira Dias}

Lista de Figuras

Figura 1 - "barracão" do Ase Toby Ode Kole decorado para o Olubajé

Figura 2 - Assentamento de Iyámi na Chácara Recanto dos Orixás

Figura 3 - Equedes do Ase Toby Ode Kole "arrumando-se" para o Olubajé

Figura 4 - Pai Vitinho na sua rede

Figura 5 - Casa de Oxalá no Axé Opô Afonjá

Figura 6 - Entrada do "barracão" do Engenho Velho na Festa do Pilão de Oxaguian

Figura 7 – "barracão" do Engenho Velho na Festa de Ogun

Figura 8 – "barracão" da Casa de Oxumarê

Figura 9 - "barracão" do Pilão de Prata

Figura 10 - Mural de Omolú no exterior do "barracão" do Pilão de Prata

Figura 11 - Decoração para o Pilão de Oxaguian no Gantois



Índice

Lista de Figuras	IV
Índice	V
Resumo	VII
Abstract	VIII
Nota Processual	IX
Pré-texto e Pretexto	
Referências e Agradecimentos.	X
Introdução	
Questões preliminares, desafios e propostas.	1
<i>A realidade em sobrevoo</i>	2
<i>Problemáticas e Objetivos</i>	7
<i>Estado Da Arte</i>	10
Do “Puro” ao “Degenerado”. Uma narrativa étnico-antropológica	12
Restaurar a África Perdida	18
Capítulo 1	
O Gesto Etnográfico, entre cá e lá	23
Entre “cá e lá”, “de fora” e de “dentro”, questões de perspectiva e observação	28
Quase como Gulliver. Condições do trabalho de campo	30
Condições do Trabalho de Campo	35
O “Príncipe do Candomblé”	41
A Chácara Recanto dos Orixás	44
O reino do Fogo	48
Capítulo 2	
“ <i>As in olden days...</i> ”	56
2.1. Afinal o que é a nostalgia?	57
2.2. “ <i>Nos Candomblés de antigamente...</i> ”	64
Capítulo 3	
“É o nosso pedaço da África, uai”.	70
3.1. África, Reafricanização, e o pedaço da África chamado Salvador	71
Salvador, a África do Candomblé	86
3.2. “Eu sou saudosista, mas eu sou contemporâneo”. Nostalgia e presente no candomblé uberabense.	93

3.3. O belo e o excesso: Dilemas de tradição nos excessos e imperativos da estética candomblecista.	109
3.4. A caridade: Hibridismos do candomblé uberabense, ou para além da autenticidade “nagô”	123
Capítulo 4	
“No Candomblé de Antigamente...”	135
4.1. “Ah mudou, mudou muito”	138
4.1.1. Nostalgia e futuro no fim do arco-íris	163
4.2. Da África como “terra mãe” à reafirmação como “loucura”	174
4.3. A estética e os excessos como indicadores de nostalgia	187
Capítulo 5	
Uns e Outros	196
Conclusão	223
Bibliografia	231
Glossário	257

Resumo

A presente tese trata da nostalgia e suas roupagens no contexto do Candomblé jeje-nagô em Salvador, cidade considerada o berço da religião, a “Meca do Candomblé”, e em Uberaba, cidade na região do Triângulo Mineiro, marcada pela figura de Chico Xavier, personalidade histórica da religiosidade brasileira e do espiritismo em particular, onde o Candomblé chegou há 40 anos. Ao tratar do campo religioso uberabense, questões ligadas ao hibridismo religioso merecem atenção, oferecendo aportes para o debate clássico sobre o que constitui *autenticidade* africana (a intemporal “pureza nagô”), o qual será ampliado a partir dos dados de campo em Salvador. Este trabalho, trata ainda dos sentidos da África no Candomblé, em ambos os campos de pesquisa, bem como das mudanças estéticas impostas ao Candomblé, que se articulam necessariamente com a nostalgia e a ideia de *perda cultural*, questões por si mesmas imbricadas aos processos de reafricanização. Trata-se, pois, de uma cadeia que envolve, saudade, perda cultural, modernização visual, concepções românticas e ideológicas de África.

Paralelamente, tem lugar uma reflexão sobre as condições de realização do trabalho de campo nas particularidades do movimento “entre cá e lá”, correntemente tomados pela dicotomia das perspectivas – negociadas – “de dentro” e “de fora”, bem como de temas de algum modo velados dentro das comunidades-terreiro, como posições de gênero e agência sexual ou as extrapolações rituais por parte dos *ogans*, membros masculinos que não entram em transe. A presente tese é, toda ela, fiada pela etnografia.

Palavras-chave: nostalgia, pureza, gesto etnográfico, estética, África.

Abstract

The present thesis is an intense journey around Nostalgia among jeje-nagô Candomblé practitioners in Salvador – claimed to be the holy city of Candomblé –and Uberaba (where Candomblé arrived 40 years ago), the city of Chico Xavier (eminent figure of Brazilian religiosity and most in particular the Spiritism), located in the region of Triângulo Mineiro. Dealing with the Uberaba’s religious field, hybrid experiences may arise and expand the classic debate on what constitutes African authenticity (the long-term ‘nagô purity’), a debate enriched by the data collected in Salvador, as well. This work will also stress the meanings of African in Candomblé in both spaces of research, and aesthetical changes imposed by the *modernization*, a concept triangulated with *nostalgia* and *cultural loss*. Tagged with *reafrikanization*, this complex gamble involves *homesickness*, *nostalgia*, *cultural loss*, *visual modernization* and *romantic and ideological views of Africa*.

Side-by-side, it will be taken in consideration the conditions of fieldwork, most in particular the movement between *here* and *there*, generally expressed in terms of *inside* and *outside*, perspective there are, in fact, more negotiated than static; and some veiled narratives around gender positions, sexual agency and ritual overdoing by the male practitioners called *ogan* (non-trance priests). This thesis is all milled with ethnography.

Keywords: nostalgia, purity, ethnographic gesture, aesthetical, Africa.

Nota Processual

Tratando-se de uma tese sobre o Candomblé e não sobre a religião Yorùbá, optarei por usar a grafia aportuguesada, registrando, a título de exemplo, Orixá em vez de Òrìṣà, reconhecendo que a grafia é reflexo de um contexto cultural e que traduz referenciais teológicos e conceptuais distintos, ainda que análogos e interpenetrados. Nos vários casos poderei apresentar, a grafia original e nota explicativa do termo. No referente aos terreiros de Candomblé e suas nomenclaturas optarei, nos casos possíveis, por transcrever a grafia com a qual os mesmos se designam.



Pré-texto e Pretexto Referências e Agradecimentos.

“

Agradeço todas as dificuldades que enfrentei;
não fosse por elas, eu não teria saído do lugar.
As facilidades nos impedem de caminhar.
Mesmo as críticas nos auxiliam muito.”

- *Chico Xavier*

DE MODO ALGUM UMA TESE SE REDIGE SOZINHA. Toda ela é fruto do labor intelectual, é um facto, mas é igualmente resultado de um sem fim de vozes, umas silenciosas, outras trazidas a público pelo exercício clássico de citação das fontes. Todo o nosso trabalho resulta das inúmeras socializações que fomos e vamos tendo ao longo da vida, do exercício de reflexão sobre os acontecimentos, dos gestos, das palavras, dos silêncios, dos mal-entendidos, dos aprendizados, do que vamos recebendo e dando ao longo da nossa vida e que vamos trazendo ao papel.

Por tudo o que recebemos dos que nos são próximos, dos nossos professores, amigos, pessoas com as quais nos vamos cruzando, e pelo que não recebemos, porque não receber é também receber, na medida em que a negação é também linguagem, é comunicação, devemos ser gratos. Cada derrota é tão valiosa quanto uma conquista. Olhando para trás tomo as derrotas com um novo olhar. Cada vez que não consegui uma bolsa de estudos e o meu doutoramento foi sendo adiado, fui lendo outras coisas, fui maturando conceitos, processos, metodologias, muito à custa do que advém da idade, mas também do que surge dos congressos, artigos, entre outras tantas iniciativas académicas. Irôco, senhor do tempo é um enorme Professor, com Ele aprendi a paciência, a virtude da calma, e a saber que quando se espera a fruta crescer no seu tempo ela se torna mais doce.

Os agradecimentos muito pessoais deixo-os nos benditos silêncios e nos devidos lugares, porque da intimidade não se faz crónica de tese, deixando um muito obrigado à minha família pois sem ela não teria sido possível a realização desta tese. Agradeço ainda

ao Professor Eduardo Costa Dias, diretor do programa de doutoramento onde se inscreve a presente tese, pela confiança e incentivo, ao Professor José da Silva Horta pela paciência, apoio e confiança desde os tempos do mestrado, e à Professora Stefania Capone pela orientação e discussão de ideias, pois que as críticas, comentários e ideias diferentes são o que nos faz avançar e descobrir novas leituras. Por fim agradeço às pessoas envolvidas no meu trabalho de campo, sem as quais não teria sido possível chegar a lugar algum, como sejam a minha amiga Luciana Colucci, Professora da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, que me abriu as portas desse lugar desconhecido que era Uberaba e disponibilizou a sua casa para me acolher durante a pesquisa e me acompanhou nos primeiros passos. Agradeço ao babalorixá Vitor Daher, Vitinho de Odé, pelo acolhimento, pela simpatia, pela amizade e confiança, e estendo os agradecimentos ao povo do seu terreiro, o Ase Toby Ode Kole, em Uberaba, pela forma ímpar como me acolheram. Pelo tanto que me deram esta tese é para eles. Agradeço ainda ao povo-de-santo de Salvador, aos que já conhecia, aos que não conhecia, e que tão bem acolheram esta tese, aos que estarão e aos que não estarão citados neste trabalho, mas que fizeram parte do processo de coleta de dados.

Deixo um agradecimento final a Jannelle L. Wilson (University of Minnesota Duluth), José Jorge de Carvalho (Universidade de Brasília), Nadia Atia (University of London) e Stephan Legg (University of Nottingham), pela disponibilização dos seus artigos.



Introdução

Questões preliminares, desafios e propostas.

“

Escreve-se, então, para aprender, para saber;
e não se pode empreender essa viagem de
conhecimento levando previamente as
respostas consigo

- *Rosa Montero*

NENHUMA TESE OU INVESTIGAÇÃO emerge sem um caldo histórico pessoal. Há sempre fatores emocionais¹ ligando o pesquisador e a realidade que estuda. Ela é, bem vistas as coisas, o horizonte permanente do pesquisador, por isso é erróneo supor que não existem paixões envolvidas na pesquisa científica. A paixão do antropólogo é a centelha da sua existência, porque não há existência sem engajamento emocional. Ademais, sabendo que as pesquisas científicas requerem dedicação, agruras, ansiedades e expectativas, é importante que o investigador assuma alguma relação com a realidade que lhe é dada a estudar, quer pertença ao universo cultural em apreciação científica quer não, a fim de evitar o desenvolvimento de projetos apressados pelo desgosto ou desinteresse, consideráveis barreiras epistemológicas.

A presente tese é, então, o resultado de um longo trajeto pessoal de romance – enquanto busca pela intimidade – com a realidade visada. Tendo conhecido o Candomblé na década de 1990, à medida que fui visitando e mais tarde participando, *saí buscando* – para usar uma terminologia brasileira que comporta uma noção dinâmica de procura, mas igualmente de percurso exterior – ou saí “catando folhas”, terminologia corrente no

¹ Sobre os aspetos emocionais na produção científica ver o capítulo dedicado à metodologia, adiante.

Candomblé, mais informações sobre as religiões afro-brasileiras, numa altura em que as palavras “Candomblé” ou “Umbanda” não me eram familiares. Ao envolver-me com a realidade (conceito que parece mais adequado do que “objeto”, sobre o qual subjaz uma ideia de existência estática) jamais supus que a mesma pudesse ser fonte de estudo, até ter tido contato com pesquisadores sobre a transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal. Em 2009 fui admitido ao programa de Mestrado em História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde, sob a supervisão do Prof. Doutor José da Silva Horta, agora meu coorientador, apresentei uma dissertação sobre a Religião Yorubá, colocando em escrutínio as categorias de pensamento, a que chamei, ali, de *fórmulas religiosas*, ‘ser supremo’, ‘divindade’, ‘energia vital’, ‘destino’. Ter assumido, ao término do referido, a cadeira de Religiões Tradicionais na África Contemporânea, na Universidade Lusófona, fez-me compreender que o meu trajeto não poderia passar sem a frequência ao doutoramento. Não obstante a dissertação ter visado não apenas as problemáticas teológicas mas igualmente e muito particularmente as transformações históricas subjacentes a tais padrões de pensamento, a multidisciplinaridade ali patente e vincada nas posteriores publicações em revistas científicas, permite sobressair o ambiente disciplinar dos Estudos Africanos, programa doutoral a que se apresenta a presente tese, a qual visa abordar o Candomblé, produto religioso resultante de um processo de fluxo atlântico, quer pela via do comércio negreiro quer pelas literatura e agência comercial no eixo Brasil-Golfo do Benim, realidade que foi importante na definição global de uma identidade yorubá (c.f. Matory, 2005; Palmié, 2007; Ferreira Dias, 2013^b e no prelo).

A REALIDADE EM SOBREVOO

Apesar de descrito como uma religião de música e transe ritual, adivinhação, iniciação, hierarquia, mitologia e *memória africana* (Matory 2008), o processo de emergência do Candomblé não se constitui uma narrativa linear. A assunção de que a religião é um fenómeno de recriação simples de costumes africanos transportados de África para o Brasil não contempla a totalidade das agências, dos rearranjos e dos processos híbridos que resultaram numa realidade religiosa permanentemente em síntese, ainda que imbuída de um ideal de continuidade.

Um desses factos que contrariam o carácter espontâneo do surgimento do Candomblé é da pré-existência de cultos africanos no Brasil, os quais teriam,

inevitavelmente, de produzir efeitos e continuidades no Candomblé, i.e., é indeclinável que tais cultos estando na origem do Candomblé haveriam de oferecer a este último os seus contributos. Parece, então, razoável reconhecer que a história do Candomblé anda de braço-dado não apenas com o período do tráfico de escravos conhecido como “Ciclo do Benim”, nos séc. XVIII e XIX, como inegavelmente com a história da presença africana no Brasil, de um modo mais vasto, consolidando um contexto que favoreceu a fundação do Candomblé.

Ora, do ponto de vista religioso, a marca africana inicia-se com o designado por “Calundu colonial”, termo quimbundo² que estaria em voga (ao menos) na região da Bahia do séc. XVII até meados do séc. XVIII, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001). Seria a mesma autora a alertar para o cuidado a ter com a generalização do termo a uma manifestação exclusiva, devendo antes supor que o termo remeteria para uma variedade de práticas religiosas de matrizes africanas, as quais não excluiriam, parece, elementos indígenas, fruto dos encontros afro-ameríndios nas fazendas brasileiras, como demonstra a famosa aquarela de Zacharias Wagener, do séc. XVII, representando negros dançando no que aparenta ser um ritual, e no qual um dos elementos faz uso de um *cocar* indígena. Na interpretação de Sweet (2014: 147-48), a dita aquarela representa a prática do calundú com pormenores específicos de um ritual de cura pela possessão por espíritos, com origem na África Central. Ritos de cura com fumo e o surgimento, no séc. XX, do Candomblé de caboclo, são evidências desse hibridismo. Os levantamentos documentais de Luiz Mott (2008) sobre as práticas africanas angolano-congolesas no Brasil colonial, mas também na cidade de Lisboa, desde o séc. XVI, colocam em evidência as dinâmicas sociais e religiosas do etnema religioso africano e afrodescendente, eminentemente plástico.

Ademais, como recorda Renato da Silveira (2006), as religiões africanas e ameríndias são essencialmente tecnológicas e materiais, pelo que, por razões óbvias ligadas à escravatura, desterro e clandestinidade, e bem assim às similitudes entre ambos os universos, é natural que tenha havido uma substituição de elementos africanos por brasileiros desde que a eficácia se tenha verificado.

Paralelamente, parece evidente que as confrarias religiosas cristãs concebidas para acolher os negros ofereceram terreno para andanças étnico-religiosas que contribuiriam para fecundação do Candomblé. Se os calundus, regra geral, tinham lugar em espaços domésticos, os quais iam sendo reconvertidos temporariamente para tais fins, não é de

² segundo James H. Sweet (2003:144) *calundú* é uma corruptela do termo quimbundo *quilundo*.

menosprezar que a urbanização de finais do séc. XVII e a emergência do sistema de “negros de ganho” tenham dado origem a cultos mais complexos, podendo eventualmente existir moradas de negros que eram já templos mais ou menos estruturados, onde os sacerdotes iniciavam fiéis e atendiam clientes, lançando os «fundamentos favoráveis a um processo de constituição» (Silveira 2006: 236) do Candomblé como ele é hoje. Tais dados contrariam a narrativa utópica de fundação do Candomblé nas exclusivas agências nagôs(-yorubá), num processo que, pela via da oralidade, parece conter o pressuposto de explosão cósmica fundacional.

Ainda que, como sugere Nicolau Parés (2006), esses calundus, precursores do Candomblé, tivessem uma centralização nas curas e adivinhação, mais do que em práticas iniciáticas, foram, sem dúvida, fundamentais na consolidação de um *princípio* religioso africano no Brasil. Não se pode, igualmente, ter uma visão do tipo evolucionista da história dos cultos africanos no Brasil, das senzalas para os calundus domésticos e rudimentares, destes para calundus mais complexos, ainda que menos elaborados do que o Candomblé, e por fim para o Candomblé propriamente dito. Há sempre uma necessária consciência de que lidamos com práticas e ocorrências mais do que com uma linearidade discursiva. Nesse sentido, as coisas vão acontecendo a diferentes tempos e com diferentes casos, pois mesmo hoje, numa altura em que o Candomblé se considera institucionalizado, permanecem casos-tipos de calundus, em que pais e mães-de-santo se dedicam a práticas de cura e adivinhação, não possuindo um culto consolidado, com templo, neófitos, celebrações e hierarquia.

A história da escravatura revela-nos que o africano era jogado ao cumprimento de vários papéis identitários, ou por outras palavras, no seu dia-a-dia trajava diferentes referenciais étnicos, o qual ia para além da consciência de si mesmo que naturalmente lhe habitava, mas que ia sendo manipulada a meio de todo o processo de nomeação. A metaetnicidade tinha, pois, na Bahia dos séc. XVII em diante, forte valor operatório (Parés 2006).

O reagrupamento dos negros em identidades metaétnicas e em irmandades religiosas católicas a partir de ideias coloniais de “nações” africanas, deu origem a recomposições no interior das estruturas africanas. Não se pode negar que tais andanças de heteronomeação foram importantes na constituição de um sentimento partilhado em Cuba, como tratado por Palmié (2007), e na região yorubá. Não obstante, o percurso das identidades africanas derivou em matéria religiosa. Se é comum a designação jeje-nagô para o Candomblé da Bahia que vem sendo tratado na etnografia e antropologia, desde os clássicos Bastide, Carneiro, Verger, Landes, Herskovits, e tantos outros, a partir das casas-

chavão de Salvador – Engenho Velho, Gantois, Opô Afonjá – já bem alertava Vivaldo da Costa Lima (1976), que as casas de Candomblé na Bahia «se dizem, elas próprias, ou apenas jejes, ou somente nagôs» (p. 75).

Do mencionado, e da bibliografia sobre o assunto (que não cabe aqui passar em revista), parece evidente que todo o processo de cruzamento entre africanos que vem ocorrendo desde o séc. XVI haveria de surtir efeitos na recriação identitária. Com a consolidação do Candomblé avançou-se (ou terão sobressaído finalmente aos olhos exteriores?) para as distinções entre modalidades rituais, as quais cabiam dentro de um ideal “*nacionalista*” africano, i.e., de valorização de identidades locais que operaram como referenciais políticos(-religiosos). Ao tratar esta questão, em enfoque aos yorubás, em trabalho a publicar, já citado, defendi que ao se constituírem como referenciais simbólicos e posteriormente de linhagem intra-terreiros, estas chamadas ‘nações de Candomblé’, recriam as identidades étnicas africanas, agora não de forma política, mas simbólica, referencial e nostálgica. Dessa forma, cumpre reconhecer que há nestas um ideal de *imagined homelands*, razão pela qual, este processo de ordenação em “nações” significou buscar para além da amnésia as referências étnicas familiares, de linhagem ou clânicas, que simultaneamente significaram um referencial identitário e um reconhecimento dos matizes culturais proto-yorubás. Por outras palavras, o processo de desenraizamento de África e o enraizamento em contexto brasileiro escravista, e a sucessão geracional que fez de África uma pátria ausente e imaginada, desenrolou-se em idealizações identitárias expressas no reduto religioso. Desta forma, as ‘nações’ de Candomblé são ficções de exaltação e expectativa, as quais reativam, do mesmo modo, o imaginário das “nações bíblicas” que serviu de horizonte à evangelização dos africanos, como salienta Palmié (2007), citado. O facto de o falecido pai de santo Eduardo Mangabeira ser reconhecido como Eduardo Ijexá, em referência à ‘nação’ do seu candomblé, faz prova disso mesmo. Bem como os casos da Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois e tantas outras descendências se designarem a si mesmas sob o epíteto de Ketu, revelam-nos que tal cidade serviu de emblema identitário, cujos contornos são difíceis e estão ainda por alcançar, ainda que se saiba que tal cidade foi palco de grandes movimentações gbe-yorubás e, possivelmente, de embarque de grande contingente de escravos. Não obstante, é difícil supor a razão porque Ketu se teria sobreposto a Oyó, capital do império yorubá, e exaltada durante o período do renascimento

cultural lagosiano, ainda para mais sabendo que foi daquele que vieram Iyánassó Oká³ e Bamboxê Obitikô (do yorubá *Bámgbóṣé Obitikò*). Tais circunstâncias permitem supor que Oyó (do nativo Òyó, doravante Oyó) representaria, à época, não um epíteto de coletivo – como aconteceu com a yorubáfília pós-império –, mas antes um símbolo de repressão e guerra, em particular nas relações com os povos gbe-falantes, os quais deram enorme contributo para a formação do Candomblé (Parés 2006). Dessa forma, Kétu ao ser uma cidade na fronteira entre o território Oyó-Yorubá e o Daomé sobressai como *locus* de interação e hibridismo.

Destarte, ainda que ficcionais, as “nações” de Candomblé serviram para diferenciar as modalidades de culto e num exercício de reconfiguração de memória reconstituir um ideal africano, sob os epítetos Ketu-Nagô, Ijexá, Angola, Congo, Jeje, Jeje-Mahi, Jeje-Savalu, Xambá, Efon, entre outros. Se há lição que todas as diásporas têm ensinado é que em cada contexto se dá uma necessária recriação cultural que contém continuidades, ruturas e inovações. Como bem salienta Parés «há, portanto, alguma coisa que permanece ao lado de outra que muda» (2006: 17). É, então, pela noção de *adaptação criativa* – adaptada e com nova roupagem (Ferreira Dias, 2013e) a partir da teoria de Taylor e Lee (s.d.) – mais do que por qualquer ideia de ‘sobrevivência cultural’ herkovitsiana, que não resultante dos discursos dos agentes religiosos, que considero prolífero olhar o Candomblé.

Neste percurso de valorização de África enquanto terra prometida, mítica, lar imaginado, não cabe a agência crioula. Há uma amnésia quer em relação aos contrastes entre africanos e gente da terra, quer aos processos híbridos. Há, claro, que supor o impacto dos poderes externos sobre os discursos e ideais de pureza africana, desde Nina Rodrigues, às leis que permitiam o culto por parte dos terreiros “puros”. Ainda assim, as narrativas e esquecimentos dos agentes religiosos fazem e fizeram o seu caminho. Como escreve Nicolau Parés, «do mesmo modo que os jejes de Cachoeira discriminavam os crioulos, os crioulos constituíam irmandades que discriminavam os africanos» (2006: 84). Como recorda ainda o mesmo autor, uma velha africana declarou a Nina Rodrigues que não dançava no Candomblé do Gantois, já famoso à época, porque «o seu terreiro era de gente da Costa (africanos) [e] que o terreiro do Gantois era terreiro de gente da terra (creoulos e mulatas)» (2010: 172). Apesar desta dicotomia largamente esquecida nos terreiros, a verdade é que seria a agência crioula a manter o Candomblé vivo e mais tarde a direcioná-

³ A grafia de Iyánassó Oká é extremamente diversificada, constando-se em particular a alternativa Iyá Nassô Oká, mais corrente. Opto pela escrita de Iyánassó por considerar, eventualmente, mais próxima da grafia africana *Ìyánásó Oká*.

lo no sentido da reafirmação, pois com a morte dos africanos haveriam de ser os seus descendentes a reclamarem a autenticidade africana pelos vínculos familiares e/ou religiosos. Agência, essa, aliás, reconhecível pelos trajes, hoje designados por “roupa de baiana”, mas à época descritos como “traje de crioula”, face ao traje africano próprio “da Costa”.

PROBLEMÁTICAS E OBJETIVOS

No desenvolvimento deste trabalho, diferentes problemáticas merecerão um olhar que se pretende crítico. O engajamento – para fazer uso de um termo corrente aos estudos afro-brasileiros – com o tema acarreta uma série de desafios particulares. O facto de não aparecer filiado, definitivamente, a qualquer dos terreiros visados no presente périplo de estudo, não impede que as teias de expectativa se imponham. Como Sérgio Ferretti (2001:95) refere, o facto dele e a sua esposa, Mundicarmo Ferretti, desenvolverem pesquisa e consequente publicação de *longue durée* sobre o Tambor de Mina, no Maranhão, frequentemente os coloca numa situação em que são tomados como “autoridades teológicas” sobre o Tambor de Mina e as religiões de matrizes africanas em geral, ao mesmo tempo que os seus escritos circulam entre o ‘povo-de-santo’, e as suas ideias encontram-se veiculadas como *fundamentos*, como princípios de ortodoxia. Capone (2004) chama a atenção para o mesmo facto, inscrevendo a questão no problema de fundo que é discernir quem, afinal, constrói o saber religioso: o antropólogo ou o sacerdote? Como escreve a antropóloga italiana: «(...) Outro que é, antes de tudo, o principal público do antropólogo. O Outro legitima o discurso do antropólogo, como o antropólogo legitima o discurso do Outro» (p. 335). Tal conclusão já era evidente desde Bastide a Herkovits (Castillo 2010: 15). Isto encerra o trabalho de qualquer pesquisador sobre as religiões de matrizes africanas, e aqui concretamente o Candomblé, num casaco de forças em que, por um lado, precisa construir o seu distanciamento face à realidade visada, aos agentes com os quais interage no campo, e por outro de garantir que as suas conclusões não acarretam o «risco de ver irremediavelmente deterioradas as suas relações privilegiadas com os informantes» (Capone 2004: 335). A trama não é simples. Se há informantes que têm uma capacidade crítica que lhes permite reconhecer que o pesquisador desenvolve um tipo de raciocínio que não passa pela mera transposição dos discursos, mas antes pela análise crítica dos mesmos, outros não esperam ver os seus argumentos dissecados e inscritos, por exemplo, em jogos de poder e narrativas políticas de autoridade, centrais ao campo

religioso afro-brasileiro como Capone (*passim*) e outros demonstram. Os entrelaçamentos entre antropólogos e terreiros é parte da própria história da etnografia dos candomblés desde os trabalhos inaugurais de Nina Rodrigues, e encontra impacto no problema da constituição da *tradição* candomblecista, num binómio fraturante “pureza” *versus* “degeneração”, em menção adiante.

Desta forma, o presente trabalho, parte de uma expressão corrente, pelo menos desde a década de 1990, altura que iniciei o meu contato com as religiões afro-brasileiras, de que “nos Candomblés de antigamente... [não acontecia isto ou aquilo]”, ou tão simplesmente “antigamente...”, a qual denota um sentimento nostálgico que coloca em relação um passado glorioso e um presente como imagem pálida dessa idade de ouro – que é, quase invariavelmente, a da geração anterior – e que, assim, contém uma ideia de ‘perda cultural’. Perante tal, pretendo proceder a um estudo dos horizontes das narrativas nostálgicas, em Uberaba, na região do Triângulo Mineiro, e em Salvador da Bahia. Ao tratar da ideia de passado, mais concretamente, do Candomblé do passado, será possível observar visões do presente que tendem a traduzir-se na afirmação de que “hoje está tudo muito moderno”. Essa saudade de um passado, muitas vezes não vivido, dá conta de idealizações e visões românticas, que se estendem, eventualmente, até África. É, então, de igual intento tomar em consideração, em ambos os lugares, as perceções em torno de África, e com ela de Salvador da Bahia. Como a vasta literatura refere (e que tomarei em consideração adiante), há uma “busca da África” (usando o termo de Capone [2004]) no Candomblé, busca essa não unívoca, mas certamente a partir de uma realidade religiosa e cultural coeva. Mas que África está nos discursos dos agentes religiosos uberabenses e soteropolitanos? Que roupagem lhe atribuem? Que sentidos atribuem aos movimentos de reafrikanização?

Reconhece-se, que as narrativas em torno da nostalgia estão, necessariamente, imbricadas a conceitos-chave da antropologia religiosa afro-brasileira, como ‘pureza’, ‘degeneração’ e ‘legitimidade’, que forçosamente serão objeto de atenção neste trabalho. Desde os primórdios dos estudos sobre o Candomblé, inaugurados com Nina Rodrigues, na viragem do séc. XIX para o XX, e seguidos por Artur Ramos, e mesmo com Landes ou Bastide, a ideia de ‘pureza nagô’ é estabelecida quer como *leitmotiv* da comunidade candomblécista quer como emblema científico, numa articulação não escassamente contestada. Não obstante, considera-se que para a comunidade candomblécista, a noção de ‘pureza’ surge como sinal diacrítico nas casas de culto consideradas ‘tradicionais’, como a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois ou o Axé Opô Afonjá, entre outras. Nesse

sentido, a ideia de ‘pureza’ imbrica-se às ideias de ‘autenticidade’ e de ‘perda cultural’, como elementos de uma teia complexa que inclui a busca pela reprodução continuada da ‘tradição’. Pese embora a presente tese objetivar as narrativas nostálgicas, será necessário tomar em atenção os conteúdos narrativos, a fim de observar se os mesmos não inscrevem a saudade num problema maior que é o da autenticidade. No horizonte da memória está o recordado envolto na poesia tecida pelo tempo, pelo que lembrar não é um ato despido de esquecimentos, lapsos de memória e romantismos que produzem a nostalgia de um tempo passado. Para tanto, será necessário esquadrihar uma teoria da nostalgia, capaz de explicitar o que se pretende, de facto, tratar nesta tese. Desse modo, somente depois de traçado o que se entende por nostalgia será possível entender como esta se expressa e que horizontes possui, nas comunidades-terreiros trabalhados, em Salvador e Uberaba.

Ao tratar a problemática da nostalgia, importa levar em conta que ao lidar com narrativas que colocam em dialética o “agora” com o “outrora”, as noções de ‘perda cultural’ ou ‘degeneração’ tenderão a surgir não tanto nas clássicas assunções da “escola de Nina Rodrigues” e retomadas em Bastide (*passim*) do contraste nagô/bantu, mas dentro do segmento jeje-nagô, vulgo Ketu, onde as tensões são presentemente maiores e, bem assim, dentro do universo descrito como “tradicional”, pois pelo viés do sentimento nostálgico, mesmo nos casos das casas tidas como mais ortodoxas, o presente é já um fragmento do total de outrora. Nesse sentido, ou melhor, dentro do quadro da nostalgia que é objeto do presente trabalho, a ‘pureza’ remeteria mais para um ideal edificado no passado e o qual é preciso imitar, do que para uma hierarquia entre modelos de culto, as chamadas “nações de Candomblé”, ou mesmo entre terreiros da mesma “nação”, não obstante o campo religioso afro-brasileiro se expressar pelas hierarquizações permanentes a partir de um “idioma” de ‘pureza’, i.e., de uma pretensa fidelidade às origens. À margem da saudade há um jogo entre autênticos, como é exemplo a famosa declaração de Mãe Aninha a Donald Pierson de que a sua “seita é puramente nagô”, e que possuía ritos que até o Engenho Velho havia esquecido (Costa Lima 2004: 210), e que corresponderiam, em verdade, à instituição dos Obás de Xangô, com agência particular de Martiniano Eliseu do Bonfim, acontecimento que Capone (2004: 281-293) considera ser uma etapa inicial no processo de longo-termo de reafrikanização.

Assim, de um modo abrangente, é meu ensejo observar como nos discursos em torno do passado operam as categorias de ‘nostalgia’, ‘degeneração’ e ‘legitimidade’, num complexo jogo entre reapropriações (ideológicas) de África, perda cultural, herança e passado idealizado (Howe 1998), que tecem a história identitária da comunidade

candomblecista. Nesse quadro de seleção de elementos e de referências nostálgicas como saudosismo ou agenciamento político, surge o binómio passado/presente, no qual os discursos deambulam entre as referências do passado idealizado e a consciência das dinâmicas, estímulos e necessárias respostas do campo religioso afro-brasileiro. Neste cenário encontram-se quer as dinâmicas de reafricanização, que contêm a apropriação ideológica e nostálgica de África enquanto ‘lar imaginado’, quer de modernização, a qual engloba a percepção de que o Candomblé, enquanto agência religiosa, necessita de se adaptar às realidades sociais e culturais em que opera, e que, desse modo, o fazem concorrer com outras realidades religiosas, factos que incluem necessários “rearranjos rituais”, quer no sentido de buscarem rituais idealizados como “originais” e “puros” africanos, quer no sentido de incluírem elementos da Umbanda ou outras formas religiosas, espelhando as andanças, percursos e o carácter cumulativo dos sacerdotes.

Desse modo, procurarei dar uma resposta coerente às interrogações de partida: qual é o horizonte da nostalgia em Uberaba e Salvador da Bahia? Quais os elementos nostálgicos invocados e que permitem identificar uma narrativa comunitária nesses lugares? Que continuidades e ruturas existem entre ambos? Que utilização política existe da tradição? Que tradição é veiculada e que leituras emergem do processo de reafricanização? De que maneira a pertença a um determinado axé (linhagem religiosa) exerce papel modelador e normativo em matéria discursiva? De que forma a nostalgia opera enquanto produtora de legitimidade e memória instituída? Que papel exerce a estética neste jogo complexo entre perda cultural e legitimidade? Todas estas são, portanto, pistas de pesquisa, não necessariamente buscadas individualmente, indagações que, possivelmente, só serão possíveis discernir parcialmente.

ESTADO DA ARTE

A temática específica da nostalgia no quadro do Candomblé emerge carente de estudos. A escassez da literatura não consubstancia a importância que creio esta adquirir no seio do imaginário candomblecista. Kadya Tall (2012), ao tratar das relações entre Candomblé e catolicismo, a meio das quais a autora entende como central a agência católica, através de deduções a partir dos rituais, endereça, todavia, à nostalgia (“nostalgie mélancolique”) o olhar, pelo qual pensa a nostalgia no viés dos elementos barrocos católicos. Num trabalho prévio, mas relacionado, em que a mesma pretende tratar a saudade e o amor como *linguagens* do Candomblé, a autora considera que o acesso ao transe ritual

está condicionado pela ancestralidade e por construções sociais ligadas à segregação e ao princípio de cidadania fabricados a partir do substrato social brasileiro de pendor católico (2009: 237-8). Ao referir-se à saudade, a autora remete a questão a partir dos espíritos de tradição umbandista, presentes em terreiros de Candomblé baianos por via de “rearranjos rituais”, conforme tratado por Stefania Capone (2004) a partir do estudo de caso de terreiros do Rio de Janeiro. De acordo com Tall – que não faz qualquer apreciação crítica do fenómeno – são as categorias de espíritos *pombagiras* e *pretos-velhos* que operam na construção de uma noção de saudade colonial que estaria no âmago do Candomblé. Não vemos quaisquer menções a questões de fundo ligados à nostalgia, como sejam a memória, a legitimidade, a autenticidade idealizada do passado, ou a saudade como verdadeiro sentimento de perda. Melhor referência merece o clássico trabalho de José Jorge de Carvalho (1987), precisamente intitulado “A Força da Nostalgia”, sobre o Xangô de Pernambuco. Trata-se de um trabalho a que irei regressar, necessariamente, ao se constituir como único recurso bibliográfico e, bem assim, por reunir horizontes que considero – e que o trabalho de campo irá validar ou não – partilhados com o Candomblé. A percepção de que o passado é algo irrepetível e que constitui o modelo ideal por excelência, está patente nas palavras do autor: «recebi a mensagem de que, de certa forma, não podia mais conhecer o verdadeiro xangô, porque a maioria dos seus membros realmente significativos já haviam desaparecido (...) só eles puderam de fato realizar plenamente o modelo de relação com os orixás» (Carvalho, 1987: 38). Esta frase resume perfeitamente a noção coletiva de nostalgia em relação a um passado, com a qual venho tomando contato, e que neste trabalho pretendo explorar. Há sempre algo que se perde, um conhecimento que vai ficando por transmitir, e com essa ‘perda cultural’ surge uma natural angústia que está na base, portanto, de sentimentos nostálgicos e dos movimentos de reafrikanização, cujos alcances como restauradores de uma *tradição perdida*, ou como agência política de legitimação adiante tomarei em consideração. Apesar de não usar o conceito de ‘nostalgia’ nem tramitar ao seu redor, os depoimentos recolhidos pelo babalorixá Rodnei William Eugênio, em sua tese de mestrado em Gerontologia (2012), dedicada ao lugar dos mais velhos no Candomblé, refletem o laboratório emocional que é empreendido no rememorar, em que as regras e as exigências do Candomblé de outrora chocam com a “ligeireza de costumes” de hoje, ao ponto das dificuldades vividas na época (sempre a da juventude e/ou as dos tempos de iniciação) serem recordadas com um sabor a saudade. Porque o mau é bom de recordar. Zélia M. Bora (2007), num artigo em torno de Mãe Zozó, trata dos *lieux de mémoire*, (conceito de Pierre Nora (1984), que traduz por “espaços de memória”) e dos

esquecimentos, intencionais ou não, da narrativa e da memória coletiva oficiais dos terreiros, sem, contudo, focar a questão da nostalgia. À margem das saudades de um tempo que não volta mais como sentimento próprio, o caso que Zélia M. Bora aborda endereça-nos a um cenário no qual a política da memória desempenha papel importante. Trata-se, portanto, de um quadro de referências cruzadas e de seleção de elementos, e naturalmente de *lieux de mémoire* que são os terreiros, em que opera uma formatação discursiva de *mémoires instituées* (memórias instituídas), na trilha de Jean-Louis Triaud, pois de acordo com o autor, «a instituição de uma memória é um ato de poder da parte de um grupo, a afirmação de um ponto de partida, de um caminho e de um futuro» (Triaud 1999: 11 [tradução minha]). Quando Zélia M. Bora alude a um esquecimento intencional da agência de Mãe Zozó dentro do Axé Opô Afonjá, torna-se evidente um panorama em que se dá o que Triaud chama de vontade coletiva de imposição de uma memória (1999: 10). Há, entende-se, uma justificativa política nesta seleção de elementos lembrados e saudados, e elementos intencionalmente esquecidos, dado que estará em atenção ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

Não obstante a escassez de trabalhos em torno da nostalgia – facto que reforça o carácter pioneiro da presente tese – não é menos importante a relação da nostalgia com as problemáticas de *longue durée* da ‘pureza’ e da ‘degeneração’, da África mítica e da reafricanização, já bastante revisitadas.

||| Do “Puro” ao “Degenerado”. Uma narrativa étnico-antropológica.

Quando idealizei este trabalho, quando as ideias eram ainda rascunho, havia traçado como objetivo refletir sobre os discursos de saudade, de lembrar o passado, da “gente” do Candomblé. Parecia-me essencial registrar a mágoa com que falam “os antigos” do “antigamente”, e os “novos” dos “antigos”. Afigurava-se-me oportuno proceder a um levantamento das saudades que habitam os sentimentos mais profundos dos membros do Candomblé, a propósito das suas vivências da religião. O que havia mudado? De que sentiam falta? Tais questionamentos aparentavam distanciar-se de questões de fundo da antropologia afro-brasileira como o longo debate da reafricanização, da pureza e da degeneração. No máximo, pressupus, que tocassem de leve tais quesitos. No entanto, à medida em que ia inscrevendo o problema da nostalgia dentro do quadro do Candomblé, em que me ia afastando da nostalgia como sentimento ligado à infância ou aos movimentos revivalistas, tornava-se cada vez mais evidente que a nostalgia continha, consciente ou

inconscientemente, questões bem mais complexas (evidentemente, para a disciplina) que a saudade dos que já se foram. Não posso, naturalmente, negar ou negligenciar as narrativas que remetem o passado aos sujeitos ausentes, aos já falecidos. A nostalgia pode bem ser, em determinados casos, a mera, mas profunda e dolorosa saudade dos que já não fazem da sua presença realidade quotidiana. Não obstante, a nostalgia evidencia, e isso será notório nos capítulos seguintes, percepções profundas a respeito do que se constitui como autêntico, legítimo e, por conseguinte, do que se infere como perda ou degeneração. Nesse sentido, torna-se fundamental, contextualizar a discussão, a fim de se tornar mais operatória a reflexão e os comentários acerca do que vai sendo discorrido pelos informantes, uma vez que pretendo separar, para fins de análise, os campos religiosos uberabense e soteropolitano.

É impossível não notar que o corpo literário afro-brasileiro está marcado pela predominância dos estudos etnográficos nos terreiros: Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Axé Opô Afonjá, todos ligados ao Candomblé da Barroquinha, e os últimos dois originários de um processo político de divergências sucessórias dentro do primeiro. Não podemos justificar tal preponderância quase exclusiva em termos meramente étnicos ou de reconhecimento acadêmico da centralidade tais templos. Há um conjunto de fatores inscritos num processo de longo-termo que moldam este cenário que se orienta, quase invariavelmente, para esses três terreiros baianos.⁴ Em primeiríssimo lugar, é incontornável o trabalho de Raimundo Nina Rodrigues, que na condição de pioneiro ofereceu as bases para a construção de uma avenida de pesquisa na rota desses terreiros, evidenciada pela linhagem de pesquisadores que deixou. O médico legista, natural de Vargem Grande, no Maranhão, inspirado pela literatura anglo-saxónica africanista do coronel A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, de 1894 e do reverendo e missionário norte-americano Thomas Jefferson Bowen, em particular do seu *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, de 1858, empenhou-se em demonstrar a superioridade dos negros falantes do yorubá, em detrimento dos negros de matrizes bantas, na esteira do trabalho hierarquizante e evolucionista do antropólogo francês Charles Letourneau,

⁴ Neste trabalho as três casas mencionadas estarão em observação. Tal resulta de uma série de fatores. Em primeiro lugar, importa salientar que o meu objetivo não passava pelo eixo Engenho Velho-Gantois-Opô Afonjá, e não se limitou ao mesmo. O Engenho Velho estava, em virtude das circunstâncias familiares que facilitavam o acesso ao corpo sacerdotal do mesmo, no horizonte de pesquisa. No entanto, no caso do Gantois e do Axé Opô Afonjá, foram as circunstâncias do terreno que me conduziram até estes. Em segundo lugar, ao tratar da nostalgia, e de uma narrativa que se percebia ligada ao passado, tomei por favorável aproveitar as circunstâncias oferecidas pelo terreno e auscultar representantes daqueles axés.

L'évolution religieuse dans les diverses races humaines de 1898. A agenda científica de Nina Rodrigues não esteve, sabe-se, independente da estreita colaboração com Martiniano Eliseu do Bonfim, figura incontornável do processo de estabelecimento de um ideal de ortodoxia e de supremacia nagô na Bahia, e sobre o qual voltarei a falar, e o facto de ter desenvolvido as suas pesquisas no Gantois, no tempo de transição sucessória de Maria Júlia da Conceição Nazaré para a sua filha carnal Pulchéria Maria da Conceição Nazaré. Em 1896 publicou a primeira versão de *O animismo fetichista dos negros bahianos*, na Revista Brasileira, a qual sofreu ampliação e tradução para o francês quatro anos mais tarde. Como afirma Lisa Earl Castillo (2010: 104), o facto de Nina Rodrigues ter publicado em francês denota a sua intenção de inscrever o seu trabalho num contexto maior de publicações sobre o negro. Na mesma obra, Castillo dá-nos conta do cenário global em que emerge o trabalho de Nina Rodrigues, em que os norte-americanos olhavam para os índios da sua geografia e os europeus para os africanos e asiáticos das suas colónias. Não é, pois, de estranhar que o médico legista e Professor da Faculdade de Medicina Legal da Universidade da Bahia tenha escolhido um trecho de Sílvio Romero para figurar na sua obra em que o poeta, ensaísta, advogado, enfim, homem das letras, lamenta a ausência de estudos sobre as línguas e religiões africanas, quando a África está nas cozinhas brasileiras (Castillo 2010: 104).

Sobre as andanças científicas, a esquematização de Beatriz Góis Dantas (1982: 1), é bastante válida, ao traçar três correntes nos estudos clássicos sobre o Candomblé: 1) os devotados às ideias de ‘sobrevivência cultural’ (Nina Rodrigues e Artur Ramos), 2) «persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional» (Herkovits e Ribeiro), 3) expressão de um verdadeiro pensamento africano (Bastide e J. E. Santos). O princípio da fidelidade nagô (a tal “pureza”) às origens estava absolutamente em marcha, em particular diante do estabelecimento do contraste deste modelo nagô face os candomblés designados por “bantus”, que teriam sofrido maior mistura com outras tradições e assim se degenerado do seu ideal africano, estando na base da quimbanda ou macumba, degeneração total dos modelos puros africanos que só poderiam ser tomados como feitiçaria ou magia, de acordo com os padrões científicos da época, e que estariam na base do sincretismo, de acordo com princípio bastidiano. Stefania Capone (2004: 18), considera que é Roger Bastide quem afirma e firma a oposição clara entre os modelos nagô e bantu. «A seu ver, o candomblé nagô, culto tradicional, representaria a realização de uma utopia comunitária. O culto banto, ao contrário, acarretaria a degradação das crenças africanas, ao engendrar a “patologia social” da macumba». Este modelo maniqueísta é o resultado de uma profunda relação entre cientistas

sociais e terreiros. Essas alianças foram essenciais quer no garante de uma maior liberdade do culto em tempos de perseguição violenta, quer na consolidação de um modelo de ortodoxia representado no Candomblé baiano da tríade Engenho Velho-Gantois-Opô Afonjá. Esse processo de alianças não se encontra demarcado no tempo, ele é um recurso fundacional e contínuo, como mostra Seeber-Tegethoff (2007). Neste périplo a década de 1930 foi essencial para o estabelecimento do cânone baiano.

É importante abrir uma espécie de parêntesis contextual, e reafirmar que, conforme a literatura nos deixa claro, o Candomblé da Bahia não era exclusivo. A cidade do Rio de Janeiro, que experimentava um apogeu urbanístico na virada do século XIX para o séc. XX, tornou-se palco de intensa presença candomblecista, entre eles João Alagbá (do yorubá *alàgbà* “o mais velho”, o que indica um reconhecimento de senioridade do sacerdote) que teria estreita ligação a Bamboxê Obitikô. Além deste babalorixá, havia ainda Tia Ciata, filha-de-santo de Bamboxê, em cuja casa foi gravado o primeiro samba “pelo telefone”, o babalorixá Cipriano Abedé⁵ e Joaquim Vieira da Silva, Obá Saniá, entre outros contemporâneos e posteriores (Capone 2004: 124-132). De acordo com Conceição Silva e Geraldo Rocha (2013), Mãe Aninha deslocou-se ao Rio de Janeiro em 1886 acompanhada por Rodolpho Martins de Andrade (Bamboxê) e Joaquim Vieira da Silva (Obá Saniá), altura em que terão sido lançadas as bases para a instalação do Axé Opô Afonjá – Rio de Janeiro. Tal fato demonstra bem a importância de tais agentes religiosos masculinos. Tobiobá (2007), indica que em 1892 Mãe Aninha mudou o seu candomblé para a roça Camarão no Rio Vermelho, local onde funcionava o candomblé de Joaquim Vieira da Silva. É, portanto, evidente que Tio Joaquim – com quem Mãe Aninha teria, eventualmente, uma relação amorosa – não foi apenas um agente auxiliar e pontual de Mãe Aninha. Ademais, Vivaldo da Costa Lima (2004), refere que Aninha “fez santo” duas vezes, primeiro com Marcelina Obátossin (do yorubá *Obatosin*, e não Obá Tossi como correntemente veiculado), na residência de Maria Júlia Figueiredo, eventual filha carnal de Iyánassó, e terceira mãe-de-santo do Engenho Velho, e mais tarde, já após a data de 1885, no Engenho Velho, com Teófila, Rodolpho e Joaquim.

Regressando à determinante década de 1930, os falecimentos de Tio Joaquim e Tio Bamboxê, e a idade avançada de Martiniano Eliseu do Bonfim foram essenciais para que este fosse «idealizado (...) como porta-voz da autenticidade africana, levando-o a ser o

⁵ Uma vez que Capone (2004: 125) nos informa que este «era filho de Ogum», é possível que Abedé fosse uma contração de *alágbèdè*, ferreiro, profissão de que o Orixá Ogum é patrono – “*Ògún ‘ni alágbèdè*”, trecho de cântico louvativo que significa “Ogum senhor dos ferreiros”.

informante mais citado do primeiro meio século de etnografia sobre o Candomblé» (Castillo 2010: 116), por nomes como Donald Pierson, Robert Park, Franklin Frazer, Lorenzo Turner, Ruth Landes e Melville Herskovits. O facto de falar fluentemente inglês tornava-o símbolo de uma africanidade superior e, ao mesmo tempo, uma fonte mais acessível aos pesquisadores anglo-saxónicos. Outra figura essencial na época para a cristalização da personagem de Martiniano foi Edison Carneiro, aliás guia de muitos dos anteriormente citados. Castillo (2010: 116-120) contextualiza o papel de Carneiro na veiculação de um ideal nagôcêntrico, e a forma como tal ficou presente nos seus interlocutores norte-americanos, apesar de colocar em revelo o carácter não-passivo dos agentes religiosos nagôs:

.....
Quando se avalia a inclusão de tais perspectivas nagocêntricas na etnografia do candomblé, há de se lembrar também que os preconceitos dos intelectuais em relação às práticas religiosas não-nagôs, além de estarem enraizados no racismo científico e na nostalgia rousseauiana do “primitivo puro”, provavelmente foram influenciadas pelo próprio orgulho étnico dos nagôs (p. 120).
.....

Castillo continuará a deixar claro, nas páginas seguintes, (p.134-145), a importância dos entrelaçamentos entre o Axé Opô Afonjá, os intelectuais e os media na superação do Engenho Velho e do Gantois, numa luta intensa pela primazia.

Assim, essa África imaculada, ‘pura’, percebida e laboratorizada na época, contrasta com as dinâmicas intra-africanas essenciais à fundação do Candomblé, como bem demonstra Nicolau Parés (2006), e que de modo abrangente podemos tomar de empréstimo a Stuart Hall (2003: 40): «A África passa bem, obrigado, na diáspora. (...) A “África” que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do turbilhão colonial». Independentemente de tal facto a superioridade e a pureza nagôs fizeram o seu caminho, tornando o universo nagô num ideal, num referencial de comunhão africana (Bastide 1960), de religiosidade autêntica.

Em suma, se Nicolau Parés (2010) nos contextualiza a emergência do nagôcentrismo nas agências dos comerciantes/atores religiosos (continuando ideias de Matory [2001]), já Beatriz Góis Dantas (1982a, 1982b) – seguindo trilhos deixados por Yvonne Maggie (1975), Peter Fry (1977) e Patrícia Birman (1980) – e Stefania Capone (1996, 2000, 2004) nos alertavam para a agência dos intelectuais na fabricação da

autenticidade e tradicionalismo do modelo nagô. Bem assim, que o sentimento de perda de tradição atua como impulsionador da busca por um passado idealizado e pela constituição de modelos de autenticidade, os quais notoriamente variam consoante o modelo de culto em equação, sendo que o que é tido como “puramente africano” no Candomblé da Bahia é considerado degenerado no caso do Toré do Sergipe (Dantas, 1982a, b). Já J. Lorand Matory encontra o nacionalismo nagô e o ideal de pureza como parte de um processo maior tido como o “Renascimento Cultural Lagosiano” (2001, 2005) que visava elevar as tradições nativas designadas por ‘Yorùbá’ ao estatuto de pureza cultural africana diante dos costumes coloniais britânicos, facto que haveria de chegar à Bahia, e assim «a “pureza” tornou-se em modelo normativo de identidade e prática [ritual] no Candomblé baiano [tradução minha]» (2001: 172). O antropólogo norte-americano desenvolve o seu argumento em torno do emblema da ‘pureza’ a partir do estabelecimento da celebração das “Águas de Oxalá” agora não mais como símbolo de fertilidade mas como sinónimo de ‘pureza’ e ‘limpeza’, muito particularmente graças ao agenciamento de Martiniano Eliseu do Bonfim – que havia sido educado no contexto do renascimento lagosiano – em estreita colaboração com Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, com a qual criou a instituição dos “Obás de Xangô” (cf. Vivaldo Costa Lima (1966, 2004), ritual político-religioso que se tornou símbolo de ‘africanidade’ e terá dado o mote à ‘reafricanização’ ritual do Candomblé.

Esta longa marcha de um ideal de ‘pureza’, que em rigor contém a ideia de ‘tradição’ num sentido mais próximo do anglo-saxónico *heritage* do que da noção hobsbawmiana e, desse modo, de ‘autenticidade’, não é, de modo algum, linear ou estanque, e contempla múltiplos padrões, não apenas em matéria de localismos, como sejam os ideias de ‘pureza’ ou ‘autenticidade’ yorubás em Cuba (Palmié 2007) ou em Sergipe (Dantas, 1982), mas igualmente nas negociações identitárias, rearranjos rituais e ‘diásporas secundárias’, como lhes chama Frigerio (2005). Voltando ao caso do Axé Opô Afonjá, recordem-se as palavras de Mãe Aninha a Donald Pierson:

.....
Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimónia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho!. (V. C. Lima 1987: 53).
.....

A forma como as tradições inventadas (agora sim, no sentido claro dado por Hobsbawm e Ranger) cabem dentro do Candomblé demonstra bem a noção de negociações e rearranjos rituais e cosmogônicos. Um exemplo paradigmático destas mudanças, dentro de um quadro que deve ser lido como dinâmico de ‘pureza’, e que se aporta aos lugares da África dentro dos discursos ideológicos no Candomblé, é o de Pai Euclides, sacerdote da Casa Fanti-Ashanti. Como mostra Mundicarmo Ferretti (2001), a identidade do terreiro vai alternando a sua filiação entre ‘Mina’, ‘Ketu’ e ‘Jeje’, seguindo uma tendência de intelectualização que Prandi salienta (1999) e que Paul Christopher Johnson (2002: 177) chama de “Candomblé protestante”, dos contributos de outros sacerdotes e das relações estabelecidas com agentes no continente africano.

||| Restaurar a África Perdida.

O até agora visto, sobre a consolidação de um modelo ortoprático baiano, sob um idioma de ‘pureza’, o qual não contempla nem outros segmentos rituais nem outras geografias, remete necessariamente para aportes ideológicos sobre África. Conforme afirma Capone (2004: 255): «A perda da tradição, seria, assim, o motor dessa busca das origens, cujo objetivo é sempre a reconstrução de um estado original». Seria a mesma autora a compreender que a circulação entre África e Brasil, particularmente a Bahia, de agentes religiosos, se transformou numa narrativa mítica (p. 266-272). Dados historiográficos mais recentes esclarecem ainda mais este vaivém, o que obriga a pensar o movimento de reafrikanização como um processo de longo-termo diluído em fases, mas sempre com o objetivo de restaurar a África perdida (evidenciando a ‘perda cultural’ como fundacional) a partir dos contextos contemporâneos. A narrativa oral da fundação do Candomblé na agência de três mulheres, é absolutamente poético-utópica. Castillo e Parès (2007), numa criteriosa análise das fontes, contextualizam-nos ao tempo do “Candomblé da Barroquinha”, revelando-nos identidades desconhecidas, etapas de um processo de formação religiosa, em que cultos domésticos e viagens a África se misturam com a fecundação maior de um terreiro, continuando as palavras de Renato da Silveira (2006: 411) de que «“a fundação” do Candomblé da Barroquinha foi uma sucessão de fundações», que começou por volta de 1798 com a instalação de um culto doméstico a Odé Oni Popô, dirigido por Iyá Adetá e ligado à família Arô, fundadora do terreiro do Alaketu.

As idas e vindas de famílias transatlânticas foi essencial na constituição de um mercado de bens religiosos e de reciclagem de saber religioso, conforme salientam Matory

(2001) e Parès (2007). Este fenómeno que suprime as barreiras criadas pela escravidão, efetiva um agenciamento muito mais complexo que a noção de uma transposição linear de africanos para o Brasil e aí da constituição de segmentos religiosos. Há, em rigor, inúmeros processos em andamento, e uma permanente reciclagem do que se constitui por tradição, até porque já vimos que os agentes religiosos não andaram nem andam desatentos da literatura especializada. A instituição dos Obás de Xangô, e os seus desdobramentos posteriores ao tempo de Mãe Senhora (Capone 2004: 287), são exemplos de estratégias políticas e reciclagens rituais que visam restaurar um ideal africano, ao mesmo tempo que permitem revitalizar a legitimidade dos seus agentes. A centralidade de Mãe Senhora, que permitiu fixar definitivamente o Axê Opô Afonjá como emblema de ‘autenticidade’, ficou expressa na obtenção do título de Iyánassó, em carta enviada pelo Aláfin de Oyó através de Pierre Verger e Mestre Didi, filho carnal da mesma (p. 275).

Todas estas andanças refletem que um ideal africano, a noção de perda cultural e a nostalgia consequente sempre estiveram presentes no seio das comunidades afro-religiosas brasileiras. A restauração de uma África perdida é essencial como *leitmotiv* candomblecista. A forma como se busca essa África, i.e., a escolha entre tradições disponíveis no mercado religioso revela uma pluralidade tonal em face do que se supõe unívoco – «viagens à África, cursos de língua e civilização iorubás, luta contra o sincretismo, reapropriação da técnica esquecida da adivinhação pelos *odùs*, redescoberta de um “complexo cultural de base” que unifica as diferentes experiências religiosas de origem africana» (p. 295). A procura pela autenticidade, leva, ainda, alguns agentes religiosos a procurarem os *babalaos* cubanos, em particular a *rama* (linhagem) de Rafael Zamora (Capone 2004, 2011, no prelo). Esta seleção pela via cubana, com enfoque na linhagem de Zamora, não parece diferenciar-se das filiações que ocorrem no Candomblé brasileiro em relação às casas-matrizes baianas, num fenómeno de “troca de águas” já mencionado. A intelectualização, ou a reafricanização livresca, é outra das formas pelas quais os agentes religiosos recompõem a sua autenticidade, através do estudo de odus ou da leitura de etnografias ou reflexões filosóficas sobre a ‘religião yorubá’⁶ (Capone 2004: 296-309).

Deste modo, a reafricanização empreendida em São Paulo e Rio de Janeiro, desde a década de 1970, constitui-se como ‘modernidades múltiplas’ ou ‘alternativas’ (Eisenstadt

⁶ Em sede de dissertação de mestrado e noutro trabalho (2014) demonstrei que não existe uma, mas várias religiões yorubás, i.e., que os diferentes segmentos se articulam (ou não) em diferentes momentos segundo diferentes intentos e que a historicidade da identidade yorubá torna falacioso afirmar “uma religião yorubá”.

2007), as quais vão tecendo caminhos em oposição ao poder simbólico exercido pelas grandes casas baianas, tendo o sistema de Ifá operado como agente reformulador do sistema religioso candomblecista a meio das importações africanas, agências atlânticas e opções rituais (c.f. Vallado 1999; Lépine 2002; Motta 2002; Melo 2004; Capone 1996, 2004, 2011, 2015; Botão 2008; Oliveira et. al. 2010; Pereira 2010; Ferreira Dias 2015; *et al.*). Restringindo-se ao Candomblé Ketu, Júlio Braga entende a reafrikanização como um processo de «nigerização e em menor escala de beninização» (1998: 85). Esta leitura de Júlio Braga parece uma contextualização *en passant* ou, eventualmente, resultante da sua própria experiência de sacerdote-pesquisador. Conforme Capone (2007) explicita, tanto no Candomblé como na Santería, a ênfase é colocada num património cultural e ritual, cujo ensejo de retenção e preservação, pertencentes ao domínio do ideal, e que atua pela busca de uma autenticidade perdida, não contempla as mudanças que o mesmo processo implica (p. 363). Ao mesmo tempo, merecem referência os processos de reafrikanização bantu, ligados aos Candomblés Angola-Congo e que visam uma independência face ao modelo nagô-yorubá, alcançando uma legitimidade própria, configurando uma ‘identidade contrastativa’ (R. Cardoso de Oliveira [1976] citado por Botão 2008: 3). Não obstante, conforme denota Botão citado, as estratégias de legitimação do Candomblé angola-congo passam, igualmente, pela filiação às casas-matriz da Bahia, e pela rutura face a estas, num exercício em tudo idêntico ao ocorrido no Candomblé ketu, quer como estratégia de reforço de linhagem quer nos casos de reafrikanização, com o Tradicionalismo Bantu (p.5).

Seria, portanto, o ideal de ‘pureza’, ou preferindo de ‘autenticidade’, que moveria as águas da dessincretização, movimento baiano de restauração de uma pretensa originalidade yorubá. Nas palavras de Aislan Vieira de Melo, a dessincretização representa «uma apropriação política e simbólica de aspectos culturais tipicamente africanos (iorubá), reivindicada pelos chefes de terreiros baianos para se colocarem enquanto portadores de um ‘pertencimento’ legítimo à ‘cultura’ dos primeiros escravos africanos» (2008: 167). Apesar de tão proclamada com o manifesto de 1983, assinado pelas representantes das principais casas de Candomblé de Salvador, a dessincretização jamais teve lugar. Exemplo disso, é o imperativo da missa de Oxóssi, na Igreja do Pelourinho, abrindo as festividades para esse Orixá na Casa Branca do Engenho Velho. Conforme observou Josildeth Consorte (1999), para as mães-de-santo dessas casas – exceção feita a Mãe Stella do Axé Opô Afonjá, seguindo o espírito inovador de Mãe Aninha, para a qual a tradição representava a busca permanente das práticas africanas no “continente negro” – a tradição reside na repetição das práticas legadas, pelo que o sincretismo constitui pedra basilar da

tradição do Candomblé baiano. Qual a tradição a seguir parece ser, sempre, o que está em jogo.

**

As questões de género (Landes 1947; Segato, 1985; Birman, 1995; Matory, 2008; Santos, 2009; Rios, *passim*), embora operando complementarmente, tenderão a surgir ao longo deste trabalho, em particular no que tange aos aspetos visuais do Candomblé, onde a influência do adé (homossexual na linguagem dos terreiros) tende a ser maior, sabendo que o xirê – celebração pública dos Orixás – corresponde, nas palavras, de Rita Amaral a

.....
... uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados (...). Nela andam juntos a religião, a política, a economia, o prazer, o lazer, a estética etc. (2006: 57).
.....

Seria, ainda, a mesma autora, a mencionar, perfeitamente, os matizes do cerimonial, desde a entrada no “barracão” até ao momento de transe e os papéis ali a serem desempenhados (2005), sendo seguida por outros autores. É facto que Ruth Landes (1947) já havia descrito o cerimonial do padê e algumas passagens de celebrações na Bahia, o mesmo ocorrendo com Bastide (1960). Interessante, poética e reveladora de profundo conhecimento do processo ritual, é a descrição encontrada no clássico trabalho da ialorixá francesa Gisèle Omindarewá Cossard, que nos relata a sequência celebrativa e detalhes das danças dos Orixás (2011: 117-131). No que tange à música ritual do Candomblé, merecem destaque as teses de doutoramento de Ângelo Nonato N. Cardoso (2006) sobre os ritmos de Candomblé (os “toques” na linguagem dos terreiros) e seus significados, a partir do modelo da Casa Branca do Engenho Velho e da experiência em Minas Gerais, e a de Eufrazia C. M. Santos sobre a dimensão espetacular das festas de Candomblé (2005), o trabalho de Edilberto J. M. Fonseca (2007), em torno da celebração a Omolú, o Olubajé, e o clássico trabalho de Rita Amaral e Vágner Gonçalves da Silva (1992b). Já no que se refere à estética ritual, tema de menor envergadura na antropologia afro-brasileira – e que aqui é tomada, como já mencionado, pelas suas imbricações em torno das nostalgias e degenerações, ao mostrar o que é concebido (justificando ou não o que é dito) – ou vale citar os trabalhos de: Amaral e Gonçalves da Silva (1993), ao mencionar as dialéticas do

“bom gosto” e dos excessos visuais (o “brega”) na comunidade candomblecista paulista, em particular entre negros e brancos; Kate L. C. Paiva (2009) entrecruzando as noções de dança como comunicação de valores estéticos e o conceito de “odara” como dinamizador e produtor de significados sociais; a tese de doutoramento de Rosamaria Barbara (2002), “A dança das aiabás”, que articula os aspetos estéticos com os significados e funções rituais da dança; e igualmente as teses de doutoramento de Eufrazia C. M. Santos (2005), tratando a noção de ‘espetáculo’ dentro do Candomblé como fator motivador da captação de novos fiéis e atração de visitantes, e de Patrícia Ricardo de Souza (2007), sobre os trajés dos Orixás e o entrelaçamento entre Candomblé e Carnaval nas composições visuais das divindades.

Finalmente, o “estado da arte” revela que Uberaba, pela carência de estudos específicos – contando-se apenas com o limitado trabalho de Valeriano (2011), dedicado à homossexualidade no interior dos terreiros –, se constitui como terreno fértil para observação dos processos de implementação do Candomblé e, desse modo, das dinâmicas próprias de performance ritual, fabricação e transmissão de conteúdos religiosos, empréstimos híbridos e horizontes referenciais. Nesse sentido, Uberaba apresenta condições singulares para a consolidação como terreno de pesquisa, presente e eventualmente futuro. À falta de estudos específicos, facto que merece a maior consideração, juntam-se as particularidades ligadas à implementação recente do Candomblé na cidade, datando da década de 1970, estando, assim, a propulsora desse movimento de migração e instalação religiosa ainda viva. De igual relevo são as características do campo religioso uberabense, verdadeiramente marcado pela presença do espiritismo, através da figura de Chico Xavier, eminente figura da cidade e da história da religiosidade brasileira, e de terreiros de Umbanda. Na “cidade das sete colinas”, o Candomblé encontra-se acantonado entre catolicismo histórico, espiritismo brasileiro de influência de Chico Xavier, e a Umbanda. É, pois, em razão de tais especificidades e da carência de estudos, que configuro o campo religioso uberabense como horizonte de pesquisa deste trabalho, entrecruzando-o com Salvador da Bahia.



CAPÍTULO 1

O Gesto Etnográfico, entre cá e lá.

TRILHOS E ENCRUZILHADAS DE CAMPO E METODOLOGIAS NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO. O GESTO ETNOGRÁFICO NA EXPERIÊNCIA ENTRE O 'INSIDE' E O 'OUTSIDE'. UMA PROPOSTA EMOCIONAL. CONDIÇÕES DO PRESENTE TRABALHO DE CAMPO.

“

É preciso ver o que não foi visto, ver outra vez o que se viu já, ver na Primavera o que se vira no Verão, ver de dia o que se viu de noite, com Sol onde primeiramente a chuva caía, ver a seara verde, o fruto maduro, a pedra que mudou de lugar, a sombra que aqui não estava.”

- José Saramago, *Cadernos de Lanzarote*

JOSÉ SARAMAGO RESUME, nestas palavras, o que é a atividade etnográfica – ver com todos os sentidos em alerta, como nos aconselha Sara Delamont (2004), descrever com a fluidez das palavras no murmúrio de uma etnografia poética ou, ao menos, romanceada como fez Cristiana Bastos (2001). Fazendo uso das palavras de Passetti (2004: 35), podemos pensar a etnografia a partir do relato, que constitui «uma escritura especial, pois ao mesmo tempo em que descreve um percurso em função do qual o autor empreendeu a viagem, configura uma possibilidade de pesquisa que alia, em um só texto, o relato, os objetos encontrados e as experimentações pessoais». João de Pina Cabral ao abordar a questão do trabalho de campo cunha o termo ‘gesto etnográfico’ para se referir a um movimento «tanto físico quanto intelectual, que leva o cientista social a descontextualizar-se socialmente para poder re-contextualizar-se no “terreno”» (2007: 191). O gesto etnográfico, revela-se, pois, como o ato de ir, de realizar uma viagem de mil passos em direção ao outro, com o qual nos identificamos e do qual nos diferenciamos. É a viagem da incerteza, toda ela feita de emoções à solta: expectativas, receios, dúvidas. É a ambição de realizar um projeto, de ir lá e nos deixarem ver, de nos deixarem perguntar, de quererem colaborar, é a negociação entre pesquisador e atores, que denota Lapassade (1991: 24). Ao mesmo tempo, o gesto etnográfico é a saída de nós mesmos, a viagem que empreendemos

fora (ou não) da nossa “zona de conforto” e que permite, noutra realidade, pensar a mesma e a de onde vimos. A viagem de avião é um primeiro desenraizamento. Tudo o mais se sucede e vai retirando-nos da nossa esfera e inscrevendo-nos na realidade que vamos estudar. Mesmo que esta nos seja próxima, e o Candomblé é-me de facto muito próximo, há toda uma dinâmica impressa em cada terreiro, em cada cidade, em cada “gente”, que permitem sempre experienciar a *estranheza etnográfica*, i.e., que fazem compreender que mesmo *insiders* somos sempre *outsiders*.

Pela própria riqueza da experiência de campo, pela capacidade transformadora, mas também pela emoção e poesia que lhe vêm associadas, jamais poderia escolher outra orientação para a presente investigação que não a do gesto etnográfico passado a metodologia emocional e elaborado na riqueza da narrativa literária, pois como Geertz argumenta (1998: 210), «as etnografias tendem a assemelhar-se tanto a romances quanto a relatórios de laboratório». Contando o que vi, o que me disseram, o que senti. Recolhendo tudo o que a afetação traz, para depois repensar, analisar, concluir, na esteira de Favret-Saada (2005 [1990]), escapando assim aos velhos receios de Frazer acerca do trabalho de campo: «Deus me livre de tal» (*apud* Pina Cabral 1992 [tradução minha]). Nesse sentido, o meu gesto etnográfico será o de Gulliver, em terras outras, ao menos ao caso uberabense, lugar que todo ele se me oferece incógnito, e assumindo que a Bahia, ainda que não desconhecida, é ainda assim estranha. Esta noção conduz a uma ideia que tomo por importante – a da parcialidade dos factos etnográficos e das teorias. Ao aludir à parcialidade dos factos, reconheço a pluralidade da realidade e a impossibilidade de alcançar a totalidade dos fenómenos humanos, ao caso nas suas dimensões religiosas. Os dados coletados correspondem, sempre, a um contexto, a um tempo e a uma geografia – o da pesquisa. Reconheço que Malinowski (1922: 23) permanece atual quando afirmava que não estamos interessados em saber o que determinada pessoa pensa enquanto sujeito, mas apenas enquanto membro de uma comunidade, ou seja, é a realidade coletiva que pretendemos estudar.

Como escreve Mariza Peirano, no seu livro *A favor da etnografia*, «É ela [a antropologia] a ciência social que pede para ser ultrapassada e superada; que mantém viva a consciência de que o que se aprende e/ou descobre é sempre provisório e contextualizado» (1995: s.p.). A consciência de tal facto permite que não caiamos no erro de supor que descobrimos *a teoria de tudo*, ao mesmo tempo que aconselha os arreigados a fronteiras teóricas a abrirem os horizontes a novas possibilidades. Até porque, como afirma Luís Batalha, «existe uma antropologia americana, outra britânica, outra francesa, outra chinesa,

outra japonesa, outra alemã, etc. Ou, talvez, em cada um daqueles países existam mesmo várias antropologias» (1998: 320). Isto diz-nos que não há uma só forma de fazer antropologia, o que pressupõe que não há uma só forma de fazer etnografia, de recolher dados, de obter resultados, de expor conclusões e pistas interpretativas.

Assim, este trabalho caracteriza-se por possuir uma tipologia etnográfica que, enquanto narrativa, na sua lógica, segue os modelos de Bastide (1945) e Landes (1947), entre a poesia e o romance, as memórias e a ciência (que poderíamos colocar em itálico se levarmos em consideração as palavras de Lévi-Strauss (1978) de que a ciência é um mito edificado segundo a lógica do ocidente). Não negando os estudos prévios, esta *metodologia emocional*, assim se chama, enfatiza a experiência do trabalho de campo como aspeto central da produção antropológica. Não pretendo, bem vistas as coisas, fazer desta um modelo universal etnográfico, reconhecendo-lhe os seus limites, razão pela qual esta será uma *metodologia situada*, i.e., válida para o ambiente a que se aporta. É, assim, uma metodologia de olhos abertos e ouvidos atentos. Não é, de todo, problemático ou inadequado chamar-lhe de metodologia do vivido, do coração, e dos sentidos. O Candomblé é uma religião que se baseia nas emoções geradas pelos tambores, cânticos, transe e valores estéticos. Stefania Capone bem alerta que estudar «uma religião de possessão, estruturada por rituais de iniciação, implica, evidentemente, sérios problemas de metodologia» (2004: 40), uma vez que fica implícito algum grau de comprometimento. Esse facto confere aos estudos das religiões afro-americanas e demais com características iniciáticas, uma forte particularidade, uma vez que a «religião é um fato social total» (p. 44) e o pertencimento torna-se evidente, cabendo ao autor declará-lo ou dissimula-lo (p. 44-46).

A paixão do etnógrafo por seu objeto (facto que o conduziu ao seu estudo; c.f. Halloy, *working paper* [disponibilizado pelo autor]) e durante o trabalho de campo, não significa perder o norte. Não existe objetividade em ciências que lidam com fatores humanos. Aislan Vieira de Melo diz que «o pesquisador nunca é neutro e jamais é inocente em suas análises e/ou observações» (2004: 11). O ser humano é dúbio, complexo, obscuro, dinâmico, plural, seja como objeto seja como pesquisador. O ato de produzir textos sobre comunidades humanas é, sempre, profundamente humano. Não somos robôs; historiadores, antropólogos ou economistas, todos lidamos com emoções, expectativas, possibilidades, desejos, sonhos, e toda a sorte de contradições que fazem da humanidade aquilo que esta é. O que nos convida a regressar a Geertz, e a ler a ideia de poética pela textura das palavras. Por seu turno, a ilusão da objetividade, ou a «estéril presunção da certeza» de que Rui Bebiano nos

fala no seu trabalho sobre História como póstica (2000: s.p.), assemelha-se a uma observação binocular da realidade: podemos observar os detalhes com demorada atenção, mas iremos perder de vista a paisagem e, eventualmente, criar uma imagem fragmentada do objeto. Tal não significa, invertendo o ónus, que a incerteza produza o efeito da liberdade e da ficcionalidade. Produz, sim, a relatividade e enaltece os enfoques e contextos de pesquisa, remetendo de novo a Mariza Peirano e à provisoriedade dos factos.

Note-se: a metodologia emocional não significa militância, mas traduz a ausência de receios em abraçar o objeto com os nossos sentidos em alerta máximo. Se tomarmos o exemplo de Raul Lody (*passim*) facilmente compreendemos que a antropologia gastronómica não pode ser feita sem os sentidos. Para entendermos o substrato cultural de uma comida necessitamos de a cheirar, provar, e fazê-lo no seu ambiente próprio. O cozido das Furnas, dos Açores, só pode ser totalmente compreendido se em dialética com a natureza e com a cultura local. Parece um método óbvio e natural. Mas quando se trata de religião porque é a academia tão conservadora? Porque se refreiam os pesquisadores de escrever com emoção se durante o trabalho de campo eles entram em transe, dançam, cantam e saúdam os deuses? Sem uma etnografia honesta como podem as ciências sociais se auto-superarem e se inovarem? Capone explicita:

.....
«A questão, contudo, torna-se ainda mais complexa quando o antropólogo experimenta de fato o fundamento desses cultos, ou seja, a possessão. Como ser “científico” e “místico” ao mesmo tempo? (...) quando o antropólogo que estuda as religiões de possessão, e que entrou em transe, é olhado como uma mistura de suspeita e desdém por outros cientistas?» (p. 44-45).
.....

A etnografia não é, então, uma mera descrição de ‘factos sociais’, mas um processo vivente, cheio de mal-entendidos, correções, revelações, diálogos, perdas de tradução, e muitas outras experiências emocionais. Por tal, merece crédito Ângelo Nonato Cardoso (2006), ao relatar a sua experiência de campo a partir da sua participação na orquestra do Candomblé. Ademais, esta metodologia emocional tem muito em comum com o método historiográfico apresentado por António Reis (1999 *apud* Bebiano, 2000: s.p.): «tentar um compromisso possível entre a fluidez própria do romance e a descontinuidade discursiva do ensaio», e a ‘Antropologia Romântica’ de Maskens e Blanes (2013). A experiência transformativa do trabalho de campo, similar à solidão de um migrante, é profundamente

importante na construção de conhecimento histórico e antropológico. Somos todos peregrinos como Gulliver ou Alice, vivenciando a diferença, o choque civilizacional, com um manual de métodos etnográficos, com notas de investigadores prévios e com a recomendação de não se enamorar do objeto, como a avó que advertiu Capuchinho Vermelho do perigoso lobo.

Em segundo lugar, a escrita académica não implica ser de difícil leitura. Um informante não é apenas uma pessoa que afirma A ou B sobre o assunto X ou Y. É uma pessoa que se senta, caminha, fala, age de determinada maneira, e a sua personalidade é um aspeto importante na narrativa antropológica. Num romance a forma como a personagem se comporta e traja permite ao leitor criar relação com a narrativa. A mesma fórmula deve ser aplicada à narrativa antropológica. Num seu trabalho bastante conhecido, Cristiana Bastos (2001) faz uma descrição notável de uma rua na cidade de Lisboa, num exercício microetnográfico em torno das doenças e suas respostas religiosas. Trata-se de uma verdadeira narrativa que nos endereça aos detalhes urbanos e que permite entender o hibridismo religioso presente à Rua de São Lázaro, mas igualmente o ritmo do lugar. Seguindo o trilho de Cristiana Bastos, numa recente conferência (2014) na Universidade de Colónia, Alemanha, apresentei uma microetnografia da Avenida Almirante Reis, em Lisboa, lugar cheio de religiosidade no coração da cidade portuguesa, entre a igreja da Cientologia, a católica Igreja dos Anjos, lojas esotéricas, mas também marcado pela degradação da traça urbana, pelo intenso tráfego e pelos sem-abrigo.⁷ Poderá ser referido que a contextualização é (era) desnecessária a fim de explicar a justaposição de diferentes sistemas religiosos. No entanto, poderá alguém que nunca visitou a Avenida Almirante Reis entender a sua dinâmica sem uma narrativa de contexto? A fim de produzir uma coerente etnografia não deverei descrever as pessoas, seus modos, os edifícios, as luzes do tráfego, as lojas ou mesmo o clima? A narrativa contextual poderá não acrescer nenhuma informação à justaposição religiosa, de facto, mas permitirá inscrever tal fenómeno num cenário específico, num urbanismo concreto, uma vez que sabemos que a cidade é um teatro e que “todo o mundo é um palco”, lembrando as palavras do melancólico Jaques no II Ato, Cena VII, de *Como lhe Arouver* de Shakespeare.

Assim, a ‘metodologia emocional’ não se trata apenas de viver ou assumir o facto natural de sentir coisas diferentes durante o trabalho de campo e tal declarar no processo de escrita – e nesse capítulo a deambulação entre as narrativas realista, confessional e

⁷ exercício que levei para um artigo a ser publicado na revista *Rossio* (Ferreira Dias, no prelo).

autoetnografia (Angrosino 2009:104) faz-se importante –, mas igualmente de reconhecer que as pessoas falam emotivamente, e que as suas verdades se tratam de ‘verdades etnográficas’, mesmo quando se tratam de diferentes e contraditórias verdades. Eventualmente reconhecendo este cenário, em que diferentes *verdades*, i.e., diferentes perspectivas – que podem remeter, como no caso do Candomblé, para jogos de poder e legitimidade – James Clifford, discutindo o fazer etnográfico, afirma: «verdades etnográficas são, portanto, inerentemente parciais – comprometidas e incompletas» (citado em Soranz 2015: 1). Naturalmente que a parcialidade que Clifford refere é «rigorosa», porque necessariamente pressupõe um método de aquisição de dados e um processo de transmissão dos mesmos, mas relativiza a disciplina como resultado fechado. No essencial, as ‘verdades etnográficas’ remetem, acima de tudo, para o contexto da pesquisa (a provisoriade de Mariza Peirano), e para a importância do trabalho de campo e da coleta de dados. É precisamente no processo de joeiramento crítico dos dados que se estabelece a cientificidade da antropologia.

Um mito yorubá diz-nos que Oxaguian, divindade de Ejiḡbo ligada aos inhames e à guerra, em cada batalha ordenava ao seu povo que demolisse o templo da cidade e sobre as ruínas edificasse um novo. Cada vitória clamava por um templo maior. Este mito é usado no território yorubá e no Candomblé para ilustrar o caráter de Oxaguian, conhecido como Deus Engenheiro e Revolucionário, sempre buscando a perfeição e uma nova ordem. A lição de Oxaguian é extremamente importante para a atividade científica, e devemos olhar a personalidade do Orixá como um convite à busca permanente por uma metodologia melhor e uma melhor forma de entender a realidade que estudamos.

— *Entre “cá e lá”, “de fora” e de “dentro”, questões de perspectiva e observação* —

É sabido que a antropologia clássica emergiu dos estudos de povos estrangeiros, exóticos e distantes. Nesse sentido, a antropologia teve muito a ver com a literatura de viagens, romances e relatos dos muito chocados missionários. Ou, por outro lado, tem grandes afinidades com as atividades xamânicas, como salientou Lewis (1986), pois há qualquer coisa de experiência mística na observação dos mundos alheios. Ao mesmo tempo que a disciplina ia definindo seus métodos, objetivos e escopos, surgiu a discussão sobre a viabilidade e a validade da pesquisa académica realizada por nativos. Em matéria de facto, tal como na literatura, os nativos estão melhor preparados para descrever sua própria cultura, para captar os detalhes de caráter, comportamento, sentimentos e expectativas, de

um modo inalcançável por um forasteiro. Ao mesmo, o conhecimento requer arte e emoção – determinado sujeito poderá conhecer tudo sobre a identidade dos pescadores de Aveiro, em Portugal, mas se não tiver a arte de traduzir o conhecimento em literatura, tal será um conhecimento infrutífero. O que tem isso a ver com etnografia e antropologia? Tudo. Um bom etnógrafo externo (*outsider*) poderá traduzir a identidade, expectativas e o que chamaria de ‘alma’ dos nativos/locais, mas a menos que incorpore as categorias locais e se exponha aos modos nativos jamais estará apto a traduzir a realidade do objeto com a máxima exatidão. No entanto, assim que assimilar os modos locais, os valores, ou seja, a ‘alma’, deixará de ser um *outsider* se tornará, pelo menos, alguém entre dois mundos, com uma personalidade marcada pela dupla-pertença. Reportando ao Candomblé quantos antropólogos, após um longo período de trabalho de campo, seja na Bahia, Rio de Janeiro ou São Paulo, se vestem, falam, caminham e agem, em várias ocasiões, como os locais, com os quais privaram durante tantos dias? Muitos deles. Quantos têm as suas “contas lavadas”, passam pelo bori ou até mesmo pela iniciação? Vários. A maioria dos quais, duvido, que tenham exclusivos propósitos de investigação, sabendo estes que após a mesma ficam veiculados à “lei do silêncio” que rege o Candomblé, sob pena de não conseguirem quaisquer acessos futuros a trabalho de campo.⁸

Perante o exposto, importa regressar ao trabalho clássico de Delmos J. Jones, dos já longínquos anos de 1970. Tal como este expôs: «*insiders* e *outsiders* estarão aptos a recolher diferentes dados; eles têm igualmente diferentes perspectivas que poderão conduzir a diferentes interpretações do mesmo conjunto de dados» (1970: 252) [tradução minha]. Estou certo de que tal se trata de algo natural e positivo. A antropologia evoluiu no contraste de informações recolhidas em diferentes experiências emocionais, ainda que no mesmo campo de trabalho. Se observarmos uma celebração pública do Candomblé, o vulgo “xirê” (cujo alcance é dúbio⁹), encontramos diferentes perspectivas do acontecimento: a da audiência (e dentro desta aqueles que entram em transe ou experimentam alguma resposta emocional, e os que não o fazem), a da orquestra, a do sacerdote/sacerdotisa, a das

⁸ As relações entre Antropologia e Candomblé foram objeto de análise de Mareile Seeber-Tegethoff (2007), que utiliza o termo “entrelaçamentos”, a partir do alemão *grenzgänger*, debatendo os múltiplos lugares e múltiplas identidades que o pesquisador-sacerdote ocupa/carrega, a partir de entrevistas com alguns casos paradigmáticos, cujos contornos remetem à leitura do trabalho. Já Stefania Capone (2004: 40-6) havia tratado da mesma questão.

⁹ Embora a literatura *passim* use o termo xirê como sinónimo de festa de Candomblé, razão pela qual o mesmo é aqui empregue, tal definição não é unívoca. Nos candomblés antigos da Bahia, o xirê corresponde à louvação aos Orixás que ocorre até ao momento de chamada destes e não é, de modo algum, padronizado. Trata-se, pois, de um equívoco tornado princípio básico e de uma globalização do termo.

assistentes femininas (equedes), a dos ‘rodantes’, a dos convidados especiais, a do etnógrafo... Mas e se o etnógrafo entrar em transe ou for chamado a se tornar ogan? A sua perspectiva do acontecimento certamente se alterará. Atente-se que é difícil, no contexto do Candomblé, que se dê uma observação não participante. Em sede teórica, Lapassade considera que a ‘observação participante’ se constitui mais como um «dispositivo de trabalho» e «não uma forma particular de observação» que entra em campo «desde que começam as negociações de acesso, de modo a proceder à observação propriamente dita». Como o mesmo adianta, as relações entre pesquisadores e atores sociais tornam-se aspetos essenciais da própria pesquisa, uma vez que o pesquisador se torna, ele mesmo, a ferramenta principal do trabalho de campo. O autor, diferencia, ainda, observadores participantes externos e internos, sendo os primeiros os que chegam à realidade visada para fins exclusivos de pesquisa, permanecendo apenas o tempo necessário para a aquisição de dados, e os segundos, que estudam uma realidade da qual já fazem parte. São, pois, questões importantes deste trabalho que pressupõe uma ‘atitude criativa’ (Pina Cabral 1987) e o conhecimento tanto dos pressupostos e normas sociais verbalizadas quanto dos ‘não-ditos’ (idem 2008), e é sobre estes últimos que o olhar etnográfico se impõe demorar, a fim de compreender a realidade em que o pesquisador se inscreve. Parece-me, todavia, como já explicitado anteriormente, limitativa a dicotomia oferecida por Lapassade, porque não coloca em evidência as necessidades centrais do trabalho etnográfico: o vaivém situacional, a negociação de perspectivas, a capacidade, portanto, de deambular entre ‘cá’ e ‘lá’, entre ‘dentro’ e ‘fora’, a fim de recolher um conjunto de dados significativos. Isto porque ninguém é totalmente ‘externo’ ou ‘interno’. Todo o etnógrafo precisa desse vaivém, dessa capacidade de estar entre ‘cá’ e ‘lá’ para poder tratar as notas de campo, refletir sobre o que viu e ouviu, e rapidamente regressar ao campo para poder ver e ouvir mais. O que lhe é externo, isso sim, é o grau com que se distancia ou emerge na realidade, o quanto lhe deixam ver, o quanto lhe dão a ouvir. Por isso, o etnógrafo deve ser, também, capaz de se adaptar ao andamento do terreno, porque este muda constantemente, jamais procurando impor o seu ritmo ou a sua própria agenda.

Quase como Gulliver. Condições do trabalho de campo.

Gulliver jamais se tornou gigante, anão ou cavalo. Ao menos fisicamente. No entanto incorporou a experiência com os Houyhnhm na sua transformação enquanto sujeito. Parece-me que é este reconhecimento das transformações pessoais, enquanto

etnógrafo, que Lapassade pretende aludir ao evidenciar a agência central do pesquisador durante o trabalho de pesquisa. O pesquisador muda à medida em que investiga. Ao sair da sua “zona de conforto” o pesquisador não regressa igual. O sujeito transforma-se ao recontextualizar-se no terreno, para fazer uso das palavras de Pina-Cabral. Diria, até, que ao regressar, o sujeito-pesquisador necessita de recontextualizar-se no seu habitat natural, porque a vida do etnógrafo é um vaivém constante entre o terreno e a sua casa, ao ponto do terreno se tornar como casa, e a casa tender a parecer terreno. Essa experiência autobiográfica é extremamente rica para as reflexões sobre o que constitui o trabalho de campo. Por essa razão, a reflexão autobiográfica é um exercício que o etnógrafo deve levar a cabo. Compreender o seu papel no trabalho de campo, as suas transformações, as agruras e os horizontes de pesquisa alterados é um exercício impar de contextualizar o pesquisador, seja pelo entrosamento ou pertencimento aos universos em análise, seja pelas rejeições e dificuldades no trabalho de campo. O diário de si, enquanto pesquisador, parece ser um desafio maior do que a etnografia dos rituais ou do quotidiano do “outro”. A autoetnografia como o estudo das marcas de um corpo próprio, o “eu” pensado com as ferramentas de ver o “outro”.¹⁰

Considerando o contexto de pesquisa, vale, pois, a pena pensar o meu entrosamento com a realidade. Note-se que prefiro a noção de ‘realidade’ à de ‘objeto’, porquanto ‘objeto’ pressupõe uma imobilidade, um carácter estanque, como se estudássemos um vaso mesopotâmico de diferentes ângulos depositado na bancada do laboratório. Não é, de todo, esse o caso quando fazemos do humano vivo o nosso estudo. As sociedades humanas não são como livros, onde deixamos um marcador para depois ali regressar, sem mudanças. Cada vez que regressamos ao campo algo mudou. As pessoas mudam, os seus discursos, os seus contextos, as suas características físicas. Tudo isso importa. Outros não mudam, e também isso importa. Comentário à parte, regressemos ao ponto da autoetnografia (ou escrita reflexiva autobiográfica em contexto etnográfico (Delamont 2009). Não estou certo que idade teria quando pela primeira vez assisti a uma cerimónia religiosa afro-brasileira, mas não devo fugir muito se disser dez anos. No começo tudo se apresentou diferente.

¹⁰ Sobre a questão autoetnográfica ver, a título de exemplo, os trabalhos de: Ruy Llera Blanes (2006) sobre a sua posição entre ateu e agnóstico como ferramenta metodológica; a reflexão sobre crises no trabalho de campo e autoetnografia no contexto da capoeira no Reino Unido, de Sara Delamont (2009); o levantamento histórico da autoetnografia e a importância da reflexibilidade da autoetnografia para além do sujeito, em Leon Anderson (2006); os entrelaçamentos entre autobiografia e etnografia na construção da narrativa autobiográfica em Carolyn Ellis, Tony E. Adams e Arthur P. Bochner (2011); ou a forma como Sarah Wall construiu a sua autoetnografia a partir da experiência de mãe-adopta (2008).

Como Gulliver, eu olhei para as pessoas de diferentes faixas etárias, diferentes pronúncias, diferentes tons de pele, vestindo largas e coloridas saias, descalças, usando uma espécie de turbante que mais tarde ouvi chamar de *ojá*, e uma espécie de blusas em renda chamadas de camisú, como mais tarde aprendi. Os homens vestiam de branco, com calças, blusa masculina e um largo cinto feito do mesmo tecido da restante roupa, e usavam um boné branco. No canto da sala dois jovens tocavam tambores, as pessoas dançavam e cantavam, se prostravam no chão numa bandeira com cores e padrões (mais tarde entendi se tratarem de símbolos das divindades), colocada no centro do espaço, e entravam em transe. Apesar de tudo se apresentar novo para mim, devo dizer que o transe ritual nunca se apresentou como algo chocante. A minha jovem mente estava totalmente fascinada, e dei por mim articulando o que via, de modo a compor um puzzle coerente, tarefa realmente difícil dado que operava com o substrato do catolicismo popular português¹¹ e um conjunto de nomes, cânticos, saudações e imagens estranhas. Estava rearranjando a realidade (ou mais corretamente o meu entendimento da realidade) com as ferramentas que tinha a minha disposição, tal como os missionários, viajantes e vários antropólogos. Nem mesmo sabia ao que estava indo. Palavras como Candomblé, Umbanda ou designações similares, não eram ali usadas. No início dos anos de 1990 apenas sabia estar *vis-à-vis* como uma diferente e intensa religião. Quando o pai-de-santo consultou os búzios e me informou que o Orixá que governava minha cabeça era Oxaguian, a divindade foi-me apresentada como Jesus Cristo. E como Oxaguian possui um caráter guerreiro, o *pejigan* (tipo de *ogan* responsável pelos altares) da casa esclareceu: “bem, não era Jesus um guerreiro? “. Apesar de ser uma resposta confortável não foi satisfatória, inaugurando assim a minha busca por conhecimentos das religiões dos Orixás. Aprendi, em primeiro lugar, os cânticos que acompanhavam as celebrações, mas procurava informações, contextualizações históricas, origens, mitologia, e tudo o mais que eu considerava necessário saber para entender uma realidade da qual, paulatinamente, ia fazendo parte. Nessa época não era fácil obter informação. Eu não tinha acesso à internet e os livros eram escassos. O mercado em torno do religioso¹² era, também ele, escasso à época. O primeiro livro que tive a possibilidade de ler foi *Saravá! Magia Afro-Brasileira* de Carol L. Dow, um trabalho confuso, pese sua

¹¹ O catolicismo popular português está incorporado de influências à margem do Catolicismo Romano, como bruxas, doenças espirituais, possessão de espíritos, e relações práticas com os santos católicos, e heranças celtas.

¹² Ver “Religiões Afro-Brasileiras e Luso-Africanismo: Permanências e deslocamentos no imaginário religioso português”, <http://www.researchgate.net/publication/265346499_Religies_Afro-Brasileiras_e_Luso-Africanismo_Permanncias_e_deslocamentos_no_imaginrio_religioso_portugus>.

popularidade, o qual entendo hoje como uma frágil pesquisa etnográfica e uma pobre compilação antropológica dos resultados obtidos. Não obstante, das leituras que fui acumulando, vim a entender que o templo que frequentava era uma mistura de Umbanda Omolocô - introduzida em Portugal por Mãe Virgínia de Albuquerque, e amplamente estudada por Ismael Pordeus Jr. (*passim*) – e de Candomblé Xambá¹³-nagô.

O meu pertencimento a dois mundos diferentes – um mais público ligado ao colégio e aos padrões sociais portugueses correntes, e um mais privado, uma vez que tais religiões só haveriam de se tornar parte da mobília comunitária uma década mais tarde – serve de base para retornar à discussão sobre as perspectivas *insider* e *outsider*. Podemos distinguir claramente *insiders* e *outsiders* de modo a criar um discurso antropológico “limpo”, ou deveremos tomar consciência que cada pessoa, incluindo nós mesmos pesquisadores, é (somos) um *insider* e um *outsider* em diferentes contextos? Retomo o exercício autobiográfico como estudo de caso. Pratico uma arte marcial havaiana, sou igualmente membro do Candomblé e um pesquisador do tema. Do ponto de vista dos restantes praticantes de artes marciais, sabendo que sou candomblecista, serei um *outsider*, ou eventualmente poderemos fazer/ser duas coisas distintas sem conflito? E quando vou para a faculdade, para uma palestra ou reunião, quem sou eu? Mesmo como membro do Candomblé, quando visito um terreiro que não conheço ou conheço mal, ou, do mesmo modo, quando desenvolvo trabalho de campo nos terreiros, sou simultaneamente um *insider* e um *outsider*, porque nunca pertenço totalmente ao lugar de pesquisa mesmo que sinta pertencimento face à realidade. Mesmo quando toco os tambores rituais sou ambas as coisas. Sou *insider* porque sou parte integrante da celebração, e um *outsider* do ponto de vista dos “rodantes”, sabendo que os tocadores estão fisicamente posicionados num espaço diferente e que sua interação se baseia nos cânticos e na música. Ademais, uma vez que enquanto sujeito possuo memória, posso recolher as *frames* do acontecimento e analisá-las de um ponto de vista etnográfico, ainda que seja um olhar participativo. Ora, se ser participante é estar emocionalmente envolvido, porque não deverei usar uma metodologia emocional com propósitos antropológicos? Aliás, não ser participante, mas observador, é ser participante, é participar do coletivo que não atua ritualmente, mas que compõe a

¹³ Nação de Candomblé que invoca laços com o povo xambá ou tchambá povos que habitavam a região ao norte dos Ashanti e limites da Nigéria com Camarões, nos montes Adamaua, vale do rio Benué. Sobre o assunto ver Hildo Leal (2000), Laila Andresa Cavalcante Rosa (2005) e Valéria Gomes Costa (2009). O facto de que na cerimónia da roda de Xangô se invocar o vocábulo “Xambá” como sinónimo de grandes feitos (Altair B. Oliveira 2002) fornece uma pista curiosa sobre os sentidos do termo e eventuais relações entre povos da região.

assistência cerimonial e que condiciona o próprio desenrolar dos acontecimentos, porque o ritual muda em função da presença ou não de espetadores. Assim, ao participar não participando dá-se, naturalmente, um processo emocional, pois que, como diz Aislan Vieira de Melo, o pesquisador nunca é neutro. É por isso que as palavras de Passetti, já citadas, são tão importantes. O que é uma tese etnográfica se não o relato de uma viagem empreendida para ir “lá” ver e ouvir, e as conclusões que se tiram da parcialidade que é a experiência de terreno? O que é uma investigação junto de comunidades humanas senão as conclusões de interações, depoimentos, olhares, certos mal-entendidos que configuram o caráter único *daquela* pesquisa e *daquele* pesquisador? Em face disto, sinto-me confortável em assumir que a dicotomia ‘de dentro’/ ‘de fora’ tende a um certo hermetismo, optando por ver tais perspectivas como complementares. Mais ainda: tratam-se de perspectivas negociadas, alterando-se durante o trabalho de campo, em função de objetivos de pesquisa e situações inesperadas que conduzem a respostas emocionais. Um bom exemplo disso é o caso de um novo pesquisador sobre o Candomblé que informalmente aconselhei, mas que acabou por desistir da sua pesquisa em virtude das dificuldades de ‘tradução cultural’. Trata-se de um ator irlandês cujo projeto visava observar o Candomblé em termos de drama e linguagem corporal. J. não se trata de uma pessoa “sensitiva” ou religiosa. Ele nunca teve uma resposta emocional a um qualquer momento religioso. Nesse sentido ele é um investigador clássico. No entanto, durante uma celebração, ele teve uma experiência emocional de semi-transe, um “encosto”. Se tivesse avançado com os seus estudos, na produção de sua tese deveria esconder tal experiência a fim de alcançar um processo de escrita “pura”? Ou, inversamente, não seria a afirmação desta resposta emocional uma decisão eticamente mais adequada e a oportunidade de produzir uma narrativa particular em matéria do campo de estudo? Este debate está permanentemente em aberto, e José Jorge de Carvalho (1993: 105 citado em Capone 2004: 45) e Stefania Capone (2004: 44-46) já o endereçaram, evidenciando os contornos profissionais que acarretam a declaração particular da experiência do transe. A ideia de distanciamento puro e de pesquisa não emocional parece ser um convite a meias-verdades, e um entrave a novas descobertas. Uma vez que a emoção é uma condição natural humana, porque motivo devemos separá-la do discurso académico? Lanço aqui as bases para a minha ‘metodologia emocional’.

||| Condições do Trabalho de Campo.

Em decorrência dos constrangimentos financeiros, o trabalho de campo de que resulta a presente tese ocorreu em Uberaba durante um período pouco maior do que duas semanas, e em Salvador por pouco mais de um mês. Apesar do tempo afeto ao mesmo considerar-se curto, em virtude de um passado de *longue durée* com a realidade visada, as dificuldades convencionais de pesquisa, que implicam um primeiro conhecimento do universo do Candomblé, não se aplicavam. No constante ao Candomblé uberabense, não possuía informações significativas, em virtude da escassez de trabalhos sobre o tema, nem tão-pouco havia estabelecido qualquer roteiro de pesquisa. O plano passava pela instalação em casa de L., com quem havia trabalho sobre a obra de Jorge Amado¹⁴ e que foi responsável pela escolha por Uberaba, oferecendo-se para ser minha anfitriã, e cuja relação com o Candomblé passava pelos laços familiares com o babalorixá Vitinho de Odé, sacerdote do Ase Toby Ode Kole, mas que em virtude da sua participação ser escassa e extremamente recente, não possuía dados para me fornecer. Não obstante, e reconhecendo que Clifford estava certo em considerar o termo ‘informante’ impreciso e inadequado (1988: 52 citado em Buzard 2003: 64), L. aparece como uma das várias *beiträge*¹⁵ desta tese, uma vez que a parcialidade do terreno foi construída, de alguma forma, em função do seu conhecimento da malha urbana uberabense, assim como A., que em diferentes momentos nos conduziu no seu jipe. Importa, ainda, considerar o facto de me ter feito acompanhar pela minha mãe carnal, a qual me facilitou o acesso ao terreno baiano, conforme tratarei nas páginas seguintes.

O primeiro contato com o Candomblé em Uberaba aconteceu numa quarta-feira, dia de sessão de caridade no terreiro de Mãe Nilma. O terreiro é designado por Nzo Ria Kavungo, e a localização é referenciada por “Cú do Padre”, em alusão ao bar que fica nas traseiras da igreja, na Praça Santa Terezinha. O terreiro é acedido por um portão, onde imediatamente surgem os bancos corridos para a assistência, composta por pessoas das comunidades carentes adjacentes, que vinham para a sessão de exús¹⁶, receber os “passes”

¹⁴ Conferir em <

https://www.academia.edu/8513912/Entre_as_águas_sagradas_de_Yemonjá_e_as_do_cais_da_Bahia_Ressonâncias_topoanal%C3%ADticas_em_Mar_Morto> e

<<https://www.facebook.com/events/1663268277241423>>.

¹⁵ Um misto de contribuinte e colaboradora.

¹⁶ Os exús de Umbanda diferem do Exú (Èṣù) do Candomblé, onde este último é considerado Orixá. No contexto umbandista, os exús figuram como espíritos em processo de evolução, como assassinos, com historial de alcoolismo, e outros comportamentos marginais (Luiz Assunção 2010: 166). Stefania Capone

das entidades. Conforme denota o nome do templo, este é da nação Angola, razão pela qual ficou fora dos horizontes da pesquisa, evidenciando assim o desconhecimento de L. – que serviu de guia – em matéria de Candomblé. Este primeiro momento permitiu, acima de tudo, lançar pistas sobre o campo religioso uberabense, o qual parecia evidenciar a marca dos encontros (híbridos ou demarcados) com a Umbanda e com o Espiritismo, religião fortemente presente na cidade, terra de Chico Xavier.

No contexto candomblecista uberabense era meu intento trabalhar com o Ase Toby Ode Kole, aproveitando o contato de L. Os primeiros encontros no terreiro foram sutis, interagindo muito pouco com o sacerdote. O número 60, na rua Amélia Sarkis, na zona residencial Estados Unidos, que parece debater-se num *tête-à-tête* com o terreiro de Umbanda Paraíso Manoel Bonito do outro lado da rua – batalha de edifícios, apenas – acolhe-nos por duas portas diferentes. A quem vem assistir aos rituais, o portão encaminha direto ao barracão, em poucos passos, cruzando as moradas de Exu, Iyami, Oyá Igbalé, uma casa de banho (banheiro, por ali), e subindo um pequeno degrau de acesso ao templo. Pela outra entrada, passamos diante da porta de Ogun, Oxóssi e Yemanjá, de Omolú e Nanã, de Oxum e Logunedé, Xangô e Oyá, de Oxóssi e de Oxalá, desembocando no telheiro que cobre as mesas corridas que acolhem aos muitos que chegam em dias de festa, diante das portas de Oxalá e Oxóssi, de um lado, e da cozinha do outro. As escadarias que descem levam-nos, pelo canto dos pássaros, até aos pés da gameleira, a árvore que no Brasil acolhe Irôkô, Orixá-árvore do tempo e morada dos espíritos, numa praça que em breve se tornará palco dos toques semanais para as entidades. São momentos, que acontecem a cada nova terça-feira, onde os "passes mediúnicos" de caboclos, pretos-velhos, exus e pombagiras, alimentam as almas de uma comunidade carente em busca de auxílio, do conforto da entidade, do conselho e da benzedura, prática que marca indelevelmente a identidade religiosa brasileira, nas margens do catolicismo ortodoxo, como relata Alaize dos Santos Conceição (2012).

No Ase Tobi Ode Kole, a hierarquia, muito própria de uma religião que, nesse capítulo, creio mesclar a lógica da corte africana, do abô-ilé (*agbo-ilé*, vilarejo familiar) iorubá e da família colonial, de onde absorveu o pedido de bênção aos mais velhos, acompanha um sentimento de afetividade comunitária, na pegada de um valor que o Pai-de-santo toma por essencial – o acolhimento, que se sente desde o primeiro instante.

trata, interessante, das transformações ocorridas pelos exús na passagem dos médiuns da Umbanda para o Candomblé, ocorrendo um processo de reafrikanização ritual das entidades (2004: 171-5, *et. al.*).

Passavam pouco mais das dezanove horas, do dia 18 de Agosto de 2015, e a primeira visita coincidiu com o toque para as entidades conhecidas por pretos-velhos, almas caridosas de antigos escravos e libertos africanos e afrodescendentes da Bahia de Todos os Santos, e não só. Muitos dos filhos da casa, trajando branco, sem os adornos das festividades aos Orixás, realizavam as suas tarefas. Pai Zezinho, balogun¹⁷ da casa, nos seus 60 anos de vida, na sua estrutura forte de Ogun, mesmo onde a idade e a boa mesa mineira já se fazem notar, acolhe-nos e convida-nos a sentar. As perguntas curiosas em torno do Candomblé em Portugal, sempre naturais, funcionam como desbloqueador de conversa. Há mitos e dúvidas sobre o Candomblé lusitano a clamarem por esclarecimento. Há a inegável guerra evangélica contra as religiões de matrizes africanas a servir de tema num partilhado sentimento de revolta e que vai além das palavras e é bem viva por aqui, personificada pelo segurança privado armado na porta do templo. A história de vida do pai Zezinho é-me narrada com a honestidade e a propriedade de quem a vive. As agruras do filho abriram-lhe as portas da religião, porque no Candomblé "ou se chega pelo amor ou se chega pela dor", e esta última o pai Zezinho partilha com uma percentagem mais do que significativa dos candomblecistas dos vários lugares do planeta. A conversa interrompe-se com a chegada do sacerdote, Pai Vitinho, com um andar confiante, jovial e altivo e com um sorriso na cara, de quem "domina a cena". Retirando-se para "trocar de roupa", regressa de traje africano, em tons amarelos e azuis. Num périplo pelo templo, o fotógrafo oficial da casa convida-me a conversar. Sentamo-nos num banco corrido do terreiro, na fila da frente. É neto de portugueses não sabe de onde, e um dia espera visitar o país. Portugal iniciava assim a sua presença incessante nos diálogos em Uberaba.

¹⁷ do yorubá *bálógún*, General, no candomblé reconfigurado num título ligado a Ogun, Deus da metalurgia e da guerra.



Figura 1 "barracão" do Ase Toby Ode Kole decorado para o Olubajé

O ritual vai começar. Dirigia-me para a assistência, sentado ao lado da minha guia, tia carnal do babalorixá, quando sou encaminhado para junto dos ogans, sentado na “cadeira do velho, uai”, bem ao lado do alabê, chefe dos tocadores, que iria comandar o ritual. As possibilidades de anotações *in momentum* e perspectiva de fora esfumaram-se. Os dados recolhidos seriam, necessariamente, diferentes do observador não participante (Delmos J. Jones 1970, Sara Delamont 2004). A já citada filiação, nunca escondida, não pressupunha uma participação ativa. Era, antes, meu intento manter-me o suficiente à margem dos acontecimentos. No entanto, no trilho da metodologia emocional que venho defendendo para a elaboração do que Pina Cabral (2007) chama, com acerto e poesia, de 'gesto etnográfico', reconhece-se e assume-se a via alternativa de obtenção de dados numa lógica de entrosamento com o objeto. Sentado, então, na cadeira de Oxalá, divindade mais velha, e trocando ideias sobre os ritmos sacros do Candomblé com o alabê, vimos entrar o último grupo de pessoas. Marcado para as vinte horas, o toque de entidades ocorre, como dito, invariavelmente, às terças-feiras, variando, outrossim, as entidades convocadas ao transe, a fim de que a população de Uberaba possa usufruir da consulta das entidades quando “apenas um passe chega, um abraço, em que as carências são tratadas por uma entidade. Os toques de Umbanda servem como caridade”, explica o alabê, Luciano, de 31 anos, fisionomia forte de filho de Ogun, facto que, contudo, não afeta os modos atenciosos. Percebo, portanto, toda uma dimensão social em torno dos terreiros uberabenses ligados às entidades, que espelham bem os processos híbridos, as bricolagens (Bastide 1970) e as inter-ritualidades (Pordeus Jr. 2010) próprias do universo religioso afro-brasileiro, um campo de dinâmicas e de grandes tensões no que remete à problemática de 'pureza' (Dantas 1982, 1988, et. al.), assunto ao qual voltarei.

Diante de uma plateia cheia, tem lugar o padê de Exú¹⁸, a defumação invocando Oxóssi para que "dê licença para defumar", a pomba solta no ar no sopro do sacerdote, e

¹⁸ Ritual descrito por Landes (1947: 50-2) e que consiste em cânticos e danças para Exú, Orixá da comunicação, das trocas e protetor. Tradicionalmente o padê, do iorubá *ipàdê*, “reunião”, “encontro”, é traduzido como um ritual que “despacha” Exú para que este não perturbe as cerimónias, motivo pelo qual Landes fala no despachar do demónio, pois que a longa tradição sincrética iorubá-cristã o considera equivalente ao demónio judaico-cristão. Capone (2004: 76-8), faz uma descrição do padê, diferenciando dois tipos: o mais complexo em que se roda a cuia e um mais simples. O ritual descrito pela autora difere um pouco no Ase Toby Ode Kole, uma vez que são utilizadas duas cabaças, transportadas pela iyákêkêrê (mãe pequena) e pela ialaxê (oficiante de posto elevado, auxiliar do babalorixá) e é o próprio babalorixá que realiza os preparos. Há, ainda, uma outra nuance no padê, realizado, por exemplo, na Casa Branca do Engenho Velho, nas cerimónias para Oxalá, nas quais o padê é feito unicamente com uma quartinha com água, evitando os tabus dos “senhores” das festas. Vivaldo da Costa Lima (citado em Risério 2007: 11) descreve o padê como a cerimónia que abre o Candomblé, pedindo a Exú que a celebração corra bem.

vários Orixás são invocados e convidados ao "rum", i.e., a dançar diante dos atabaques as cantigas que louvam e narram as suas histórias e mitos, geralmente cantigas específicas para o ato. Há uma convergência entre Candomblé e Umbanda, patente na defumação que purifica o ar após o padê de Exú, afastando as “energias negativas” da divindade, e que espelham, deste modo, que o aprendizado no Candomblé é, também ele, híbrido, sendo que o saber, desde que não contraditório, é acumulado e justaposto. O facto de Mãe Marlene, iyalorixá que iniciou Pai Vitinho e com quem este cresceu, realizar o culto desse modo, e levando em conta que a Casa de Oxumarê, atual filiação do sacerdote não possui culto de entidades, dá-se, então, uma permanência desses processos rituais, aproveitando uma espécie de *vacatio legis* que permite a preservação de um modelo ritual sincrético e híbrido. No entanto, ao contrário do que parece acontecer no Rio de Janeiro, em que se dá uma africanização das entidades, ao menos nos casos estudados por Capone (2004), no Ase Toby Ode Kole, o entrelaçamento entre as práticas umbandistas e candomblecistas dá-se, somente, ao nível da invocação dos Orixás, conforme descrito *supra*. Não existe no terreiro assentamentos de entidades nem qualquer elemento no barracão (i.e. no espaço de celebração) que aluda às mesmas. É possível que existam estátuas de exús e pombagiras dentro da Casa de Exú-Orixá, mas tal trata-se de uma suposição, e mesmo no caso de existir é difícil supor que procedimentos rituais lhes são destinados e que roupagem conceptual lhes é vestida. Tais questões, que merecem devida análise, fugiam aos propósitos e se entrecortavam nos constrangimentos da presente pesquisa, mas permanecem em aberto para eventuais pesquisas vindouras. Para o constante, como referido, nada evidencia, de forma externa, quaisquer interseções entre os dois universos religiosos, como parece acontecer em São Paulo, onde alguns terreiros a meio do xirê convocam os caboclos, espíritos dos índios brasileiros.

Enquanto são louvados os deuses em terra, não-iniciados vão caindo no transe profundo que convoca a iniciação, porque o Candomblé é, sem dúvida, uma religião iniciática. Sendo então enrolados em lençóis brancos e deitados de frente para a cadeira do sacerdote, mantendo-se hirtos até ao momento em que são retirados do transe. Chega a hora dos pretos-velhos, que vão chegando ao bater do cajado no chão, brandido pelo pai-de-santo, seguindo encaminhados para os bancos onde atenderão aos aflitos, fumando, bebendo e mantendo nos dedos dos pés uma vela, como uma grilheta espiritual, uma chama que enquanto acesa os mantém na terra. Quando todos os presentes são devidamente consultados, pessoas de todas as idades, mais negras ou claras, envergando no rosto as marcas da pobreza, ou mostrando que o banho e o aprumo são indispensáveis para ir a esse

espaço de socialização que é o terreiro, as entidades são dispensadas e é agradecida a sua presença.

Fui regressando ao Ase Toby Odé Kole com alguma frequência, alternando visitas a outras casas de Candomblé, inclusive Angola (fora dos horizontes do meu trabalho de campo), acompanhando a comitiva do Pai Vitinho. O desenvolvimento de contatos em Uberaba foi inicialmente complexo, uma vez que a maioria dos sacerdotes tem o seu emprego além da vida religiosa. Não obstante, o trabalho de campo foi extremamente rico, e tal facto está patente no extenso e qualitativo depoimento do líder do Ase Toby Odé Kole.

Apesar da intensidade como que foi vivido o trabalho de campo, muitas vezes com poucas horas de sono, não foi possível desenvolver pesquisa em todos os terreiros de Candomblé de Uberaba. Retirando os casos de terreiros notoriamente de Candomblé Angola, restavam ainda, das pesquisas desenvolvidas *online* ou por contatos diversos, a casa de Iyá Bia de Oxumarê, cujo contato me foi fornecido pelo seu filho-de-santo Fábio, funcionário da livraria *Alternativa Cultural*; de acordo com a iyalorixá, via contato telefónico, esta estaria, durante aquele período, em São Paulo e no restante ocupada com a sua atividade profissional; o Palácio Mamãe Oxum, terreiro que mistura Candomblé e Umbanda, e que pesem as inúmeras tentativas não me foi possível aceder a qualquer representante; o Ylê Axé Feran Omilodê, cujos esforços foram igualmente infrutíferos, bem como o Ase Ode Omilode, casa de Pai Renato de Logunedé, com o qual não foi, igualmente, possível agendar qualquer entrevista. Restavam, portanto, do levantamento efetuado, o Ase Opo Baru, de Pai Carlos de Exú e o Ase Oloroke ti Efon Aafin Omo Ayrá, os outros terreiros onde desenvolvi pesquisa.

O "Príncipe do Candomblé"

Agendar com o Baba Carlos de Exú, sacerdote que tem forte presença na imprensa e no Facebook com anúncios de atendimento e serviços religiosos, não foi tão difícil quanto encontrar o seu terreiro, numa viagem pelas cruzadas ruas de uma Uberaba marcada pelos postes de eletricidade, casas com garagem exterior encerradas por um portão, prédios, e um planeamento solto, como se a cidade fosse crescendo aos solavancos e no esforço da modernidade tivesse apagado as marcas do velho Brasil, do tempo dos bandeirantes, e fazendo da arquitetura dos séculos XVIII e XIX poeira da memória.

Conduzidos por A., no seu jipe branco aos saltos nos socacos da estrada do "Prefeito tatu", como L. apelida o Presidente da Câmara de Uberaba, encontramos o 316

da Rua Eduardo Formiga, no Bairro Abadia. O terreiro destaca-se pelo vermelho forte do muro que contrasta com o cinzento dos vizinhos. No topo do mesmo, uma enorme quartinha, encimando os cartazes de grandes dimensões anunciando que ali se encontra o “Ase Opo Baru – Batistini”, casa do Baba Carlos Costa, filho-de-santo do aclamado Pai Pérsio de Ayrá (fundador do Axé Batistini, em São Paulo, e iniciado na Casa de Oxumarê em 1961), e descendente da longa linhagem familiar do Axé Marimbondo. O portão corrido e já aberto conduz aos interiores de um espaço em obras, em processo de mudança, de eterna edificação de um ideal que está tanto na África quanto na Bahia. A humildade está estampada em cada detalhe, no barracão festivo de uma nudez e simplicidade latente, que aporta aos “candomblés de antigamente”, onde a pobreza era tónica arquitetural, e em que as janelas são buracos em direção à rua¹⁹. Dois cadeirões em vime, tapados por tecidos bordados, uma mesa de rudimentar madeira com dois adjás, sinetas rituais usadas por pais e mães-de-santo e suas auxiliares femininas, as equedes (do iorubá *èkéjì*, “segundo(a)”) e um muro arredondado separando os atabaques, de afinação em tarrachas e tom castanho claro, num espaço em que a austeridade é tomada como sinal de humildade. Do cimo das escadas, o sacerdote aguardava a chegada, abrindo os braços e com voz forte e alegre de filho de Exú, dá as boas-vindas aos visitantes, de pé, ao lado de uma pequena mesa onde atende os clientes, pois o tabuleiro dos búzios está ali evidente. Trajando de branco, numa africana indumentária de rei, o "Príncipe do Candomblé" – título que recebeu de Pai Pérsio durante a entronização dos obás de Xangô, assim o afirma, e afinal, “o filho de um rei é sempre príncipe”, nas suas próprias palavras –, era o espelho do monarca africano moderno, com óculos de hastes douradas e modelo retro, de fortes argolas de ouro, um bubu, chapéu de modelo islâmico com missangas em padrões africanos, adaptado por determinados reis yorubás, e certamente trazido das viagens a terras nigerianas, e chinelos de couro, iguais aos usados em África. Conduziu-nos até à sua sala, onde existem algumas cadeiras, sofás, uma televisão, oferecendo-nos as cadeiras em vime, de frente do seu enorme cadeirão do mesmo material, onde se deitou na régia posição que o *alààfin* Oyó adota, conversando com a fluidez de um filho do Deus da fala, e os matizes do historiador por formação. O horizonte do Candomblé em Portugal acompanha-nos como bengala, não própria, mas oferecida pelos interlocutores, sempre curiosos pelo outro lado do Atlântico. Conta com trinta anos de santo, que é como quem diz, trinta anos de obrigação dada (iniciação), na

¹⁹ Edison Carneiro em *O Candomblé da Bahia*, menciona o começo das transformações dos terreiros, como a instalação de um chão de soalho (p.36).

época com seis anos de idade, e que foi colocado na cadeira com dezassete, herdando aquela da sua mãe carnal, dando continuidade ao Axé Marimbondo. Salienta que as obras serão findadas com o traslado dos assentos das divindades do outro terreiro, não muito distante dali, onde faz toques para entidades, “não essa coisa de Umbanda”, tomando de empréstimo a ideia de uma distinção entre Candomblé de caboclo e Umbanda. Segundo conta, por ser filho de Exú, sofreu preconceito das casas-matriz de Salvador, onde o sincretismo afro-católico fez escola e o senhor das trocas foi associado ao demónio (Prandi 2001).

Falando do Axé Marimbondo, o sacerdote, que “como bom filho de Exú, teve sete filhos e sete mulheres”, material datado (ao qual não foi possível ter acesso por não se encontrar no terreiro) indica que o mesmo funciona desde pelo menos 1913, altura em que o seu bisavô foi preso, no Rio de Janeiro, por prática de feitiçaria. É um axé familiar, uma herança da sua ancestralidade, que, todavia, não o livra das acusações de marmotice, i.e., de clientelismo, práticas incorretas e falso sacerdócio. Durante o trabalho de campo, quando inquirido por candomblés tidos como “marmoteiros”, ou seja, que sejam tomados pela comunidade uberabense como *degenerados*, a referência que sempre surgia era o Pai Carlos de Exú, comprovando que o “fuxico de Candomblé” (Braga 1998), i.e., a “fofoca”, tem sempre carácter normativo, não obstante o Axé Batistini atestar a sua competência e autoridade sacerdotal. Tal facto é particularmente interessante porque nos revela as dinâmicas do campo religioso afro-brasileiro, no qual somente a filiação não chega para configurar um estatuto de autenticidade e legitimidade. Conforme nos mostra Capone (2004: 177-213) existem sempre estratégias de contestação de poder. Eventuais envolvimentos do sacerdote com filhas-de-santo (facto que configura incesto religioso) e alusões a um posto de babalorixá ilícito, uma vez que este seria, por nascimento, *ogan*²⁰, encerram um perfil religioso em permanente avaliação. A acusação enquanto estratégia de consolidação de uma posição é particularmente interessante, e um recurso corrente no seio do Candomblé. Se configurado como *território* em si mesmo, o Candomblé surge como espaço de poder e conflitos.²¹ Ao tratar do campo religioso afro-brasileiro do Rio de Janeiro, Stefania Capone mostra como, cite-se, «contestar a legitimidade de outro permite afirmar a própria legitimidade» (2004: 151). Dessa forma, tal como a autora vai evidenciando ao longo desse trabalho, a delimitação do que é ‘autêntico’ e do que não é, é

²⁰ da mesma acusação foi alvo *Seu Bobó*, José Bispo dos Santos, iniciado na Casa de Oxumarê por Mãe Simplicia, e um dos percussores do Candomblé em São Paulo. (Prandi 1991: 95-96).

²¹ no sentido em que Brandão, Costa e Alves (2007), elaboram as questões sociais e os conflitos como inerentes ao território.

extremamente complexa e difusa, porquanto as fronteiras são sempre negociadas e há uma lógica de aceitação-oposição constante. Enquanto Mãe Luizinha, atual iyalorixá do Axé Batistini (juntamente com outros quatro sacerdotes) legitima Pai Carlos, no campo religioso uberabense ele permanece catalogado como ilegítimo, e a sua ligação a Pai Pérsio é descrita como tendo-se resumido “a um bori²²”.

Daí a uma semana, concluído o traslado dos assentos dos Orixás, teria lugar o Olubajé (*Olúgbájé*), banquete em honra de Omolú, no Axé Marimbondo, facto que não chegou a acontecer em virtude da convocação para que Pai Carlos participasse no mesmo cerimonial no Batistini, informação que o próprio sacerdote me fez chegar diretamente.

A Chácara Recanto dos Orixás

O Ilê (do) Ogunjá, terreiro fundado por Mãe Marlene, no ano de 1989, primeiro templo de Candomblé na cidade de Uberaba, fica localizado no Distrito Industrial 2, onde termina o asfalto e o caminho se faz de terra. O guia é o Pai Vitinho, que cresceu naquela terra vermelha, que a percorreu descalço, e de onde saiu homem feito, advogado de sucesso. O vermelho do pó, agora fica apenas na sola dos sapatos. Os rostos com que nos cruzamos são-lhe todos familiares. Ali deixou a mocidade. Mas o sacerdote não se faz de nostalgias, pois a vida hoje tem a elegância com que a simplicidade de outrora não pode ombrear. A *Chácara Recanto dos Orixás*, assim se chama, parece, de facto, por suas características topográficas, um pedaço da África ali plantado, pela terra barrenta e vermelha, pelas árvores, pelas rudimentares e pequenas moradias dos Orixás, caiadas de branco e sujas do barro dos dias de chuva, de austeros acabamentos, os capoeiros de rudimentar arame e madeiras, as chapas metálicas, as raízes das árvores engolindo o caminho e tornando-o sinuoso. As árvores, enormes, mostrando a sua antiguidade naquele pedaço de terra. O assentamento de Iyámi (*Ìyá-mi*, princípio feminino, senhoras dos pássaros e da noite, energia feminina misteriosa e perigosa, sincretizadas com as bruxas medievais [Makinde 2004]) num imenso conjunto arbóreo, dentro de um murete formando um círculo, está decorado com laços laranja, lilás, roxo, rosa, vermelho, e uma enorme coruja de metal (símbolo das Iyámi), sobrelevada, aos pés da qual estão duas abóboras e uma cabaça cortada onde se depositam os sacrifícios. Nos pés das árvores ficam as vasilhas, quartinhas (figura 2). Não distante fica uma fonte branca e azul, num formato de triângulo abaulado,

²² Cerimónia de dar alimento à cabeça.

com múltiplos azulejos no fundo, de várias cores, e um murete onde estão cimentadas uma quartinha azul e uma gamela da mesma cor, ambos de barro, contendo esta última conchas, adornos de ferro, e uma cobra do mesmo metal. É a morada de Oxumarê. A Mãe Marlene, de blusa de renda, saia condizendo, com o torso na cabeça, socas, toda de branco, contrastando com a paisagem térrea, vai conduzindo em silêncio pelos lugares, apoiada na sua bengala, símbolo da sabedoria africana que advém do cúmulo dos dias dedicados aos deuses, entidades e aos outros, enquanto o Pai Vitinho faz a apresentação do lugar. O terreiro de caboclo, redondo, é um espaço encantador. O teto é todo em vigas de madeira e telha. Ao centro um pilar que sustenta a estrutura do edifício, em madeira, entrando rumo ao chão por uma gamela feita em pedra e pintada de branco, e uma base pintada de rosa com cerca de um metro de altura. Um grande pote amarelo fica ali depositado, bem como uma quartinha de barro. Na cumeeira, uma quartinha branca, e uma gamela em barro cobertas por um pano branco. O chão é de mosaico, cujos motivos formam círculos. Ao fundo, um muro com perto de dois metros de altura, interrompido por uma porta de madeira e rede, tem pintado um boiadeiro, de tez negra, com um berrante na mão, uma vaca branca deitada no pasto, e uma paisagem verde montanhosa e arbórea ao fundo. Ao longo das paredes do templo vamos encontrando pintados um caboclo, um papagaio numa árvore, um tigre, mais árvores. A assistência das cerimônias ficará sentada na saliência em pedra a toda a volta. A arquitetura do lugar, pela razão de estar edificada em blocos, e caiada de branco, circular e com lugar para a assistência em pedra a toda a volta, há algo da portuguesa igreja de Janas, no concelho de Sintra.²³

²³ Sobre a igreja ver: <<http://amateriadotempo.blogspot.pt/2014/04/a-capela-circular-de-janas.html>>, acessado a 6 de outubro de 2015.



Figura 2 Assentamento de Iyámi na Chácara Recanto dos Orixás

O barracão de Candomblé, branco, acolhe por um portão de ferro, grande, azul, sobre o qual se pode ler "Ilê do Ogun-Já", em letras grandes e capitulares, e por baixo 1989, ano de construção do mesmo. A chácara dos Orixás, corresponde à segunda etapa da vida religiosa de Mãe Marlene, pois desde os anos de 1970 que funciona na cidade de Uberaba o terreiro de Umbanda, onde têm lugar os toques de caridade, até hoje, “toda a quarta-feira”, informa Pai Vitinho. O interior do barracão denota amor e fé. Uma placa de metal, num pilar com metro e meio de altura, informa que “A Prefeitura Municipal de Uberaba através da Fundação Cultural, reconhece o Ilê [sic] de Ogunjá como patrimônio cultural da relegião [sic] de matriz africana de nossa cidade dirigida pela Iyalorisa [sic] Marlene de Ogunjá”. A placa vem assinada por Sueli Arantes Borges, diretora de ações artísticas e culturais, Além-Mar Paranhos, presidente, Anderson Aduino Pereira, prefeito. A mesma regista a data de 2006. No teto faixas brancas e verdes intercaladas, feitas em tiras de papel. Aqui e ali espigas de milho, pendendo, entrecortando o mar de tons branco e verde, cores de Ogunjá. Nas paredes Orixás pintados em grandes painéis. Oxóssi, em tronco nu, tez negra, para baixo um pano azul ondulante, caindo sobre as coxas. Aponta para noroeste o seu arco e flecha, o ofá. Nanã, trajando uma longa saia de tom roxo e uma menor de tom branco, arrematada em renda. Cobre o peito com uma blusa, o camisú na linguagem do Candomblé, branca, sobre a qual está um pano da costa roxo de onde saem, nas costas, duas pontas do laço, uma para cada lado. Nas mãos trás o *ibirim*²⁴, o seu objeto sagrado, que une vida e morte. Na cabeça o seu *adé*, coroa, sobre um pano roxo que forma um laço na nuca, e com o *filá*, a fileira de fios de conta que cobrem o rosto. Vem descalça, como todos os Deuses chegam. Está pintada sobre um fundo lilás. Os painéis de Oxóssi e Nanã são ladeados de portas. Há ainda, mais junto à assistência do barracão, que fica logo assim que se entra, como em todos os terreiros de Candomblé, um mural de Oxalá, o grande Orixá, pai de todos os Deuses e senhor da criação. O fundo é azul-céu, a sua tez é negra, e da sua testa saem raios de luz. Trajando de branco, em panos simples, carrega nas mãos uma pomba branca da paz. Ao seu lado, noutro mural, está Omolú, coberto de palha, com o seu *xarárá*²⁵ nas mãos, sobre um fundo negro. Ao lado da porta fica Oxumarê, pintado sobre o arco-íris, de tez igualmente negra, numa posição de movimento, com uma perna

²⁴ paramento manual, feito de nervuras da palha do dendezeiro ou de palha da costa, enfeitado com búzios e contas, mais extenso do que o *xarárá* de Omolú. Por vezes é feito em forma de vassoura, chamado então de “vassoura de Nanã”, sendo este mais frequente na Umbanda.

²⁵ Paramento manual, feito de nervuras da palha do dendezeiro ou de palha da costa, enfeitado com búzios e contas.

para um lado e o tronco para o outro, com um pano envolto da cintura, em tom amarelo, ondulante rumo ao chão, na mão o *ebiri*²⁶. Na parede oposta um mural com Oxum e Iemanjá, envoltas em rio (que segue até à nascente rumo ao horizonte) e mar (que forma uma onda junto ao peito de Iemanjá) que se unem formando uma corrente de onde sai um peixe. Oxum traz o peito despido, coberto por um imenso colar de ouro com um pendente, na cabeça uma coroa singela com o *filá* (fileira de fios de conta que cobre o rosto), brincos de ouro, imensas braceletes no mesmo tom, e um espelho dourado na mão, o *abêbê*. Iemanjá traz uma coroa mais elaborada, com uma concha ao centro e de onde desce o *filá*. O peito vem nu adornado apenas por um espesso colar de conchas. O resto do corpo está submerso na onda. Há molduras com as fotos de Mãe Olga do Alaketu e Mãe Beata de Iemanjá, *iyalorixás* ligadas à história de vida religiosa de Mãe Marlene e sua filha carnal. Xangô e Oyá estão num mural perto, envolto em rochas, encimados por um raio, Xangô com um braço musculado agarrando no seu *oxê*, o machado de dois gumes encimado por fogo, o rosto sereno a descoberto e um chapéu simples. No peito traz dois fios-de-contas em vermelho e branco, um mais espesso do que o outro. O pulso brandido o machado tem uma pulseira com a mesma combinação de contas. O outro braço desaparece debaixo do véu vermelho fogo que sai da cabeça de Oyá, cuja mão aberta contém um raio que desce do céu, bate na sua espada que trás na outra mão, cujo braço se estica formando uma cascata de raio. O rosto mal se vê, coberto pelo *filá* e coroa. Encostadas à parede estão cadeiras para as pessoas de cargo da casa, cadeiras simples, bem longe das que encontramos nos terreiros da Bahia. Na parede do fundo máscaras estão presas à parede, decorando-a, ladeando um mural de Ogun, todo ele em azul, com uma águia voando em direção à cara de Ogun. O senhor do ferro brande uma espada de fogo, tem o peito a descoberto, braceletes e pulseiras cor de prata, um pano azul sobre as pernas, e um capacete rudimentar branco. Em frente ficam os atabaques, tambores sagrados, enfiados num banco corrido, afinados por tarrachas, e de clara antiguidade.

O reino do Fogo

O Ase Oloroke ti Efon Aafin Omo Ayra, possui palaciano nome, bem em conformidade com a figura régia de Ayrá, Orixá funfun, i.e., que veste branco, ligado a

²⁶ paramento manual, feito de nervuras da palha do dendezeiro ou de palha da costa, enfeitado com búzios e contas formando uma espécie de vassoura.

Oxalá, e muitas vezes entendido como uma qualidade (caminho, manifestação) de Xangô, apesar do seu culto se originar de outra cidade iorubá, Savé, parecendo este se ter hibridado ao de Xangô através do avanço do império de Oyó, como terá acontecido com Oramfé, Jakutá ou Aganju.

Apesar das tentativas de agendamento de uma reunião em data não coincidente com as festividades do Olubajé, a agenda do sacerdote, Pai Rogério, inviabilizou tal facto, uma vez que para além dos afazeres do terreiro, o zelador é cabeleireiro e dono de um pequeno boteco (semelhante ao café de bairro, em Portugal). Do Candomblé não se tira rendimento. Assim, tendo dormido pouco depois do longo Olubajé no Ase Toby Ode Kole, apanhámos um táxi cujo motorista confundiu a rua Ary Medina Coeli, onde fica o terreiro de Pai Rogério, com a rua Luís Medina Coeli, noutra zona da cidade. Chegámos, contudo, bastante a tempo. O portão conduziu-nos por uma área habitacional, passando pelo carro do sacerdote ali estacionado, por uma estreita passagem, até chegarmos ao pequeno terraço onde fica a cozinha-de-santo – lugar onde fui encontrar pai Jorge, ebomi (pessoa com a obrigação de sete anos dada, mas que não tem posto de sacerdote) uberabense que auxilia Pai Rogério, mas que circula na assistência da pequena comunidade de Candomblé da cidade –, as casas de banho (banheiros, em português do Brasil) e o quarto onde os Orixás são vestidos. Na porta em frente à cozinha fica o barracão. Fomos simpaticamente recebidos por uma das pessoas mais velhas da casa, uma euede sorridente em torno dos seus cinquenta anos, já pintada e arrumada para a festa, com uma saia vermelha, que ofereceu café e água, uma, bebida típica da região, outra, uma necessidade em dias quentes de um inverno ausente. “O Pai está se preparando”, anunciou. O espaço é de modestas dimensões, com bancos corridos encostados à parede, à direita de quem entra, ao lado da escada que dá acesso ao segundo andar. Do lado esquerdo ficam as cadeiras de melhor qualidade, todas alinhadas, onde são recebidas as visitas de dignatários do Candomblé, numa fila que corre até à cadeira do sacerdote. A mesma, encontra-se colocada numa plataforma sobrelevada, como mandam as regras, ladeada de dois pilares dourados, sobre os quais se veem fotos do Orixá do sacerdote – uma, sentado ao lado do Pilão de Xangô, outra dançando. É de madeira castanha, com tampo e encosto vermelho aveludado, sobre a qual se encontra uma toalha de um vermelho mais suave, onde está bordada uma coroa e a palavra "Ayrá". No chão, ao lado de um dos pilares encontrava-se o adjá, a sineta de invocação dos Orixás. Na parede, sobre as cadeiras, os quadros de Oxóssi, Yemanjá e Oxalá. Reproduções de originais oferecidos a diferentes embaixadas africanas, conforme legenda dos quadros. Do lado oposto da cadeira do babalorixá ficam os três atabaques,

sobrelevados e separados por um murete, como é costume nos candomblés do Brasil, murete com duas elevações formando pilares, onde são colocadas toalhas vermelhas iguais à já descrita, e que servirão para os ogans secarem rosto e mãos. Os atabaques são brancos, e afinados por intermédio de tarrachas, e os ogans sentar-se-ão em bancos de ferro. Na parede que faz as costas dos atabaques encontra-se um quadro de Oxaguian. No meio do barracão não existe o pilar central, mas antes um quadrado com os símbolos de Ayrá. A simplicidade do templo combinava com a modéstia dos presentes. Percebe-se que a base da assistência é formada por pessoas pobres, as quais se encontram sentadas nos bancos corridos para tanto destinados, ao lado de uma escada interna que dá acesso a um primeiro andar. Quando comparado com o Ase Toby Ode Kole, o Ase Oloroke ti Efon Aafin Omo Ayra tem proporções e impacto bem mais modesto, embora não fuja à regra de muitos terreiros brasileiros, quer em Uberaba, quer em Salvador, devendo o Ase Toby Ode Kole ser considerado um caso de superpopulação, superando inclusive históricos templos baianos, em dimensão do templo, mas acima de tudo em número de participantes e iniciados.

O Pai Rogério vem cumprimentar-nos, no seu traje florido em tons pastel e castanhos, de modelo africano, chinelos de couro, trajes que perdem impacto diante da curiosa fisionomia do zelador, mais próximo de um deus nórdico do que de um sacerdote africano, e que me recorda o quanto o Brasil é um país de contrastes e o Candomblé uma religião universal (Prandi 2003). Informa que a cerimónia tem um carácter mais privado, tratando-se de um Olubajé interno. Constitui-se, creio, uma declaração defensiva, de quem não conhecendo os interlocutores teme ser avaliado. É facto que posturas defensivas são uma realidade constante nos candomblés brasileiros, onde a permanente avaliação do pesquisador é uma realidade (Castillo 2010), mesmo sendo, ou talvez ainda mais sendo, o pesquisador alguém émico. Em todo o caso, Pai Rogério desconhecia a minha ligação ao Candomblé e que já havia estabelecido contato com Pai Vítinho, pelo que a postura defensiva revela, acima de tudo, uma estratégia de garante de legitimidade, reconhecendo que no interior da comunidade imaginada que é o Candomblé, tende a exercer força normativa o pressuposto de que de “quantidade é qualidade”, i.e., que o número de membros do terreiro e de frequentadores valida a legitimidade e competência sacerdotal. Ainda para mais diante de um pesquisador estrangeiro.

Depois da celebração, quando as mesas para a refeição foram colocadas e a comida servida, foi possível conviver com o sacerdote e alguns dignatários convidados, como o zelador da nação Angola, Junior Baiano. Enquanto tudo se ajeitava para o *ajeun*, i.e., a

refeição, as conversas em surdina, aqui e ali, eram em torno do Olubajé no Ase Toby Ode Kole, na noite anterior, o que espelha bem o caráter aglutinador do terreiro do babalorixá Vitinho de Odé em Uberaba, facto evidente na frequência de sacerdotes às “festas” do Ase Toby Ode Kole, e à importância atribuída ao babalorixá aquando das visitas a outros terreiros. Não tenho dúvidas de que, em grande parte, a centralidade de Pai Vitinho no contexto do Candomblé uberabense é resultado de uma estratégia do mesmo, que passa pelas dimensões do seu terreiro, pelo número significativo de iniciados no Ase Toby Ode Kole²⁷, pelo chegar deliberadamente atrasado às celebrações alheias, esperando pelo “dobrar dos couros”, i.e., pela percussão “quebrada” dos atabaques assinalando a sua entrada e assim veiculando e revitalizando a sua importância, e, sustentando tudo isto, a sua recente filiação ao Axé Oxumarê, na figura da prestigiada Mãe Ana de Ogum, e na frequência anual, nas comemorações de Oxóssi, Orixá daquele, de uma comitiva da Casa de Oxumarê, nas pessoas de Baba Pecê, Mãe Ana, Pai Leandro (babá egbé, i.e., conselheiro do sacerdote, figura auxiliar de extrema importância) e de um ogan, geralmente Valney, alabê do terreiro. Ademais, a importância do terreiro no contexto de Minas Gerais, potenciado pela presença destas personalidades nas circunstâncias candomblecistas coevas (em franca expansão graças a estratégias de mediatização que tratarei adiante) é, igualmente, evidenciada pela vinda de membros de outros terreiros do Estado de Minas Gerais, para as comemorações de Oxóssi. Tudo isto revela a politização do campo e do mercado religioso afro-brasileiro uberabense, onde as estratégias de legitimação operam pela filiação a um templo baiano, que segue um processo antigo e ao mesmo tempo coevo, que Vágner Gonçalves da Silva e Reginaldo Prandi (1990) ou Domingues Petrônio (2007) trataram para São Paulo, e que Luís Cláudio Cardoso Bandeira observou no Candomblé do Ceará (2011) e Stefania Capone (2004) para o Rio de Janeiro, a título de exemplo.

Assim, observa-se que os quatro terreiros trabalhos em Uberaba possuem filiação à Bahia e a São Paulo. No caso de Mãe Marlene, percursora do Candomblé na cidade, a sua filiação inicial foi com o Terreiro do Pilão de Prata, de Salvador, por via de Brasília na figura de Pai Antônio de Oxóssi, e após a iniciação da sua filha carnal, ao Alaketu, por via de Mãe Beata, iyalorixá com terreiro no Rio de Janeiro. No caso de Pai Vitinho, embora

²⁷ Segundo dados fornecidos pelos próprios filhos-de-santo do Ase Toby Kole (o que requer alguma cautela), seriam em torno de 300, os iniciados na casa, muitos dos quais se foram embora após o processo iniciático. Do que me foi possível constatar, existe uma presença mais ou menos fixa de 50 a pouco mais de 100 iniciados, consoante a importância do ritual (se “toque de caridade” ou festa de Candomblé) e fatores profissionais. Em todo o caso, é lícito considerar uma superpopulação, uma vez que nos terreiros visitados em Uberaba, independentemente da “nação”, o número de filhos-de-santo era de cerca de 20.

iniciado por Mãe Marlene, realizou a “troca de águas”²⁸, filiando-se, num jogo de legitimidades já mencionado, ao Axé Oxumarê, por via de Mãe Ana, iyalorixá com casa em São Paulo. Pai Carlos de Exú, por seu turno, embora a sua referência primeira seja o Axé dos Marimbondos, linhagem religiosa genealógica, na sua divulgação online e física, apresenta a filiação ao Axé Batistini, Ilé Alaketu Asé Airá, terreiro localizado em São Bernardo do Campo, no Estado de São Paulo, fundado por Pai Pérsio, babalorixá iniciado em 1961 na Casa de Oxumarê, por Pai Nézinho da Muritiba, babalorixá do Àsé Ibece Ala Ketu Ogum Megegê e babá egbé do terreiro do Gantois. Por fim, Pai Rogério é filiado ao Ase Oloroke de São Paulo, por via do babalorixá Lamartine Neto de Yemanjá, com casa em Santos, no Estado de São Paulo.

É, pois, evidente, que os terreiros trabalhados, possuem diferentes filiações, ligadas às linhagens religiosas, mas três dos quatro possuem vínculos a terreiros de São Paulo e um a Brasília, desdobrando-se, daí, em filiações a Salvador, dados que vim a tomar conhecimento somente no decurso do trabalho de campo.

No que a Salvador diz respeito, e avaliando o tempo limitado que podia afetar ao trabalho de campo, seria imprudente e improdutivo não retirar granjeio da rede de contatos informais na cidade. Era, igualmente, meu intento, extrapolar a mesma e realizar contatos diferentes, procurando terreiros fora das redes formais dos terreiros ‘tradicionais’ baianos. Tal exercício revelou-se impossível, quer por desconhecimento próprio de terreiros com tais características quer pela impossibilidade de desenvolvimento de contatos em tais sentidos, apesar da procura por via de terceiros. Em todo o caso, tal pesquisa precisava ser balizada em função da agenda constituída junto dos terreiros-objeto. Assim, os terreiros nos quais desenvolvi pesquisa foram: a Casa Branca do Engenho Velho, cuja descrição topográfica foi feita por Edison Carneiro (2008 [1961]) e Rafael Soares de Oliveira (2005) e cuja história foi devidamente trabalhada por Renato da Silveira (2006), aproveitando a ligação da minha mãe carnal ao Candomblé do Engenho Velho, filha-de-santo da já falecida Mãe Nitinha; Pilão de Prata, cuja trajetória e do seu fundador, o babalorixá Air José, foi tratada por Vilson Caetano de Souza Junior (2011) e a descrição topográfica por mim (no

²⁸ Sobre este processo escreve Stefania Capone (2004: 131): «A “troca das águas”, em que a água representa a tradição ou a nação, é uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos. Ao se pôr sobre a proteção mística de outro pai de santo, o iniciado corta os laços de submissão com seu terreiro de origem. A prática, extremamente difundida no meio dos cultos afro-brasileiros, visa legitimar a origem religiosa: sempre se busca uma origem mais pura que a precedente.»

prelo); a Casa de Oxumarê, tratada por Jorge Luis Sacramento de Almeida (2009: 42-49) e Angela Lühning e Sivanilton Conceição da Mata (2010); o Gantois, onde Nina Rodrigues ou Ruth Landes, entre outros, desenvolveram as suas pesquisas; tendo conversado ainda com pessoas de outros terreiros, como a equede Suely do Axé Opô Aganju, terreiro do babalorixá Balbino Daniel de Paula, cuja trajetória foi retratada por Agnes Mariano, Aline Queiroz, Dadá Jaques, Mauro Rossi (2009); a ebomi Náná do Axé Opô Afonjá, terreiro retratado em inúmeros trabalhos como o de Deoscoredes Maximiliano dos Santos (1962), Juana Elbein dos Santos (1976), Marcos Santana (2006), entre muitos outros como Bastide; e o ogan Vinicius do Ilê Axé Obá Toni, localizado na Ladeira da Paz, no Engenho Velho da Federação, e fundado por Mãe Julieta Costa Ferreira, iniciada no Terreiro Língua de Vaca (terreiro citado por Capone 2004: 70).

A fim de garantir a possibilidade de transitar entre terreiros de forma independente, decidi não me alojar em nenhum dos mencionados. A independência constituía e constitui salvaguarda da pesquisa científica, pelo que foi essencial traçar essa fronteira desde o começo. Apesar da presença da minha mãe no terreno, o seu contributo ficou marcado pelo acesso à Casa Branca e Pilão de Prata, tendo-se demarcado de todas as restantes etapas de entrevistas. Apesar dessa independência necessária, a referência da minha intenção de me deslocar à Casa de Oxumarê foi recebida com desdém na Casa Branca, onde a expectativa passava pelo tratamento exclusivo deste e do Pilão de Prata. O recurso a categorias acusatórias foi imediato, revelando as tensões entre terreiros, sempre camufladas pela presença de representantes de um e de outro terreiro na casa alheia. Conforme Lisa Earl Castillo (2010: 134-144) e Stefania Capone (2004: 33-34, 217-254) recordam, há um reconhecimento dos terreiros sobre a importância dos trabalhos etnográficos na constituição de uma legitimidade e autoridade no campo religioso, que anda de braço-dado, naturalmente, com estratégias e agendas dos pesquisadores (as quais podem ser a de legitimação daqueles espaços estudados). Nesse sentido, dividir a atenção de um trabalho, ao caso além-fronteiras, com um terreiro concorrente dilui sempre a (perceção da) importância de cada um destes. Tal facto é tanto mais evidente quanto maior for o prestígio atual de uma das casas face à outra. A situação precária que vive a Casa Branca, em decorrência da morte de Iyá Nitinha e do acamamento de Iyá Tatá, contrasta com a situação pujante que vive a Casa de Oxumarê. Nesse sentido e reconhecendo as filiações da minha mãe ao Engenho Velho e ao Pilão de Prata, era expectável, da parte dos agentes religiosos, que limitasse as minhas pesquisas a tais terreiros. Sobre expectativas de reprodução de legitimidade destes não posso senão supor, uma vez que nunca tal me foi declarado nem

suscitado.

Enfim, o processo levado a cabo de aquisição de dados revela o caráter negocial das perspectivas *insider* e *outsider*. Nos casos em que tal foi possível, apresentei-me apenas como pesquisador o que tendeu a obter umas primeiras palavras explicativas da religião, da sua história e da história específica do terreiro. No entanto, à medida em que as interações se iam sucedendo ia sendo evidenciada a minha proximidade com o Candomblé, o que tendeu a transformar as explicações introdutórias em “como você sabe”. Trata-se de um aspeto particularmente importante porque evidencia que as narrativas dos agentes religiosos são mais ou menos densas (em termos de conteúdos informativos) em função do grau de proximidade ou estranheza do pesquisador em relação à realidade visada. O facto de ser próximo ao tema, mas suficientemente distante, ao morar do outro lado do Atlântico e ao não apresentar qualquer filiação religiosa formalmente estabelecida, permitiu que houvesse um grau de confiança maior para que as emoções fossem reveladas, a fim de que os referenciais nostálgicos fossem devidamente expostos e objeto de análise posterior. Nos casos em que já conhecia os meus interlocutores a cadência da interação foi manifestamente diferente, uma vez que se limitaram a prestar depoimento sem necessidade de maiores explicações contextuais. Não obstante, tanto nuns casos como nos outros, não encontrei grande diferença em termos de conteúdos, uma vez que a questão da nostalgia e seus entornos estéticos e sentimentos relativos à reafricanização, não colidem com as questões do ‘segredo’ religioso, limitando-se a diferença à necessidade explicativa-contextual ou não.

No entanto, ainda que revelada a minha proximidade com a realidade do Candomblé, jamais deixei de ser totalmente um *outsider*, porquanto permanecia evidente a minha nacionalidade portuguesa, a qual me oferecia uma roupagem de membro exótico do Candomblé, a desenvolver pesquisa para tese de doutoramento. Nesse sentido, houve sempre uma negociação entre as posições ‘de dentro’ e ‘de fora’, as quais deambulavam ao sabor do contexto ritual e de coleta de dados. Naturalmente que o facto de não participar dos rituais com um caderno de campo nas mãos facilitou a minha constituição como ‘de dentro’, levando-me a participar de rituais privados de vários terreiros. As minhas ligações ao Candomblé do Engenho Velho, permitiram, também, em determinados contextos, a abertura que não é possível a pesquisadores totalmente *outsiders*. Nesse sentido, o pesquisador necessita de saber negociar o seu lugar, ao mesmo tempo que tem de ser capaz de reconhecer o mesmo que lhe é atribuído pela comunidade em que desenvolve pesquisa e ser capaz, perante tal, de obter os dados necessários para o seu projeto de investigação.

Esse vaivém e essa capacidade de se adaptar são fundamentais para o sucesso de um trabalho de campo, dure este uma semana ou dois anos.



CAPÍTULO 2

“*As in olden days...*”

SUBSÍDIOS PARA UMA TEORIA DA NOSTALGIA;
UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO AO CANDOMBLÉ²⁹

“

O tempo não para!

Só a saudade é que faz as coisas pararem no tempo...

- Mário Quintana

AO VASCULHAR OS LUGARES da memória pessoal, olhando em volta pedaços físicos da infância nas estantes, nas marcas do chão, nos sons e na forma como o sol bate nas janelas, compreendo que uma teoria sobre a nostalgia – absolutamente necessária ao desenvolvido deste projeto de investigação – não pode ser levada a cabo sem um recurso à ideia de saudade, padrão de pensamento tão fortemente imbricado na memória individual e coletiva dos sujeitos, em particular no espaço lusófono, e aos dilemas da memória. Creio, igualmente, que poucos temas são tão pouco dados ao esquadramento teórico quanto a nostalgia e a saudade, ao comportarem uma variedade de narrativas todas elas feitas de contradições, as quais atuam no sentido improvável de ordenar e oferecer coerência à experiência de existir. A nostalgia é cultural e individual, ela é transitória e igualmente cíclica ao retornar ao passado como horizonte de produção de conteúdo. Ao mesmo tempo, vale reconhecer que vivemos hoje um período no qual a nostalgia vem exercendo um papel determinante na indústria do vestuário, do calçado, da música, da decoração, inclusive da tecnologia com os acessórios *retro* ou *vintage*. Programas de televisão como *American Pickers* ou *American Restoration* que articulam os objetos antigos com a memória coletiva americana e dos sujeitos-proprietários, rádios como as portuguesas *Nostalgia* ou a *M80* que difundem temas clássicos da música ao mesmo tempo que alimentam o efeito nostálgico com programas sobre memórias da infância³⁰, acrescentaram valor ao que outrora seriam

²⁹ Para Svetlana Boym, precoce e recentemente falecida.

³⁰ A rubrica Cromos M80 assinada por Nuno Markl enfatiza as memórias do autor como mnemónica para as memórias coletivas de uma geração geralmente a partir de objetos de consumo ou lugares comuns, como a bola de publicidade da Nivea nas praias, ao mesmo tempo que nos coloca diante da própria catarse que a

velharias tornando-as objeto de procura, aumentando significativamente os seus valores comerciais. A estética da nostalgia, que daqui advém, tem um alcance que a literatura antropológica sobre o tema não é proporcional. A *Figaro's Barbershop* é uma barbearia em Lisboa exclusivamente masculina, onde a barba é feita à navalha e com toalha quente, os cortes de cabelo são dos anos de 1920 a 1950, os barbeiros trajam à época e a decoração vai a condizer, desde as cadeiras até ao frigorífico no canto. A indústria cinematográfica, também ela, não passa ao lado dos fenómenos nostálgicos. O filme “Goodbye Lenine” mencionado por Legg (2004) ou o “Meia-Noite em Paris”, expõem diferentes perspetivas sobre o sentimento nostálgico, entre a memória coletiva e as aspirações melancólicas de um passado referencial permanente, sempre em referência ao que Legg ali chama de «espaços de nostalgia». A recente publicação de *Anthropology and Nostalgia* (2014) editada por Olivia Angé e David Berliner, abre um novo capítulo no debate sobre o lugar da nostalgia na pesquisa antropológica, o qual resulta da crescente experiência globalizada – essencialmente estética – do sentimento, cujos significados trato adiante. Neste capítulo, em diálogo com a literatura sobre o assunto, pretendo contribuir para a problematização do conceito de nostalgia, elaborando um roteiro para a presente tese, produzindo uma primeira aproximação ao Candomblé, a ser ampliada pelo trabalho de campo.

2.1. AFINAL O QUE É A NOSTALGIA?

Originário do grego *nostos* e *algia*, i.e. o desejo por casa, o conceito vem sendo debatido por diferentes autores em diferentes perspetivas. A dificuldade de consensualizar o conceito reflete a própria dinâmica do mesmo, amplamente marcado quer pelas experiências e sensibilidades individuais quer pelos atavismos culturais e históricos que fornecem as ferramentas para a constituição da memória e da linguagem coletivas e individuais. Enquanto Legg remete o conceito para um lar que já não existe ou que eventualmente nunca existiu, Pickering e Keightley (2006: 920) falam de um sentimento de ansiedade (*yearning*) por algo inalcançável graças à irreversibilidade do tempo. Ambas as modalidades parecem resumir, grosso modo, o conceito de nostalgia para além da fronteira estética, essa ligada mais a um revivalismo de um estilo *kitsch*, *retro* ou *vintage* os quais não acarretam necessariamente sentimentos em relação ao passado (embora possam, em determinados

memória nostálgica produz: os acontecimentos negativos são identificadores de um tempo, são parte integrante da ação saudosa do autor.

casos, corresponder à exteriorização de um desejo por outros tempos, conforme retratado por Woody Allen em “Meia-Noite em Paris”). Há, contudo, de igual modo, um consenso entre os autores sobre a emergência da nostalgia: esta é uma resposta individual e/ou coletiva aos tempos apressados, instáveis e naturalmente entendidos como degenerados que a modernidade representa. Num já clássico texto, Miguel Esteves Cardoso (1982), ao tratar da saudade retrata tal percepção dos tempos que correm como marcados pela decadência, em oposição aos “happy golden days” de Frank Sinatra, nas expressões populares de “dantes é que era bom” ou “as coisas vão de mal a pior”, e assumindo: «A saudade não é apenas, ou tanto, um olhar – como uma *relação* entre olhares comparação do mal de hoje com o bem de ontem» (p. 1399). Vale aqui o conceito de Arthur Danto (1965) de ‘alinhamento retrospectivo’, ao se fazer da nostalgia um conceito referencial, uma medida, concebendo-se o presente em função do passado e, paralelamente, ao construirmos a nossa memória em função de determinados acontecimentos. A escritora espanhola Rosa Montero, em *A Louca da Casa* (2004), obra na qual a autora procura pensar o ato da escrita e a memória do autor como ferramenta criativa, escreve o seguinte: «Os diversos amores que tive e as obras que publiquei são as balizas que marcam a minha memória, convertendo a balbúrdia informe do tempo em algo organizado» (p. 7). Valerá a pena regressar a Montero, tal é o contributo indireto da autora para as questões da memória e da nostalgia. Sabemos que a cultura da nostalgia não é um dado novo. Desde a década de 1960 que esta está presente e não parece haver probabilidade de recuo. Quanto mais a tecnologia avança mais objetos revivalistas são introduzidos, como os telefones antigos que se ligam aos iPhones, as máquinas de escrever concebidas para os iPads, ou as muito vendáveis bicicletas Classic da marca Órbita, que tenho aqui estacionada junto à janela de onde escrevo. Parece, então, haver uma condicionante humana que orienta a memória para o passado. Não é, pois, de estranhar que o termo nostalgia tenha surgido, no século XVII, como uma doença psicológica que confina os sujeitos ao suspiro pelo outrora. Apesar das referências negativas que constam das narrativas em torno da nostalgia, esta é acima de tudo uma emoção positiva, ao ponto de McAdams (2001) falar numa justaposição entre elementos negativos e positivos a fim de gerar redenção. Nascimento e Menandro (2005) recordam o quanto é comum se ouvir dizer “tempo bom que não volta mais” ou “nada mais é como antes”, entre outras. Tal ideia vai ao encontro da exclamação do letrista Nazaré (citado em Esteves Cardoso [1982]) de que «...Chega a gente a ter saudade/Das horas más que passou». Isto porque a memória não é estanque. Como afirma Legg (2007), a memória altera-se ao longo do tempo e do espaço, em função de fatores demográficos e geográficos e da própria

memória da memória, i.e., como diz o autor, cada recordação é uma recordação tanto do evento em si quanto da última vez que o mesmo foi lembrado. Tal facto permite que a memória se altere, reconstrua ou se distorça, pois como afirma Suleiman (2002, 2006), o esquecimento é um ativo poderoso da memória. Nesse aspeto, regresso a Rosa Montero: «De maneira que inventamos para nós as nossas lembranças, que é o mesmo que dizer que nos inventamos a nós mesmos, porque a nossa identidade reside na memória, no relato da nossa biografia» (p. 8). Não é por acaso que Pierre Nora (1993) afirma que a «memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações» (p.9). Ademais, se tal como Esteves Cardoso afirmou a nostalgia é relacional da perspectiva que coloca em diálogo presente e passado, ela é também relacional da perspectiva que une os sujeitos, ou seja, ela é social (Wildschut *et. al.*, 2006) e está relacionada aos eventos históricos, seja como lembrança seja como esquecimento.

Recordemos que o conceito de nostalgia remete para um lar que se perdeu ou nunca existiu, ainda que, como Boym (2001) afirma, nostalgia seja também um sentimento de perda e desterro, mas igualmente de romance com a nossa própria fantasia. É por isso que Montero fala na memória da infância inventada pelos autores russos: «São tão iguais estas paradisíacas infâncias russas que uma pessoa não pode deixar de as julgar uma mera recriação, um mito, uma invenção» (p. 7). No entanto, se Suleiman menciona o esquecimento como agente da memória, capaz de reordenar os acontecimentos (ou melhor, a nossa recordação e percepção dos mesmos) – facto que será importante no caso do Candomblé, como se verá adiante – Boym acrescenta o tabu como parte da própria produção da nostalgia, em referência à primeira geração de imigrantes: «Os imigrantes de primeira geração são recorrentemente a-sentimentais, deixando para os seus filhos e netos a busca pelas origens, livres do fardo dos vistos. De algum modo, quanto maior a perda mais difícil se torna engajar na tristeza coletiva» (p.XV) [tradução minha]. Ao buscar os seus próprios lugares de memória Boym encontra os cheiros, os sons, e compreende que a nostalgia tem muito que ver com a infância, como se retrata no filme “Conta Comigo” de 1986, ou como recorda Montero ao regressar à casa onde cresceu: «Não sei o que esperava encontrar: talvez a minha ignorância infantil ou o silêncio sombrio da família» (p.142). Nesse sentido, a nostalgia tem que ver com a individuação da memória, com os lugares, físicos ou temporais, que contribuem para a nossa personalidade. Com dizem Atia e Davies (2010: 181), a vida sem nostalgia é inumana. Há que reconhecer que todos os que

escrevemos sobre a nostalgia fazemo-lo porque de alguma forma a nostalgia é uma corda que vibra dentro de nós, porque mesmo que amarga a recordação da infância é boa, porque buscamos compreender porque sentimos saudades de um tempo que não foi necessariamente bom (e que de algum modo é uma saudade de nós mesmos nesse tempo e da percepção da vida que se experienciava), de um amor perdido que nos permite fantasiar ou porque encontramos poesia na quietude dos velhos do Restelo de Camões. Assim como o chão do velho apartamento (agora reformulado) onde Rosa Montero cresceu lhe desperta lembranças, a nostalgia em cada sujeito é feita de cheiros de mar, de flores, de móveis, do frio, do calor, de toda e qualquer coisa que lhe recorde esse lar fundacional que foi a infância ou essa terra para trás deixada. Canções como “Fisga” ou “Postal dos Correios” do Projecto Rio Grande, projeto musical português da década de 1990, ou a mais recente “Para os braços da minha mãe” de Pedro Abrunhosa, que conta com o contributo do canal televisivo SIC na disponibilização de imagens dos emigrantes portugueses para o *videoclip*, são exemplos de como a infância e a desterritorialização gerada pela emigração produzem nostalgia, ou mais especificamente saudade quando em referência ao caso português, como abordado por Feldman-Bianco (1992), João Leal (2000) ou Santos de Matos (2015). Leal (2000), define saudade como uma «mistura única de tristeza e paixão, de memórias passadas e esperanças imaginadas» (p. 268) [tradução nossa], sendo algo profundamente ligado à experiência de emigração e, nesse sentido, ao conceito original de nostalgia como saudades da pátria, que na língua inglesa se designa por *homesickness*, e desta forma recupera a ideia de doença da qual se padece em menção a um lugar real ou imaginado. No entanto, como sabemos e como Leal e outros autores transmitem, a saudade é um sentimento profundo de dor, perda, memória, paixão, expectativa, ambição e horizonte permanente. Neste último caso, Boym (2001) é bastante clara: «Nostalgia não se refere sempre ao passado; ela pode ser retrospectiva mas igualmente prospetiva.» (p. XVI) [tradução minha]. Ao se confrontar com o passado a nostalgia busca naquele os lugares de sonho, os alicerces, as potencialidades e os exemplos para conceber um futuro melhor, moldes nos quais Esteves Cardoso concebe o sebastianismo como ativo; ainda que em muitos casos, em particular nos casos dos emigrantes e dos movimentos revivalistas, a nostalgia seja a busca incessante por um passado que não volta e em rigor jamais existiu, ao recolorir pelo exercício amnésico os tempos de outrora. Boym termina o seu livro afirmando: «Sobreviventes do século XX, somos todos nostálgicos de um tempo em que não éramos nostálgicos» (p. 355) [tradução minha].

Não obstante a questão individual da nostalgia, a saudade de uma infância que é muito própria, ela é também coletiva e relacional, porque nos remete aos sujeitos com os quais partilhámos os momentos e os lugares. A cronologia das nossas vidas requer bengalas, sejam os amores e livros publicados de Rosa Montero, sejam as plácidas paisagens, sejam os livros lidos, os filmes vistos, as viagens feitas. Ademais, a nostalgia não precisa de se alimentar de um correr de acontecimentos. Tal como no filme “Conta Comigo”, já mencionado, a nostalgia pode ter a ver com um Verão apenas em que se transita da infância para a adolescência, momento que determina definitivamente a cadência da memória. Ou, em alternativa, ela pode ter a ver com determinadas datas, como a nostalgia por um Natal vitoriano que nunca se viveu, ou o aniversário de um ente querido que faleceu. Nesse sentido a nostalgia é unisituada e unitemporal. Ora, se remete para um tempo, ela remete também para um espaço. Tal como Halbwachs (1990) refere, a memória coletiva opera sobre uma geografia, é sobre aquele espaço que as memórias se recuperam, porque o lugar é então a bengala que permite regressar a um tempo guardado na memória. Claro que os lugares ao se mutarem, ao se transformarem, ao sofrerem a agência natural e/ou humana, não são os mesmos da memória, e sobre cada memória se vai construindo nova memória, e a nostalgia vai-se colocando como camada sobre camada, porque à nostalgia original vão sendo adicionadas nostalgias, como no “Desfado”, canção de Ana Moura, em que há “saudades de ter saudades”.

Como visto, quer Boym quer Legg, referem que a nostalgia está em relação a um ou mais espaços, sejam eles a terra deixada para trás das costas quando o horizonte se fez de emigração, sejam lugares cuja ausência não é senão utópica, i.e., construída no recurso às narrativas familiares e, dessa forma, pela memória e oralidade, como nos casos dos descendentes dos emigrantes. Conforme afirma Mohammed Elhajji (2007), na esteira de Tuan Yi Fu (1980), «o componente espacial não é apenas determinante no processo de enunciação da subjetividade do indivíduo, mas é vital para a sua perenidade» (p. 180). Neste último caso, a África utópica dos afrodescendentes assume paradigmático lugar, pois ainda que referencial, ela se edifica a partir e para além do terreiro, pois como Muniz Sodré (1988) demonstra, o terreiro é a África reterritorializada. Há também, naturalmente, os lugares de visita, em férias ou, por exemplo, trabalho de campo. Recorrendo novamente a Legg, que nos diz que a nostalgia é a memória mas também a memória da memória, ou seja, as vezes que recordamos a recordação, como camadas justapostas, há que reconhecer a centralidade dos espaços e, dessa forma, que há uma *topostalgia*, i.e., uma geografia da

saudade, pois é o espaço que constitui a referência da lembrança³¹, facto que estará em observação no trabalho de campo, sobre os sentidos adquiridos pelos terreiros históricos de Salvador. Para se entender a topostalgia, termo que assim proponho, é preciso regressar a um lugar de lembrança. Ao sentar-me beira-rio, num lugar que me é caro, na região serrana da Lousã, olhando o correr das águas, a ilha de pedra e areia, reconhecendo o que permanece e o que se vem mutando, identificando os sons, cheiros e cores que marcam, recordo não apenas a primeira vez aqui (ali), mas todas as vezes que regressei e que recordei momentos passados. Nesse sentido, o lugar é o desencadeador da memória, mas também da memória da memória. Recordo não somente os momentos fundacionais vividos, mas os momentos em que à memória os tais trouxe. Ao discutir o problema da memória coletiva Roger Bastide afirma o espaço como o lugar onde se “engancham” as recordações para que se possam conservar, mas que de igual modo há um processo subjacente a povos migrantes que lhes permite passar do espaço físico ao simbólico, processo que possibilita recrear na terra de «exílio a pátria abandonada» (1970: 25).

No entanto, para atuar, i.e., para que a nostalgia entre em ação, não basta haver uma recordação, há que haver uma carga emocional em função dos eventos ali ocorridos, pois que é insuficiente ter estado num determinado lugar (mesmo a saudade de alguém aporta a lugares) para que se produza nostalgia; e há que ocorrer esquecimento também, pois a nostalgia precisa de apagamento de determinados dados. São esses vazios, esses lapsos de memória que permitem uma atitude romântica-nostálgica em relação a algo. Os nostálgicos das ditaduras precisam de ter esquecido os aspetos negativos destas para que a saudade atue. É claro que a nostalgia não é apenas geográfica mas igualmente temporal. Recordamos eventos do passado e é sobre esse momento - muitas vezes a infância - que a nostalgia se impõe. É por essa razão que os autores que trabalham sobre nostalgia, supracitados, a apelidam de referencial, pois que esta existe em relação ao presente, ou nas palavras de Nora (1996^a), citado por Casadei (2010), «o medo de que tudo está na iminência de desaparecer». Ao caso do tema de estudo, é esta relação que tem carácter central, reconhecendo a prospetividade, porque o que foi não volta a ser.

A nostalgia precisa, ainda, de similitude. Se nos lugares, é o que permanece ao lado do que muda (e vice-versa) que possibilita a nostalgia, no caso dos eventos é a semelhança que estabelece a ação nostálgica. A nostalgia das brincadeiras de infância é desencadeada

³¹ Neste aspeto distancio-me o quanto baste da ideia de Pierre Nora (1993) que considera que os locais de memória surgem pela ausência de outros recursos de memória (p. 7).

pelo *vis-à-vis* com crianças a brincarem. Por fim, a nostalgia ainda que individual precisa de partilha, da relação com a nostalgia do outro, a fim não apenas de se auto-validar ou de compreender pelo processo de alteridade, mas para produzir efeitos coletivos. No entanto, a nostalgia coletiva não é a soma das nostalgias individuais, do mesmo modo que a nostalgia individual não é um simples reflexo da memória coletiva. O grupo e o sujeito interagem na construção das memórias coletivas e individuais, as quais são permanentemente reordenadas e negociadas (Bastide 1970).

Não é, portanto, cumulativa, mas antes negocial. Pela comparação do que se recorda com as recordações alheias negoceiam-se as memórias a fim de gerar um sentimento coletivo, como o revivalismo dos anos de 1950 a 1980, sendo então uma seleção de símbolos tomados por emblemáticos, como os penteados, as roupas, a música, os carros, entre outros. Similarmente escreve Halbwachs, a propósito da memória:

.....
Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum. (Halbwachs *apud* Pollak [1989: 4]).
.....

Ao lidarmos com a questão da memória e conseqüentemente da amnésia, porque a nostalgia, como referido, tem tanto a ver com o que recordamos quanto o que não lembramos ou suprimimos – e vale referir que na memória coabitam *factos* vividos e *factos* socialmente importantes ao ponto de serem vivenciados na memória «por tabela», nos dizeres de Pollak, os quais podem aparecer sob a forma de projeções que alteram os *factos* (Pollak 1992) – entramos necessariamente no que Lowenthal (1998) considera ser o princípio da coerência. Nascimento e Menandro entendem, na esteira de Lowenthal, que essa coerência é um fator de coesão social e de estabilidade emocional que faz crer que a mutação social é algo que ocorreu muito lentamente. Nesse sentido, arrisco dizer, que é muito natural que os resultados obtidos por pesquisas sociológicas e antropológicas se revelem diferentes em relação ao que se considera comumente a identidade nacional. Os focos de mudança são silenciosos, na maioria dos casos. A título de exemplo constata-se a forma como as religiões afro-brasileiras vêm alterando os modelos religiosos em Portugal, as formas de expressão e as agências religiosas (Saraiva, *passim*; Guillot 2011; Ferreira

Dias 2013e). Nesse sentido, a memória social é dinâmica e alinha os dados em função da percepção localizada e geral. Simultaneamente, esta atua diferentemente de acordo com o referencial cultural, como salienta (Serematakis 1994). A nostalgia ao caso português (expresso no termo *saudade*) atua no sentido de construção de identidade histórica, é o produto de um laboratório filosófico, poético e de experiência de desterro transformado em *portuguesidade*. Liga-se, ainda, a um ideal civilizador a cumprir e ao mito sebastianista do regresso do “encoberto” que conduzirá o país de novo à glória dos tempos idos: «É esse lugar de sonho, esse lugar ao abrigo do sonho, esse passado-presente, que a “alma portuguesa” não quer abandonar. (...) Portugal, imerso com doçura no mundo, natural e sobrenaturalmente maravilhoso, converteu-se em ilha-saudade». (Lourenço 1999: 91-92).

Este cenário complexo que estabelece a nostalgia como um produto individual e coletivo (num jogo de espelhos), em que a memória dos acontecimentos vai sendo alterada, restaurada, e da qual só são reavivados os elementos que oferecem coerência ao presente (Bastide 1970: 18), mas que pretende consolidar o passado numa áurea de autenticidade, é fundamental para entendermos os mecanismos de reativação e de busca de um ideal, de um momento autêntico, dentro do Candomblé.

2.2. “NOS CANDOMBLÉS DE ANTIGAMENTE...”.

UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO.

A questão da nostalgia e suas interligações religiosas parece ser um tema que vem passando à margem, como se de facto a nostalgia ou a *saudade* não fosse(m) ela(s) própria(s) um tanto de fé e esperança. Ao buscar-se um lar imaginado – porque mesmo os lugares reais transformam-se em outras coisas que não o fixado pela memória e, bem assim, a memória faz fábula do real – caminha-se lado a lado com as expectativas profundas ligadas ao exílio e ao “reino dos céus”. O sofrimento por um lar assemelha-se à esperança e exaltação da terra prometida. Ao analisar noutra sede (Ferreira Dias no prelo) a formação do Candomblé como produto e produtora de yorubanidade, considere-a devedora do trauma – e consequente amnésia – gerados pela escravatura. Seria, em rigor, o trauma que ao gerar amnésia permitiria o esbater das fronteiras culturais, étnicas e políticas africanas, a fim de no diálogo intra-africano produzir-se um novo sistema religioso afrodescendente, o que vai ao encontro das palavras de Legg (2007) que considera que trauma e nostalgia se interrelacionam.

Como refere Passerini, citada por Legg (2007), o corpo pode albergar a memória nos gestos e movimentos. Posso dizer, sem rechar o recurso à poesia, que nos silêncios dos gestos se guardam memórias africanas. E se tal parece apenas poesia, desenganemo-nos, pois que a dança dos Orixás se constitui como um repositório não-verbal que, no contraditório das palavras, verbaliza os mitos e as memórias africanas. Roger Bastide entende os gestos rituais, em que a celebração adquire uma dimensão de encenação sagrada, como processos de reprodução de memória coletiva afro-brasileira (1970: 30-1). Há, então, uma incorporação da memória na forma como a dança de Oxóssi mostra a caça ou de Oxalufã conta a criação do aiê, a terra-mundo, a título de exemplo. A questão da memória e da nostalgia nas religiões afro-brasileiras foi objeto de análise apenas num clássico trabalho de José Jorge de Carvalho, já citado, sobre o Xangô do Pernambuco, o qual merece, por tal facto, particular atenção, pois muito do que é válido para o Xangô o é para o Candomblé kétu-baiano. São estas, de facto, religiões que vivem do saudosismo, de uma nostalgia de um tempo que não volta mais, que foi bom, que foi superior). Na Bahia é corrente ouvirmos dizer que nos “candomblés de antigamente” não acontecia isto ou aquilo, que “antigamente é que era”, que “nada é mais como dantes” e que, em oposição a tais tempos de glória, o Candomblé de hoje está “muito moderno”. Nesse sentido, este sentimento confere à nostalgia uma dimensão traumática, ao colocar o Candomblé na encruzilhada – para usar os termos de Lima (s.d.) – entre a *tradição* e a *modernidade*, em que à tradição corresponde a tentativa de restaurar (ou continuar) os tempos de glória, os lugares de nostalgia que operam como mnemónicas, e à modernidade corresponde aquilo que nas comunidades que atuam como um *continuum* temporal e ritual se designa por “degenerado”. A degeneração é, no fundo, a perda cultural ou a rutura com os referenciais nostálgicos para adentrar pela inovação, não aquela que busca restaurar os ideias antigos – como peças de mobiliário que por intervenção voltam ao seu estado original ou se convertem em peças idealizadas –, mas aquela que introduz elementos exógenos, tidos por violadores de uma ordem tradicional, como se a um móvel vitoriano fossem embutidas colunas de som. Esse sentimento de perda é sobremaneira importante porque denota o que vínhamos vendo em relação à emergência da nostalgia como reação aos tempos de hoje, desregrados e apressados, sem o condão e o encanto de (da ideia que se tem de) outrora. Como escreve Carvalho:

.....
... a música que ora se ouve não é mais tão bem cantada; os tambores, um pálido reflexo da maneira antiga de tocar; a dança, também uma imitação sofrível dos maravilhosos toques de antes; (...) Sente-se em tudo a insuficiência do presente e uma luta desesperada por reter, ou pelo menos registrar, a rica experiência humana passada (p. 39).
.....

Carvalho resume bem o sentimento que se vive nas religiões de matrizes africanas no Brasil. Há uma contínua referência ao passado como uma busca pelas coisas perdidas, que faria, nesse sentido, do Candomblé e similares, *locus* da religião como a recolha das coisas perdidas/dispersas. É como se o queixume enquanto verbalização da nostalgia assumisse não apenas a dimensão saudosista mas igualmente a legitimidade de quem exerce o sacerdócio de uma perspectiva tradicional³². Ruth Landes, e mais tarde Vivaldo da Costa Lima, salientam as queixas do babalaô (sacerdote do culto de Ifá) Martiniano Eliseu do Bonfim em relação à degeneração do Candomblé, o qual já não frequentava desde a morte de Mãe Aninha, com a qual fundou o culto dos Obás de Xangô, e do babalorixá (pai-de-santo; sacerdote) Eduardo Mangabeira, mais conhecido por Eduardo de Ijexá, «da ligeireza dos costumes» (2004: 208-209). Esse sentimento de degeneração que alimenta e se alimenta da nostalgia é uma marca de água do Candomblé. É facto que o Candomblé se adaptou, e que não obstante as lamentações registadas por Nina Rodrigues dos africanos diante dos crioulos, como Parés (2006) havia de salientar, esses terreiros fundados ou já mantidos por crioulos como a Casa Branca, Gantois, Alaketu, Axé Opô Afonjá, Casa de Oxumarê ou Zoogodô Bogum Malê Rundó (vulgarmente Bogum) haveriam de se tornar os baluartes da ‘tradição’ africana não apenas na Bahia mas em todo o Brasil, ao passo que os terreiros exclusivamente de africanos haveriam de se findar.

O emaranhado da nostalgia no Candomblé (jeje-nagô) não é fácil de desmontar. Não há dúvida de que existe um real sentimento de saudade por um lar real e, ao caso,

³² Recorde-se que aqui o conceito de tradição é usado num sentido não-hobsbawmiano mas antes da perspectiva da comunidade candomblécista de continuidade histórica e de correto *modus operandi*, o qual não é, todavia, unívoco, contemplado uma série de ortopraxias, ainda que exista um núcleo central inalterável. Nesse sentido, a tradição apresentada como singular é, em rigor, plural, contendo um fio condutor mais ou menos claro, ornamentado em determinadas casas de Candomblé reconhecidas como portadoras de autoridade, ainda que, mesmo nestas, a tradição seja um fator negociável e dinâmico. Afinal, como diz Daniele Ferreira Evangelista (2013: 103), o «Candomblé é uma religião que tudo pode e nada pode».

simultaneamente imaginado. África é o horizonte principal da nostalgia e é a partir dela que se tecem os princípios ideológicos do Candomblé. Trata-se do lar imaginado e o passado mítico de Howe (1998) que opera como identificador da comunidade candomblecista. É claro que a África horizontada no Candomblé é toda ela feita de ilusões e desenganos, como alerta Juana Elbein dos Santos (1990), como se o continente africano se preservasse nas míticas e plácidas cidades devotadas aos *Òrìṣà*, retrato pitoresco bem longe da realidade metropolitana nigeriana, de múltiplas confissões religiosas, de urbanismo decadente e desordenado, de corrupção e violência. Mas para além dessa África perdida, mítica e permanentemente buscada nas suas múltiplas possibilidades estéticas – uma vez que buscar a África tem muito de buscar a estética ritual da África (Capone 2004; Ferreira Dias, no prelo) – a nostalgia dos tempos gloriosos do Candomblé remete para a perda causada pelo tempo, como se a religião fosse um magnífico palácio do séc. XVIII que chega ao séc. XXI quase em ruínas, longe do fulgor e luz de outrora. Ao jogar com a memória, a nostalgia contém dados dispersos e memórias de memórias, como retratos que buscam captar, vagamente, um momento de existência. Em muitos casos ao reportarem à infância, as memórias tendem a conter dados fantasiosos, ou melhor, a nostalgia que daí advém é idealizadora. Tal facto não significa que a mesma não comporte elementos verdadeiros, que de facto tenham ocorrido de determinada forma, mas antes remete para a romantização e purificação de um tempo, livre de mácula, e que seria um pedaço do éden. Um exemplo interessante é encontrado num belíssimo texto de Ney Santos da Casa de Oxumarê, ogan (cargo masculino de responsabilidade, entre as várias a da música sacra) do terreiro e filho carnal do conceituado Mestre Erenilton, já falecido, publicado na rede social Facebook, no qual, a páginas tantas, declara:

.....
Saudades tenho de quando tudo era mais simples, mas se sentia o axé no cheiro do barracão, salpicado das folhas de axé que hoje foram esquecidas e trocadas pelos belos arranjos de flores, saudades tenho de quando minhas irmãs de santo que moravam no entorno do axé chegavam manifestadas pelos seus Orixás ao som do toque do velho adarrum... (N. Santos, 2013).
.....

A declaração saudosista pelos tempos de simplicidade que se expressavam nas folhas e não nos arranjos florais e nas roupas simples, contrastam com o Candomblé coevo, onde os pais-de-santo (mais do que as mães-de-santo) trocam de roupa durante as cerimónias, ostentando luxo, e vão colocando cada vez mais paramentos nas divindades em

transe, dado que é comumente descrito como Candomblé de “brilho” ou de “plumas”. Oportunamente valerá a pena demorar na reflexão sobre a forma como o género opera nas modificações estéticas rituais, nomeadamente a forma como o sacerdócio abertamente homossexual infere na utilização ostensiva de plumas, richelieu e lantejoulas. Se é facto que a ‘partilha de marginalidade’ entre o Candomblé e a homossexualidade conduziu a transformações no interior do Candomblé (Ferreira Dias, 2011), não é menos verdade que a homossexualidade continua a ser tema complexo nos terreiros mais antigos de Salvador, operando como *categoria acusatória* em matéria de degeneração face ao “antigamente”, como Ruth Landes (1947) e Edison Carneiro (1961) enaltecem. Os “fuxicos” (Braga 1998) em torno da Casa de Oxumarê, sempre velados, apontam no sentido da condenação pela exuberância estética em contraste com a simplicidade, por exemplo, da Casa Branca, independentemente da visada veicular formalmente a sua condenação em sede do problema. Este facto evidencia, portanto, a estética religiosa como ferramenta de acusação, como sempre esteve evidente nos trabalhos de Landes (1947), Bastide (1960) e Carneiro (1961).

Ademais, a nostalgia desses tempos que não voltam e que foram gloriosos tem muito que ver com a infância, como remete o texto de Ney Santos, citado. O que Carvalho fala em matéria dos toques de atabaque, i.e., dos ritmos rituais percutidos, e das danças, e que seriam hoje pálidas imagens da arte de outrora, encontramos nos discursos dos ogans baianos, como expresso nas entrevistas levadas a cabo por Oportun Vinicius no seu blogue (O. Vinicius, 11 abril, 2011; 28 julho, 2011; 30 outubro, 2011). A nostalgia desses sacerdotes responsáveis pela música sacra do Candomblé exprime-se em relação aos seus mestres. À saudade da presença física junta-se a nostalgia revestida pela cristalização e sacralização das suas façanhas enquanto “tocadores”.

O falecido Erenilton, conceituado “tocador” baiano, apresentou as suas queixas em relação ao Candomblé de hoje, o qual se expressa em relação ao Candomblé de outrora, numa relação de idealização *versus* decadência:

.....
Hoje eu vou fazer o que [sic] em Candomblé? O Candomblé está totalmente diferente! Hoje quase ninguém respeita os antigos, os antigos hoje não são ninguém! Antigamente, o Candomblé era a religião mais educada que existia. Pois pedia licença para sentar, para levantar, para passar na frente das pessoas, era muito bonito. E hoje? Hoje eles querem meter o dedo em sua cara. (O. Vinicius, 30 outubro, 2011).
.....

Os exemplos sucedem-se. A referência aos tempos de antigamente marca indelevelmente a memória do Candomblé. Talvez possa arriscar dizer que, da minha experiência que vai além do papel de pesquisador e adentra pela participação, também eu ogan, a memória e a nostalgia, como faces da mesma realidade, como tautologias do Candomblé, são verdadeiros princípios religiosos, imbricadas à própria perspectiva de tradição e reprodução social e de conteúdos religiosos. O aprendizado e a transmissão no Candomblé, conceitos recortados da esteira teórica de Berliner e Sarró (2007), fazem-se em função da memória oral, a qual, vimos entendendo, se fabrica da nostalgia, da saudade pelos tempos idos que se buscam repetir ao mesmo tempo se que consideram irrepetíveis. Quando a iyakekerê (posto feminino auxiliar) do Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò, terreiro português ligado à Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, refere, em diferentes momentos (2013), que o presente é a memória de amanhã, desperta-me para a consciência de que embora Boym diga, como visto, que a nostalgia pode ser prospetiva, no Candomblé ela nunca é vista em tais termos. A memória afro-baiana é, toda ela, retrospectiva e tendencialmente restaurativa, e é este binómio, a perda e a busca, ou de outra forma, que prefiro – a recuperação, que incita os movimentos de reafrikanização. O que se busca é o passado idealizado, jamais se concebendo o presente – que no fundo, vimos, é imagem pálida do passado – como o passado de um amanhã, em que o hoje já pálido será o glorioso de um tempo futuro. Tal metáfora é bem explanada no filme “Meia-Noite em Paris”, no qual cada salto a um tempo antigo é marcado pela nostalgia de um tempo anterior. Isto transporta a interrogação se de facto o *Alagbé* Cipriano, mestre de Erenilton, teria sido um dos últimos grandes tocadores da Bahia, ou se pelo contrário, ele seria apenas pelo salto da memória e pela paixão da nostalgia superior a Edvaldo “Papadinha” Araújo ou Léo Chagas, atuais grandes mestres da Casa Branca.



CAPÍTULO 3

“É o nosso pedaço da África, uai”.

O CANDOMBLÉ NA CIDADE DE CHICO-XAVIER. UM “TREM” DE NARRATIVAS SOBRE ÁFRICA, BAHIA, E NOSTALGIA.

O PRESENTE CAPÍTULO compila os resultados obtidos durante o período de trabalho de campo realizado na cidade de Uberaba, a qual me acolheu, já no coração da noite, depois de uma jornada aérea de vinte e seis horas, sem grandes mistérios ou encantos. Crua e realista. A pequena cidade na região do Triângulo Mineiro, partilha com Lisboa e Roma, o apelido de “cidade das sete colinas”. Do ponto de vista histórico-arquitetônico, a cidade de Uberaba parece ter perdido a sua identidade fundacional, ligada aos movimentos de colonização conhecidos pelos “bandeirantes de São Paulo” (Sandra Mara Dantas e Robert Mori 2012), apagado os traços indígenas, assimilando a presença europeia, e mais tarde o urbanismo comercial ligado ao gado, vendo, assim, o seu recorte crescer desordenado, com os prédios a substituírem as casas de traça colonial.

O desconhecimento face ao campo religioso em menção e a ausência bibliográfica, faziam do terreno terra virgem. Por isso, carregava na bagagem a indagação sobre eventuais cruzamentos híbridos no campo religioso uberabense, levando em consideração não apenas que o Candomblé se constitui como realidade religiosa recente naquele campo religioso, como ainda as especificidades de uma cidade onde o espiritismo reina e onde a Umbanda tem forte expressão. Como, afinal, tudo isso se entrelaça? Que Candomblé podemos encontrar numa pequena cidade na região do Triângulo Mineiro? O que há de baiano, por ali? O que pensam os candomblecistas uberabenses da Bahia? O que é a África para eles? A minha curiosidade, toda ela metódica, era muita. Não surpreendentemente a mesma foi encontrar-se com a curiosidade acerca do Candomblé em Portugal, e o trabalho de campo ali, na terra do boi Zebu, tornou-se um diálogo entre campos religiosos – as perguntas sobre o Candomblé em Uberaba tendiam a surgir depois de uma viagem pelo Candomblé em terras lusas.

Assim, no primeiro ponto são debatidas as questões em torno da dilemática questão da reafricanização, cujos dados obtidos são importantes para a discussão dos sentidos que a mesma tem nas diferentes comunidades afro-religiosas, e com ela o posicionamento

discursivo em torno da cidade de Salvador, enquanto “pedaço da África brasileiro”, no entendimento dos agentes uberabenses entrevistados. Num segundo momento, trato da temática da nostalgia e os sentidos operatórios e ideológicos do passado, os pontos seguintes são dedicados, por fim, aos debates sobre os limites estéticos e seus significados como operadores de normatização dentro da comunidade imaginada candomblecista local, e a uma reflexão sobre os hibridismos religiosos nesta geografia, a partir do idioma kardecista da ‘caridade’.

3.1. ÁFRICA, REAFRICANIZAÇÃO, E O PEDAÇO DA ÁFRICA CHAMADO SALVADOR

COMO VISTO, a temática da reafricanização assume um papel central nos movimentos históricos e atuais das diferentes comunidades candomblecistas brasileiras. Desde a ‘pureza nagô’ à ‘autenticidade africana’ constituídas nos entrelaçamentos entre agentes religiosos e antropólogos, mescladas à noção comunitária de nostalgia e perda cultural, os terreiros baianos, paulistas ou cariocas, vêm tomando opções estratégicas, rearranjos, seleções, reciclagens, depuração de conceitos, um maior ou menor *makeover* religioso, onde a cosmética é, em primeiro lugar, ideológica, e diz respeito ao que se entende por legitimidade, autenticidade, degeneração e tradição (Capone 2004, 2007, 2011, *el. al.*). Não se pode, pois, na esteira de Dantas ou Capone, entre outros, negligenciar os fatores políticos e ideológicos subjacentes aos mecanismos de referência patrimonial-religiosa. Não obstante, dois princípios se cristalizam no imaginário candomblecista: África mítica e um ideal de tradição. Como Capone (2007) salienta, «a África mítica (...) é uma fonte de legitimação para todos aqueles que são iniciados nas religiões afro-americanas [tradução minha] (p. 337)», mas também não se despede da agência dos pesquisadores, cujo envolvimento no processo da idealização nagô foi objeto de análise no Estado da Arte. A tradição, enquanto fidelidade a essa África idealizada, seria, portanto, o medidor entre manifestações religiosas mais “puras” e manifestações “degeneradas”. O problema é que, como Hobsbawm e Ranger nos mostraram, a tradição é uma engrenagem feita de *inputs*.

A definição de Aislan Vieira de Melo, que transcrevo abaixo, parece-me ser limitativa, pois peca, em primeiro lugar, por resumir a reafricanização ao complexo cultural yorubá (aspeto que Botão [2008] já contrariou), em segundo lugar porque a prática religiosa atual não parece ser avaliada pelos agentes religiosos que procedem a tal viagem

física/espiritual, salvo exceções, por um referencial temporal, mas antes por uma suposição de autenticidade que seria, aprioristicamente, atemporal. Leia-se:

.....
“reafricanização” do candomblé diz respeito, para nós, a uma modificação doutrinária e/ou litúrgica em função do que se supõe que seja tipicamente iorubá, ou seja, a modificação de certos aspectos – segundo os interesses de cada sacerdote – levando-se em consideração e tendo como inspiração a religião praticada atualmente pelos iorubá da atual Nigéria ou que teria sido praticada por eles. (2004: 12)
.....

Os entrelaçamentos entre terreiros e academia, que já analisei, na esteira de Dantas, Capone, ou Seeber-Tegethoff, entre outros, está presente na afirmação *infra* de Lívio Sansone:

.....
Concluindo, (...), observa-se que a determinação do que é ‘africano’ na maioria dos casos é impressionista. Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim muitas vezes por uma associação superficial, por semelhança ou por observação. ‘Parecer africano’ ou ‘soar como africano’ é, na verdade, o que torna algo ‘africano’. (2002: 267).
.....

É evidente que a meio da reafricanização, em particular a que visa o continente africano, inúmeros problemas epistemológicos surgem aos agentes religiosos, os quais, creio, precisam ser balizados não tanto como falhas metodológicas de um processo, mas como parte integrante e importante do mesmo. O que compete ao antropólogo é registrar os processos pelos quais agentes religiosos, ao caso, procedem à reafricanização, que ferramentas são seleccionadas na *sua* reafricanização, que elementos são tornados emblemáticos e operatórios, e não apontar o caminho, sob pena de repetir os erros do passado. É um facto que das visitas ao campo, a África sempre surgiu referenciada como uma realidade unívoca e unidimensional, tendo inclusive sido referida como “um país”. A ausência de conhecimento reflete-se no desconhecimento perante a diversidade cultural, linguística, religiosa, do continente africano. O facto de o Candomblé ser ensinado, dentro dos terreiros, como tendo origem em África, sem uma referência concreta ao Golfo do Benim, ao reino do Daomé ou aos territórios mbundu, permite a cristalização desta visão

nebulosa que toma o todo pela parte, e pressupõe que qualquer africano é cultuador dos Orixás. Escutei, por diversas vezes, que os africanos de Lisboa não sabiam o que era *obi* (*Cola Acuminata*) ou *orogbo* (*Garcinia kola Heckel*), ou para que estas serviam no Candomblé. Tal estranheza confirma a nebulosidade sobre África. Lisboa conta com uma grande variedade de nacionalidades e etnias africanas. A percentagem destes que conhece e pratica o culto aos Orixás é ínfima (Ferreira Dias 2013b, 2016^a [no prelo]). Pelas topopreferências dadas pelos interlocutores, estes travaram contato com africanos muçulmanos do Senegal. Sem qualquer ligação aos cultos de influência yorubá ou fon, portanto. Ao questionar, no terreno, os meus interlocutores acerca da sua conceção em torno da África, esperava entender se estes preservavam a unicidade ou se antes seriam capazes de distinguir os países e seus traçados étnicos e religiosos. A unicidade foi sempre o resultado, mesmo ao mencionarem a viagem de alguém seu conhecido para África, a predominância era a do desconhecimento face ao país ou, nos escassos casos em que havia conhecimento do mesmo, a busca levada a cabo por práticas religiosas em torno dos Orixás era uma constante, mesmo em lugares distante do Golfo do Benim, confundindo-se práticas religiosas distintas a partir dos seus universais que servem de ponte. A título de exemplo, Joelma Gomes (2003), apesar de salientar a importância de pensar África pela diversidade, não deixa, contudo, de cair no frequente erro dos sacerdotes afro-brasileiros de falar em «religião tradicional africana», na esteira de um pensamento ainda marcado pelo colonialismo, e que podemos encontrar, por exemplo, em Awolalu (1976).

Há uma África, portanto, na cabeça das gentes do Candomblé, toda ela idílica. Vários interlocutores afirmaram a sua dificuldade em “conceber a África com prédios, ruas, bairros”. Tais aspetos são importantes num contexto de construção de narrativas em torno de África. Objetivar os lugares da África nos discursos dos agentes religiosos uberabenses, as leituras acerca da reafricanização, tornou-se importante, haja visto, até aqui, que não se pode separar apelações do passado, sentimentos nostálgicos, portanto, de conceções de África e de autenticidade.

A primeira pessoa com quem abordei o tema, em função do andamento do terreno, foi o Pai Carlos de Exú, numa interlocução que foi bastante marcada pelo saudosismo, pelas referências ao Candomblé de outrora em dialética com o presente, pois que a nostalgia, como visto, é relacional. Deitado na sua poltrona de verga, cadeirão régio, Pai Carlos afirma o seguinte:

.....
Aqui não tem Ifá, aqui é um Ifá vendido, não é o Ifá tradicional. Assim como no Candomblé existe um tempo para que as pessoas se tornem babalaô. O próprio nigeriano que lá é muçulmano, que não é tradicionalista, ele chega aqui e vê essa facilidade, ele domina a língua, e bota num segundo um *itan*³³ e diz que é babalaô e sai iniciando um monte de gente e diz para o cara que ele é babalaô. Então tem babalaô que nasce em três dias. Esse Ifá não dá para dar tradição, não dá para dar às pessoas a referência com a África.
.....

O primeiro depoimento inaugura, determinantemente, a discussão sobre a política da legitimidade. Esta referência acusatória funciona como *narrativa de demarcação*, a qual, invocada, permite a dois tempos colocar em causa a autoridade sacerdotal dos babalaôs (ou hipotéticos babalaôs) nigerianos, e reforça a sua posição de forma camuflada. Ao acusar, o sujeito demarca-se, reforçando a sua legitimidade. A questão do conhecimento da língua aparece, naturalmente, como referência, que nos endereça, novamente, aos trabalhos de Stefania Capone. De acordo com a antropóloga italiana (2004), foram, precisamente, os ensejos, por parte dos candomblecistas, de ultrapassar as barreiras linguísticas, face a um yorubá que permaneceu como língua ritual, mas que vem sendo reproduzida numa lógica, chamemos-lhe, de “telefone estragado”, em que as palavras se vão transformando, ao ponto de se tornarem sons indecifráveis, que deram início à “busca da África” a partir da década de 1970. Yorubás nativos têm profunda dificuldade em identificar palavras em muitas cantigas usadas no Candomblé e, inclusivamente, no conhecido trabalho de Altair T’Ògún, *Cantando para os Orixás*, a tradução das cantigas oferecida pelo autor-sacerdote é considerada “liberdade poética” e “abusiva” por parte daqueles, conforme por mim constatado. Tudo isto é particularmente importante quando pela ausência de conhecimento linguístico se toma o seu contrário por conhecimento litúrgico-teológico-filosófico. Esta dialética entre conhecimento religioso e conhecimento linguístico não é nova (Capone 2004: 307), e espelha a dimensão mutável dos processos de reafricanização, nos seus sentidos mais claros de objetivos pessoais dos agentes religiosos, independência sacerdotal e negociação de conteúdos religiosos antigos e novos. O sacerdote uberabense irá continuar o seu argumento, veiculando a ideia de falso sacerdócio por parte dos agentes nigerianos.

³³ A palavra *itàn* significa “história” (de *story*). No quadro Ifá o *itan* aparece como uma fábula que serve de ensinamento ou referência para o consulente.

Esta narrativa de demarcação – e iremos ver o mesmo ao longo de toda a tese – não tem menção aos sacerdotes cubanos, tão importantes no seio dos processos de reafricanização do Rio de Janeiro, como já mencionado. Diz, então, Pai Carlos o seguinte:

.....
Na África, os arabás [chefes do culto a Ifá], eles não saem de lá. Os babalaôs legítimos não saem para viajar. Esses aí não passam de cambistas. É lógico que eles têm conhecimento da cultura deles. Quem tem mais conhecimento da cultura portuguesa que vocês que são portugueses? Até por uma questão histórica. Quem sabe mais da cultura brasileira que um brasileiro? Até por uma questão de vivência, no dia-a-dia.
.....

Num jogo de espelhos, o sacerdote coloca à minha disposição um cenário apelativo, ao oferecer uma narrativa na qual a cultura de nascimento opera como identificação natural, servindo assim de apoio argumentativo. Esta afirmação, todavia, não retira legitimidade ao ofício religioso de Ifá... desde que operado em solo africano. A razão parece residir na economia do mercado religioso – proximidade *versus* concorrência. É a lei da oferta. Ao posicionar os babalaôs legítimos dentro do território africano, e os ilegítimos como os que se deslocam para o Brasil – onde, no fundo, concorrem com o Candomblé pela posse do património de autenticidade – o babalorixá manipula o campo religioso, e polariza-o em função dos seus interesses e situação pessoal como sacerdote, uma vez que a comunidade uberabense que compõe a maioria do tecido social frequentador dos terreiros é de classes pobres. Não constituem perigo, portanto, os sacerdotes que não saem de África, pois os membros do seu terreiro ou potenciais membros, não possuem capacidade monetária e/ou linguística para deslocamentos a África. Este novelo entre proximidade, possibilidades financeiras e legitimidade é importante. Já Capone (2004: 307) registava os alertas dos que fizeram o caminho iniciático em Ifá sobre a realidade africana: «Ir à África é muito relativo. Pode-se ir lá, mas se ficar na capital não vai encontrar nada». Isto permite perceber que a aquisição de conhecimentos é sempre, por um lado, uma demanda pelo Santo Graal, e um campo de afirmação de conhecimento, em que só alguns são capazes de tirar a *Excalibur* da rocha, i.e., de encontrar o caminho para o autêntico sistema de Ifá.

Não obstante, a reafricanização não segue, meramente, o caminho de Ifá. Trata-se, em rigor, de uma escolha, conforme as palavras de A. Vieira de Melo, «segundo os interesses de cada sacerdote» (2004: 12). Isso está bem patente nos contrastes entre os casos tratados por Lépine (2002), em que a reafricanização é feita pelo viés das práticas rituais

em torno do culto aos Orixás, como o caso drástico de Mãe Sandra Epega, e os casos de dialética com o culto de Ifá tratados por Capone (2011), e o caso tratado por Elizabeth F. Pereira (2010), sobre o Ilê Axé Oduduwa, fundado por um nigeriano, também em torno de Ifá. Os estudos de caso de Lépine e Pereira reportam-se a São Paulo, e os de Capone ao Rio de Janeiro, cidades conotadas com os movimentos de reafrikanização.

Ora, diferentes orientações, sentidos, opções, no processo de reafrikanização traduzem-se em diferentes visões e posicionamentos acerca deste. No fundo, uma forma geométrica com tantas faces só poderia dar origem a plurais leituras. Veja-se, o caso de Pai Vitinho, do Ase Toby Ode Kole, entrevistado no mesmo dia que Pai Carlos de Exú. Era uma quarta-feira, dia de atendimento no terreiro, e o sacerdote terminara de realizar um *ebó*, um *trabalho* religioso cujos elementos e fins variam, em relação direta. Sentado na sua rede balançando ao sabor da brisa que sobe pela noite que vem chegando da mata, para lá da praça de Irôkô, como um suspiro das vozes da floresta, trajando um imponente fato africano, o Pai Vitinho convida-me a sentar numa cadeira diante de si. A proximidade que haveria de se estabelecer estava ainda longe, pelo que a entrevista tinha toda a formalidade necessária, sem, contudo, parecer um interrogatório. Apesar de considerar que o registo áudio condiciona os depoimentos, o facto do babalorixá ter perguntado pelo aparelho de gravação foi essencial para que a conversa fosse áudio-registada. A entrevista revela todos os matizes de alguém com uma retórica que não pode ser desvinculada de um advogado com enorme experiência de tribunal, apresentando uma densidade de conteúdos e ideias que não podemos exigir às chamadas "tias baianas", cuja articulação de ideias e soma de saberes advém das únicas faculdades que conheceram: a vida e o terreiro. Há que reconhecer, contudo, que cada qual deve ser devidamente registado dentro desse horizonte, sabendo que a intelectualização dos conteúdos religiosos (Prandi e Gonçalves da Silva 1990; muito presente no contexto da reafrikanização, como já mencionado) altera os processos de transmissão dos mesmos e, de algum modo, a forma como são geridas as mudanças do campo religioso brasileiro. A questão da reafrikanização irá surgir, no discurso, a meio da conversa, sem ser mencionada, encadeada na corrente de ideias do próprio sacerdote:

.....

Então, eu vejo muitas pessoas falando em africanização³⁴ do candomblé. Eu acho de todo impróprio, a cultura que se tem lá não cabe cá, porque o Candomblé é uma religião de magia, de Axé, aquilo que se faz na sua casa às vezes não dá certo na minha. Aquilo que se faz na casa da Maria, determinados atos, determinados fundamentos, não serão bem recebidos, eu diria energeticamente, do Axé, do astral, na casa de José. Então se existe essa diferença de casa para casa, o que dizer do rito de África para cá? Então os nossos costumes já são muito diferentes, nossa vestimenta. A vestimenta do candomblé é diferente, até mesmo o orô que é praticado, os bichos que são utilizados no Brasil são muito diferentes das coisas que acontecem lá. E isso também acompanha não só as vestimentas como os costumes, costumes eu digo os próprios Orixás. A dança que acontece no Brasil é diferente. Então eu tenho a África como a nossa referência matriz, mas eu entendo que a minha referência de candomblé ela é baiana. A influência do candomblé no Brasil é toda vinda da Bahia. Não dá para você ter um candomblé no Brasil e dizer que é africano, para nós o candomblé é afro-brasileiro. Esse é o candomblé que aprendi a amar, que aprendi a gostar, é o candomblé que usa luz, que usa liquidificador.

.....

Vemos, então, que Pai Vitinho entende a reafrikanização como algo impróprio, remetendo para a impossibilidade de transplantar a cultura africana de um continente para o outro. Tal ideia – que vai ao encontro das declarações do sacerdote Carlos de Exu ao refutar, dessa forma, a unidade ortoprática do Candomblé – que serve para sustentar a sua visão dicotômica de tradição, entre as Casas baianas e os “outros” reafrikanizados, denota os processos de constituição do religioso como fortemente imbricados ao social. Awolalu (1975) referindo-se às religiões africanas, afirma que estas entram por todos os aspectos da sociedade, não havendo, então, separação entre 'sagrado' e 'profano'. Dessa forma, o que se entende no caso do babalorixá, é uma leitura que compreende uma esterilidade no processo de reafrikanização, baseado numa consciência da multiplicidade ritual bem como das diferenças culturais entre a Nigéria e o Brasil. Se há uma identidade partilhada através da crença, ou melhor, de uma atitude religiosa – porquanto tanto o Candomblé quanto as manifestações religiosas yorubás são eminentemente práticas (Ferreira Dias 2013d) – em

³⁴ Apesar de Frigerio (2004) distinguir entre africanização e reafrikanização, como sentidos diferentes de aplicar uma suposta autenticidade africana, o babalorixá Vitinho usa indiscriminadamente os termos 'africanização' e 'reafrikanização' como sinónimos.

relação aos Orixás/Òrìṣà, não apenas a cosmologia é diferente, como o *modus ritualia*, diferem fortemente. A cosmovisão do Candomblé, ainda que de base africana, ela é passada por diferentes laboratórios éticos, morais, estéticos e teológicos. Mesmo ao caso do Candomblé baiano Ketu, ele possui uma variedade de influências jeje-daomeanas, católicas-barrocas, ameríndias e até mesmo mbundu, espíritas e *new age*. Tais dados fazem do Candomblé uma religião profundamente brasileira, resultante do caldo sociológico baiano dos séc. XVIII e XIX, com influências dos hibridismos de uma sociedade que não para, que possui um mercado religioso ativo, dinâmico, concorrencial, interpenetrado, e acima de tudo de uma sociedade onde os padrões são judaicodescendentes, e dessa forma as religiões afrodescendentes entram em dialética e negociação de espaços, se acomodando ao padrão dominante. Processo, desse modo, inverso ao caso nigeriano, onde foram o islão e o cristianismo que tiveram de se acomodar, bricolar, em face da realidade cultural, política, religiosa yorubá. Esse hibridismo brasileiro está presente na fala do Pai Vitinho através do recurso a termos como "energeticamente" ou "astral". Tais empréstimos já Capone (2004: 22) salientava em relação a Mãe Stella.

À margem de tais anotações teóricas, é importante perceber que Pai Vitinho recorre à categoria de 'eficácia' para justificar o que, para ele, seria a ingloria de qualquer tentativa de trazer África para dentro do Candomblé. Como argumento, apela às diferentes ortodoxias que a religião possui, porque em cada casa há um jeito muito próprio de fazer a religião. Ora, se dentro do Candomblé há rituais que são próprios e exclusivamente *eficazes* dentro de um determinado terreiro, mais complexo seria tornar eficaz costumes, práticas, procedimentos rituais importados de uma realidade cultural que se afigura apenas como "referência matriz". Ao afirmar o caráter "afro-brasileiro" do Candomblé, Pai Vitinho descola-se das narrativas clássicas bastidianas e herskovitsianas de "pureza africana", já sediadas previamente, mas fá-lo com o mesmo objetivo apenas por caminho diferente – reforçar o poder simbólico do Candomblé baiano expresso nas casas de referência/matrizes de Salvador.

Já em parte adiantada da entrevista/conversa, quando a noite já se instalou totalmente, e o frio fez-se presente, o babalorixá, efusivamente, retorna à questão da reafrikanização, um tema importante e que está na ordem do dia em São Paulo, não muito distante, geograficamente, da cidade de Uberaba:

.....

A reafrikanização não é saudável, neste momento, no Brasil. Ela é, além de tudo, impraticável. O ideal de pureza, a pureza ela é baiana, a pureza está no Candomblé de Salvador, está na casa do Pai Air [Pilão de Prata], na Casa Branca, está no Gantois. Lá está o Candomblé puro, e tradicional. Agora, reafrikanizar? Não. Como é que você vai se reportar a cultos e ritos mais primitivos do que o que nós temos. Eles querem reafrikanizar, mas tomam banho quente. Eles querem reafrikanizar, mas estão vestindo richelieu. Como reafrikanizar? Só da boca para fora? Eles querem reafrikanizar mas estão comendo bife *au rolet*, a parmagiana, comendo camarão no dia do Candomblé. Então não. Então não existe. Acaba que na mesma panela. Reafrikanizam algumas coisas e outras não. Então falam em reafrikanização, no Candomblé, mas é de conveniência. Reafrikanizar só o que é conveniente, ou dizer “eu tenho mais conhecimentos de iorubá”. (...) Isso de reafrikanizar mais me soa como papo, papo de gente que está querendo fazer um novo Candomblé. Igual a alguns africanos que vêm de lá com um monte de entidades para assentar, inventam um monte de histórias de lereia, de fundamentos, de orô, passa perna no povo. Isso aí é que é reafrikanizar? Não. Isso aí pega para quem não está antenado, para quem não tem vivência no Candomblé. Para mim não serve. Discordo. Continuo batendo na tecla de que nosso Candomblé é baiano. E a pureza que eles procuram está dentro das casas tradicionais. Saiu disso para mim eu desconheço.

.....

Vemos, novamente, remetido o idioma da ‘pureza’ para o Candomblé baiano. É uma narrativa que não se delimita aos três terreiros convencionados – Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá – mas reconhece outros mais, os quais, todavia, dentro de um panorama de autenticidade construído através da filiação/linhagem religiosa. É nessas casas que reside a autenticidade, uma autenticidade atualizada que é incompatível com *modus ritualia* “mais primitivos”. Neste contexto, “primitivo”, categoria que seria usada como recurso para justificar a reafrikanização, é aqui usada como marca distintiva de incompatibilidade, porque o Candomblé atualizou-se e não é ajustável aos padrões africanos que mesmo atuais remetem para sociedades menos “*evoluídas*”. A narrativa de demarcação faz uso do *gourmet* como categoria acusatória, condenando os pais e mães-de-santo reafrikanizados, mas que não abandonam as práticas alimentares ocidentais, nem dispensam o “banho quente”. O babalorixá vai ainda mais longe, afirmando que aqueles que aderem à reafrikanização o fazem por não possuírem referenciais baianos, sinónimo diacrítico de autenticidade, e aderem, sem critério, às proposições de africanos,

“mercadores” religiosos como os apelida, numa narrativa que não foge à de Pai Carlos. Esta convergência discursiva entre sacerdotes concorrentes e sem afinidades, remete-nos, novamente, às questões das construções comunitárias a partir dos aprendizados religiosos – no quadro comunitário imaginado afro-religioso brasileiro não-reafricanizado, aqui em menção, os africanos que se deslocam ao Brasil são mercadores religiosos. Não se pode remeter à exclusiva teia da categoria acusatória toda a narrativa, salvaguardando eventuais casos de burla, mas carece de reconhecer que uma narrativa unívoca em torno de babalaôs remete, forçosamente, para as tensões próprias de um mercado religioso onde a autenticidade é fator de diferenciação. O argumento de Pai Carlos de que os verdadeiros babalaôs não saem da Nigéria, parece esbarrar com a proliferação destes pelo mundo, em particular anglo-saxónico, mas não apenas. Baba Adigun Olosun, sacerdote de Oxum e outros Orixás, e babalaô, que utilizei como informante em tese de mestrado, possui um vasto número de iniciados espalhados por vários pontos da Europa e Estados Unidos, estando sediado na Alemanha. As rotas de escravos ou as posteriores rotas comerciais transatlânticas e os acordos entre o governo brasileiro e nigeriano possibilitou a criação de uma nova rede de agenciamentos religiosos. Isto não acontece, por exemplo, em Portugal, onde nenhum nigeriano atua como sacerdote, seja de culto aos Orixás, seja como babalaô.

Retornando aos depoimentos de Pai Vitinho, Vieira de Melo (2008) invoca a questão das genealogias de santo como fatores de autenticidade que eram e ainda são, em largos casos, nebulosas em São Paulo. E teriam sido essas razões genealógicas que motivariam a busca por uma autenticidade nuns casos nos terreiros de Salvador ou diretamente ligados³⁵ ou na própria África contemporânea yorubá, através de viagens organizadas com destinos religiosos como a cidade nigeriana de Ode Remo, a Cuba, ou através dos viajantes nigerianos que chegam ao Brasil. É precisamente essa questão das genealogias dispersas e pouco referenciadas que motiva o sacerdote do Ase Toby Ode Kole a afirmar que tal processo, ou seja, a reafricanização é “para quem não tem vivência no Candomblé”, reforçando ainda que “nosso Candomblé é baiano. E a pureza que eles procuram está dentro das casas tradicionais”. Ao longo da entrevista, o Pai Vitinho foi reafirmando a ideia de que o Candomblé é baiano. A mesma ideia será partilhada por outros

³⁵ A título de exemplo, quando consultada a biografia online de Pai Cido de Oxum (http://joliveira.tripod.com/orixas_1/pag05_1.html; acedido a 18 de outubro de 2015), não é mencionada a pessoa ou o terreiro onde este foi iniciado, mas somente com quem tomou o *odunjé*, a obrigação dos sete anos e o cargo de babalorixá, ao caso o Pai Bobó, figura incontornável do Candomblé paulista, oriundo do Axé Oxumarê. Atualmente Pai Cido apoia-se no babalorixá Pêcê, líder da Casa de Oxumarê.

sacerdotes, através do termo afro-brasileiro, como argumento para uma identidade própria candomblecista incompatível com os movimentos de reafricanização, no seu entendimento. No entanto, como se notará adiante, nas palavras de Pai Carlos, apesar de certa convergência já notada, há para o sacerdote de Exú, e para Pai Rogério de Ayrá, possibilidades de recuperação/introdução de elementos africanos, numa lógica de restauração de uma África perdida ou portadora de *bolsas de autenticidade*. Todavia, este argumento se aparta dos modelos herskovitsianos e bastidianos de sobrevivência e continuidade, colocando em palco a agência do ‘hibridismo cultural’ (Burke 2003) e da ‘adaptação criativa’ (Ferreira Dias 2013e), agenciamentos longe do sincretismo nefasto (Bastide 1960) e, assim, da ‘pureza nagô’ idealizada e reafirmada, à luz da época, por Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, não obstante o sacerdote uberabense afirmar que a pureza (mantendo o conceito como emblema diacrítico), sinónimo de autenticidade, se encontrar nas casas tradicionais da Bahia. Ora, é precisamente esta consciência de que o Candomblé é afro-brasileiro e, assim, “misturado”, que se encontra nas palavras do ogan Tom, do Terreiro Pilão de Prata de Salvador, atualmente babalaô, como justificativa para a mudança de estatuto religioso:

.....
O Candomblé é uma junção de culturas portanto há sincretismo inter-nações africanas e cristianismo católico, e na tradição [de Ifá] é só iorubá. A origem de Ifá é iorubá e o Candomblé é iorubá, bantu e fon mais religiões aborígenes brasileiras...
.....

Daqui se compreende que a ideia de autenticidade africana atua como orientadora dos percursos religiosos, no qual o sistema de Ifá vem ganhando relevo. Ora, o que não é do conhecimento destes agentes religiosos que procedem à sua reafricanização pela via de Ifá é que este sistema religioso é, em rigor, tão ou mais sincrético/híbrido/misturado quanto o Candomblé. O hibridismo aparece, então, como categoria acusatória e sintoma de perda cultural em relação a África. O Candomblé, seria, nesta visão, fundacionalmente impuro, degenerado, desde o embrião, da autenticidade africana. O hibridismo, marca essencial de toda a religião, aparece como categoria de acusação e recurso ideológico. Em menção ao sistema de Ifá, quer pelos diálogos fundacionais com o Islão (Ferreira Dias 2011e), quer pelos diálogos com o cristianismo que levam a uma reformulação do modelo religioso (Ilésanmí 1991), quer pelas dinâmicas próprias da *nova era* (*new age*), como é o muito interessante caso estudado por Salamone (2001), de um babalaô, “Prince Doctor”, que se

declara «cristão, muçulmano, rosacruciano, monogâmico, poligenista, herbalista, babalaô em formação e antropólogo, sem qualquer contradição e de acordo com o requerido consoante a situação» (p. 46 [tradução minha]). O autor, na esteira de Thompson (1989), observa que na Nigéria, no espaço conhecido por yorubálândia (*yorùbáland*) a religião é, de facto, “isto e aquilo”, em que diferentes elementos vão sendo conjugados, mesclados ou simplesmente associados ao *corpus* existente dando um novo impulso e uma nova roupagem em que os contrários concorrem para formar um inesperado harmonioso. Ilésanmí, apresenta-nos o caso da *Ìjo Òrúnmilà Adúláwò Ifẹ̀kówapò*, uma igreja de modelo cristão dedicada ao culto de Ifá, e onde os versos sagrados, os *ẹ̀ṣẹ̀ ifá*, que compõem o *corpus* literário que reúne mitologia e conhecimento aplicados ao processo de adivinhação, se encontram organizados no *Ìwé Odù Mímó* (literalmente “Livro do Conhecimento Sagrado”), um livro utilizado e redigido segundo o modelo bíblico, evidenciando, nas suas próprias palavras, a adaptação religiosa em curso (p. 224). O autor declara, ainda, sobre este sistema religioso:

.....
Se a teoria de Ifá se consubstancia nas práticas atuais por toda a Iorubalândia, então justificar-se-ia afirmar que [o Sistema de] Ifá serviu como modelador de toda a vida socioreligiosa dos Yorubá, *ab initio*. Mas não foi o caso. (p. 220 [tradução minha])
.....

Na verdade, o estabelecimento do sistema de Ifá como “autêntica religião yorubá” – e que J. D. Y. Peel (1990) atribui à capacidade de acompanhar as mudanças sociais em curso na sociedade nigeriana – não difere do processo de estabelecimento de autenticidade para o Candomblé nagô de Salvador. Como visto, a presença de intelectuais e o seu trabalho daí resultante, serviu para consolidar o lugar central dos terreiros Casa Branca, Gantois e Axé Opô Afonjá como redutos da autêntica e pura religiosidade nagô. No campo de Ifá não é de descurar que o mesmo processo se tenha dado, desde o clássico trabalho de William Bascom (1969) até à inúmera e marcante literatura de Wande Abimbola, autoridade-máxima do culto de Ifá, antigo Vice-Chanceler da Universidade de Ifé, líder do Senado nigeriano e Professor da Universidade de Boston, tendo sido mentor do projeto de classificação de Ifá como património imaterial da humanidade pela UNESCO, em 2008. Igualmente, o processo de constituição de autenticidade yorubá em Cuba que Palmié detalha (2007, 2013) dá-nos pistas disso mesmo.

Diferente perspectiva apresenta Pai Rogério, sacerdote do Oloroke ti Efon Aafin Omo Ayra, espelhando bem como o tema da reafricanização para além de trilhar caminhos distintos, comporta diferentes narrativas. Sentado no seu cadeirão de veludo, com o olhar concentrado, olhar de águia, na sua pose imponente de quem carrega o rei do fogo, nem por isso deixa de fazer da simplicidade o seu cartão de visita. Apesar de aceitar a reafricanização, e percebe-se que a África que este busca é essencialmente de conhecimentos teológicos, o babalorixá observa o movimento mais pelo viés estético, reforçando, formando coro com Carlos de Exú e Vitinho de Odé, o caráter afro-brasileiro do Candomblé:

.....
Então, a africanização eu acho que algum ponto sim, que deve até buscar, mas tem coisa que o Candomblé é afro-brasileiro, não é só africano. Aqui teve muita mudança também, muito mudança e adaptação, lá era diferente. Até a roupa baiana não é africana, é roupa francesa, camisú, é tudo francesa. Então o Candomblé é afro-brasileiro. Até certo ponto buscar a africanização é bom, outro ponto não. Acho que o Candomblé é bonito do jeito que é, do jeito que foi começado aqui no Brasil. Certos pontos sim, buscar a África, mas tem umas outras, roupa da África já não acho muito legal, já gosto mais do Candomblé, tem coisa que já não dá para adaptar. Acho que é por aí. Acho que a africanização, em certo ponto, não é muito bonito. Mas tem gente que gosta, isso aí é gosto. Tem um pai de santo, até de Efon, que ele põe, veste Xangô com aquelas... diferente de atakã, mas eu prefiro o jeito que o Orixá é vestido aqui.
.....

Pai Rogério reforça, assim, a africanidade dos terreiros, a autenticidade do Candomblé como uma patente própria. Na pequena cidade de Uberaba, no coração do Triângulo Mineiro, terra de gado, da pinga (cachaça) e de Chico Xavier, celebrando este ano apenas 42 anos de presença, pelas mãos da ainda viva Mãe Marlene de Ogunjá, o Candomblé não parecer viver nenhum processo de reafricanização. Apesar de Pai Rogério (parcialmente), Pai Vitinho (seguindo o modelo do babalorixá Pêcê da Casa de Oxumarê) e Pai Carlos trajarem à “africano”, e este último já ter ido à Nigéria, tais dados parecem-me escassos para poder levantar em hipótese estes se tratarem de sacerdotes reafricanizados, até porque no ritual não revelam adoção dos tecidos africanos para os seus iniciados, o que acontecendo, permitiria falar em reafricanização estética. Não obstante, creio que a reafricanização estética carece de ser vista como diferenciada da reafricanização

ritual, porquanto, creio, que é pela transformação do que *se faz* que opera de forma mais profunda a transformação. Do que me é dado a experienciar do Candomblé, e ofereço como minha leitura do problema, a adoção de indumentária e/ou tecidos africanos opera numa dimensão cosmética ritual, ao passo que as mudanças no *modus ritualia* operam num sentido de reestruturação ortoprática.

Assim, em Uberaba, é pelo reforço da ligação com os candomblés mais tradicionais de Salvador ou São Paulo que se faz o reforço ortoprático. Foi nesse sentido que Pai Vitinho de Odé, iniciado por Mãe Marlene de Ogunjá, se vinculou a Mãe Ana de Ogun, sacerdotisa do Ilê Axé Oju Onirê, terreiro de São Paulo, mas considerada uma das mais importantes figuras coevas do Axé Oxumarê, da Bahia. Carlos de Exú, por seu turno, babalorixá do Axé dos Marimbondos, linhagem religiosa familiar, que um dia este entregará ao filho carnal, é filiado ao Axé Batistini, de São Paulo, fundado por Pai Pérsio, figura lendária do Candomblé paulista, e veiculado ao Axé Oxumarê e Gantois, dois dos mais tradicionais³⁶ terreiros de Salvador. Das conversas sobre outros terreiros, depois de percebida a impossibilidade de acesso aos mesmos, uns pela parte destes outros pelas limitações do tempo afeto ao trabalho de campo, os trajetos dos seus olorixás, i.e., sacerdotes, passavam pelas filiações a terreiros históricos baianos ou paulistas, mas nenhum por processos de reafrikanização.

A África, no contexto do Candomblé, tende a surgir como uma massa uniforme de povos, como um país e não um continente, onde o culto aos Orixás é a religião quase exclusiva, e sobre a qual pouco mais se sabe, a não ser que é a terra de onde vieram os escravos. Por essa razão, ela é sempre mencionada de modo abstrato e simbólico. Dentro da comunidade do Ase Toby Ode Kole, ou seja, entre os denominados “filhos-de-santo”, apesar das referências serem bastante difusas e as palavras curtas, mais por um certo acanhamento, a verdade é que África é tratada com a referência de uma terra mítica, da qual se sabe pouco, mas de onde “veio o Candomblé”, razão mais do que suficiente para lhe dedicar algum carinho. Equede Regina, natural de Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, mas há muitos anos a viver em Uberaba, é uma senhora na casa dos cinquenta anos, de estrutura média, com um tímido sorriso ténue, sempre elegantemente trajada, de acordo com os padrões do Candomblé, e com a postura reta, demonstrando sempre o seu papel dentro da comunidade-terreiro, onde ocupa um lugar de confiança privilegiada junto do

³⁶ Recordo que faço uso do termo “tradicional”, nesta tese, em função da assunção comunitária, do reconhecimento público e do tratamento dos citados terreiros como tal.

babalorixá. Não se aparta do trabalho, mas do alto do seu papel pode delegar quanto necessário, e fá-lo cuidadosamente. Segundo as suas palavras, “É graças à África que cultuamos os Orixás, é a mãe de tudo isso”. Esta visão da África como terra mãe, como a grande mãe, que vem sendo um universal cultural e literário (D’Amorim 1996, de Santana Pinho 2010, Sisto 2012, entre outros), é partilhada, por exemplo, pelo seu esposo, o alabáuí (do yorubá *alágbàwí*, “solicitador”, “advogado”) do terreiro, o fotógrafo oficial, ogan de posto, filho de Oxalá, marca visível no seu cabelo branco, mais branco que a própria tez, o mesmo que me havia acolhido e falado das suas raízes portuguesas. Está há nove anos na casa, mas apenas com dois de *feitura*. Sobre África afirma, “Berço do mundo. Nascimento. Início de toda uma geração na vida. Eu vejo como se fosse o princípio, ali tá tudo. Dali se difundiu para outros lugares”. Conforme dito, esta afrovisão, chamemos-lhe assim, não morre solteira. Marco Túlio, ogan com seis anos de *feitura*, filho de Oxaguiã, alto e forte, de cabeça rapada, com um falso ar carrancudo, afirma sobre África “berço de tudo (...) a religião é deles, deve ter grande, o Candomblé na África”. Diz que a equede de Oxóssi vive em África. Não sabe dizer em qual país, apenas que “lá fazem o Candomblé com muito pouco”, em contraste com o Brasil onde se faz “um banquete bonito”. Mais extenso nas palavras, mas seguindo o meu roteiro emocional, o alábê, já mencionado, desta vez sentado na cozinha da casa de L., onde me hospedei, a propósito de África diz: “É Orixá, como ele é cultuado, se se parece com aqui. É a raiz de tudo. O Candomblé é daqui mas foi de lá que os negros e aqui se miscigenaram. Lá tem as suas tribos, cada uma tem seus Orixás, Oyó com Xangô, Oxum de Oxogbô, Oxóssi de Ketu”. Vale mencionar, ainda dentro da família de santo do Ase Toby Ode Kole, o depoimento da jovem equede Lauana, advogada de profissão, fisicamente frágil, ainda que jovem (*circa* 30 anos), mas que deixa entrever força de caráter, determinação, e um algo mais para além dos silêncios. Numa resposta curta e poética, afirma que a África é “uma parte do Brasil que está longe”, e sorri.

Berço, mãe, ponto de referência, pedaço do Brasil longe, terra dos Orixás. Imagens estáticas de um continente plural, dinâmico, sempre em grandes transformações e tumultos, mas que permanece como a quase idílica Jerusalém das igrejas evangélicas (Ferreira Dias 2014). África é, ainda, a grande referência do Candomblé, mesmo que meramente como horizonte, como o útero da identidade, como a terra dos Orixás. É o jardim do Éden do Candomblé. Atente-se às palavras de Pai Rogério de Ayrá:

.....
Na África eu penso em meus deuses, eu vejo a África como a história todinha dos Orixás. A África para mim é muito importante, não só para mim mas para o Candomblé como um todo, e para o país também, porque a África veio para cá, né, e junto veio o Candomblé, através dos navios negreiros. Então eu penso a África como a história do Candomblé todinha, a ancestralidade. Eu sou de Ayrá eu tenho vontade, nunca fui mas quero ir lá conhecer, o país de Ayrá, a terra de Savé, a terra de Oió, a terra de Ketu, então a África é a minha enciclopédia de buscar a ancestralidade, buscar... como é que vou te dizer... a raiz de Efon, tenho vontade de ir lá em Lokiti Efon, terra do meu axé, então eu tenho vontade resgatar ainda mais o meu axé que é Efon, Lokiti Efon.
.....

Conhecer as terras dos Orixás. Viajar pelos lugares de culto. Buscar essa África encantada. Há semelhanças, nas narrativas dos lugares ausentes destes herdeiros sem laços de sangue com os negros escravizados, em relação às narrativas dos filhos dos retornados portugueses, dos que vieram de África e a mantiveram nas máscaras, nos cheiros dos temperos, nas “áfricas” recriadas nos lares em terras portuguesas, conforme tratado por Bruno Machado (2011).

SALVADOR, A ÁFRICA DO CANDOMBLÉ

Começo por recordar as palavras de Pai Vitinho,

.....
Eu vejo a África como um ponto de referência, como a nossa referência dentro da religião. Mas é uma *referência relativa*. Fazendo uma analogia, entre a África e a Bahia, para o candomblé, para o candomblé que eu aprendi a cultuar, o candomblé afro-brasileiro ele é baiano. (...) Tenho a África como origem, como berço, porém a minha referência ela é baiana. [itálicos meus]
.....

Enquanto narrativa que pretende demarcar-se dos movimentos de reafrikanização pela via da África atual, ou de Ifá cubano, a título de exemplos que Capone (*passim*) vem detalhando importantemente, e assim reafirmar a sua reafrikanização pelo reforço dos laços com a Bahia, expresso na filiação ao histórico e emergente Terreiro de Oxumarê, Pai Vitinho

oferece a África a categoria de relatividade referencial. Desta forma, a Bahia torna-se em *locus* principal, em horizonte do Ase Toby Ode Kole.

Ao longo da entrevista esta ideia vai sendo reinvocada, tornada lugar permanente no seio da narrativa, como um mantra ou argumento jurídico central, um verdadeiro nexos causal:

.....
Então a África é a referência mas foi aqui que o Candomblé se propagou, com o Axé *bra-si-lei-ro* [inflexão vocal]. Sendo brasileiro, eu não consigo ver o Candomblé se eu não vir baianas, não reconheço um Candomblé que não vejo baianas, mulheres vestidas sem o pano da Costa, com o torso, eu não consigo me sentir em casa. Então respeito a África e respeito opiniões em contrário, mas a minha referência de Candomblé ela é baiana.
.....

Regressando a Sansone e alargando as suas palavras, vale reconhecer que o Candomblé é impressionista. Toda a estética barroca e rococó, a que aludirei em fase adiante deste trabalho, bem como a influência africana dos adereços, operam para criar um referencial simbólico-visual, razão pela qual a figura da baiana (do acarajé ou, mais coevamente, das fitas do Bonfim) se entrelaça definitivamente com o Candomblé. Esta imagética consolidada em tornos dos elementos-chave da *baianidade*, está bem descrita por Krones (2007: s.p.):

.....
Pode se observar que a Bahia é representada através de uma combinação do modelo oriental, do mito do inalterado (os fortes, as igrejas, o casario colonial restaurado) com o modelo do mito do ilimitado, com o traço diferencial da focalização de pessoas representando a cultura afro-baiana, sempre em trajes típicos: as baianas de acarajé de forma estática, mães-de-santo, percussionistas do Olodum e capoeiristas em movimento, em plano médio, o carnaval sempre em plano geral ou vista aérea, privilegiando o “lençol branco” dos Filhos de Gandhi.
.....

Toda esta imagética cristalizada do traje de crioula tornado em traje da baiana e, por arrastamento, associado ao Candomblé, concorre para a valorização de um ideal visual e estético como afirmação de identidade religiosa. Para o babalorixá Vítinho de Odé a idealização do Candomblé tem por horizonte a Bahia. Ora, essa baianidade do Candomblé mostra-se através dos seus aspetos visuais próprios, os trajes.

É, portanto, a Bahia, mais concretamente Salvador e os terreiros históricos, que oferece o horizonte referencial ao Candomblé uberabense. Atente-se às palavras de Pai Rogério:

.....
Salvador também é um aconchego do Candomblé, é o berço ali, é o berço, ali começou o Candomblé no Brasil né? Então a gente aqui busca Salvador, busca São Paulo, que o Candomblé começou Salvador, Bahia, Bahia, Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo. Aí demorou muito a chegar em Minas, principalmente aqui em Uberaba. Aqui em Uberaba a primeira casa de Candomblé é a da Mãe Marlene de Ogunjá. Ela deve estar com uns 45 anos por aí, mais ou menos essa média. Então ela é a precursora daqui. Então o Candomblé demorou a chegar aqui. A gente foi atrás, os mais velhos foi atrás, e trouxe Salvador para cá, igual eu trouxe Santos, a Praia Grande, para cá, com o axé do meu Pai, que é descendente do Axé Olorokê ti Efon, descendente do Gantois também. Então Salvador também é o berço. Matriz perto da gente, do que a África. Então às vezes a gente não pode ir até à África, mas pode ir até à Bahia, a Bahia pode vir até à gente. Ali começou o Candomblé.
.....

Berço do Candomblé. Aconchego. Terra onde o Candomblé começou. Mudam os sujeitos as palavras mantêm-se. Acresce, contudo, a visão de Salvador, e ao caso até Santos (São Paulo) como pontes para África, como bolsas de autenticidade mais acessíveis aos agentes religiosos candomblecistas do que o continente negro, porque tanto a África quanto Salvador são berços, um do culto aos Orixás outro do culto aos Orixás nos moldes da terra *brasilis*.

O alábê Luciano é apenas mais um exemplo dessa referência à Bahia (sempre tomada como sinónimo de Salvador). Segundo a sua visão, é lá que está o verdadeiro Candomblé, é lá que estão os grandes tocadores, como o já falecido Mestre Erenilton e Valney, ambos da Casa de Oxumarê. Segundo este, sintetizando, “é a terra do Candomblé, é a mãe do Candomblé, de onde veio. Você procura outro lugar, São Paulo, Rio de Janeiro, não é Salvador; é a mãe da cultura afro-brasileira”. A iyákêkêrê do Ase Toby Ode Kole, Jaqueline, descreve Salvador numa única frase: “É a nossa África, é a referência”. Tem doze anos de santo e chegou ao terreiro por necessidade, pois Oyá-Yasan, dona da sua cabeça, havia lhe bloqueado a vida, encaminhando-a para o Candomblé. Ar altivo, mas singelo, forte, mas feminino, calma, mas intempestiva, todos os contrários próprios de uma filha da deusa dos ventos, tempestades, e do rio Níger. Na mesma linha segue Equede Regina, afirmando categoricamente: “É a nossa África. É tudo. É Orixá, onde se vive o

Orixá, cada casa se vive com paixão, onde a hierarquia é muito importante”. Não vale a pena recorrer a muitos mais exemplos. Mudam-se os rostos, as histórias de vida, as idades, os contextos socioeconômicos, mas Salvador é sempre o mesmo horizonte. No entanto, se o alábê Luciano separa, em termos qualitativos, Salvador de São Paulo e Rio de Janeiro, diásporas secundárias do Candomblé, já Pai Rogério, mesmo dando primazia e uma posição particular, como berço, a Salvador, não deixa de referir São Paulo e Rio de Janeiro como lugares onde os candomblécistas uberabenses buscam suas linhagens religiosas, partindo do seu próprio caso. Não obstante esta derivação, a verdade é que nos casos em que se buscam as iniciações ou linhagem religiosas através de São Paulo ou Rio de Janeiro, estas têm por horizonte o Candomblé de Salvador. São os casos de Roseni, iniciada por Mãe Beata, que possui terreiro no Rio de Janeiro mas que é do Alaketu de Salvador ou do Pai Vitinho, que atualmente se vincula a Mãe Ana, iyalorixá com terreiro em São Paulo mas que é uma das mais importantes figuras da Casa de Oxumarê de Salvador. A propósito de Salvador, ogan Valtinho, já mencionado, afirma:

.....
Salvador. É o sonho de toda a pessoa que é adepta do Candomblé.
É lá onde que tudo começou, onde que tudo acontece, seria para a
gente a nossa Meca, é aonde que está as casas tradicionais de
Candomblé, aonde que... é o nosso sonho.
.....

Sonho. Este é um aspeto importante dentro desta narrativa em torno de Salvador. Se a primeira capital do Brasil é, sem dúvida, a Meca, a Roma Negra, a Ilê-Ifé do outro lado do Atlântico, é facto que para além de todos os aspetos históricos ligados à fundação dos primeiros terreiros de Candomblé, há todo um romantismo em torno deste lugar ausente, porque nunca visitado pelos entrevistados, na linha do já mencionado para os filhos dos retornados portugueses. Portanto, estes lugares ausentes são, do ponto de vista emocional, o equivalente a ‘lares imaginados’, operando como referenciais de pertença, agregando aspirações, nostalgias e visões românticas. Imaginada e ausente, a Bahia estabelece-se no imaginário dos agentes religiosos candomblecistas dos terreiros trabalhados, bem como de alguns fora do horizonte de pesquisa, como o “sonho”, “referência”, “nossa África”. Das dezenas de entrevistas curtas realizadas, sobre tal problemática sobressaíram dois dados essenciais: Salvador, salvo exceções pontuais, para a larga maioria dos entrevistados jamais havia sido visitado e assumia o papel de referência maior. Se neste último ponto os aspetos históricos cristalizaram Salvador como *locus*

ortoprático, operando como modelo referencial e normativo para todo o Brasil, de onde se tiram as genealogias legitimadoras, os referenciais estéticos e os modelos de culto, razão pela qual Angelo Cardoso (2006) refere que em Belo Horizonte é frequente os sacerdotes falarem com a pronúncia baiana; por outro lado, o facto de os interlocutores não terem visitado qualquer templo baiano possibilita o uso fértil da imaginação, constituindo uma utopia da perfeição nos candomblés baianos. Esta constituição de um lugar como território de utopia, corresponde ao que Oziris Borges Filho (2007: 157) chama, de um modo genérico, de *topopatia*, i.e., a relação «sentimental, experiencial, vivencial existente entre personagens e espaço», sendo, então a *topofilia* a relação positiva com um determinado lugar. Tomado de empréstimo à teoria literária, este conceito que deriva da combinação dos termos gregos *tópos*, “lugar”, e *pathéia*, “paixão”, “sentimento”, descreve com acuidade a relação estabelecida com a cidade de Salvador, enquanto *locus* de um Candomblé autêntico e perfeito, no imaginário da comunidade uberabense. Sabemos que no coração da paixão residem outros sentimentos. A referência a Salvador opera, como visto, enquanto mecanismo de legitimação religiosa, sendo um idioma político extremamente poderoso porque permite a demarcação no campo/mercado religioso, onde a autenticidade como “produto religioso” é um bem de alto valor transacionável, razão pela qual as “trocas de águas” são aquisições de fatores de prestígio, o *slogan* essencial para o destaque no mercado onde o religioso é um bem de consumo.

Ora, recordando as palavras da equede Regina, de que em Salvador “(...) cada casa se vive com paixão, onde a hierarquia é muito importante”, percebe-se o quão difícil seria conceber, para estes agentes religiosos, que o candomblé do Ase Toby Ode Kole, por exemplo, em nada se distingue de um candomblé soteropolitano, seja no rigor, seja na paixão, seja no cuidado e limpeza, seja na ordem e respeito hierárquico, seja na espetacularidade das celebrações, reconhecendo que as celebrações públicas comportam uma dimensão espetacular (Menezes dos Santos 2005). Em rigor, em certos casos de candomblés históricos, a limpeza, o cuidado estético ou a paixão, ficam muito aquém daquele recanto mineiro. A forma como foi preparado o Olubajé no Ase Toby Ode Kole, a atenção à decoração, com os seus quadros em tons pastel e cestos vertendo pipocas, os seus panos nos tons terra e vermelho cuidadosamente colocados nas cadeiras, superam alguns Olubajés na cidade de Salvador, a que tive oportunidade de presenciar. Do mesmo modo, no que tange à paixão, que por outras palavras corresponderá a uma devoção prática, ou seja, à entrega de fé na realização dos gestos rituais, sucede-se o mesmo que em sede de primor estético. A noção de que a religião é, acima de tudo, um gesto, um ato, de que esta

é feita (Ferreira Dias 2013e), conduz, muitas vezes, a uma mecanização ritual, ao cumprimento de um dever, que não subtrai, entenda-se, a devoção, mas se sobrepõe a esta. Há, portanto, uma preponderância da *praxis*, em determinados candomblés baianos, em detrimento da devoção, que resulta, segundo me é dado a perceber, quer da antiguidade do templo quer do número de anos de iniciação. Por outras palavras, a repetição anual dos ritos por um longo período tende a gerar – e digo tende porque é cientificamente perigoso subtrair uma conclusão para o todo a partir de determinadas partes – um sentimento de dever, de cumprimento de uma tarefa, que se expressa muito notoriamente no uso do termo “obrigação” para designar quer os ritos iniciáticos quer os ritos propiciatórios, como sejam os sacrifícios e oferendas alimentares. Em variados terreiros de Salvador, o calendário litúrgico é designado por “ciclo de obrigações”.

Salvador é a África possível de Pai Rogério, o seu aconchego, o berço. O sonho de Ogan Valtinho. O pedaço de África dos filhos de santo do Ase Toby Ode Kole. Para o Pai Vitinho, embora respeita África e “opiniões em contrário”, i.e., quem opte por uma reafricanização com base nas práticas da Nigéria atual, a sua “referência de candomblé ela é baiana”. Dessa forma, tomo a liberdade de pensar Salvador (contendo a similitude com Candomblé de Salvador), da perspetiva dos candomblecistas uberabenses entrevistados, como ‘território de utopia’, um lugar que embora ausente e jamais visitado, exerce um poder referencial e normativo, sendo o lugar a partir do qual se tecem e balizam todas as ações rituais, opções estéticas, definições de ‘autenticidade’, ‘tradição’, ‘modernidade’. É por essa razão que Salvador é conhecida como Meca do Candomblé, lugar onde pelo menos uma vez na vida os candomblecistas de todo o mundo devem acorrer em peregrinação. Todo o candomblecista ligado ao Engenho Velho deve, uma vez na vida, passar por baixo do alá, o pano branco de Oxalá, que no ciclo das festividades dos Orixás funfun, i.e., que trajam de branco, cobre a escadaria que conduz à porta da Casa Branca, que outrora foi um ponto branco no mato que é hoje o Engenho Velho da Federação. Salvador é, igualmente, um emblema político extremamente poderoso, através do qual é possível estabelecer uma legitimidade ritual por via das filiações, mas cuja eficácia requer reativação frequente, razão pela qual o babalorixá Vitinho anualmente faz questão de celebrar o seu Orixá com a presença da comitiva da Casa de Oxumarê. Ademais, como já mencionado, a filiação não impede que se seja alvo de acusações, pois a eficácia ritual é permanente objeto de avaliação.

Daqui se compreende que Salvador, ao caso dos candomblés não reafricanizados, exerce um poder atrativo, simbólico e normativo muito mais poderoso que África, pois é

concebida como a própria África brasileira. Assim, Salvador ao surgir como território de utopia encontra-se, necessariamente, com a problemática central desta tese, a nostalgia. Recordo o argumento já *supra* defendido: há que reconhecer a centralidade dos espaços e, dessa forma, que há uma *topostalgia*, i.e., uma geografia da saudade, pois é o espaço que constitui a referência da lembrança. Tal encontramos, por exemplo, no depoimento da ebomi Roseni, que herdará o lugar da sua mãe carnal, Mãe Marlene:

.....
Conheço Salvador. Por causa de minha avó Olga [mãe-de-santo de Mãe Beata, ialorixá de Roseni]. Na verdade, a primeira vez que pisei na casa de minha avó Olga do Alaketu liguei e foi o Vítor [Pai Vitinho] que atendeu. Aí ele era menininho, menino. Aí eu falei “Vitinho! Adivinha onde que eu vou hoje!!”, aí eu nem pensava fazer parte do Alaketu. “Hoje vou visitar D. Olga do Alaketu, hoje tem culto lá, tou indo para lá”.
.....

Não apenas do depoimento, mas da forma como este é apresentado, do jeito como as palavras são colocadas, toda a carga emotiva que é transmitida, percebe-se o lugar ocupado por Salvador, aqui utilizado em menção aos terreiros baianos, e ao caso o Alaketu. Há toda uma visão romântica a servir de marca-de-água à experiência de ser candomblecista. Ser candomblecista é, por um lado, uma experiência impressionista, marcada pelo uso dos colares de contas com as cores dos Orixás a que o sujeito se consagra, dos trajes rituais durante as obrigações religiosas, mas é também uma experiência sensorial e emocional, que passa pela experiência do transe até à aspiração de um dia participar de uma festa no Engenho Velho, no Axé Oxumarê, no Gantois, Opô Afonjá, Alaketu, Bogum ou Bate-Folhas. Se é um facto que, de um modo geral, o Candomblé da Bahia cumpre o que o sonho promete, é perigoso supor que todo o Candomblé baiano se encontra padronizado, estandardizado, e que fora das suas fronteiras, no Rio de Janeiro, São Paulo ou Uberaba, não é possível encontrar Candomblé nos mesmos padrões. São, portanto, dois estereótipos: a) que o Candomblé baiano é todo ele melhor que o restante; b) que fora de Salvador o Candomblé é uma pálida imagem do praticado na cidade de Mãe Menininha. No entanto, estereótipos ou não, do ponto de vista da comunidade candomblecista uberabense trabalhada, Salvador é o território das utopias, a mátria do Candomblé, o útero de todos os gestos, dos cânticos, dos toques, morada das figuras incontornáveis da história candomblecista: as grandes ialorixás, os grandes babalorixás, ogans, equedes, imortais na memória coletiva, símbolos de um Candomblé mais autêntico. Porque, para aquela pequena

comunidade candomblecista daquela pequena cidade mineira, Salvador “é o nosso pedaço da África, *uai*”.

3.2. “EU SOU SAUDOSISTA, MAS EU SOU CONTEMPORÂNEO”. NOSTALGIA E PRESENTE NO CANDOMBLÉ UBERABENSE.

O PASSADO OPERA como idioma diacrítico no interior do Candomblé. Conforme já visto, pensar o passado é indissociável de lidar com o problema maior da autenticidade, e ao lidarmos com a autenticidade lidamos com as questões da pureza e da perda cultural. É neste novelo que opera a nostalgia – é quando nasce o sentimento de perda que se olha o passado em busca de referências de autenticidade e que se procuram formas de restaurar³⁷ o que foi perdido. No Candomblé é a recuperação de África, seja pelas linhagens religiosas baianas seja pelas *ramas* cubanas ou pelos sacerdotes de Ifá da Nigéria atual, ou pelo recurso à literatura especializada.

Ao advir de uma linhagem familiar onde o Candomblé é parte do código genético, o babalorixá Carlos de Exú, surge como um agente religioso cujas memórias e posicionamentos em matéria de nostalgia e mudanças no cotidiano religioso vai para além da idade de vida, porque ela é produto de um contexto, de uma condição social. Segundo este, o Candomblé do passado destacava-se por ser

.....
(...) mais humano na sua essência, mais pobre. Era mais pobre, mas era mais genuíno, e a genuinidade estava na humildade das pessoas. As pessoas eram analfabetas, meu avô, minha avó, minha mãe. E as pessoas com menos cultura dos bancos escolares, acredito que elas têm mais fé. Elas vivenciam a fé de uma forma maior do que as pessoas mais instruídas, com a cultura dos bancos escolares. As pessoas que hoje vão no candomblé, elas têm mais acesso à informação, pelos livros, pela internet, enquanto nós no passado vivemos a oralidade. Eu sabia o que minha mãe sabia, o que meu avô sabia, o que meu pai sabia, o que meus *Essás* [ancestrais] sabiam, e deixaram para a gente dar continuidade.
.....

³⁷ A imagem do restaurador de uma peça de arte parece-me adequada metáfora.

Em contraste com um presente em que o acesso à informação marca o ritmo do aprendizado. Cristiano H. R. dos Santos, ao tratar da relação entre Candomblé e internet, enfoca precisamente o enunciado pelo sacerdote, linhas acima. Diz o autor que a adaptação do Candomblé ao contexto urbano, da «metrópole», como ele apelida, e todos os processos daí emergentes, «se refletem, inclusive, na escolarização de seus membros e na construção de um saber letrado, em que os livros e teses parecem suplantar a oralidade» (2001: 59). Ao lidarmos com esta questão das transformações no acesso ao conhecimento religioso, em que os mecanismos de ‘aprendizado religioso’ (Berliner & Sarró 2007) se transformam, entramos numa dimensão em que não mais o segredo se veicula no seio da *communitas* que é o terreiro, mas antes está disponível sem filtro. É o dilema que Paul Christopher Johnson (2002) explicita como a transformação do segredo e o seu recuo até se fixar no corpo do iniciado.

Saber “apenas” o que os antepassados sabiam, é uma forma de legitimar-se pela referência à ancestralidade, idioma de extrema força dentro do Candomblé. O que a *internet* traz, para além da ausência do filtro, é a competição pelo monopólio do conhecimento, haja visto que o saber, o *awô*, é a base da legitimidade sacerdotal.

Ao refletir sobre a questão do Candomblé “do passado”, em que como vimos está patente uma comparação com o presente, Carlos de Exú irá aludir a uma temática importante dentro da própria dinâmica da comunidade candomblecista, que é o conflito, ou o que comumente se chama de “fuxico de Candomblé”, matéria que deu título a um livro do sociólogo e babalorixá Júlio Braga (1998). Numa sociedade marcada pela questão financeira seria impossível que o conflito não se expressa-se em termos monetários³⁸, através da acusação de clientelismo, que já Landes (1947) havia mencionado, em enfoque aos terreiros bantos e aos liderados por homens. Esse fuxico, todavia, não se resume à temática financeira, ela contrasta o *ajô*, a união, do passado diante da desunião do presente. É o queixume dos que não se unem diante da desunião. É, aliás, bastante curiosa a coincidência opositória entre queixa quanto à falta de união entre candomblecistas e a acusação de clientelismo. No entanto, porque nem tudo é fuxico, Carlos de Exú consegue condensar os argumentos conflituosos com justificativas contextuais:

.....
Sinto muita falta do candomblé do passado, muita. Porque não existia intolerância interna dentro da religião, hoje existe muita

³⁸ Sobre os sentidos do dinheiro no Candomblé ver Carvalho Baptista (2007).

intolerância interna. Porque no passado não havia concorrência financeira, hoje existe. Meu avô te recolhia para fazer seu santo por conta de um saco de milho, o bode ele pegava no pasto, o galo pegava no jardim. Hoje não, se você não bota seus bons euros ali no chão, seus bons reais, não tem orô, sem owô não tem orô [sem dinheiro não tem obrigação]. Mas também nós não somos mais rurais, tudo há que se entender.

.....

O tempo da ruralidade. O tempo da união. O tempo da simplicidade. O tempo da nostalgia. Todo o passado é mí(s)tico, todo o presente é perda cultural, a base para operar como categoria acusatória. Não por acaso John Banville, em *The Sea*, escreve que o passado bate dentro de si como um segundo coração. E se há *lugar de memória* onde o passado é mítico, é idílico, esse *lugar* é o Candomblé. As narrativas fundacionais dos primeiros terreiros de Candomblé pouco têm a ver com os resultados obtidos pelos levantamentos historiográficos (Silveira 2003, 2006, Parés 2006, Castillo e Parés 2007), que vão revelando uma cadência desordenada dos acontecimentos, um hibridismo ritual, uma coincidência gestativa, que foge à linearidade narrativa quase bíblica. Esta presença de um passado ideal, onde os tempos simples do campo eram bons, contrasta com o presente urbano. No entanto, percebe-se, que mesmo sentindo “muita falta do passado”, e que nesses termos lhe confere legitimidade porque os viveu, tendo assim história dentro da religião, narrativa que permite a demarcação dentro do quadro referencial candomblecista, há no sacerdote uberabense um sentimento de consciência de atualidade, um sentimento que iremos encontrar ao longo do trabalho de campo, porque, como ele mesmo diz, “não somos mais rurais, tudo há que se entender”. Essa consciência do hoje é importante para entender os matizes que compõem o arco-íris da nostalgia no Candomblé, em face do visto no Xangô pernambucano, onde a saudade é agridoce, toda ela tecida ao mito do passado idealizado e irrepitível. No entanto, apesar das saudades do passado, que foi glorioso ou pelo menos mais simples e harmonioso, as exigências de sobrevivência obrigam a pensar em termos de presente.

.....

Agora, eu sou saudosista, mas eu sou contemporâneo. Eu sou um babalorixá atual. No passado eu fui um iaô [noviço]. Eu fui um iaô no passado, mas sou um babalorixá no presente. Não posso viver de outra forma, porque senão eu não mantenho viva essa tradição

(...). O que eu achei aqui, eu tenho que manter aqui, para entregar para ele [filho]. Esse é o meu legado, é minha história. Então é difícil viver do passado.

.....

Somente do passado, das memórias, não se vive, não se permite uma casa de Candomblé sobreviver. É o confronto entre os discursos acusatórios face às mudanças e a eficácia que o presente carrega, porque vivido, e a impor a mudança como sobrevivência. Ora, esta nostalgia ativa, que recorda o sebastianismo como motor de ação, segundo Esteves Cardoso (1988) encontramos, igualmente, no babalorixá Vitinho de Odé. Em rigor, ao caso do jovem babalorixá do Ase Toby Ode Kole, com “vinte e cinco anos de santo (...) trinta e dois anos dentro do Candomblé, e (...) quarenta de idade”, se assemelha mais a um sorriso diante de uma fotografia da infância. Há saudade, mas toda ela se tece à consciência de que o passado não é necessariamente uma morada ornada a ouro. A forma como este babalorixá-advogado observa o passado, recorda as palavras de Rick Warren, em *The Purpose Driven Life*, de que somos produto do nosso passado, mas tal não implica que fiquemos presos a este.

.....

Então o que eu posso dizer de que o Candomblé está diferente também varia de casa para casa. Porque o meu Candomblé, aqui, não está diferente. (...) O que diferenciou-se, em relação ao Candomblé do passado, é que hoje o Candomblé se expandiu muito. Nós temos pessoas muito inteligentes dentro do Candomblé, pessoas que não aceitam mais ser tratadas com ignorância, com falta de educação. Hoje nós já não aceitamos respostas assim “Ah, no seu tempo você aprende”. Então, em relação a isso penso que mudou. Porque as pessoas estão mais coerentes, querem estudar, querem aprender. Nós temos um outro público no Candomblé. Nós temos médicos, desembargadores, nós temos professores. Então o Candomblé mudou em relação a isso. Essa mudança ela é positiva. Esse boom que o Candomblé teve no mundo, é positivo. Tudo o que se movimenta muito, tem a parte negativa. Essa superpopulação do Candomblé traz alguns problemas de ordem sociológica. As pessoas por vezes, para agradar uns e agradar outros, abrem mão disto, abrem mão daquilo. Eu vejo muitas pessoas comentando que hoje o dinheiro fala mais alto que o jogo de búzios. Então, mudou sim, nesse sentido.

.....

Esse Candomblé de hoje é, então, um Candomblé que mudou sem ter mudado, que mergulhou no presente sem ter perdido essencialidades de outrora, uma essencialidade depositada nos gestos, no *modus operandi*, como se o passado sobrevivesse, apesar de tudo, nas palmas das mãos. Porque, como Mãe B. dizia, várias vezes, a Paul Christopher Johnson (2002), o Candomblé é uma religião da mão.

Pai Vitinho alude a um aspeto importante, que é a transformação sociológica do Candomblé, quer através da sua expansão para outros lugares do Brasil (e do mundo), quer através do alargamento do tecido social candomblecista (Prandi 2003, 2004, e *passim*). Tal assunção vai ao encontro do declarado por Pai Carlos de Exú, de que o Candomblé tem hoje pessoas oriundas dos bancos escolares. E são essas pessoas, que o sacerdote de Exú considera que possuem uma menor fé (acusação séria, mas corrente) que Pai Vitinho toma como uma mudança positiva, mas que produz uma nova dinâmica, expressa na não aceitação dos tempos de aprendizado próprios do Candomblé – realidade que conduz à busca do conhecimento nos livros e internet – e ao tratamento que marcou o Candomblé de anos atrás, conforme recolheu William Eugênio (2012). Neste contexto, vale notar a frase do interlocutor: “As pessoas por vezes, para agradar uns e agradar outros, abrem mão disto, abrem mão daquilo”. Ora, tal diz respeito, diretamente, quer ao crescimento do Candomblé, em termos de devotos e de sacerdotes, quer, igualmente, à entrada definitiva deste no mercado religioso, altamente concorrencial. Ao tratar da questão da estética, adiante, Pai Carlos de Exú dará uma resposta que se interliga à presente problemática das adaptações, ou do abrir mão disto e daquilo, mencionado, ao afirmar que “hoje não dá, iaô quer usar richelieu. Aí você não deixa, ele vai para casa do outro que deixa usar. Então eu digo "meu filho escolhe um richelieu mais aberto, menos a florado, mais simpleszinho””. Abrir mão de certos costumes, considerados tradicionais dentro do quadro ético-comunitário do Candomblé, tornou-se uma necessidade de sobrevivência, porque um terreiro sem filhos-de-santo é, fazendo uso de uma expressão popular portuguesa, “um jardim sem flores”. E essa sobrevivência, numa época do financeiro, em que os terreiros têm de alimentar muita gente, como o próprio babalorixá Carlos Costa salienta, conduz a que Pai Vitinho diga que o dinheiro fala mais alto que o jogo de búzios. Em troca de um montante, muitas vezes elevado, sacerdotes irão legitimar outros que não deveriam obter tal licenciamento, como muitas vezes se ouve nos terreiros.

Depois de um pedir “um minutinho” de intervalo para que pudesse resolver qualquer questão que demandava a sua atenção, o Pai Vitinho, novamente descansando na

sua rede com vista privilegiada para os acontecimentos que se vão desenrolando nesse palco de inúmeros detalhes e papéis que é a “roça de santo”, afirma,

.....
Então essa mudança que muitas pessoas falam do Candomblé, algumas delas nem são mudanças, são adequações. E muitas pessoas dizem “ah no meu tempo isso”, “ah no meu tempo aquilo”. Mas você não pode fazer uma avaliação matemática das convivências na religiosidade a dois, três, vinte anos. (...) Então você deve fazer uma avaliação sistemática, global, em relação a essas supostas mudanças. Tudo muda, o que não muda está morto. Tudo muda, como diz Mãe Stella [líder do Axé Opô Afonjá] “O meu tempo é agora”. “O meu tempo é agora”, então nós precisamos de fazer o nosso tempo agora, sem desprezar os valorosos ensinamentos dos nossos ancestrais, dos nossos mais velhos, nós não podemos banalizar a hierarquia, porque ela já existe muito antes de nós existirmos nessa vida (...). Então, as mudanças elas são necessárias, e até em alguns casos obrigatórias. É impossível não mudar com o tempo. (...) Se você não muda, você fica para trás. (...)
.....

Compreende-se, em primeiro lugar, que a categoria ‘mudança’ é acolhida com alguma cautela pelos agentes religiosos candomblecistas. Numa religião que se pensa aportada ao passado idealizado e buscado como referencial de autenticidade, mudar significa perder a essência. Por essa razão, Pai Vitinho diz que o seu Candomblé não mudou. Trata-se, pois, de uma declaração de legitimidade, diante de um Candomblé que na verdade mudou em favor da filiação à Casa de Oxumarê, de onde foram importados procedimentos e fórmulas rituais (cânticos, invocações, rezas). No entanto, o sacerdote é um grande apologista da mudança no Candomblé em favor do contexto presente, i.e., de que o Candomblé precisa se adaptar à realidade e buscar, permanentemente, a atualização face a esta. Na verdade, o Candomblé vive, desde a sua fundação, em permanente processo de alteração, só essa razão justifica o revivalismo e a nostalgia. Só se procura o que se perdeu, só se restaura o que se deteriorou. Mudar é imperativo, mas mudar pode ser utilizado como categoria de acusação, razão pela qual, a mudança acontece sem se aceitar ter acontecido.

“O meu tempo é agora”. Ideia revolucionária e emblemática, que se aparta da nostalgia da paralisia, da atitude pesarosa e da inércia. Porque ao ser de um outro tempo com os olhos postos no amanhã, agentes religiosos como Mãe Stella de Oxóssi levantam-

se da cadeira onde os “velhos do Restelo” de Camões se acomodaram para a eternidade. Reconhecer que o seu tempo é agora significa abrir as portas para os tempos que correm, para as necessárias “adequações” que o sacerdote-advogado promulga. É como se dessa fonte do direito que é o tempo adviesse a resposta: manter o que tem de ser mantido, adaptar o que pode ser adaptado. Em rigor, a historiografia supracitada do Candomblé demonstra que esta sempre foi uma religião tremendamente plástica, que mesmo tendo os olhos postos no passado, leva todo o seu corpo voltado para o presente, como o pássaro *sankofa*. A referência à hierarquia demonstra que, mudem-se os tempos, esta mantém-se como um valor inegociável, mesmo quando para os filhos-de-santo vai sendo cada vez mais difícil compreender tal imperativo, diante de uma sociedade onde a mobilidade é crescente e rápida, e onde as fronteiras se vão diluindo.

Ora, se Carlos de Exú é “saudosista”, porém “contemporâneo”, Vitinho de Odé considera que o passado deixou valiosos ensinamentos, mas que o seu tempo é agora. Em rigor, na contramão do saudosismo, da nostalgia, o sacerdote aponta o dedo ao passado como território de despotismo, de uma gestão opressora por parte dos babás e iyalexás desse tempo do qual muitos têm saudades. Trata-se, portanto, de uma narrativa contra-hegemónica e contra-nostálgica, que oferece ao passado a acusação de território de tensões e não de utopias. A utopia, de resto, compreende-se bem na esteira de Triaud (1999) como ato de poder, como memória instituída que estabelece uma ideologia de grupo. É o passado alinhavado com a saudade para formar uma memória coletiva e conferir um sentimento de pertença e comunhão e dissipar as tensões. Se o passado tiver sido um território de tensões não pode exercer o seu papel de mediador e referência. Afirmar “o meu tempo é agora” é oferecer ao presente a eficácia socializadora e produtora de legitimidades. Se o passado não foi perfeito, as imperfeições correntes não suprimem a autoridade e a legitimidade – elas não podem ser, então, categorias de acusação.

.....
As pessoas dizem “ah no meu tempo”, com saudades de um tempo que não volta mais. Essas pessoas são pessoas que não acompanharam a evolução do mundo, não prosperaram intelectualmente. E existia antigamente – até quando eu era menino, eu lembro disso – um despotismo, uma autoridade exacerbada das mães-de-santo, das iyalexás, dos babalexás, que mandavam e desmandavam nas pessoas. E hoje você não tem isso mais. Até que tentam, mas isso não funciona mais. Existe por parte de alguns uma arrogância, que eu nem sei nem porquê que isso acontece, uma arrogância, um atrevimento, uma falta de

educação. Então essa mudança que eles alegam, se for essa a questão da mudança que eles alegam, “ah no meu tempo não era assim”, ah não era mesmo!

.....

Merece nota a ideia de que o saudosismo, que o babalorixá entende como produto de pessoas mais velhas, enquanto referência a “ah no meu tempo”, tece no seu tear, uma incapacidade de tais sujeitos se acostumarem aos novos tempos. Relíquias humanas de um tempo em que os sacerdotes exerciam domínio absoluto sobre a vida dos sujeitos, monarcas religiosos, são velhos do Restelo lamentando-se pela “modernidade”. Estereótipo construído em função dos modelos de gestão dos terreiros baianos. Porque os tempos são outros, as mentalidades outras, e o Candomblé entrou no mercado religioso, há que reconhecer que “não dá mais” para exercer tal modelo de liderança. Há todo um novo “público”, um novo tecido social dentro dos terreiros de Candomblé, por isso,

.....

Alto lá como você fala com as pessoas. Ninguém sai das suas casas para ir para dentro de um Candomblé para ser maltratado. (...) Então se isso é mudança, eu acho que isso foi muito positivo, porque cada qual tem o seu lugar. Casa de Candomblé precisa de acolher. Nossos próprios Orixás nos ensinam o quê? O acolhimento. Veja bem o que Iemanjá ensina: venha meu filho, vem cá, te acolho [falando abrindo os braços e se abraçando]. Omolú; o que Iemanjá fez? Acolheu. Oxumarê; o que Iemanjá fez? Acolheu. (...) Então porque é que as pessoas vão chegar na casa de Candomblé e ser maltratadas, tratadas como empregadas, ou tratadas com indiferença? (...)

.....

Toda esta forma de ler o Candomblé, que comporta uma acusação ao passado como memória utópica instituída, como já visto, de ler as dinâmicas de uma religião também ela dinâmica, produz uma nova metodologia de gestão dos terreiros, em que o acolhimento se torna paradigma processual. Ao tornar o acolhimento *leitmotiv* dos terreiros, o Candomblé ganha uma dimensão sociológica próxima das instituições de caridade cristãs, ou lido de uma outra forma, do associativismo africano como demonstra Parés (2006), onde as teias de solidariedade foram essenciais na constituição de um conjunto de *ethos* africanos no Brasil.

Acolhimento, entende-se, da entrevista de Pai Vitinho, das conversas informais que vamos tendo, ter-se tornado *dogma* importante no Ase Toby Ode Kole. Esta forma de

vivenciar a dinâmica social do terreiro, que não se aparta do dinamismo impresso na Casa de Oxumarê, da Bahia, de onde vem a atual iyaxorixá do sacerdote uberabense, Mãe Ana de Ogun, nem parece se distanciar da influência espírita-umbandista da caridade, vigente na cidade de Uberaba. Se a Bahia é *locus* de rigidez, de uma socialização quase opressiva onde a hierarquia é traçada a linhas grossas, a verdade é que também lá se vão dando mudanças. A referência à Casa de Oxumarê é um exemplo disso, observando os depoimentos recolhidos por William Eugênio, em trabalho já citado, junto da própria Mãe Ana e Pai Pérsio. É por isso que diante de tal facto, questionado sobre a distância que vai além da geografia e se posiciona no *modus* de ordenação social do terreiro entre a Bahia e Uberaba, Pai Vitinho irá dizer:

.....
É bem diferente, mas já mudou muito. Que eu frequento a Bahia todos os anos, passo praticamente um mês lá na Casa de Candomblé. Então eu sei que mudou muito. Eu vejo que as pessoas estão muito mais amáveis. Pelo menos no Axé Oxumarê, que é um Axé que praticamente dominou o país. (...) Se propagou muito. Então ao menos lá eu percebo que a política é de educação, de tratar as pessoas bem (...). Eu mantenho isso na minha casa.
.....

Frequentar a Bahia, ainda para mais com frequência, opera como mecanismo de legitimação. Conforme já defendido antes, a legitimidade precisa ser renovada, revitalizada. Para além do sucesso no mercado religioso, e afim deste, as peregrinações às casas-matrizes, em particular às de filiação, constituem-se marcos na carreira sacerdotal.

Estas novas formas de pensar o Candomblé, são frutos de uma nova plantação, quando olhamos a nostalgia do mau que até foi bom do já falecido Pai Pérsio, que afirmava que sofreu muito às mãos das “velhas baianas” do Axé Oxumarê. Esse novo paradigma de gestão do terreiro de Oxumarê, em Salvador, tem dado os seus frutos, tendo tornado este Axé antigo, mas pouco mediático³⁹, num Axé de grande projeção, de que não podemos dissociar o sucesso *online*, nomeadamente através da rede social Facebook.

O sucesso das religiões neopentecostais, cuja taxa de crescimento é enorme, não passa indiferente ao babalorixá e serve de medidor na hora de entender e justificar as necessárias mudanças: “Religiões que nasceram ontem lotam o Maracanã. Talvez por causa

³⁹ devo recordar aqui que a longa marcha dos estudos sobre o Candomblé não contempla o Axé Oxumarê nas narrativas das casas “tradicionais”, facto que tomei em análise em Ferreira Dias (2016b [no prelo]), onde penso este negligenciamento intencional a partir da fundação masculina do terreiro.

do toque, do acolher, do “vem cá meu irmão vamos conversar””. Enquanto a dinâmica social dos terreiros vai mantendo, talvez por conta da hierarquia, do acesso ou não ao transe, da proximidade ou distância face ao sacerdote, do maior ou menos poder aquisitivo, em suma, por conta do “fuxico” que se constituiu um quase-dogma do Candomblé, as religiões salvacionistas, nomeadamente as igrejas evangélicas neopentecostais vão acolhendo fiéis numa dinâmica intensa de conversão e assimilação. O concorrencialismo do “povo-de-santo”, que julgo herdeiro do pensamento africano, levando em conta a experiência junto da comunidade yorubá de Lisboa e das suas relações com outros africanos, contrasta com o acolhimento que o babalorixá Vitinho diz estar presente em tais igrejas, esse “vem cá meu irmão vamos conversar”, que jamais encontrei num terreiro de Candomblé. Não obstante, parece crível que há ali a percepção de que é preciso uma adaptação a um novo contexto, todo ele feito de camadas sociológicas plurais onde o afeto vem sendo um dado importante.

Como babalorixá jovem, mas que rapidamente se estabeleceu como o mais popular sacerdote de Uberaba, Pai Vitinho não fica indiferente, nesse jogo passado-presente, aos rumores e aos “fuxicos” em torno dos sacerdotes jovens, fazendo dessa uma batalha em causa própria:

.....
Hoje temos muitos babalorixás jovens, ialorixás jovens, que são bem intencionados. Porque fica parecendo, quando vamos falar com os mais velhos, que os babalorixás e ialorixás jovens, que têm dez, quinze anos de santo, eles falam assim “esses não prestam”, e o que é bom são os antigos. Têm pessoas maravilhosas chegando aí, é preciso que o jovem venha, para renovar, para dar a mão, para entusiasmar, sem desprezar a importância do conhecimento e dos nossos antigos.
.....

O sacerdote recorre assim, num argumento plural ao individual, ele mesmo. Num exercício quase-jurídico, o babalorixá inverte o ónus da acusação e faz da juventude não uma categoria acusatória (que Landes [1947], por exemplo, registou claramente) mas um fator de renovação, de valorização e expansão do Candomblé.

No entanto, se Pai Vitinho chama a si o papel de liderar a contracorrente no Candomblé de Uberaba, olhando o passado como um livro de onde se devem retirar as melhores receitas e deixar lá ficar as que hoje sabemos serem prejudiciais à saúde, tal não

é partilhada pela restante comunidade candomblecista, inclusive na sua própria casa. Há que olhar, portanto, a sua narrativa dentro de um cenário em que o narrador é um sacerdote jovem a olhar a narrativa legitimadora da saudade de um passado e da assunção de que este foi superior, que os agentes religiosos do presente não estão à altura dos feitos dos seus predecessores.

Pai Rogério de Ayrá, por seu turno, quando questionado sobre esse Candomblé do passado, ou noutros termos, sobre uma eventual mudança, irá aludir aos efeitos da internet na propagação dos segredos de culto e na deturpação dos modelos estabelecidos.

.....
Eles expõem muitas coisas *abusiva*, então acho que nessa parte está diferente, porque o povo antigo era mais resguardado, parece que o Orixá era mais vivo, do que hoje. No sentido de olhos *mundano*, vendo muita coisa. Então o segredo eu acho que é importante os mais *velho* resguardar, certas coisas, para que não fique aí sendo passado de brincadeira nas internet, uns faz, tem até aquela história do Pai Google.
.....

Orixá em África era diferente. O Orixá de antigamente era mais vivo. A legitimidade, a autenticidade do outrora *versus* a perda cultural que é o presente, a degeneração. De tal forma, que as mudanças parecem operar diretamente nas próprias divindades. Esta ideia irei voltar a encontra-la na Bahia. É como se o avanço da modernidade produzisse recuo na energia da divindade. Nesse sentido, há uma aproximação ao que J. J. Carvalho, em obra já mencionada, encontrou no Xangô de Pernambuco. Hoje é, também, o tempo das improvisações (que na realidade já vem sendo veiculado desde 1930 na literatura) do culto, do sacerdócio autoproclamado, e dos filhos de santo que já não querem seguir as regras. São, na verdade, sedimentos da perda cultural que o “hoje” sempre constituiu. Se Pai Vitinho afirma que hoje as pessoas já não aceitam serem tratadas com desrespeito, Pai Rogério, no trilha de Pai Carlos de Exú, lamenta que os filhos-de-santo dos tempos que correm estejam menos tolerantes com as regras, seja porque desejam uma estética que não lhes é lícita a não ser no tempo certo, seja porque ao verem tudo antes da hora perderam o encanto pelo Candomblé. Porque hoje, “se for muito severo não para ninguém [não ficam na casa], o povo não tem mais aquele respeito. Realmente hoje Candomblé não tem amor, fé”. Roseni, filha carnal de Mãe Marlene, acrescenta, exatamente na mesma linha:

.....
(...) E dependendo do roncó [recolhimento, processo de iniciação; do fon *honko*, quarto de iniciação] igual o meu, que foi muito primitivo, no segundo dia o iaô sai do roncó e não volta nunca mais, porque o meu, o da mamãe, foi o roncó primitivo. Então hoje quando eu vejo o roncó, aqui na minha casa, na da minha mãe, e como ela trata, foi muito diferente do tratamento que eu tive e que ela teve. Vai falar para um iaô que ele tem que comer inhame durante vinte e um dias, e ebô de Oxalá!
.....

Encontramos, uma vez mais, a narrativa da autenticidade e da demarcação legitimadoras, através da referência aos iniciados atuais. Ter passado por um processo de iniciação difícil é sinónimo de legitimidade. Quanto mais penoso se afirma ter sido mais áurea de autenticidade se adquire. Neste capítulo, as narrativas de demarcação e acusação são muito fortes e correntes. Entre os prejuízos da “mudança”, i.e., da perda cultural que é o mundo coevo, contam os líderes de terreiro da dificuldade de fazer cumprir regras, de que os novos filhos-de-santo têm dificuldade em aceitar a hierarquia do Candomblé. Levando em conta as referências que são continuamente feitas pelos sacerdotes, pela expressão “o seu diploma fica lá fora, aqui o que distingue é a hierarquia”, há, no entendimento destes, uma relação entre formação escolar e indisposição para o património ético dos terreiros. Esta indisposição parece advir de uma «avassaladora onda de individualismo e competição que vem acompanhando de muito perto os processos de globalização capitalista do mundo atual» (Branco 2006: 151), razão pela qual Lipovetsky fala na “era do vazio” (2009). Ora, tais dilemas se aportam, portanto à casa de Candomblé. É, nesse contexto, que Pai Vitinho observa certos lamentos dos mais velhos, entendendo que, algumas vezes, estes têm razão quando se queixam que os mais novos não possuem o mesmo respeito de outrora: “(...) Nós podemos contribuir com a formação do ser humano, (...) motivar. Agora educação vem de casa, de berço. Se as pessoas não conseguem educar nem os seus filhos, imagine a gente com os filhos de santo”. Por essa razão, Mãe Marlene, pioneira no Candomblé de Uberaba, referência incontornável desse trajeto de implementação da religião na cidade, numa mágoa toda ela regada a nostalgia, dos tempos em que havia mais respeito dos filhos-de-santo, porque hoje já não é como antigamente, afirma:

.....
Olha eu digo uma coisa para você. O *candombré* evoluiu muito, né? Mas não deixa de ser raízes. Ele tem raiz. Houve muita mudança, dos mais antigos. Mas ainda conserva um pouco das *raiz*. Eu acho a mudança... ainda tem muita gente com amor à sua roça, mas mudou bastante. Já não é mais como antigamente. Não. Eu acho até que aquele respeito, do filho para com o zelador já não é mais o mesmo.
.....

Percebe-se que Mãe Marlene não alude apenas aos filhos-de-santo com problemas de ordem sociológica, mas também aos zeladores que não têm o mesmo “amor à sua roça”. Trata-se, uma vez mais, de uma narrativa que demarca a legitimidade dos agentes religiosos, que coloca em causa a sua agência sacerdotal.

Não obstante, as mudanças nem sempre comportam um caráter negativo. Elas são, não raras vezes, essenciais para a manutenção do culto. Regressando ao interlúdio com Pai Carlos de Exú, a dado momento este relata o seguinte:

.....
Hoje eu faço Exú aqui, dia 28 de abril, vêm sacerdotes do Brasil todo, enquanto que meu avô fazia Barú [qualidade de Xangô] aqui e vinham só os vizinhos. Porque existia toda uma dificuldade. O futuro também veio para trazer coisa boa. Não havia condições de avião, viajar era muito caro, o ônibus era muito caro, a distância era muito grande, as estradas não existiam direito. Como é que o meu Pai Pérsio, por exemplo, para vir em Barú [leia-se: vir na festa de Barú], em casa de meu avô, ele tinha que vir um mês antes. O meu avô era sapateiro e fazia as botas que Seu Joãozinho da Gomeia saía no Carnaval, desfilar na Escola de Samba, no Cacique de Ramos. Meu avô ia para Niterói, levava um mês, e Seu Joãozinho demorava um dia para sair de Cacique de Ramos para chegar a Niterói porque não tinha ponte. Então quer dizer, era tudo mais difícil. Hoje tudo é mais fácil. A facilidade às vezes atrapalha a tradição, e às vezes facilita a manutenção do culto.
.....

Parece, então, existir uma dialética entre passado e presente fermentada na dialética entre mudanças favoráveis e mudanças nefastas. Nem tudo no passado é necessariamente positivo, e se outrora havia uma simplicidade que brotava da ruralidade dos sujeitos imbuídos de fé, também havia toda uma dificuldade de locomoção, e se o hoje carregou

consigo a internet que fez do segredo um aspecto de domínio público, também pariu toda uma rede de transportes que facilita o *ajô*, a união, a participação, a presença.

É interessante verificar que essas mudanças comportam uma análise teológica, uma hermenêutica que vai justificando o que se adapta, em que a onisciência das divindades pressupõe que estas já saberiam que haveriam de ocorrer transformações, mesmo tratando-se dos primórdios do Candomblé. Atente-se a Pai Vitinho:

.....
Se os Orixás aceitaram todas essas modificações quem somos nós para critica-las? Eles são deuses, quando vieram para o Brasil já sabiam que aqui iam encontrar limitações, limitações e diferenças, limitações da língua. Eu não falo yorubá fluentemente, e sou babalorixá. Rezo e canto em iorubá, falo alguns orikis (louvações), algumas frases do cotidiano, mas essa limitação os Orixás já sabiam...
.....

Há, então, uma justificativa *teológica* que aceita as modificações, e que permite manter a legitimidade sacerdotal. A questão da eficácia ritual como prova de aceitação divina acompanha, aqui, nas palavras de Pai Vitinho, a argumentação cristã dos “desígnios do Senhor”. A questão linguística, a perda do yorubá como língua franca para língua ritual, fator que motivou os movimentos de reafrikanização (Capone 2004), não inviabiliza o cumprimento dos processos rituais. Conforme Carlos de Exú,

.....
Fica até difícil corrigir algumas falhas que meus ancestrais fizeram no passado, porque isso é a tradição, então se é essa a tradição eu tenho de continuar, e se uma palavra do yorubá eles falavam torto, eu não posso corrigir ela hoje não, senão estarei mudando a tradição, então eu vou manter ela torta, mesmo sabendo que ela é de uma outra forma, mas ela deu certo cem anos, e cem anos, Bara Loji Exú, que conhece todas as línguas levou essa informação ao orún para que os Orixás entendessem. Então se Exú entende todas as línguas, ele sabia o que meus avós estavam querendo dizer.
.....

Vemos, aqui, reforçado o argumento da onisciência das divindades. Se as divindades estão cientes das falhas humanas em matéria linguística, então a reafrikanização, por via do estudo da língua yorubá, não tem sentido. Aliás, viu-se que ambos os sacerdotes se opõem a tal movimento que ocorre não muito distante de Uberaba,

no Estado de São Paulo, com grande expressão. Ademais, compreende-se que a tradição que está aqui em causa não é uma suposta autenticidade africana, mas antes o conhecimento obtido pela convivência, o herdado e aprendido dos mais velhos. É o saber dos terreiros, que reforçada em genealogias reconhecidas, permitem veicular e preservar a legitimidade do sacerdote. É tradição tanto o sincretismo, já mencionado, quanto as falhas na verbalização do yorubá, na já citada lógica do “telefone estragado”. A tradição é, portanto, um legado, que mesmo torto requer ser mantido, de modo a que não se torne num saber reciclado (mesmo que o seja).

Consequentemente, o passado não é olhado todo pela mesma lente. Se a saudade é individual, mesmo que produza uma nostalgia coletiva e instituída (Bastide 1970, Triaud 1999), uma espécie de maresia que banha as emoções, há, como visto, melancolias a viver paredes-meias com olhares de soslaio, com memórias que habitam um espaço reduzido numa existência que se olha em frente. É por isso que quando indagados sobre esse “Candomblé de antigamente” as respostas comportam diferentes horizontes. Se o Assobá Diógenes, do Ase Toby Ode Kole, um negro forte, com um andar lento típico de um filho de Omolú, com uma afetuosidade sincera, que transpira uma vivência mais longa do que os seus 32 anos de idade, afirma que “antigamente não havia essa liberdade”, vendo o passado pelo viés da repressão policial que foi, sem dúvida intensa, Equede Regina, já antes mencionada, aponta noutra direção: “os jovens não são assim... é preciso cobrar mais, criar filho [de santo] é difícil, é preciso chamar a atenção. Hoje já não tem essência, gostam de mudar as coisas. O importante é a essência”. Narrativa próxima tem Marcílio, esposo da iyákekerê Jaqueline, que afirma que correntemente “estão modernizando muito, tirando a essência das várias gerações. Hoje tem feitura de 7 dias e preceito de 21 dias [quando a feitura seria de 21 dias e o preceito de 3 meses]. Devemos respeitar o que chegou até nós. Hoje tem mais vaidade do que fé. Hoje querem fazer feitura e depois vão embora”. Assim, estas referências que devem ser lidas dentro de um quadro assinalado como de ‘perda cultural’, sucedem-se. “Menos simples”, “mais luxo”, “é o querer aparecer”, “mais vaidade do que fé”. O hoje que perdeu a *essência*, diante do passado simples mas *autêntico*. A vaidade que marca a própria identidade visual do Candomblé torna-se símbolo da perda cultural, em que a marca hierárquica vai-se perdendo e, nas palavras da iyákekerê Jaqueline, “já não se sabe quem é quem”.

Em sumula, quando pensada a nostalgia no Candomblé uberabense, vale reter um quadro pluriforme, com vários matizes e uma narrativa difusa, mas tecida pelo fio da

legitimidade e da autenticidade. Todos os aportes, são, pois, usados para veicular noções de autenticidade que conferem legitimidade a quem fala. Mesmo ao caso do babalorixá Carlos de Exú, um confesso saudosista, há uma verdadeira consciência do “agora”, de que não é possível viver do passado e que as mudanças são uma realidade. Ora, sendo uma realidade incontornável, um elefante na sala que é impossível não ver, as mudanças nem sempre são nefastas, segundo os meus interlocutores. Haja visto que, de contrário, colocariam em causa a sua legitimidade, construída, precisamente sobre processos de transformação que visam fixar uma autenticidade que reforça a posição no campo religioso. Se é um facto que a “modernidade” trouxe uma nova dinâmica em matéria de segredo, em que a internet é hoje um novo dilema dentro do complexo ético-comunitário do Candomblé, aquela também trouxe as melhorias nos transportes, melhorias que aproximam os sujeitos, a liberdade de culto, a visibilidade e a dignidade do Candomblé, e um novo público, com uma nova forma de estar, inclusive um novo modelo de sacerdócio. Diante de um passado que pode ter sido mais simples e mais autêntico, com mais essência, sobre o qual paira uma nuvem de nostalgia – e que é uma memória instituída cujo poder reativa um território de utopia modelador e reparador do presente –, há hoje um presente onde o acolhimento é mais real, onde há mais respeito pelos iniciados, porque também esse público, ao mudar, se tornou mais exigente e menos fiel a uma “casa de santo”. Medos associados ao poder e a uma gestão despótica desapareceram. Essas mudanças para melhor, com um Candomblé mais livre, mais humano, mais acolhedor, acompanham-se também de mudanças para pior. Não é apenas o Pai Google a fazer concorrência aos processos clássicos de aprendizado dentro dos terreiros de Candomblé. São os filhos-de-santo que imprimem uma nova forma de estar aos terreiros em virtude das realidades concorrenciais do mercado religioso. Transitando entre terreiros sem uma clássica fidelidade aos seus iniciadores, serão filhos-de-santo, a julgar pelos interlocutores, mais avessos aos tempos rituais convencionais, ao respeito pela hierarquia, à devoção honesta, apresentando-se mais dados aos aspetos visuais, ao brilho, ao luxo, que se traduz numa urgência em trajar o belo sem respeitar os tempos próprios, nas palavras correntes. Estas narrativas decalam um campo religioso de enormes conflitos e mudanças, de que a estética – a qual infere a posição hierárquica – se torna face visível.

A nostalgia é, portanto, uma referência ativa, um manual de onde se tira o bom e se deixa o mau. Saudosistas, mas contemporâneos, respeitando o legado, mas pensando no agora, às voltas entre as mudanças imprimidas por uma nova tessitura social, com um novo sujeito mais marcado pelo individualismo e pelas ânsias próprias do capitalismo, e a

necessidade de manter uma tradição, a qual ainda que torta deve ser preservada conforme legada, os candomblecistas uberabenses reconhecem alto valor ao passado, mas a este não devotam em absoluto as suas emoções. Se o passado está ali como uma sombra, como um horizonte permanente que espalha a sua influência sobre o presente, ele não impede que as nuvens de agora tragam outras sombras. O Candomblé mudou. Parágrafo. A forma como esta mudança é percebida altera-se em favor das circunstâncias, podendo ser uma fonte de legitimidade, ou a justificação para a acusação de perda cultural, de degeneração.

Para uns para melhor, para outros para pior, na maioria dos casos foi a sociedade que trouxe a modernidade ao Candomblé, as mordomias, mas também facilitou a circulação religiosa, a partilha. Entre o acolhimento e a indisposição para os preceitos clássicos, entre o respeito pelo legado e o apelo ao visual, assim se tece o Candomblé coevo em Uberaba. É um Candomblé que se usa das redes sociais para se mostrar, mas que não quer abrir mão dos seus modelos e padrões tomados como tradição. É um Candomblé que considera premente acolher as pessoas, mas que não quer abrir mão do seu quadro ético-comunitário. É, enfim, uma comunidade candomblecista que vê o passado como mais autêntico, mas também mais rígido, que em muitas casos tem saudades dos tempos árdus, que é nostálgico mesmo entre os mais novos que só conhecem o Candomblé “de antigamente” pela voz dos lamentos, mas que não vive de lembranças, porque parar é morrer, e o Candomblé é para ser levado em frente.

3.3. O BELO E O EXCESSO: DILEMAS DE TRADIÇÃO NOS EXCESSOS E IMPERATIVOS DA ESTÉTICA CANDOMBLECISTA.

APESAR DE SUGERIR, à primeira vista, tratar-se de uma problemática apartada da nostalgia, facto é que a estética, ligando-se diretamente ao lado público do Candomblé, remete necessariamente para as transformações e sentimentos de perda cultural, ao comportar as ruturas conceptuais e dos modelos considerados padrões, ou nos termos locais – “tradicionalis”. Nesse sentido, não pretendo, aqui, proceder a uma etnografia dos tecidos, paramentos ou decoração dos terreiros nem a um levantamento etnohistórico dos mesmos ao longo dos tempos. Quero, tão somente, auscultar o que os agentes religiosos têm a dizer em matéria de estética, qual a sua importância para o Candomblé e, se por ventura, consideram que houve mudanças neste capítulo, facto que se ligará, então, à relação nostálgica, ou ao menos ao jogo passado-presente em análise neste trabalho.

Do ponto de vista da literatura, a temática da estética e seus dilemas em termos de perda cultural, ainda que não vista nesses termos, aparece num trabalho clássico de Rita Amaral e Vágner Gonçalves da Silva (1993), onde estes destacam a dialética entre classe média e classe baixa no Candomblé de São Paulo, entre negros e brancos, onde a estética acaba por assumir o papel de exteriorização de universos conceptuais, entre o “bom gosto” e o “brega”, cabendo ao “bom gosto” a expressão da simplicidade na qual os detalhes são a expressão do *olhar estético*⁴⁰, ao passo que ao “brega” correspondem os excessos visuais como as lantejoulas, o *glitter*, e os padrões fortes. Esta questão do ‘olhar estético’ não é de somenos importância dentro do quadro em enfoque neste subcapítulo. A noção, portanto, do que constitui “bom gosto” não é linear. Ela, em rigor, é herdeira dos contextos socioculturais em que sujeito se vê e viu inserido. Para mim, enquanto sujeito culturalmente europeu, e enquanto indivíduo que cresceu lado-a-lado com a indústria da moda, o “bom gosto” é, pois, definido em termos distintos da maioria dos sujeitos com quem convivo dentro dos terreiros de Candomblé. Vale mencionar que no caso do Candomblé em Portugal, as definições do ‘olhar estético’ são muito vincadas, tratando-se de indivíduos portugueses e brasileiros. Aquilo que constitui “bom gosto” para um sacerdote português é, regra geral, bastante diferente de um sacerdote brasileiro, ainda que ambos possuam os mesmos referenciais simbólicos essenciais, como sejam, as cores e ferramentas dos Orixás. É, portanto, quer nos trajes usados, e seus acabamentos, quer na decoração dos terreiros, que a noção de “bom gosto” aparece em cena. Diante de um mercado religioso diminuto, e onde a cidadania brasileira, é, em primeiro lugar, o negociador em matéria de legitimidade⁴¹, os sacerdotes portugueses candomblecistas, recorrem a uma estética, quer nos modelos dos trajes, quer nos paramentos, quer na decoração dos terreiros, fundamentalmente baseada nos padrões dos terreiros de onde descendem ou se filiam, com quadros de Orixás, e a adoção de uma reafricanização estética ao nível das estátuas africanas, em virtude do passado colonial português e do vasto mercado de artesanato

⁴⁰ Proponho o conceito de *olhar estético* como uma forma de considerar os aspetos visuais de um acontecimento ou objeto, o qual é amplamente definitivo pela cultura de grupo onde o sujeito experienciou as suas socializações, e pela indústria da moda.

⁴¹ Qualquer pai ou mãe-de-santo brasileiro chega ao mercado religioso português possuindo um atestado de autoridade/legitimidade em decorrência da cidadania. No entanto, após a instalação das suas atividades religiosas este tem de concorrer com os demais sacerdotes, num mercado com cada vez mais oferta e onde as categorias de acusação, os “fuxicos”, e a eficácia ritual são permanentemente negociadas num trânsito permanente de clientes e iniciados entre terreiros. Devido à demanda crescente pelo sacerdócio e as especificidades sociais, económicas e culturais portuguesas, vem crescendo o número de iniciações de sete dias, as quais carregam o estigma de perda cultural, verdadeira categoria de acusação num mercado onde a autenticidade é permanentemente contestada.

africano presente em Lisboa e outras cidades. Há casos em que se dá uma confluência de padrões estéticos, como o caso de Mãe P., cujo terreiro possui um altar umbandista com uma pequena cascata, estátuas africanas e um cadeirão gótico. No entanto, regra geral, os terreiros de zeladores portugueses são menos ornamentados, e curiosamente não se dá uma apropriação de elementos da cultura portuguesa, com exceção do altar católico, mas comum também no Brasil. Os zeladores brasileiros atuantes em Portugal, na sua maioria, usam trajes bastante elaborados, como *ojás* (torsos) femininos de grandes dimensões, pano-da-costa, tamancos, blusas floridas e calças estampadas. Pai G., é um caso de desvio, uma vez que usa, invariavelmente *blazer*, calças jeans e sapatos. No extremo oposto está Pai A., que possui maquiagem definitiva no rosto. Formam um grupo de cerca de dez sacerdotes que circulam nos terreiros uns dos outros, e são chamados, como categoria acusatória, de “turma das plumas” ou “piriquitas”. Um caso paradigmático em termos de decoração é o de Pai D., onde confluem diversos elementos, desde pinturas dos Orixás, a galos de Barcelos e alfaias agrícolas portuguesas.

Não se pode, todavia, construir o campo religioso luso-afro-brasileiro neste restrito binómico estético português/brasileiro, uma vez que existem casos invertidos aos expostos. Não obstante, como descrição genérica do panorama, o mencionado corresponde, seja pela via dos trajes ou paramentos, seja pela decoração dos terreiros, à realidade coetânea. Os excessos estéticos são usados como categoria acusatória que permite contestar a legitimidade.

Neste quadro, não pode ser esquecido que o Candomblé é, por natureza histórica, uma religião onde a estética é, essencialmente, barroca, «estilo artístico marcado por muita ornamentação que influenciou fortemente o País no tempo de sua formação» (Souza 2008).



Figura 3 Equedes do Ase Toby Ode Kole "arrumando-se" para o Olubajé

Entretanto, o trabalho de Eufrazia Menezes Santos (2005) sobre a “dimensão espetacular das festas”, entrará em diálogo, as vezes que tomar por necessárias, com este trabalho, ao se entrecruzarem de forma inequívoca. Nele, a autora, seguindo a trilha de Durkheim que afirmava o luxo como algo intrínseco à religião, bem transpõe a leitura corrente ao povo de santo, que «associa o espetáculo do fausto ao tema da realeza, uma vez que o panteão yorubá é composto por reis e rainhas» (p. 58). Como a mesma irá notar, há um crescendo de interesse estético no Candomblé. Cada vez mais os sacerdotes associam o luxo à prosperidade da casa, e a dimensão estética ganha relevo, ao ponto de contratarem decoradores para levar a cabo a tarefa de ornamentação do barracão. Não é, notoriamente, apenas na decoração do barracão que se encontram as dialéticas entre a estética excessiva,

o bom gosto e o tomado como “tradicional”. Em rigor, é mais pelos trajes que as referências surgem. Se toda essa “dimensão espetacular”, para fazer uso das palavras da autora, se encontra muito vincada em São Paulo, carecia, pois, de verificar os seus diâmetros em Uberaba. Assim, neste aspeto, considere relevante auscultar, particularmente as equedes, ainda que tenha ouvido pais e mães-de-santo, bem como ogans. A razão dessa atenção prende-se com o facto de serem as equedes as responsáveis pela ornamentação dos iniciados em transe, e por serem estas das figuras mais características de um terreiro, pela pompa que tendem a exhibir. Os depoimentos que Menezes Santos recolhe em matéria de concorrência estética entre filhos-de-santo e sobre a carnavalização do Candomblé encontrei *ipsis verbis* em Uberaba. A já citada iyákekerê Jaqueline, do Ase Toby Ode Kole, afirma que o “traje classifica a posição dentro do Candomblé. O Carnaval é contra-axé⁴². O brilho do Orixá deve ir dentro do normal”. A classificação dentro do terreiro, i.e., a definição inequívoca da posição hierárquica do conjunto de iniciados faz parte dos cânones ético-comunitários da religião. O traje, ao traduzir a hierarquia, postula o que é lícito a cada sujeito. É nesse quadro que se dão as disputas estéticas, as concorrências e se tecem os padrões aceitáveis para cada terreiro e contexto. Ora, se a hierarquia se expressa na troca de bênçãos (Ferreira Dias 2012: 162), gesto que veicula a subordinação e o reconhecimento de “antiguidade de santo”, é pelo traje que se reconhecem imediatamente os lugares dentro do corpo sacerdotal de um terreiro. É por isso que a mesma afirma que hoje, “o povo está querendo enfeitar demais, já não se sabe quem é quem nas vestimentas”. Esta narrativa evidencia a impossibilidade de demarcar as posições hierárquicas, concorrendo para diluir as fronteiras sociais entre membros do terreiro. Como visto, há, portanto, um reconhecimento de uma carnavalização do Candomblé. Quer Menezes Santos quer Amaral e da Silva, nas obras previamente citadas, registam que há uma interseção entre Carnaval e Candomblé, em que um dita a moda do outro, um fornecendo os padrões e tecidos ao outro. Essa cadência é, nas palavras, da iyákekerê, sinal de “contra-axé”, i.e., quebra das regras ético-comunitárias do Candomblé, ou seja, degeneração dos princípios tomados como tradição. Diante desse Candomblé marcado pelo brilho, pelos tecidos com lantejoulas, equede Regina aponta para as mais-valias da criatividade, também como Menezes Santos recolheu. Segundo a equede, “se souber trabalhar um pouco de chita vira uma rainha”, até porque, “brilho já não é raiz [sinónimo de tradição]. O Orixá nem precisa disso, porque ele fica até em terra, para mostrar a sua simplicidade”. Esta narrativa do Orixá tirar os sapatos,

⁴² situações de desordem e tóxicas que quebram e poluem a positividade do axé enquanto energia.

colocar os pés no chão, inclusive em terra batida, para mostrar a sua simplicidade, é recorrente nos terreiros e nos interlocutores. Há um reconhecimento que em matéria de estética são os sujeitos que produzem as alterações, que ditam os padrões visuais, que desejam a exposição e os acabamentos. Não é por acaso que Mãe Marlene irá relatar, nas nossas conversas, o caso de um filho-de-santo que comprou um tecido com muito brilho e fez uma roupa para o seu Orixá que este recusou usar, preferindo o traje já gasto mas sem luxo ou brilho. O brilho tornou-se, então, numa categoria normativa do Candomblé, como produtora de conflitos mas também como ferramenta dentro do mercado religioso, pois como diz o elemóxó (ogã ligado a Oxaguiã, posto religioso) Marco Túlio, “hoje é importante [a estética]. Antes não ligava para a roupa, a decoração. Mas no final você vai abrilhantar, e chama à atenção aos que vêm e não *conhece* a religião, é isso que maravilha o povo”. Já para o alabê Luciano, também do Ase Toby Ode Kole, e filho-de-santo de Mãe Marlene, “a estética não ajuda”, pois esta distrai as pessoas, torna a religião num espetáculo. Ideia contrária tem o balógún da casa, Seu Zezinho: “ajuda muito, o que se faz atrás [dentro dos quartos dos Orixás] aparece na estética. Faz parte, é muito bom. Agora, tem de ser moderado”. Sempre a moderação, a recusa do excesso que por si mesmo constitui a identidade barroca do Candomblé, o eterno receio da perda cultural, da violação da essência, da autenticidade, que colocaria em causa a legitimidade do terreiro. No entanto, esse excesso clássico, que se tornou padrão tradicional, choca com este *neobarroco* do Candomblé, que vai para além do rococó para adentrar pelo exagero como padrão, em que o já excessivo não é suficiente. Já equede Lauana, por sua vez, advoga o “máximo glamour para o Orixá, muita pompa, muito brilho”. Vemos, pois, que à margem de uma ideologia instituída correm múltiplas leituras que, não raras vezes, forçam a ideologia dominante à negociação no concreto do quotidiano.

Também nesta questão não poderia deixar de auscultar o babalorixá da casa, pois em última instância é ele quem dita as regras do que é aceitável e do que é excesso. Pela própria imagem pública do Pai Vitinho compreende-se que a estética tem alto valor normativo e performativo. Dos fatos em tecidos africanos aos sapatos italianos caros, às joias que compõem o *outfit* do sacerdote em festa, lê-se que o luxo é sinónimo de estatuto. Não obstante, o sacerdote uberabense mantém-se dentro de um quadro referencial definido pelo Axé Oxumarê, sendo que este vai, em termos de composição estética, até onde o babalorixá Pêcê vai. Como até então, noutras matérias em estudo na tese, o depoimento é longo e rico, e merece transcrição quase total:

.....
Eu sou da seguinte opinião: se você pode vista ouro, se não pode vista chitão. Agora, nada pode ser excesso, tudo a seu tempo. Eu aprendi assim: o abian usa a sua roupinha simples, o seu paninho simples, sem enfeites. Aos sete anos já bota uma roupinha melhor. Aos catorze você bota uma melhor etc. No nosso axé ebomis não usam bata, quem usa bata só iyalorixá ou oloiês [pessoas de cargo, como ogans]. Então eu acho importante o contexto visual. Quem não gosta de coisa bonita? Eu me apronto e visto para ir numa boate, para ver gente, não vou me aprontar para ver meu Orixá? Vou sim.
.....

Os preceitos temporais estão definidos. A seu tempo cada um poderá trajar de acordo com a sua posição. Essa é, aliás, parte da problemática coeva em matéria de estética. Para além dos debates correntes sobre o excesso, há toda esta problemática dos trajes que devem ser vestidos a seu tempo. Por essa razão, Pai Carlos de Exú, em passagem de depoimento já citada, refere: “hoje não dá, iaô quer usar richelieu. Aí você não deixa, ele vai para casa do outro que deixa usar. Então eu digo "meu filho escolhe um richelieu mais aberto, menos a florado, mais simpleszinho””. Vemos, pois, o mercado religioso a operar no sentido de diluir as regras, as negociações do concreto perante a ideologia. A estética, enquanto parte da tradição, é negociada, ela opera nos confrontos hierárquicos que obrigam a veicular posições de força e capacidade de adaptação. É interessante, igualmente, o argumento do sacerdote Vitinho de Odé, “aprontar para ver o Orixá”. Esta ideia não é nova, embora seja interessante, quando relembramos que as culturas portuguesa e brasileira, por arrasto histórico, possuem o velho hábito já feito dito de “traje de domingo” ou “roupa de ir à missa”. Resquícios de um tempo que em o ato de ir à missa, aos domingos, constituía a socialização fundamental, espaço de convivências para lá do trabalho, onde muitos namoros se edificavam pelos olhares trocados, juras de amores silenciosas, e onde se via e se era visto. Nos candomblés sempre ocorreu o mesmo processo. Ir ao Candomblé, em dias de festas, constituiu-se e constitui-se como um verdadeiro momento de socialização da comunidade candomblecista, onde os trajes, e hoje a maquilhagem, verdadeira revolução estética, são importantes na configuração de um papel dentro da comunidade, na socialização como produtora de sentidos e de identidades. Tal acelera-se com o registo fotográfico (Previtalli & Alves 2007), em que o ser visto ganha uma dimensão extramuros do terreiro, muito graças à rede social Facebook, hoje grande promotor dos acontecimentos no Candomblé. Desde cedo que nenhum sacerdote do Candomblé se permitiu fotografar

sem os seus trajes cerimoniais (Castillo 2010: 76), porque aquele registo é o seu legado, e ser visto nos trajes certos, para a eternidade, é deixar a marca da realeza africana, ideia que circula nos terreiros de Candomblé, da autenticidade que se pretende fazer veicular, da memória que é intento instituir. Tudo isto se liga a um aspeto particularmente interessante encontrado nas palavras, que transcrevo *infra*, do mesmo sacerdote, em relação ao estímulo da autoconfiança dos filhos. Dessa perspetiva, que confesso não ter antes colocado em equação, a estética exerce um papel de catarse. Ao aprenderem a valorizar os trajes, o aprumo das roupas, ao se “arrumarem” para a festa, vão ganhando uma nova consciência de si, um novo amor-próprio, veiculando e preservando o terreiro como um espaço de solidariedades, acompanhamentos psicológicos, de socializações e aprendizados, papel que historicamente sempre exerceu.

.....
(...) Estimular a vaidade dentro das casas, veja bem, não é a vaidade pejorativa, estimular a vaidade dos filhos de santo porque isso aumenta a autoestima de algumas pessoas que chegam à casa de santo sem autoestima ou com baixa autoestima. Então isso reflete muito no mundo lá fora, as pessoas começam a ter o desejo de se aprontar, amor próprio. Isso vai atingir um dos objetivos do Candomblé que é a educação. (...)
.....

A vaidade que alimenta a autoestima, que ajuda os filhos de santo fora do terreiro, é uma vaidade que cumpre um papel catártico, que liberta o sujeito das suas próprias amarras, dos preconceitos construídos em torno de si e sobre si, muitas vezes resultantes de traumas sociais, como o que hoje se define como *bullying*. Nesse sentido, o acolhimento, que o mesmo babalorixá defende, é o processo que permite a primeira abertura do sujeito à autoestima, é a porta que se abre para um mundo novo. O desafio, como se nota nas dinâmicas dos terreiros, é fazer caber essa autoestima dentro dos limites. Valorizar os sujeitos, delimitar excessos, negociar padrões – a trama das autenticidades estéticas como montra pública da legitimidade do terreiro.

.....
Então o visual é muito importante, é muito bonito, desde que sem excessos. Se não cai no Carnaval. Adês, as coroas, sem aquele negócio de pedrarias, tudo sem excesso. Agora a beleza, acho importante, cada um deve dar o melhor para o seu Orixá, dentro de um padrão tradicional. Não é porque o santo antigamente usava só chitão que a gente hoje não vai usar richelieu, coloque sim, você

pode? Coloque sim, é o teu santo que te dá. Desde que no tempo certo, na idade [de santo] certa. Você pode usar um pano africano, uma roupa importada? Pode, então coloque.

.....

Excessos e Carnaval. Há relatos de coroas (adês) que tocam no teto do barracão. Os festejos do Boi Itá, a festa de Oxóssi, etnografada por Menezes Santos, e o facto do caboclo do mesmo babalorixá paulista entrar no barracão atravessando um fumo produzido por máquinas de gelo, condensam o que é comunitariamente descrito como “excesso” e “contra-axé”. São categorias de acusação que aporta diretamente à autenticidade e à perda cultural. São narrativas que permitem contestar a legitimidade sacerdotal alheias, mas que, ao mesmo tempo, inscrevem as atitudes num quadro de composição dos limites do autêntico em função de um passado edificado e instituído univocamente. Os casos relatados pela autora permitem afirmar que o que a mesma considera como a “dimensão espetacular da festa” constitui-se, em rigor, em “espetacularização como ato religioso”, em que a dimensão cénica ultrapassa a dimensão religiosa.

Durante a conversa, em que o babalorixá Vitinho, ainda sentado na rede que baloiça, como sempre está quando não realiza alguma tarefa da sua exclusiva responsabilidade, vai prosando sobre a diferença entre humildade e sujidade que muitas vezes se encontra, entre zelo e luxo, sobre o que é excesso e o que é tradicional e aceitável, lanço o desafio que permite entender o que baliza as narrativas:

-
- o problema é, às vezes, definir o que é o excesso.
 - O problema de definir o que é o excesso, é porque não têm como definir o padrão tradicional. As pessoas que têm o padrão tradicional sabem o que é o excesso. Ogun é Ogun, aí Ogun está parecendo Iemanjá. Igual às questões das cores. Por mais que os axés se diferenciem, as cores... eu já vi Ogun de verde e Ogun de azul, agora Ogun de cor de rosa eu nunca vi. Então tem casas que se afastam demais, porque não têm padrão tradicional. (...) A gente não se pode afastar do padrão tradicional. Como cada babalorixá é rei na sua casa, fica ao seu prudente arbítrio dizer o que é excesso, e o que não é, cada um na sua casa. Porém, como eu, Vítor analiso o que é excesso? Eu analiso de acordo com o padrão tradicional das nossas casas-matrizes. Para não me afastar disso, para não cometer excessos, não me afasto desse padrão.
-

Manter, então, o padrão tradicional é uma incumbência das casas-matriz. Estas casas tornam-se, assim, guardiãs da estética e da etiqueta. Este cenário coloca em evidência o caráter aglutinador destes terreiros e a capacidade de revitalizarem permanentemente, através das suas redes de filiados, o seu papel de produtores de normatividades, de autenticidade. No entanto, se é facto que muitos terreiros se filiam a estas casas, geralmente baianas ou diretamente ligadas, a fim de conquistarem o seu selo de autenticidade e legitimidade, não é menos verdade que é por esta rede de filiados que as ditas casas preservam e revitalizam o seu poder simbólico. A preponderância do Axé Oxumarê só é possível graças ao elevado número de terreiros que realizaram a “troca de águas” ou reforçaram antigos laços face àquela.

O facto, todavia, de cada sacerdote ditar as regras em sua casa, conduz, então, aos primados do excesso, ao demais para além do muito. Uma vez que a estética candomblecista é, por natureza, feita de excessos, do barroco e do rococó europeus, ao berrante africano, não é de estranhar encontrar panos-da-costa, essas tiras de tecido arrematadas com rendas, estampadas com variados padrões, que cobrem as costas e se unem ao peito, de um estampado que não combina, de modo algum, com a saia. É o destom absoluto dos estampados, dos floridos, distintos lotes de tecido combinados num acaso com sentido, em que mais importam os temas do que os tons, os tons do que os temas, consoante a equação. Esse é o excesso que cabe no padrão tradicional, é o bom gosto clássico, o barroco que perdura. Para além desse tudo é contestado como real excesso, o neobarroco, feito de lantejoulas, paetês, plumas, e tantos detalhes presentes «nas fantasias das escolas de samba, que valoriza o brilho e o aparato; abusa do contraste das cores e estimula o exagero das formas». (Menezes Santos 2005: 76). Essa ideia da carnavalesação não é nova, já Bastide (1973), Amaral (1992) e Lody (1995) o haviam notado. Ora, esse excesso neobarroco que provem das interseções entre Candomblé e Carnaval, encontrei, a título de exemplo, numa gravação de uma saída de iaô num candomblé em São Paulo, no qual Oxumarê vinha com uma saia às bolas que ocupava grande parte do espaço do barracão e armada com algum material que permitia que a mesma subisse e descesse à medida que o neófito em transe dançava. É esse excesso que Pai Vitinho alude quando menciona que “Ogun está parecendo Yemanjá”, em virtude das plumas, tecidos brilhantes, lantejoulas, pedrarias colocadas nos adereços. Do trabalho de campo jamais encontrei em Uberaba qualquer destes excessos em saídas públicas de Orixás. Jamais encontrei lantejoulas, pedrarias, paetês, ou qualquer sinal da penetração do Carnaval. Ao constituir-se como *locus* recente do Candomblé e geograficamente próximo a São Paulo, seria viável que tal pudesse

acontecer. No entanto, uma vez que os sacerdotes destes templos uberabenses procuram uma referência permanente com os templos baianos há, assim, uma busca da estética barroca clássica, do excesso que é padrão tradicional e configura a legitimidade do terreiro. Para evitar esses excessos, Pai Carlos de Exú evita a utilização de adê, a coroa, até aos sete anos de obrigação, optando pelo torso:

.....
Aí faço um torso mais bonito, bem bonito para o Orixá. Mas se o problema... se você não quer ser marmoteiro [falso sacerdote, improvisador] mas quer pôr adê, ponha adê. Agora só não vai é dizer como fazer as coisas no ori (cabeça). Você quer só pôr adê, né? Então vamos pôr adê. Você vê esse negócio das roupas. Tradicionalmente, na minha casa, que identificavam iaô, o vodunci, que fica ali pelo meio, e o ebomi (pessoa com sete anos de obrigação). Hoje não dá, iaô quer usar richelieu. Aí você não deixa, ele vai para casa do outro que deixa usar. Então eu digo "meu filho escolhe um richelieu mais aberto, menos a florado, mais simpleszinho".
.....

Como já mencionado, por uma questão de sobrevivência Pai Carlos de Exú tem de “abrir mão”, para usar palavras de Pai Vitinho, de certos preceitos. Ele como tantos outros sacerdotes. Como o Candomblé é um espaço para se ser visto e constitui-se um lugar de socialização fundamental, principalmente entre as camadas mais pobres da sociedade, a apresentação luxuosa, brilhante no terreiro é levada em consideração. Colocar um adê vistoso, muitas vezes em sinónimo de excessivo, tornou-se importante, tão importante quanto o preceito ritual. E esta questão, que negocia a autenticidade idealizada na simplicidade, obriga a repensar a dinâmica da tradição no Candomblé, porque o instituído e contestado pelo diferente que corre à margem e que obriga o primeiro a acompanhá-lo no mercado de bens religiosos.

Os excessos, sempre os excessos, diante da humildade dos Orixás, que querem os pés no chão, que não precisam de luxo, mas do coração e da fé dos sujeitos. Verdadeira narrativa de autenticação de um modelo alinhavado nas casas-matrizes. O mesmo tom segue Pai Rogério:

.....
Estética... vamos supor, se um filho tem uma condição que pode dar uma roupa melhor para o seu Orixá, eu acho que não tem problema nenhum, mas acho que umas coisas abusivas não tem necessidade, porque na África mesmo é tudo muito simples. Eu

não sou a favor de alegoria de escola de samba. O Orixá a primeira coisa quando chega na terra, no aiê, ele vai sentir a terra. Se o pai ou a mãe de santo estiver calçado a primeira coisa que faz é tirar o sapato, sentir onilê, né, sentir a terra. Então acho que a humildade é essencial porque o Orixá vê o coração da gente. Mas se puder pôr uma boa roupa não vejo problema nenhum, desde que foi dado de coração, para o Orixá, não para se aparecer. A estética eu penso assim, senão daqui a pouco o Orixá não tá nem mais conhecendo as suas roupas, com tanta alegoria, é um tanto de pedraria, aí voltando à questão da África, na África não tem nada disso. Eu acho que exagero...

.....

Escola de samba, esse referencial negativo para os que tomam um padrão barroco clássico, para os que olham os modelos baianos das casas-matrizes como orientação. O mesmo referencial que serve para os “que não têm padrão tradicional”, palavras de Pai Vitinho, e buscam no Carnaval a última tendência, ditames de uma moda que irão replicar nos terreiros. Por fim a África, horizonte ideológico, buscado nas fotos de Pierre Verger, ainda hoje referencial estético, onde a quase ausência de trajes contrasta com o barroco, é o nu renascentista diante do barroco que cobre. Mas é essa mesma África, como bem coleta no campo Menezes Santos, que serve de argumento, de justificativa e legitimação para as recriações estéticas, para o brilho, para o neobarroco, para a alegoria carnavalesca da realeza, porque os Orixás para além de deuses são reis e rainhas. É o fausto de Versailles e Viena misturado ao barroco português, e pintado a tons do Carnaval carioca.

Roseni, filha carnal de Mãe Marlene, sobre esta problemática, discorre:

.....

Olha, os trajes ficavam por conta da pessoa. Porque a beleza que o Orixá quer é a do coração, o Orixá quer fé nele. Então eu posso ir num *Candombré* que começou há *trocentos* anos não tinha nem esses panos que usa. Para te falar a verdade nem tinha nem tecidos que usam hoje. Todo o Candomblé há quarenta, cinquenta anos atrás era assim [mostrando a roupa que trazia vestida, simples, sem richelieu], como esses tecidos brocados... não tinha. Então era tanta razão, quanto era no dia da puxada do Orixá. Era simplicidade. Aí depois as coisas foram mudando. O muito quanto apresentava era o richelieu, que é um algodão que você faz igual ao bordado lá da Ilha da Madeira, e aí ficava “ah sim, fica bonito”. O algodão branco, até aquele algodão rústico... que chega a ficar bege... [troca de ideias com Pai Vitinho e Mãe Marlene sobre o nome do tecido]... americano! O amorim era chique. Americano porque era o algodão que eles teciam e faziam. E aí começaram

fazendo aquele richelieu, porque dali você vai puxando mesmo, fazendo os buraquinhos. “Ah não ficou bonito”, “ah ficou lindo”. E aí começaram a mudar um pouquinho para ficar bonito. Até que chegou... o Candomblé tem o luxuoso e tem o simples. O Orixá está a mesma coisa, depende do coração da pessoa. Entendeu? O traje não tem nada a ver. Porque às vezes na sua casa um filho pode comprar um richelieu e tem outro que não pode. Entendeu? Então é cada um na sua. Então vão mudando. A da Oxum quer vestir toda de amarelo, “ah é a dona do ouro”, “ah vou fazer uma coisa toda brocada de dourado”. Ela está dançando para Oxum, ela quer apresentar, tem dinheiro? A roupa é de acordo com aquilo que cabe dentro do bolso da gente, né Vitinho?

.....

A simplicidade do Candomblé de antigamente, que Pai Carlos de Exú já havia salientado ao falar do passado, dessa saudade do que foi e não volta mais, enquanto idioma de autenticidade, está aqui patente. Mas é também uma simplicidade associada à pobreza, porque “a roupa é de acordo com aquilo que cabe dentro do bolso da gente”. Nesse sentido, as possibilidades financeiras, dado a que também Menezes Santos alude, são importantes na definição do que é possível adquirir, do que é lícito gastar. No entanto, tal não garante o “bom gosto” (aquele operado no olhar estético barroco), pois como ouvi várias vezes, a criatividade é muito importante, um pano da costa pode tornar-se uma bela saia, uma saia “virar” um *ojá* (pano de cabeça, que os yorubás chamam de guêlê) e um pano da costa. Tudo questões, naturalmente, impressas a partir do *leitmotiv* que é “ver e ser visto”, porque o “Orixá está a mesma coisa, depende do coração da pessoa”. Há, então, um reconhecimento de que a estética opera num sentido sociológico e não ritual, de que para o Orixá conta a fé, a dedicação, o amor dos sujeitos, de que a festa é para mostrar, é o espetáculo religioso, porque o importante acontece dentro dos aposentos das divindades, o orô, a “matança”. Roseni não está familiarizada com a questão das lantejoulas, plumas ou pedrarias. O facto de ter crescido ali, na roça da sua mãe, ter convivido com o Candomblé do Alaketu, e viver na Europa, afasta-a de tais debates. O luxo é concebido dentro dos limites, porque tudo o mais é o já quase gasto de tão citado, excesso.

Percebe-se, portanto, que apesar do Candomblé possuir uma estética influenciada pelo barroco e o rococó europeus, de alguma forma pelo afro-islamismo, nomeadamente nos torsos e nos chapéus chamados de bubus, usados por babalorixás e ogans, numa busca por uma africanidade que não distingue entre afro-islamismo e padrões nativos yorubás, hoje existe um amplo debate no seio da comunidade candomblecista em torno dos excessos

visuais. Tal facto advém, em grande medida, da dimensão espetacular que é própria das celebrações públicas do Candomblé, do fausto barroco que tanto chamou a atenção a Bastide, do papel de socialização que os terreiros exercem, pelo que ir ao terreiro em dia de festa se assemelha à ideia de ir “à missa” ao domingo, requerendo portanto um traje adequado, e por fim pela penetração do Carnaval, com os seus tecidos brilhantes, com o colorido, com as armações gigantescas, com toda uma alegoria onde não há excessos nem limites. Para comunidades onde participar do Carnaval, desfilar pela escola de samba, é um momento alto da vida, um sonho, uma ambição, e para as quais o Candomblé faz parte dos seus *clusters* sociais, é natural que a dimensão estética de uma adentre pela outra. Isto é muito visível em São Paulo, mas parece ser menos evidente no Rio de Janeiro, onde o Candomblé tem uma presença mais antiga. No entanto, para uma, ainda, maioria, ao produzir o excesso, essa penetração é uma desvirtuação dos padrões tidos como tradicionais, uma verdadeira perda cultural, no sentido que corrompe o ideal edificado nos terreiros de um tempo em que Oxalá vestia morim, em que Oxóssi usava chapéu de couro e não de plumas.

Não é, pois, de estranhar que haja um imbricamento entre esta questão da estética como produto de um tempo, como debate entre “padrão tradicional” e “excesso e carnavalesco”, e a questão da nostalgia. A nostalgia de um tempo passado, que não torna mais, que foi bom e se acabou, mostra-se também na estética. É a memória instituída em torno de uma autenticidade que se estabelece na estética. É o *retro* e o *kitsch* que há uns anos a esta parte entraram em força no quotidiano ocidental. É, no Candomblé, o apego e o apelo dos tecidos tradicionais, dos padrões convencionais, do tempo das “grandes iyalexás”. Como a própria moda *retro* e *kitsch*, esta nostalgia estética não é passiva. São os modelos de outrora com os tecidos novos, a estética reciclada, é a nostalgia ativa, que de olhos postos no futuro reconhece alto valor ao passado. É nesse jogo que se constrói o “tradicional” e o “degenerado”, o “aceitável” e o “excesso”. É o difícil desafio de com os tecidos de agora reproduzir a estética de outrora, evitando o carnavalesco que é burlesco. O bonito, o “bom gosto” que de tudo isto advém, deste complexo carnavalesco e excessivo, afasta-se, assim, do conceito de *Odara*, que «significa simultaneamente “bom, útil e belo”» (Luz 1996 *apud* de Paiva 2009). Porque “útil” remete para o eficaz, para a reprodução de uma liturgia, de uma tradição. De acordo com Kate L. C. de Paiva (2009: 81):

.....
O ritual público do Xirê as afirma ou reafirma, pois nele estão presentes aqueles que legitimam tanto os rituais como os terreiros, a comunidade religiosa e seu entorno. São eles que julgam se um ritual está ou não odara. E essa legitimação exerce enorme influência sobre aquilo que é ou não tradicional, ou seja, quanto mais odara estiver um candomblé, mais tradicional (...).
.....

Portanto, a estética tornou-se um idioma a partir do qual se balizam as mudanças e as continuidades, categorias analíticas que remetem para as autenticidades instituídas e alinhavadas a partir das casas-matrizes baianas, e a perda cultural que advém da penetração do Carnaval no seio do Candomblé. Este binómio não parece conter as verdadeiras dinâmicas do campo religioso afro-brasileiro, haja visto que em virtude das próprias andanças do mercado, em que é preciso filiar sujeitos, torna-se imperativo negociar um modelo de tradição rígida com fatores híbridos e dissonantes, sejam eles os espíritos importados da Umbanda (Capone 2004), seja a estética como face visível de uma permanente reconfiguração do ideal.

3.4. A CARIDADE: HIBRIDISMOS DO CANDOMBLÉ UBERABENSE, OU PARA ALÉM DA AUTENTICIDADE “NAGÔ”.

CASA DE CHICO XAVIER, Uberaba é uma cidade marcada por essa vivência religiosa-espírita. As práticas de cura na cidade são antigas, o Sanatório Espírita marcou um *modus operandi* alternativo diante dos fenómenos psiquiátricos, desde a década de 1930 até 1980 (Silva de Almeida & Moreira-Almeida 2011, Ribeiro 2009 e 2011). Conforme as palavras de Menezes (2006: s.p.): «A partir dos trabalhos de Chico Xavier, seguramente, Uberaba continuará sendo conhecida pelo Espírito “xaveriano” e seus espaços continuarão difundido ideais de caridade e imortalidade». Por todo o lado se encontram centros espíritas, lojas espíritas, lugares associados a Chico Xavier, *souvenirs* contendo a sua fotografia e citações.

De acordo com dados de Pai Carlos de Exú, fundador da Federação de Umbanda e Candomblé de Uberaba, a cidade alberga 800 centros espíritas, 120 casas de Umbanda e 12 de Candomblé. Os números são impressionantes numa cidade de tão modestas

dimensões. Como visto, o Candomblé chegou a Uberaba através de Mãe Marlene, ainda viva, há mais de 40 anos. Mãe Marlene começou com o terreiro de Umbanda, na cidade, o qual mantém até hoje. O trajeto de vida de Mãe Marlene está registado no documentário “Iyá atí omo”, do cineasta Ari Morais. Numa cidade em que o espiritismo detém o poder simbólico, cruzando-se fortemente com o catolicismo, seria impossível que não ocorresse um hibridismo religioso, até porque como Capone (2004) menciona, a Umbanda é «considerada por muitos médiuns uma via de acesso ao candomblé, uma espécie de preparação para atingir um nível superior» (p. 27). Reconhecendo que Stuart Hall tem razão quando afirma que a pós-modernidade é fragmentada e inacabada (2006: 46), é impossível pensar num *cluster* social que não articule elementos de outro. O Candomblé e a Umbanda são, desde o começo, religiões híbridas, fenómenos religiosos resultantes de justaposições e ressignificações, verdadeiras mantas de retalhos.

Neste subcapítulo não me é possível avançar com conclusões, mas é possível discorrer sobre primeiras pistas de um aparente profundo hibridismo entre Espiritismo, Umbanda e Candomblé. Conforme mencionado previamente, no Ase Toby Ode Kole, fundado por Pai Vitinho, descendência religiosa de Mãe Marlene, todas as terças-feiras acontece o que se chama de “toque de caridade”. Esses toques acontecem, regra geral, em quase, ou mesmo em todos, os terreiros de Candomblé de Uberaba. Tal facto resulta, claro está, da importância notória dos passes mediúnicos do Espiritismo, do impacto social destes, particularmente junto das comunidades mais carentes, que não possuem capacidade financeira para recorrer a uma consulta de búzios e a trabalhos religiosos como ebós de limpeza, entre outros. Ademais, o facto da Umbanda possuir o culto às entidades referenciadas nos “toques de caridade”, como os pretos-velhos, boiadeiros, caboclos, pombagiras, exús, baianos, entre outros, obriga a que, na lógica do mercado religioso, o Candomblé se aproprie, igualmente, desse património, que de resto advém primordialmente dos cultos como os calundus e do Candomblé de Angola, posteriormente, fundamentais na consolidação de um Candomblé de Caboclo. Dos terreiros visitados, em dias dos tais “toques de caridade”, foi possível reconhecer o seu impacto no entorno dos terreiros. A pé, partilhando táxis, motos ou automóveis próprios, pessoas de várias faixas etárias, mas na sua maioria, notoriamente oriundas das classes mais pobres da sociedade uberabense, dos bairros mais modestos, pesem os telemóveis de última geração, chegam aos terreiros. Vêm em busca de auxílio das entidades, do conforto, de uma palavra amiga, de um conselho do “além”, da experiência e do conhecimento de quem já não está neste mundo, de uma limpeza que afaste as más energias, o mau olhado (Quintana 1999), e todos esses males do

mundo espiritual. Gente humilde em trajes humildes, com o cabelo ainda molhado e cheirando a perfume, porque o terreiro, como já mencionado, é o espaço da socialização, o lugar onde se vai para se ver e ser visto.

A designação como “toques de caridade”, por si só, revela bem a penetração da ideologia espírita no campo religioso uberabense. A importância destes não pode ser menosprezada, porque constituem-se como “trabalho” continuado dos terreiros, interrompido, apenas, pela ocasião do ciclo de festas do Candomblé. Sobre a importância do Espiritismo dentro da dinâmica religiosa da cidade, e a forma como tal chega ao Candomblé, Pai Carlos de Exú diz o seguinte:

.....
Aqui é uma cidade de Chico Xavier. Quando você chega aqui e me diz “ah meu velho, quero tomar o meu odunjé”, quanto custa? Eu digo, “ah meu filho, isso é uns doze mil”. Aí falam assim “nossa meu Pai, o senhor não faz caridade não?”. Eu digo “esse negócio de caridade é de Chico Xavier, viu meu filho?”. A pessoa vem, ela quer fazer ebó e ela não quer dar contribuição para a casa. Eu não digo que Candomblé cobra. Candomblé é contribuição. Agora explicar a nossa cultura para a pessoa é um pouco mais difícil. Quando você explica a cultura lá de trás, que a pessoa tinha que vir aqui com uma galinha na mão, uma lata de banha, porque a casa de Candomblé tem que ter fartura, porque aqui come-se muito. Come-se muita gente, bebe-se muita gente. Para mim não é fácil, tenho cinco, seis, sete famílias. Como se explica? Então eu já deixo tudo muito claro que eu sou um homem de Exú – “olha Exú não trabalha sem receber. Tem que pagar. É o seu sacrifício. Sem sacrifício não vai ter solução”.
.....

Caridade. Um paradigma que o Espiritismo e a Umbanda trouxeram ao mercado religioso brasileiro. Se é facto que quase todas as casas de Candomblé realizam muito trabalho de caridade, seja através de um dia de consultas de búzios gratuitas, seja através de iniciações custeadas pelos sacerdotes, seja nos já mencionados “toques de caridade”, a religião comporta em si mesma o pagamento, o qual é, sem dúvida, a garantia de sobrevivência do terreiro, afinal, salienta o sacerdote, a subsistência de muitas famílias depende diretamente da roça de Candomblé. Ademais, de acordo com Pai Carlos, o sacrifício é uma componente vital do Candomblé, explicado, aos seus clientes, através do mito que conta a disputa entre Ifá e Ossain, que me foi narrado pelo sacerdote. Ensino

através do mito, o método das culturais orais. Não obstante, esta ideia do sacrifício é muito importante. Não é apenas a questão de o Candomblé ser uma religião eminentemente prática, onde as coisas “se fazem”, como já mencionado, mas a componente do sacrifício pessoal pela lógica da troca. O Candomblé é uma religião baseada na troca, porque os “deuses vendem quando dão” (Carvalho Baptista 2007). Então, de acordo com o mesmo sacerdote, “o sacrifício no passado era de uma forma hoje, infelizmente, é de outra. O sacrifício que aquela pessoa urbana tem é financeiro. Porque vinte e quatro horas por dia visa o financeiro, visa a leitura do financeiro”. Esse é o sacrifício diante dos Orixás, o sacrifício que o sujeito tem e que garante o sacrifício tradicional, o dos animais, pois de acordo com Pai Carlos “na hora de entregar ao Orixá, o sacrifício que entregamos é aquele tradicional”. Não obstante, o sacerdote possui uma outra casa, na mesma lógica de Mãe Marlene, onde desenvolve esses toques de caridade, situada na Rua Josa Bernardino. É uma casa mais pequena, segundo o mesmo, onde desenvolve um trabalho que não deve ser confundido com Umbanda, como ele próprio pretende deixar bem claro:

.....
Porque lá, naquela outra casa, eu toco para catiços, caboclos brasileiros, os catiços, o povo da rua. Eu faço porque é herança da minha mãe. *Lá na outra, lá na outra casa*. Lá é uma coisa... mas não faço essa coisa da Umbanda não, eu faço lá o toque para o caboclo. Só. O caboclo vem e pronto. Faço toque para o povo da rua⁴³. O povo da rua vem...
.....

O sacerdote faz questão de vincar dois princípios para ele essenciais: que os toques acontecem num outro local, i. e., não no espaço destinado ao Candomblé, e que os mesmos não devem ser confundidos com a Umbanda, pois as entidades não são todas convocadas, cada dia correspondendo, então, a um grupo identitário como seja “caboclo” ou “catiços” (exús). Estes dois princípios norteadores da atividade religiosa são deveras importantes e interessantes, ao remeterem para um quadro em que os sujeitos rejeitam a associação direta entre duas realidades religiosas, Candomblé e Umbanda. Trata-se, pois, de uma narrativa de demarcação, uma vez que praticar Umbanda daria aso a ser apelidado de “umbandomblé”, categoria acusatória de degeneração, como Capone (2004: 23) menciona. Isso verifica-se, por exemplo, no Ase Toby Ode Kole, onde os toques acontecem, até agora,

⁴³ Exús e pombagiras da Umbanda.

dentro do barracão, mas onde os atabaques utilizados não são os mesmos que para os Orixás. Retomo, assim, a ideia dos objetos de descontinuidade e transição. Há, portanto, uma clara dialética em matéria de “pureza” e “perigo” (Douglas 1966) que nos remete para a ideia bastidiana de ‘sincretismo em mosaico’ (Bastide 1974: 143), que corresponde à coexistência de objetos discordantes, como é o caso das entidades e Orixás. Da perspectiva destes agentes religiosos, o culto destas entidades necessita de algum afastamento do culto aos Orixás. Stefania Capone (2004: 161-4), dá-nos conta de processos similares no Rio de Janeiro, mencionando inclusive, como estratégia de manutenção das autenticidades e legitimidades de um terreiro, o recurso a “assentar” (fixar, construir ritualmente altar) das entidades na própria residência do sujeito. Como os exús e as pombagiras representam entidades perigosas, polutas, capazes de colocar em causa a autenticidade africana de um terreiro e seu sacerdote, Capone vai dando conta de processos de inscrição de tais entidades no complexo “africano” idealizado do Candomblé, através de recursos rituais que visam africanizar as mesmas. No caso do Axé dos Marimbondos e do Ilê de Ogunjá, Candomblé e toques de entidades acontecem em lugares distintos, ainda que oficiados pelos mesmos sacerdotes. No Ase Toby Ode Kole, embora os cultos ocupem o mesmo espaço, os tambores utilizados são outros. Na realidade, neste último terreiro, seguindo os moldes aprendidos com Mãe Marlene, os toques de caridade iniciam-se com a louvação de determinados Orixás, como o padê de Exú, Ogun, Oxóssi, Omolú, Oxum e Oyá, até ao fecho da roda deste, em que alguns recebem o “rum”, e se inicia a invocação das entidades. Ora, se a autenticidade nagô, a “pureza nagô”, foi elaborada em termos de separação entre divindades africanas e entidades, entre o Candomblé “africano” e os cultos “bantos” e das “mães caboclas”, como materializou Landes (1947), os terreiros de Mãe Marlene, Pai Carlos e Pai Vítinho (só para citar os trabalhados diretamente) seriam “impuros” e “degenerados”, pois embora os dois primeiros não realizem tais cultos no espaço destinado ao Candomblé, ainda assim o fazem semanalmente. Não obstante, tratam-se de terreiros considerados tradicionais, mesmo que sobre uns e outros se edifiquem acusações próprias do dinamismo do mercado religioso. Ora, o facto destes terreiros serem catalogados pela comunidade candomblecista como tradicionais e mesmo assim realizarem cultos que foram categorizados como “degenerados”, leva-me a ponderar a questão do que constitui “pureza” ou “autenticidade”. Perante os dados é possível seguir, como primeira pista, que a autenticidade é geográfica e historicamente negociada, mais ainda, ela é inacabada, para recorrer a Hall. Se atentarmos às declarações dos sacerdotes em matéria de reafrikanização, tratada páginas antes, vemos que há um afastamento em relação aos ideais baianos do

Candomblé como *locus* de “pureza africana”. O Candomblé é, reconhecidamente, (afro-)brasileiro (até porque tal permite autenticar filiações aos terreiros históricos baianos). Tal afirmação é um desvio das ideias utópicas de que o Candomblé estaria ausente de elementos híbridos, e que seria uma sobrevivência cultural puramente africana. Ideias que ajudaram a estigmatizar os cultos caboclos. Hoje, mesmo na Bahia, é difícil encontrar casas, a não ser as mais antigas, onde pelo menos uma festa anual em honra do caboclo não tenha lugar, mesmo em casas diretamente ligadas às tidas como matriz. Nesse sentido, hoje, em Uberaba, a autenticidade africana não exclui os cultos das entidades, desde que devidamente separados dos cultos aos Orixás, seja em termos de território litúrgico, seja em termos de tambores, mas sempre, e inequivocamente, fora dos ritos do Candomblé, i.e., as entidades não são invocadas nem “baixam” nas celebrações. Isto significa que o Candomblé, dúvidas houvessem, é profundamente dinâmico e responde às transformações sociais e do mercado religioso. Capone (2004) deixou tal inequivocamente claro. Os “passes mediúnicos” e o culto das entidades ao fazerem parte do campo religioso uberabense pré-Candomblé, são incorporados, depois de devidamente passados à peneira dos padrões candomblecistas, aos terreiros de Candomblé. Os “toques de caridade” constituem-se, na ótica dos agentes religiosos uberabenses, um dever, um contributo social, um serviço comunitário que os terreiros prestam, ao mesmo tempo que concorrem, naturalmente, pelo monopólio dos bens simbólico-religiosos, procurando ganhar terreno e, assim, fiéis, dentro do campo religioso local. A influência do espiritismo está tão fortemente vincada, que não é de estranhar que Pai Vitinho afirme que “Candomblé, catolicismo, espiritismo, evangélicos, nenhuma religião sobrevive se ela não tiver o propósito, não tiver os pilares da fé, do amor e da caridade. Se não houver esses pilares, a religião ela perde a essência”. Fé, amor e caridade. Princípios próprios do catolicismo, mas não objetivamente africanos, onde as noções de dever e eficácia se sobrepõem (Ferreira Dias 2013d). Por essa razão, quando questionado se é por tal que os toques são importantes, Pai Vitinho irá responder, ligando o tema à questão da referência ao passado:

.....
Por isso a importância da caridade. No Candomblé tudo é pago. (...) Precisa de fazer um ebó [oferenda, trabalho religioso], eu preciso comprar isso tudo aí que leva um ebó – apontando para o terreiro, sinalizando que havia terminado de realizar o dito serviço religioso – daonde é que eu tiro o dinheiro para isso? Tira para um, tira para outro. E os demais? A casa funciona de segunda a

segunda. Então tudo é cobrado no Candomblé. Vai dar obrigação? O Pai de santo quer a salva. Então é uma questão que você não pode dissociar, separar, o Candomblé da caridade, você não deve banalizar de uma maneira mercantil, financeira. Ser zelador não é profissão, ser Babalorixá é missão. Por isso a gente tem profissão de dia, tem de trabalhar, tem de se aposentar, ter plano de saúde. Então Candomblé é missão, não é profissão. Então se você não tem o Candomblé por amor, por vocação, então você está no lugar errado. (...) Por isso a importância dos toques de caridade. A pessoa tem acesso à religiosidade, recebe um abraço de uma entidade, sai daqui curada. Tenho plena consciência, sei que isso não faz parte do Candomblé, mas não consigo separar isso, dada à importância social que tem. Não consigo separar. Acho que precisamos abraçar as pessoas. Pela falta do abraço, desse toque, do amor, o Candomblé fica tão distante de outras religiões em termos de pessoas, de abrangência. (...) Nós num grande Candomblé, num grande evento, reunimos quinhentas pessoas, mil pessoas no máximo. Religiões que nasceram ontem lotam o Maracanã. Talvez por causa do toque, do acolher, do “vem cá meu irmão vamos conversar”. Então tudo isso deve ser pensado. Essas mudanças devem ser pensadas e tratadas com respeito e atenção, não simplesmente dizer “ah isso mudou não me serve”, “no meu tempo isso...”, o meu tempo é a-go-ra, o tempo é hoje, eu não vivo de passado, vivo de presente. Eu resolvo a minha vida, tenho de resolver a vida da minha comunidade é no presente.

.....

Acolhimento, necessidade de mudança como resposta aos desafios correntes, ao sucesso imediato das igrejas neopentecostais. A caridade como *leitmotiv* espírita e umbandista. Tudo isso num ambiente em que os serviços religiosos candomblecistas são pagos, para autossuficiência do terreiro. A ideia de tradição negociada pelas andanças do mercado religioso que obrigam a ressignificar conceitos e rituais. Dessa forma, os “toques de caridade” ou somente “a caridade”, são o mecanismo encontrado, dentro da própria lógica do campo religioso em foco, de unir os processos, de contrabalançar os pratos da balança, fazendo chegar o Candomblé às pessoas, trazendo-as ao terreiro pelas consultas de caridade, os “passes” com as entidades que cumprem um papel social. De certo modo, trata-se de um método eficaz de servir à comunidade divulgando o terreiro e o Candomblé, porque muitas vezes aqueles toques são a porta de entrada para a religião, seja pela indicação de uma entidade seja porque a pessoa, ao caso do Ase Toby Ode Kole, cai em transe profundo, durante o momento de louvação aos Orixás. Para usar uma metáfora da

linguagem corrente, é “uma mão que lava a outra”, é a caridade oferecida pelos toques, e a possibilidade de apresentar o terreiro, o Candomblé, captando eventuais novos devotos. Uma religião que não vai de porta em porta, que não procura convencer ninguém de uma qualquer verdade, que apenas corre de boca em boca, faz dos toques e das festas o momento de proselitismo (Rita Amaral 1998, Aquino Fonseca 2011), a apresentação do que o Candomblé tem para oferecer. Mas é, também, com este cenário de trânsito religioso que o Candomblé renegoceia as suas autenticidades. Afinal o que é tradição? O ideal estanque ou a herança à qual se vão acrescentando dados novos? A história do Candomblé parece evidenciar o caráter negocial e transformativo do Candomblé, em que a restauração de um ideal se articula com as vicissitudes do mercado religioso.

Merece reparo, igualmente, a afirmação de que o sacerdócio no Candomblé não pode ser profissão. Esta ideia não é exclusiva de Pai Vitinho. Apesar da maioria dos sacerdotes ainda o fazerem, há cada vez mais iyás e babalorixás que possuem uma profissão e que gerem os seus terreiros em função da agenda profissional. É o resultado, por um lado, de uma sociedade que permitiu às pessoas oriundas das classes mais baixas, onde historicamente o Candomblé se encontra inserido, o acesso à educação e, assim, à valorização noutros segmentos profissionais, por outro lado, é o resultado da difusão do Candomblé, que chegou a pessoas comprometidas com outros universos sociais mas que se viram chamadas ao cumprimento de um dever sacerdotal, e por fim, é produto de uma superpopulação de sacerdotes, facto que obriga à procura de uma profissão fora dos muros dos terreiros, impossibilitados de obter sustento pela via do sacerdócio.

Por fim, é natural, todavia, que os toques de caridade tenham chegado ao Candomblé pela via da Umbanda, religião que chegou há mais tempo a Minas Gerais, de acordo com o investigador e sacerdote Guaraci Maximiniano dos Santos, em comunicação pessoal. Os próprios números evidenciam a antiguidade da Umbanda. São 120 terreiros desta religiosidade que Pai Carlos de Exú chama de “afro-kardecismo”. Essa antiguidade, pode ser explicada, quer pelo contributo fundamental do espiritismo kardecista para a formulação teológica umbandista, quer pela capacidade que a Umbanda apresenta de se mesclar com outros elementos rituais, bem patente nas suas “linhas”. Tais dados são evidentes quando a Umbanda chega a Minas Gerais, conforme demonstra Anderson Marinho Maia (2011).

Ora, pelo facto de Uberaba ser uma cidade eminentemente espírita, facto que os números mencionados refletem e reforçam, tomei como importante colocar a escrutínio

junto dos meus interlocutores, a influência desta na prática dos “toques de caridade”. De acordo com Pai Vitinho,

.....
(...) essa questão da caridade, dos “toques” de terça-feira, do “passe”, é estadual, em Minas toda é assim. Em todo o Brasil, até na Bahia isso já é comum, esses “toques” de caboclo. Mas isso aqui é uma questão estadual. No Estado de Minas Gerais a Umbanda prevalecia muito. Então com a chegada do Candomblé, nós não deixamos esses “toques” de lado. Então isso se dá mais pela Umbanda do que pelo Espiritismo. (...)
.....

Vemos aqui reforçada a importância que é dada ao contexto geográfico e sociocultural, o reconhecimento da primazia bem como das lógicas do mercado religioso. Ao chegar a Minas Gerais, o Candomblé seguiu a lógica que havia seguido na sua fundação: a da adaptação ao contexto. Nesse sentido, se a Umbanda já havia feito a ponte com o Espiritismo, por todo o seu histórico que não justifica salientar, oferecendo elementos afro-religiosos ao campo religioso mineiro, o Candomblé acomoda-se à realidade aproveitando essa ponte, trazendo os elementos tidos como mais africanos – a língua ritual, uma cosmogonia menos influenciada por elementos exógenos, iniciações mais complexas e morosas, os sacrifícios animais – mas não renegando algo que a Umbanda partilhou com o Espiritismo e que permitiu a entrada no mercado religioso: os passes mediúnicos. Todo esse hibridismo está bem patente, como já mencionado, nos próprios discursos. O acolhimento e a caridade são princípios pelos quais Pai Vitinho rege a sua atividade religiosa:

.....
(...) Mas eu não consigo associar uma religião, seja ela qual fora, fora da fé, do amor e da caridade. (...) Se nós temos fé numa pedra, temos fé numa louça, não vamos ter fé nas pessoas? Eu digo fé nas pessoas, é fazer algo pelas pessoas. Eu não vou amar uma pessoa? Isso é caridade. Um abraço, um beijo pode ser caridade. Você não sabe como aquela pessoa que está entrando por aquela porta. Por isso a necessidade de educação, de carinho, de compreensão. (...) Esses impactos de uns na vida de outros, positivos, negativos, para uns é lição, para outros aprendizado, para uns é um castigo, porque tem gente na vida que é um verdadeiro castigo (risos). Nós precisamos dessas pessoas.
.....

Amor ao próximo, caridade, acolhimento, fé. Uma narrativa imbuída de elementos cristãos-espíritas, que servem para explicar os processos de entrada do Candomblé no campo religioso uberabense e mineiro. Uma leitura kármica e espírita da existência, em que os sujeitos estão destinados a se encontrarem, a exercerem algum papel na vida de outrem, a viverem o que lhes foi predestinado. Narrativa longe de elementos de autenticidade nagô, que espelham que as ideologias e os discursos são fortemente construídos no *vis-à-vis* com as demandas do mercado religioso.

Parece, então, possível, traçar um primeiro roteiro em relação à forma como o Candomblé se instala em Uberaba. Sabemos que este chega nos anos de 1970, muito provavelmente em 1973, quando, ainda no espaço dedicado a Umbanda, é tocado o primeiro Candomblé, na cerimônia de queda do quelê de Mãe Marlene. Ogun, senhor dos caminhos, desbravador, foi o primeiro Orixá a se apresentar à comunidade uberabense, abrindo as portas para que outros terreiros se instalassem na cidade. Parece evidente que ao se instalar na cidade, o Candomblé partiu da experiência da Umbanda, sendo possível assumir que foi sobre os pilares dos toques de entidades que os terreiros de Candomblé foram construídos, alimentando o trânsito religioso afro-brasileiro. Todo o hibridismo operado, num contexto religioso urbano alimentado pela figura de Chico Xavier, tornou-se evidente na recorrência semanal destes “toques”, que ao contrário dos equivalentes de Umbanda, se destinam a apenas um grupo de entidades por sessão. São sessões que ocorrem em horário pós-laboral, em dias de semana, com uma afluência considerável, na sua maioria pessoas oriundas das classes mais pobres da sociedade, e que não tendo como pagar pelos serviços do Candomblé, fazem uso destes ritos semanais para receber um conselho ou uma “limpeza” de uma entidade.

Todo este trânsito é, igualmente, evidente nas narrativas em torno da caridade, do acolhimento, da fé, do amor ao próximo, transplantadas do Espiritismo para a Umbanda e posteriormente para o Candomblé. Tais princípios não podem, assim, ser separados do Candomblé em Uberaba, pelo menos ao nível dos discursos. A frequência nos toques de caridade, dos quais os terreiros não obtêm ganhos diretos, parecem evidenciar a importância da caridade como *leitmotiv* da atividade religiosa. E uma evidente e profunda transformação ideológica.

Como visto, o hibridismo faz parte do campo religioso afro-brasileiro, amplamente dinâmico e permanentemente negociado, fazendo da autenticidade um idioma político

negociado e repensado como estratégia de poder. Stefania Capone (2004), coloca-nos diante de um cenário onde a *africanidade* dos terreiros é jogada às negociações diante do trânsito de filhos-de-santo, que oriundos da Umbanda carregam consigo os espíritos que não podem negligenciar. O percurso de Mãe Marlene está em coincidência com o que Capone afirma para o Rio de Janeiro: «(...) pais e mães-de-santo de umbanda que, uma vez iniciados no candomblé, imediatamente retomam a posição de comando em seus terreiros» (p. 291). Este aspeto não parece colocar em causa a sua legitimidade.

A autenticidade é, pois, renegociada *vis-à-vis* com o campo religioso local. Apesar dos agentes religiosos uberabenses afirmarem a sua autenticidade, a sua legitimidade, através das filiações às casas tradicionais baianas, tal não as impede de, em observância às especificidades do mercado religioso onde estão inscritos, realizarem cultos de entidades, os quais separam, para fins de legitimação, da Umbanda, fugindo assim à categoria acusatória de “umbandomblé”. Nada é, portanto, linear.

Parece, pois, lícito, adiantar a ideia de que em Uberaba a ‘autenticidade africana’ – no sentido de como esta é reconhecida pelos seus membros, como é comunitariamente edificada – não exclui os cultos das entidades, desde que devidamente separados dos cultos aos Orixás, seja em termos de território litúrgico, seja em termos de objetos rituais, como os atabaques, mas sempre, e inequivocamente, fora dos ritos do Candomblé, i.e., as entidades não são invocadas nem “baixam” nas celebrações públicas do Candomblé, as festas. Tal revela um Candomblé profundamente dinâmico e a responder às transformações sociais e do mercado religioso. Conforme exposto *supra*, o culto das entidades ao fazer parte do campo religioso uberabense pré-Candomblé, vê-se incorporado, depois de devidamente passados à peneira dos padrões candomblecistas, aos terreiros de Candomblé, constituindo-se como parte do património religioso dos terreiros candomblecistas na cidade de Chico Xavier. A autenticidade como emblema político de poder torna-se, portanto, negociada localmente, sendo que tanto importam as filiações religiosas, quanto o sucesso no mercado religioso, este sim, principal promotor de restaurações ideológicas e ressignificações económicas.



Figura 4 Pai Vitinho na sua rede



CAPÍTULO 4

“No Candomblé de Antigamente...”

ENTENDENDO A NOSTALGIA NO CANDOMBLÉ SOTEROPOLITANO,
E OUTROS HORIZONTES NO IMAGINÁRIO QUOTIDIANO DOS
TERREIROS DA BAHIA.

“

A saudade é a luz viva que
ilumina a estrada do passado.

– *Fernando Pessoa*

A UNIVERSALIZAÇÃO NARRATIVA em torno do Candomblé é, sempre, falaciosa. Como Capone (2004) mostra, claramente, o localismo do Candomblé (Efon) do Rio de Janeiro, não permite que se tirem conclusões do particular para o geral. O Candomblé não é apenas múltiplo nas suas nações, mas plural nas suas dinâmicas de adaptação às vicissitudes do mercado religioso. O trânsito de filhos-de-santo obriga a processos permanentes de recomposição e ressignificação religiosas.

Não obstante, é essencial reconhecer que no quadro comunitário do Candomblé – ainda que não independente dos já vistos entrelaçamentos entre academia e terreiros – o Candomblé permanece como sinónimo de Salvador e das suas casas-matrizes, indo de “Roma Negra” a “Meca da Negritude” (de Santana Pinho 2005). Mesmo aos casos que se remete para casas históricas e/ou tomadas como tradicionais em cidades como Rio de Janeiro, Belo Horizonte ou São Paulo, há sempre uma referência às filiações destas com a Bahia, como sejam, por exemplo, o Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, o Axé Batistini de Pai Pérsio em São Paulo, o Ile Omiojuaro de Mãe Beata ou o Axé Miguel Couto-Ilê Axé Iyá Nassô Oká II, de Mãe Nitinha, estes últimos no Rio de Janeiro. Outros exemplos há em que as legitimidades aportam a outros horizontes. No entanto, como Aislan Vieira de Melo (2004: 111) mostra, os discursos, à época, chamado “de nação”, i.e. sobre as casas baianas e seu ideal de autenticidade, foram essenciais nos primórdios da reafricanização.

Ao tratar de temas como legitimidade e autenticidade, diretamente adstritos às questões da nostalgia, e reconhecendo os aportes baianos para esta configuração, tomei por essencial trabalhar com o Candomblé de Salvador.

Diante deste quadro que veicula a centralidade de Salvador e suas casas-matrizes, não foi, pois, de estranhar, ouvir ou voltar a ouvir, mais concretamente, a afirmação de que “aqui é que está o verdadeiro Candomblé”. Houve, igualmente, uma tentativa de descolagem do candomblé uberabense e baiano, como que me dizendo que o que quer que tenha visto por terras mineiras não se compara ao Candomblé da Bahia. Se é um facto que “a antiguidade é um posto” e não me cabia a mim refutar tal assunção dentro dos muros do Ilê Iyánassô Oká, nem tão pouco ordenar os terreiros e suas celebrações como “melhores” ou “piores”, ao menos é possível reconhecer que o candomblé na Casa Branca é diferente do Ase Toby Ode Kole, mas, ao contrário do pressuposto entre os agentes baianos, a distância é a mesma que vai entre o candomblé da Casa Branca e o do Gantois, por exemplo. Afinal, a mesma celebração não é igual em dois lugares. Não restam dúvidas que aquela afirmação foi uma declaração política de autenticidade e poder simbólico.

As especificidades do trabalho de campo, encurtado pelos constrangimentos financeiros, e o reconhecimento que a antiguidade de determinados terreiros permitiria maior amplitude de discursos, em particular em torno da nostalgia, e ao mesmo que a comunidade candomblecista brasileira a estes reconhece estatuto particular, como casas-matrizes, conduziu-me a centrar a pesquisa na Casa Branca do Engenho Velho, Axé Opô Afonjá, Gantois, Opô Aganju, Casa de Oxumarê, Pilão de Prata, não deixando de lado, evidentemente, quaisquer contributos que pudessem surgir, os quais não foram, todavia, possíveis, em favor do andamento do terreno e das dificuldades neste levantadas.

Foi, pois, a proximidade, ou a familiaridade de santo, noutros termos, que me conduziu, inicialmente, ao Engenho Velho, pela via da minha mãe carnal, filha-de-santo de Mãe Nitinha, acompanhando de perto as celebrações e rituais privados da Casa Branca. Considerado o mais antigo terreiro de Salvador, por suas raízes na Barroquinha, o Ilê Axé Iyánassô Oká, encontra-se encurralado entre uma movimentada, decadente e não raras vezes suja, enlameada em dias de chuva, Avenida Vasco da Gama, e a bairro-favela no seu entorno. O avanço desenfreado da cidade, empurrando os terreiros, está patente no Gantois, uma ilha de religiosidade no meio do traço urbano e de frente à sede da TV Bandeirantes, ou na Casa de Oxumarê, que esteve perto de ver parte da sua estrutura derrubada em 1988 por iniciativa governamental que acelerou o processo de estruturação do terreiro que culminou com a classificação [tombamento] como património.

Tal como expresso anteriormente, esta tese que tem a questão da nostalgia como central, resulta de ter ouvido, especificamente na Bahia, por várias vezes, a referência, em jeito de lamento, ao passado, geralmente nos termos “antigamente”, ou “no Candomblé de antigamente”, o mote deste trabalho, pois como já mais que visto, a nostalgia é relacional, opondo o passado glorioso ao presente imperfeito. Mas a dúvida persistia, alimentada pelos dados de Uberaba: e se em Salvador, ao menos em alguns casos, não houvesse nostalgia e o presente fosse melhor? Que argumentos contra-nostálgicos temos?



Figura 5 Casa de Oxalá no Axé Opô Afonjá

4.1. “AH MUDOU, MUDOU MUITO”.

NOSTALGIA DO “CANDOMBLÉ DE ANTIGAMENTE”.

PELOS PRIMEIROS DIAS de setembro a Casa Branca estava mergulhada na atmosfera de Oxalá. Havia pouca vida durante o dia dentro do histórico terreiro baiano. A porta de madeira do barracão estava fechada, encerrando lá dentro um chão que já viu mais do que os relatos, depoimentos, documentos históricos, conseguem alcançar. Aquele chão inclinado, aquelas paredes caiadas de branco, os bancos corridos, os cadeirões imponentes que contrastam com a memória da perseguição e da escravatura, a coroa de Xangô reluzente ao meio e ao topo, guardam memórias que não é possível extrair. Havia, claro, por todo o lado, um silêncio sepulcral, um lamento contido nas pedras, no chão, nas moradias destinadas às divindades. Há uma água seca no Engenho Velho e não é o velho rio que alimentava o lago de Oxum. A morte de Mãe Nitinha e o acamamento de Mãe Tatá deixa a já idosa Mãe Tieta sozinha. Somente as águas de Yemanjá ainda sustentam a casa. Já são poucos os a(g)bás (do yorubá *agbá*, “ancião”, “mais velho”), a maioria já se foi. A transição geracional está encalhada e a Casa Branca atravessa um período de menor fulgor. Por todo o lado se escuta “Mãe Nitinha faz muita falta”. Todas as mortes são perdas. Sempre irreparáveis para os seus. Mas a morte de uma figura incontornável do Candomblé do último meio século tem um peso acrescido. Sobrevive na memória de todos quantos conviveram com ela. Hoje a casa está entregue à iyákekerê Tieta, a Pai Valdemar, um filho torto da casa, iniciado sob a árvore de Irôkô pois na Casa Branca “não se faz homem”, às equedes Teresinha e Sinha, ao elemoxó Leo, filho carnal de Mãe Nitinha, ogan Lilinho, os mais velhos da casa, pilares de um tempo, encarregues de fazer a ligação entre o tempo de Tia Massi, de Mãe Tatá e o tempo de quem há-de vir e ocupará a cadeira. Nostalgia é a camada invisível colada sobre a tinta das paredes. À exceção de Mãe Tieta, condicionada pela idade, pude conversar com todos os restantes, burlando, pela proximidade já explicada, a densa floresta da hierarquia da casa, reduto final de uma rigidez que não se encontra em mais lugar algum, e que alguns tenderão a confundir com antipatia, desapego, mau acolhimento. São resquícios dos tempos, modos que foram ficando entranhados, porque como dirá, durante o trabalho de campo, a ebomi Náná do Axé Opô Afonjá, “o hábito é uma segunda pele”.

Elemoxó Leo, Areelson Chagas, conta mais de 60 anos de idade, todos eles vividos dentro das paredes do Engenho Velho. O Candomblé é o seu código genético. Primogénito

de Mãe Nitinha, irmão de santo desta, Olori Ebé (do yorubá *Olori Égbé*), presidente da sociedade ou líder da comunidade, é uma figura respeitada em toda a comunidade baiana de Candomblé, pela sua simplicidade e conhecimento. Os seus cômodos, de humildes recursos, ficam nas traseiras da casa dos ogans, no trajeto que liga à Casa de Oxóssi, e são acedidos por uma estreita passagem entre duas moradias. Subindo o degrau, de uma porta que mal se nota, à direita, chegamos aos cômodos. Sentados num sofá, acompanhados por velhos cães que se demoram no peso da idade, estendidos no sofá ao lado. Pai Léo, como é conhecido, é um homem já calvo, com o mesmo olhar caído e molhado de sua mãe, de baixa estatura, e de uma simplicidade que contrasta com ogans mais novos. É um homem de um outro tempo, sempre com um simples colar de contas, uma t-shirt, calças de ganga e sapatos simples. Filho de santo de Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição), confirmado ogan do Oxaguian de Papai França (Francelina Maria da Conceição), assistiu a quatro sucessões na Casa Branca, Tia Massi, que em 1963 foi substituída por Maria Deolinda dos Santos, Papai Okê, que após a sua morte, em 1968, é substituída por Marieta Vitória Cardoso, Oxum Niké, e por fim Mãe Tatá (Altamira Cecília dos Santos), filha carnal de Papai Okê. E como ele próprio afirma, mais gerações irá ver, nesta casa de Candomblé onde a linhagem Chagas está presente, com as suas quatro filhas, um filho, e um neto. Sobre o Candomblé de outrora, supostas mudanças, enfim sobre o passado e o presente, Tio Léo, como também é respeitosamente chamado, afirma:

.....
Ah mudou, muito, muito, muito. Agora não em todos os terreiros, você ‘tá entendendo? Não em todos os terreiros. Porque por exemplo, eu falo pelo meu terreiro, aqui a Casa Branca, aqui mudou, um pouco, os toques dos atabaques, mudou mais ou menos vinte por cento. Já não toca mais como antigamente, como eu vi os antigos tocarem, como eu vi Cipriano, como eu vi Paizinho Pai Preto⁴⁴, vi Jorge⁴⁵, esse pessoal tocar. O toque do Candomblé mudou muito. As danças aqui na Casa Branca não mudou nada. Agora, em compensação, até o povo que frequentava está sendo menos, entendeu? Não tem aquele pessoal que vem com aquela fé, com aquela coisa assim, tem pouquíssimas pessoas que vem aquela fé, que vem ver o Orixá, muitas vezes vem somente para comer, entendeu? Mas mudou. Em relação... eu não gosto de criticar as outras casas, mas por aí a fora modificou muitíssimas

⁴⁴ Que viria a se mudar para o Gantois, deixando lá o seu filho, Gamo da Paz, hoje um dos mais conceituados “dobradores de rum” do Brasil, e que ministra aulas na Universidade de Berkley.

⁴⁵ Jorge Alabê, ou Jorge “olho de gato”, tido por muitos como o melhor tocador da história da Casa Branca.

as coisas, à base assim de sessenta/setenta por cento nos outros terreiros... não critico. Agora só falo daqui da minha casa de Candomblé.

.....

Como já havia sido evidente no trabalho de campo de Uberaba, a categoria ‘mudança’ coloca em causa as legitimidades e autenticidades religiosas. Como deixa bem claro o depoimento de Areelson Chagas, a mesma é ainda uma categoria acusatória com grande alcance no Candomblé – mudaram as outras. Acusar as demais casas de terem mudado ao mesmo tempo que a sua permanece quase inalterada é uma forma eficaz de auto-legitimação, que efetiva a autenticidade da Casa Branca.

A questão das mudanças nos toques de Candomblé é um tema particularmente interessante e que se entrecruza com as transformações comportamentais por parte dos ogans. Trata-se de uma problemática à qual dedicarei atenção num capítulo adiante. Merece, para já, relevo não apenas a mudança no modo de tocar (narrativa de demarcação face ao passado), mas o facto de tal contrastar com a permanência nas danças, o que revela a importância dos gestos na manutenção dos significados religiosos, pois pela dança é reatualizada a memória e expressa a mitologia (Bastide 1970, Barbara 2002, Vieira da Silva 2010, 2011). Sobre as danças e seus significados vale citar Rosamaria Susanna Barbara, que expressa perfeitamente o lugar da coreografia ritual dentro da cosmovisão dos terreiros de Candomblé: «No começo da festa temos o *xirê* (...), onde se canta para todos os Orixás (...). Cada orixá possui cantigas e gestualidade particulares, pertencentes só a ele. Essas danças são previsíveis, porque são executadas ainda em estado consciente e seguem um padrão fixo que depende do orixá dono da festa» (2002: 138). A ideia de que o *xirê* segue sempre a mesma ordem e no qual se canta para todos os Orixás é um mito da antropologia religiosa afro-brasileira, uma generalização tornada pressuposto. Ora, não só o *xirê* do Gantois difere largamente do *xirê* da Casa Branca, por exemplo, inclusive nos Orixás invocados, como o *xirê* varia consoante a festa em questão e a casa, pois na festa de Ogun na Casa Branca não são louvados Orixás como Obá, Euá (Yewá) ou Nanã, ao passo que o são nas festividades de Oxalá. Em todo o caso, a autora acaba por ter mais razão quando afirma que as danças «seguem um padrão fixo que depende do orixá dono da festa». Determinadas festas, com a de Oxum, Xangô ou Oxalá, para citar os mais emblemáticos, ou havendo uma obrigação de sete anos (odunjé, do yorubá *odun éje*, “festa de sete”, ou *odun èkéèje*, “festa do sétimo [aniversário]”), têm lugar as chamadas “rodas”, que Angela Lühning descreve nos seguintes termos:

.....
as rodas são sequencias fixas, normalmente de três, seis ou doze cantigas que são entoadas durante o xirê, nas grandes festas. Elas contam longas histórias, relacionadas entre si, sobre a vida dos orixás. Uma característica especial da sua coreografia é que todos os participantes dançam com os rostos voltados para o centro da roda (1990b: 115-116).
.....

Adiante. Ora, se a na Casa Branca, baluarte do Candomblé jeje-nagô, o Candomblé já sofreu mudanças, é natural que fora dos seus muros as transformações sejam ainda mais visíveis, razão pela qual o elemoxó fale em mudanças na ordem dos sessenta a setenta por cento. Esta ideia será repetida ao longo do trabalho de campo por inúmeros agentes religiosos, enquanto narrativa que endereça politicamente a autenticidade pela via da permanência. Outro aspeto mencionado pelo religioso, que se liga à pouca afluência que a casa vem tendo, é o da percepção de que hoje quem frequenta os terreiros de Candomblé está menos imbuído de fé. Esta ideia, como visto, acompanha-me deste Uberaba e é parte da moldura nostálgica do Candomblé, de um tempo em que as pessoas eram mais devotas, mais temerosas e assim mais comprometidas com a religiosidade e os terreiros. Este discurso é, não raras vezes, partilhado por outras religiões. Não se trata, convenhamos, da morte das religiões. Antes lidamos com a inscrição das diferentes religiões num mercado global de bens transacionáveis e, bem assim, onde a *New Age* opera no sentido de reconstruir o mercado religioso, suas dinâmicas e filiações⁴⁶, não apenas ao nível do Candomblé mas também neste. A *New Age* ao propor uma leitura mais dinâmica e individual da religião, em que a experiência espiritual individual tem uma maior importância que a coletiva e institucional, favorece a circulação e o hibridismo entre diferentes universos religiosos.

Isto respalda, aos olhos dos agentes religioso, nas dificuldades dos sujeitos em seguirem regras, em lidar com uma religião onde a hierarquia é doutrina. Sobre tal facto – que, por exemplo, o Pai Vitinho, em Uberaba, associa à educação familiar – pai Léo é claro:

⁴⁶ Sobre os temas em menção, ver, por exemplo, Prandi (1996), Ortiz (2001), Giumbelli (2002), Guerra (2003), Valle (2004), Portella (2006), de Oliveira (2011), Ferreira Dias (2013e), entre outros.

.....
Exato, aqui não vai mudar. Pelo menos nós tentamos passar para aqueles que estão chegando, como o meu caso mesmo, minhas netas, meus netos, minhas filhas, vai passar aquilo que aprendeu em mil novecentos e antigamente, só vai passar isso aí. A gente só conserva, só guarda, aquilo que é bom, que prestou, que veio dos ancestrais, aquilo que não veio dos ancestrais para a gente não presta.
.....



Figura 6 Entrada do “barração” do Engenho Velho na Festa do Pilão de Oxaguiã

Mais uma vez a tradição como *leitmotiv* dos terreiros de Candomblé, narrativa de demarcação face à mudança que coloca em causa a autenticidade. A tradição enquanto conjunto de valores e princípios éticos e rituais, que são transmitidos pela prática, pela oralidade, pela convivência, sendo então a tradição o resultado da socialização dentro do terreiro. Um conceito, portanto, nada estanque, nada delimitado, nada claro, embora comunitariamente definido (mesmo que negociado) e aceite. É o próprio povo-de-santo que define o que é tradição, reinventando-a ou, ao menos, reajustando-a e não parece que a intervenção estatal na classificação como património sirva como medidor de referência,

como notaram Reginaldo Prandi e Vágner Gonçalves da Silva (1990) a propósito do terreiro paulista Aché Ilê Obá. Já Mariana Ramos de Moraes (2012, 2014) mostra como o processo de classificação de terreiros baianos segue a hierarquia gerada pelo próprio campo religioso afro-brasileiro.

Ter “saudades sim” do Candomblé de antigamente é, então, um marco da Casa Branca, não apenas expresso por pai Léo. Uma das mais emblemáticas figuras da velha roça do Engenho Velho, é equede Sinha, mentora do projeto Axó Orixá, escola de costura de trajes de Candomblé, no anexo junto ao portão de entrada da Casa Branca. É uma mulher de estatura alta para a sua geração, de pele clara, sempre de vestidos brancos, cor de Oxalá, e torso na cabeça. Já possui um andar mais vagaroso, há medida que a idade se instala e a voz vai parecendo mais cansada. Os gestos na roda do Candomblé são mais contidos. Mas a sapiência, o discernimento, a inteligência e o raciocínio fazem-na primeira indicação de todos os que compõem a hierarquia do Engenho Velho. “Tia Sinha é a pessoa mais habilitada”, “ah, melhor é Tia Sinha”. Conversámos em seus aposentos, em sua casa, dentro do terreiro. É uma casa humilde, que se separa do restante por um muro e um pequeno portão. Um minúsculo jardim conduz-nos à residência. Por trás da porta está uma quartinha, porque a casa deve estar protegida. Sentados nos sofás não é difícil imaginar outros tempos da Casa Branca, no embalo monocórdico da equede. A nostalgia, compreende-se na conversa, informal, elaborada ao calor soteropolitano que produz a tão afamada “moleza”. É, sem dúvida, a saudade de um tempo que se mistura às saudades de si, ou nas palavras do escritor Rubem Alves, «a saudade é a nossa alma dizendo para onde ela quer voltar». É, sem dúvida, precisamente isso que está em causa em muitos dos interlocutores. A saudade de equede Sinha não começa por ser de um Candomblé de outrora. É, em rigor, do outrora ele próprio, tecido a memórias douradas. É a memória instituída de que nos fala Triaud. Foram, pois, “outros tempos”, em que “se podia deixar as portas abertas, se dormia cedo, por causa dos pássaros cantavam, e eles diziam a hora de dormir, os animais procuravam para se deitar. Quando o galo cantava era hora de acordar.” O tempo da mocidade, o tempo da simplicidade, de que Pai Carlos já falava. A utopia e a demarcação face ao presente. O mesmo tempo quase-mítico que encontramos em tornos os discursos sobre lugares que se transformaram e se urbanizaram fortemente. Como diz mãe Sinha, “hoje aqui a gente nem dorme, porque os ônibus passam, é a polícia apitando, carro buzinando, ambulância gritando... hoje a gente vive trancado com medo da criminalidade, da violência”. De uma vida vivida entre paredes do Engenho Velho, a respeitada equede não poderia não endereçar a sua nostalgia ao Candomblé, seguindo a mesma trilha de pai Léo, tomando os indivíduos

de hoje por menos religiosos, face ao “passado”, que não se data especificamente, mas fica no que será sempre de duas décadas para trás, consoante a idade do interlocutor, pois muitas vezes o passado, a par da tradição, pode ser o ontem. Por isso, Tia Sinha afirma que “as pessoas eram muito mais religiosas, as pessoas hoje vão por conta do poder, do comércio, então, hoje algumas coisas estão assim inacreditáveis”. As razões dessas transformações imensas, que lhe vão chegando de relatos, pelo Facebook, encontra a justificação na expansão do Candomblé, na “superpopulação” que Pai Vitinho falava. Nas palavras da equede:

.....
É porque se expandiu muito, e se perdeu o controle. As pessoas hoje ainda mal se iniciam, nem conseguem ser filhos direito e já querem ser pais e mães, ainda nem cresceram, não passaram por todo o processo para liderar alguém. E aí não pode, não têm o que passar.
.....

Despreparo, pressa em assumir o sacerdócio, descontrolo. Ideias repetidas ao longo do trabalho de campo, eterna preocupação da sociedade candomblecista. São narrativas de acusação, demarcações de um presente enquanto território de degenerações e de um passado que, enquanto *lieu de mémoire*, é espaço de autenticidade, num exercício de esquecimentos que permitem recompor e instituir a memória favoravelmente. Esta ideia é elaborada por Vinicius Borges, ogan do Ilê Axé Obá Toni (do yorubá *Obatoni*), fundado em 1936, da nação Ijexá, mas que desde o tempo de Mãe Elza, hoje falecida, mistura Candomblé Ketu, uma vez que Mãe Elza foi iniciada por Vóvó Conceição da Casa Branca do Engenho Velho. Apesar de ter pouco mais de 40 anos de idade, Vinicius cresceu no Engenho Velho da Federação e nos terreiros de Candomblé e Umbanda, e possui um vasto conhecimento de preceitos rituais, cantigas de xirê e de fundamento, nas várias nações, razão pela qual é requisitado a cantar em alguns terreiros, embora não faça disso profissão. Negro, de estatura média, com uma barriga própria de ogan, com um sentido de humor contagiante e um raciocínio rápido de filho de Oxóssi. Companheiro de algumas festividades de Candomblé, e de muitos dias em torno da mesa, afirma, com seriedade, que a grande mudança no Candomblé coevo, prende-se com a

.....
(...) proliferação de pessoas não capacitadas na prática da religião Candomblé, como as pessoas de trinta anos atrás. (...) Antigamente para você ser considerado, intitulado um Pai de Santo você tinha que passar certos processos. Você era iniciado, você passava por processos de iniciação e de graduação, como obrigação de 7 anos, chamamos odunjé, e aí sim você tinha caminhos para ser um sacerdote.
.....

Enquanto narrativa de acusação (que não exclui uma visão do que se toma como correto) que demarca o presente do passado, e assim deslegitima a larga maioria dos sacerdotes coevos, vemos reforçada a questão das transformações do campo religioso afro-brasileiro, que Vinicius, irá associar à ausência de uma figura central, um Papa, como ele mesmo sugere, ou uma instituição com um papel ativo e regulador, capaz de controlar e punir eventuais atividades ilícitas. Apesar da importância das irmandades negras para a instituição do Candomblé (Silveira 2006), a verdade é que o Candomblé não se institucionaliza a não ser pela criação de federações, as quais, todavia, não possuem um reconhecimento comunitário nem detêm poderes legais para a regulamentação e controle do culto. Ademais, mesmo essas, que providenciam alvará de funcionamento, têm um poder essencialmente simbólico e não absolutamente reconhecido, sabendo que o pagamento do registo e dos emolumentos de adesão às mesmas não são acompanhados de uma verificação da *legitimidade sacerdotal*, funcionando essencialmente como órgão de cadastro e mapeamento. Ao longo da entrevista, o gan Vinicius vai deixando claro que proliferam as casas de Candomblé e os sacerdotes mal preparados. Segundo ele, há um Candomblé “em cada esquina”, e muitos dos sacerdotes de hoje não possuem conhecimentos litúrgicos para assumirem tal responsabilidade, cargo que, defende, deveria resultar de um “consenso” e da “predestinação”. Mais uma vez a demarcação e a acusação de improvisos que tratados para o presente são, em rigor, uma marca intemporal do campo religioso afro-brasileiro, nas sempre vigentes questões da autenticidade e degeneração.⁴⁷

⁴⁷ A submissão dos discursos de demarcação à categoria de acusação como processo pejorativo de legitimação não deve reduzir, creio, o problema a um binómio acusar/auto-legitimar, uma vez que evidencia um problema de fundo do que constitui “núcleo duro”, no quadro comunitário religioso, que permite configurar um fenómeno religioso como Candomblé. Poderá um terreiro que substitui os atabaques por violoncelos, o padê de Exú por um *buffet gourmet* e que ao invés de invocar os Orixás louva divindades hindus permanecer catalogado como ‘Candomblé’, mesmo que as suas lideranças assim o classifiquem? Este problema não parece ter resposta simples. Se foi a literatura antropológica que ajudou a fixar o lugar e o modelo baiano das três casas (Engenho Velho, Gantois e Opô Afonjá) como ‘tradicional’ e referência ortoprática, e tal como

Questionado sobre as razões dessa proliferação, essa “bagunça”, como ele afirma de forma “taxativa”, pai Vinicius afirma:

.....
É status, dizer ao povo, à sociedade “eu sou pai de santo”. Será que tem gabarito para isso? Capacidade para exercer essa função tão importante numa religião, como a nossa que é Candomblé? Porque pai de santo tem que estar apto a tudo, ele é o psicólogo do filho de santo, dos clientes, um irmão de santo, ela tem que estar apta e disponível para isso, porque a prática do Orixá é a caridade, é o respeito, a ajuda a quem o procura. (...) Se não aprende com o seu pai não vai ensinar seu filho. Você vai dar o que não tem? Isso não é Candomblé. Candomblé é sucessão, é passar de um para o outro.
.....

O ogan traça assim o perfil da atividade religiosa ao mesmo tempo que acusa esses novos sacerdotes de buscarem apenas o estatuto social. Ao aludir, igualmente, à sucessão, o agente religioso coloca em causa todos os agentes religiosos autoinstituídos. Tais acusações não são novas, e Landes e outros já as notavam.

O referencial do passado abarca, é lícito dizer, uma panóplia de questões coetâneas. Ao colocar em auscultação as batidas rítmicas do presente, os agentes religiosos fazem uso metodológico do passado. Ao mesmo tempo, o Candomblé ao estar inserido numa sociedade plural, capitalista e mercadológica, vê-se a braços com novas problemáticas, como as já mencionadas questões do acolhimento que parecem favorecer a emergência de um discurso em favor de um “Candomblé fraternalista” ou “assistencialista”. Da mesma forma que Paul Christopher Johnson, em obra citada, fala num “Candomblé protestante” para vincar a importância do texto no Candomblé atual, o que seria, portanto, uma resignificação dramática ao alterar o paradigma da oralidade para a textualidade, o que argumento ao oferecer a ideia de um “Candomblé fraternalista” ou “assistencialista” é que

Capone (2004: 335-6) salienta não é o olhar de um antropólogo para um determinado terreiro que deve conferir um estatuto de autenticidade ao mesmo, não será, pois, aceitável colocar em questão se os estudos dos terreiros classificados como ‘degenerados’ (e que possuem suas próprias narrativas de legitimação) não seguirão o caminho igual ao traçado por Nina Rodrigues, Bastide, Elbein dos Santos, e tantos outros, de fixar como modelos contra-hegemônicos e *legítimos*, terreiros cujas práticas, em casos extremos, não poderiam ser compreendidas como Candomblé? O impacto do antropólogo na constituição das legitimidades é tremendo e incontrolável. No campo religioso luso-afro-brasileiro, a presença de um antropólogo numa cerimónia é usada como categoria de legitimação. Todo este impacto é de difícil controlo e espelha como as autenticidades e legitimidades possuem aportes ideológicos e políticos que são reconstruídos e permanentemente se apropriam de fatores exógenos para a sua veiculação.

o Candomblé ao ter de lidar com a expansão das igrejas evangélicas no Brasil e a perda de fiéis para estas, viu-se obrigado a olhar para dentro de si e analisar as causas. Em face disto, e como resultado, emerge um discurso que inclui conceitos como “acolhimento” e “espiritualidade”. Se o ogan Vinicius remete a atividade sacerdotal para o foro da assistência especializada, colocando-a na balança com os psicólogos, não deixa de falar na caridade, valor importante dentro das doutrinas cristãs e espíritas, e da ajuda. Ora, isto não é de somenos importância, como já ficou claro no caso de Uberaba, em particular nos discursos de Pai Vitinho. O mesmo irei encontrar quer na Casa de Oxumarê, de onde provavelmente Pai Vitinho retira essa doutrina, quer na entrevista ao alabê da Casa Branca, Edvaldo “Papadinha” Araújo. A propósito do crescimento de Ifá no Brasil, este faz uso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como comparativo-explicativo: “Tem gente que vai para o Candomblé não encontra acolhimento, um abraço, um amigo que sente do lado “poxa, você está precisando disso?, eu sou seu irmão bora aqui, bora resolver”, e na Universal tem isso”. A derivação do agente de religioso de uma religião para outra, parece remeter a questão para o mercado religioso, uma vez que tanto o culto de Ifá quanto as igrejas neopentecostais são grandes concorrentes do Candomblé, conquistando fiéis do espaço clássico daquela.

Outro aspeto importante do depoimento de ogan Vinicius é a questão do conhecimento e da vaidade. Esta questão da vaidade está bastante ligada quer à problemática estética quer ao avanço de Ifá, de acordo com os agentes religiosos candomblecistas, outros temas coetâneos do Candomblé, que já foram tratados para o campo religioso uberabense, e que adiante serão tratados para a Bahia. Vemos, pois, que a vaidade surge como categoria acusatória que coloca em causa a procura de uma autenticidade africana e desloca o argumento para a ostentação do sujeito. O dilema do conhecimento, por seu turno, vem em menção ao descontrolo e à expansão do Candomblé, expresso no surgimento massivo de terreiros e sacerdotes. Esta expansão do Candomblé tem nos homens os seus principais agentes, fazendo da ideia clássica de Landes do Candomblé como uma “cidade das mulheres”, ideia que mesmo à época era no mínimo duvidosa⁴⁸. A associação que a antropóloga norte-americana faz entre homossexualidade e

⁴⁸ Ainda que Landes tenha defendido uma visão do Gantois, fê-lo condicionada e parcialmente. Pois se é facto de que no Ilê Iyá Omi Axé Iyámassê a liderança é exclusivamente feminina, assim como na Casa Branca e Axé Opô Afonjá, não é menos verdade que à época que Landes, no Gantois, onde esta desenvolve a sua pesquisa, Mãe Meninha contava com o crucial contributo de Pai Nézinho (Manuel Cerqueira do Amorim), Babá Ebé do terreiro e filho de santo de Maria da Glória Nazareth (mãe carnal de Mãe Meninha). Pai Nézinho foi, ainda, responsável pela iniciação, em 1937, da conceituada Gaiaku Luiza Mahin do Hunkpame Ayíonó

clientelismo, que era uma acusação das zeladoras da época, ainda que abusiva, contém o predicado de colocar ênfase na agência masculina da propagação desregrada do Candomblé, ainda que tal não seja uma exclusividade. No entanto, uma vez que ogan Vinicius se referia, também ele, aos pais-de-santo, coloquei-lhe a seguinte questão: “Falou sempre em pais-de-santo. Acha que essa proliferação se dá mais em homens ou em mulheres?”. A resposta foi clara:

.....
Mais em homens. Há muito mais em homens. Porque uma boa parte desses homens não sei se procura religião ou se procura espetáculo. Acho que eles acham bonito ser pai de santo. Não é bonito, é direito, é herança. Você tem que *ter* para levar adiante. Então eles acham... eu vejo mais como espetaculoso, talvez seja lá na cabeça deles, uma profissão. E pai de santo não é uma profissão, é religião. Então eu acho que hoje em dia... eu conheço muitas pessoas aí jovens, com 22 anos, com 32 anos de idade, e que hoje são pais de santo. Esse tempo que ele tem de vida, eu creio que não é o suficiente para ele ter uma prática e título de pai de santo. O que ele viveu?
.....

A eterna questão do espetáculo do religioso que Menezes Santos (2005) enfoca. O fausto, o lúdico, o glamoroso, que suplanta o religioso. Categorias acusatórias que colocam em causa a legitimidade de um número significativo de sacerdotes e que evidencia uma visão normativa/ortoprática do Candomblé, resultante dos já mencionados processos de aprendizado religioso. A visão mercadológica da religião que Pai Vitinho também menciona. A missão *versus* a profissão, “os sentidos do dinheiro” que Baptista refere. Acresce, ainda, a questão da idade, a clássica lógica africana presente no Candomblé de que o conhecimento anda de braço-dado com a idade, de que “idade é posto”. E Vinicius argumenta:

.....
Vamos ser práticos. Um garoto com 35 anos de idade que se intitula como pai de santo. Acontece o falecimento de uma ebomi na casa dele. Vai ter as cerimónias fúnebres, muito sérias, não é todas as pessoas que sabem lidar com isso. O que é que ele vai fazer? Vai chamar alguém para fazer. Aonde ele tinha que estar

Hüntóloji e do barco de iaôs da Casa de Oxumarê, em 1965, em que figuravam Mãe Nilzete, filha carnal da mãe de santo da casa (Mãe Simplícia), Tata Pérsio, figura incontornável do candomblé paulista, e Babá Pecê, atual pai de santo do Axé Oxumarê.

apto, no mínimo, a saber fazer um carrego, no mínimo um carrego. (...) Porque eu acho que com a idade que ele tem não tem condições de ter uma ebomi na casa dele. Então é muito difícil de você ver um jovem, de hoje em dia, muito moderno, manter uma casa de Candomblé na tradição. Vai ser tudo moderno, nada de herança, nada de tradição, é modernice. Cantigas mudadas, distorcidas, pessoas vestidas totalmente diferente, comportamento altamente... nada submetido aos seus mais velhos, são arrogantes, são cabeça em pé. Candomblé não é nada disso, Candomblé é humildade.

.....

Idade-conhecimento-aptidão. Um triângulo essencial na lógica candomblécista dificilmente ultrapassável. A propósito do hoje conceituado babalorixá Pecê, da Casa de Oxumarê, a iyákekerê da Casa, Mãe Sandra, menciona que “foi muito difícil. Porque achavam ele com cara de menino, e o conhecimento de Candomblé era visto para mais velho”. Nesse sentido, foi necessário recorrer a uma estratégia, baseada na recomposição de “toda a hierarquia mais velha, buscar todas as mais velhas, buscar Mãe Bete, Mãe Ana de Ogun, buscar Mãe Walquíria (...) e assim por diante. (...) Com o advento dessas mais velhas junto a ele, aí a coisa melhorou bastante. Mas enquanto ele tinha um rosto moderninho (...), foi um pouco difícil sim (...)”. Esta é uma estratégia essencial utilizada pelos sacerdotes mais jovens e que lhes confere almofada social. Exemplo disso é o antropólogo e babalorixá Vilson Caetano de Souza Junior, que apesar dos seus vastos conhecimentos, à sua juventude tenderá a ser associada menor capacitação, talvez por isso se tenha valido do auxílio de Mãe Dete, antiga iyákekerê do terreiro Pilão de Prata.

Esta lógica da idade *versus* conhecimento comporta, igualmente, a dialética moderno/tradicional. Como foi possível constatar do trabalho de campo, há uma recomposição do campo religioso afro-brasileiro em matéria de sacerdócio. A juventude na posse do cargo deixou de ser uma exceção própria da herança, ainda que sempre denunciada como irregular e degenerada, como os casos de Mãe Menininha (que Martiniano Eliseu do Bonfim condenava [Landes 1947]), Mãe Senhora (cujas condenações Capone menciona (2004) e que estiveram na origem da recomposição da estrutura dos Obás de Xangô) ou Pai Pecê (cujas dificuldades de afirmação fora dos muros da Casa de Oxumarê serão novamente mencionadas adiante), entre outros, para se tornar num ‘facto social’ candomblecista. Estes jovens sacerdotes, particularmente os não apoiados por mais velhos ou oriundos das chamadas casas-matrizes – as quais não conferem, regra geral, título sacerdotal com tais idades – tendem a ser acusados de “abrir mão” da rigidez e a enfatizar

a dimensão espetacular das cerimónias, dando mais atenção aos aspetos estéticos do que aos rigores rituais, como a adequação da cantiga a um determinado momento ou Orixá ou à correta pronúncia da mesma. No entanto, o gan Vinicius alerta: “Há muitas casas de respeito? Há. Não sou só eu que posso dizer, muita gente pode dizer. Existem homens de respeito e tradição”. Não obstante tal facto, é-lhe cara a questão da falta de controlo, afinal não são raros os “lugares onde as pessoas acham que se pode fazer Candomblé numa sala de sua casa, tirar seu sofá, tirar sua televisão e bater seu Candomblé.”

A experiência de terreiros é, então, fundamental para uma percepção em torno de eventuais transformações ocorridas no interior da religião. Basta, para tanto, notar as palavras de pai Ney, elemoxó do terreiro Pilão de Prata, que apesar dos seus mais de 80 anos de vida, afirma não notar diferenças entre o Candomblé da sua infância, juventude e agora velhice, uma velhice expressa no cartão de identificação, mas bem longe da sua aparência: “Não noto muita diferença porque a primeira casa que eu entrei foi aqui, eu fui criança na Casa Branca, no tempo de Tia Massi, e saí de lá para cá, que é o mesmo, então... e não vou em Candomblé... não frequento, só Casa Branca e aqui, e filho daqui. Minha vida foi Casa Branca e aqui, aí não noto”. A mudança enquanto categoria acusatória implica, sempre, a referência a terceiros. Somente os outros mudam, somente os outros perdem a essência ou se afastam do ideal de autenticidade. A imutabilidade do Pilão de Prata afirmada pelo elemoxó da casa é contrariada pelas declarações de antigos membros da casa, que alegam que Pai Air introduziu a espetacularização contra a vontade da sua iniciadora, Mãe Caetana. Vemos, portanto, reforçada a mudança como categoria analítica e acusatória.

Nota-se, então, que existe uma conceção de mudança a dois tempos: a mudança ligeira das casas tradicionais, que acontece pelo avanço da sociedade para dentro dos muros dos terreiros, e a mudança abrupta das casas novas, dos novos sacerdotes. No entanto, mesmo dentro dessas casas, onde o tempo se pretende suspenso, onde a mudança não se quer fazer sentir, onde se espera que o relógio continue apenas em círculo, há coisas que mudam ao lado das que permanecem, mesmo que tendam a parecer ténues as mudanças. Numa das muitas visitas ao terreiro Pilão de Prata, um dos mais conceituados e tradicionais terreiros da Bahia, verdadeiro palácio africano localizado no Alto do Caxundé, pude conversar sobre estas questões com o zelador, o babalorixá Air José, fundador da casa há mais de 50 anos, e com 70 anos de iniciação. Figura carismática do Candomblé, é um homem com gostos requintados, com um andar ligeiro, de gestos contidos, com uma figura frágil de extrema magreza, “elegância”, nas suas próprias palavras. É um homem que ergueu do nada o mais luxuoso terreiro de Salvador e uma reputação inigualável entre os

zeladores masculinos de hoje. Sobre eventuais mudanças no Candomblé, o sacerdote remete para a questão já vista da educação, da inadequação dos sujeitos coevos às dinâmicas próprias do Candomblé. Segundo este,

.....
Mudou a cabeça das pessoas, porém o axé não se muda. Quem é perfeito, quem é correto vai fazer como aprendeu. Eu estou fazendo 70 anos de Orixá, o que aprendi com minha mãe que fazia no Engenho Velho, eu não olho não quero saber, continuo com as minhas maneiras antigas. Então mudou na cabeça das pessoas, o axé é o mesmo.
.....

Afirmar as “maneiras antigas” é um recurso de demarcação que legitima quem fala em relação aos demais, acusados de terem mudado, em particular quando a ancianidade do agente religioso é tão notória. Os setenta anos de iniciação de Pai Air não o livram, contudo, de ser alvo de condenações veladas de, pelo avanço da idade, ter perdido algum discernimento. Esta ideia é particularmente interessante porque nos coloca diante de um cenário de demarcações de legitimidade em que a demasiada juventude traduz impreparação, e a idade muito avançada perda de discernimento. Este raciocínio não é, contudo, linear. Primeiro porque a juventude pode ser legitimada pela presença de mais velhos – como o próprio Pai Air que quando abriu o terreiro Pilão de Prata levou consigo Mãe Caetana – e a idade avançada para ser objeto de críticas implica que certos comportamentos estejam associados – regressando a Pai Air é a extravagância das suas celebrações e da decoração do terreiro que operam como móbeis para a condenação.

Como dizia Pai Vitinho, “tudo muda, o que não muda morre”. No entanto, em casas como Pilão de Prata, Engenho Velho, e demais classificadas como ‘tradicionais’, as mudanças são necessariamente mais ténues e demoradas, elas são negociadas. Tempos iniciáticos, trajes, rigidez hierárquica, transmissão de conhecimento, são fatores hoje ponderados pelo povo-de-santo. Onde antigamente se nascia e crescia dentro de um terreiro, hoje a iniciação é uma escolha em que diferentes fatores económicos e de bens simbólicos são ponderados. Mesmo os terreiros mais antigos necessitam concorrer no mercado religioso, nem que seja entre si. Isso é particularmente notório nos casos da Casa Branca (do Engenho Velho) e da Casa de Oxumarê, terreiros a viver períodos distintos. Enquanto o segundo atravessa um período de grande projeção, de grande expansão, haja visto o número elevado de sacerdotes a realizarem a “troca de águas”, i.e., a passarem por processos rituais para se filiarem a esta casa de Candomblé, o Engenho Velho, por seu

turno, passa por um período de contração, de perda de pessoas. Sobre tal, equede Patrícia, nora de equede Sinha, afirma:

.....
A Casa Branca tinha muita gente, mas hoje em dia tem muitos que já se foram e também a hierarquia que ainda existe lá. O Candomblé da Casa Branca ele não é como muitas casas tem, ele é diferente, ele continua aquela hierarquia que era antigamente, entendeu? Dos antigos continuam, os que estão lá, levando. Não mudou.
.....

“Nada mudou”. “Continua aquela hierarquia que era antigamente”. As lógicas iniciáticas mantêm-se. Não é fácil realizar uma iniciação fora do calendário litúrgico, e as mesmas tendem a requerer anos de espera. Ali um ogan ou equede pode ficar suspenso durante uma ou duas décadas até realizar a sua confirmação. Um barco de iaôs não tem lugar desde 2008. Ora, tais factos, aliados aos falecimentos dos membros mais antigos do terreiro, concorrem para que a Casa Branca se tenha tornado menos atrativa, ou pelo menos, menos viável, levando em conta que a sociedade brasileira se alterou drasticamente, e hoje as pessoas possuem pouca disponibilidade para os deveres religiosos.

Não obstante a afirmação de que a Casa Branca não mudou, verdadeira narrativa de autenticação – e se atentarmos para as dinâmicas hierárquicas essas, realmente, não mudaram –, não é menos verdade que as mudanças no interior daquele histórico terreiros foram profundas. No terreiro onde não podiam dançar homens, nem no xirê, nem no “rum” (dança individual do Orixá), hoje é possível ver homens serem tomados pelo transe ritual e serem paramentados para regressarem ao barracão a fim de receber o tão citado “rum”. Esta é uma mudança muito significativa, profunda até, rompendo com um princípio que constituía a marca da autenticidade do candomblé do Engenho Velho.

No caso do Pilão de Prata, uma vez que se realizam iniciações e obrigações religiosas com frequência, o número de membros da casa mantem-se relativamente estável, embora continuem a verificar-se entradas e saídas para outras casas mais recentes. Regressando às palavras de Pai Air, verifica-se que as mudanças são essencialmente, na sua conceção, na forma de estar e entender o Candomblé por parte dos membros do terreiro. Esta ideia é veiculada por mãe Neide, iyámorô do mesmo terreiro, com 50 anos de iniciação, e uma das pessoas mais antigas da casa, tendo sido iniciada por Mãe Caetana. Da perspectiva dos membros mais jovens do terreiro, mãe Neide seria o equivalente aos

“Velhos do Restelo” de Camões. Sentada na sua cama ou numa cadeira, com a doente perna sempre esticada, afetada por uma série de problemas de saúde que lhe condicionam a visão e a fala, a anciã do terreiro afirma, a meio entre histórias de indisciplina dos filhos de santo, o que vem sendo corrente de boca em boca:

.....
Mudou. Não sei se foi para bom, se foi para ruim, mas que mudou mudou. Está muito devassado, o Candomblé. Eu não me acostumo com isso não. O negócio é aqui como eu comecei, mas estão devassando, estão matando. (...) Os filhos? Está tudo rebelde (risos), em tudo quanto é canto estão a levar o inferno. Rebeldes. Não vou dizer todos. Mas tem uns que benza a Deus. A gente tem que saber como levar para não derramar o caldo... (...) O regime daqui é um. Eles vêm de lá com o regime não sei da onde, querem plantar o regime aqui. O regime daqui é esse, querem ficar ficam, não quer não ficam.
.....

Tensões entre gerações, entre modos de estar e viver o Candomblé. A sociedade do individual diante do sentido do coletivo dos modelos candomblecistas. E as mudanças mesmo que não desejadas vão se impondo. Porque um terreiro não sobrevive sem a sua hierarquia e renovação geracional, é preciso que os mais velhos se adaptem, sejam capazes de conduzir os mais novos com a pedagogia certa, tudo para “não derramar o caldo”. Nas palavras de equede Sinha, “O líder religioso não se faz sozinho, para ser líder precisa de ter filho. Para ser pai e mãe precisa filho (...) Hoje é muito difícil uma liderança manter uma comunidade”. São os tempos apressados⁴⁹ que esbarram contra a vagareza dos tempos dos terreiros, conforme bem expressou Prandi (2001). Dilemas quotidianos das comunidades-terreiro. Os problemas das continuidades, o que se vive para lá do maior ou menor fausto das festas. Bem vistas as coisas, afinal, como salienta tia Sinha, na sua fala lenta, “hoje todo o mundo é funcionário público, só tem um mês de férias... quando tem... e antigamente as mulheres em terreiro eram autónomas, vendiam acarajé, docinho, bolo. Hoje não tem como ficar três meses, seis meses dentro do terreiro”.

Mesmo dentro destes terreiros antigos, as perspetivas não são lineares. Se há quem ache que não mudou, há quem discorde, como visto. Ainda em menção à Casa Branca do Engenho Velho, equede Teresinha, uma idosa negra de andar lento, magra e alta, que apesar

⁴⁹ A noção de tempos apressados constrói-se nas ideias da aceleração provocada pela sociedade de consumo (Baudrillard 2008) e capitalista que afetam a utilização dos tempos extratrabalho (Aquino & Martins (2007).

da adiantada idade mantém uma beleza notória, afirma, pesada e sofridamente, meio a medo, impregnada de velhos receios do tempo da perseguição policial, que, no seu entender, “mudou muito. Na nossa casa ficou muito diferente, mudou as pessoas, mudou as cabeças, agem do jeito que quer e antigamente não era assim. As pessoas tinham mais respeito pelo Orixá, mais fé, fé no Orixá, respeito e amor”. Contradições e dilemas, memórias conflituantes que colocam em causa a memória instituída, saudades distintas, noções díspares dos efeitos das suas falas e das eventuais transformações. Parece, igualmente, evidente, que a idade influi na percepção de mudança ao colocar em jogo uma baliza temporal mais longa que permite uma visão ampla da realidade.

Fechando os testemunhos em torno do Engenho Velho, merece atenção o depoimento, longo e extremamente rico de Edvaldo “Papadinha” Araújo, já citado. O alabê da Casa Branca, exímio tocador, aprendiz de Jorge Alabê, entre outros, é um homem forte, com uma voz poderosa e quente, e que nas festas da Casa Branca conduz o xirê, impondo um ritmo mais lento diante do apressado estilo dos mais novos, que desagradam às “velhas tias” da Casa, como ebomi Nice, que tende a reclamar efusivamente. Não irei transcrever toda a entrevista, de modo a evitar a exaustão da citação, mas vale demorar na transposição parcial, uma vez que ficou notório, uma vez mais, que falar do “antigamente” é um tema delicado, cheio de lembranças e sentimentos agrídoces, de desejos pelo outrora, porque a saudade é um marco da própria natureza humana e não poderia ser tratada por um recorte metodológico que não o da antropologia emocional, poética, aquela que pelas figuras de estilo introduz uma narrativa que permite expor estados de alma, contextualizar os sujeitos, e faz da etnografia um relatório científico de riqueza literária, como podemos encontrar no clássico trabalho de Landes, *A Cidade das Mulheres*, ou no trabalho citado de Cristiana Bastos. Não escorregam as lágrimas ao alabê, como veio acontecer com Mãe Luizinha, num dos mais emotivos momentos, se não o mais, de todo o trabalho de campo. Não obstante, foi com um suspiro que o mestre “Papadinha”, iniciou um “só falar nisso é muito... mexe até com a gente”. Emoção e memória, condimentos essenciais à nostalgia. Para ilustrar o significado da nostalgia, o lugar do “antigamente” na moldura do Candomblé, o alabê relata um momento vivido dentro da Casa Branca, onde cresceu e se fez homem:

.....
Um dia eu vi a Mãe Nitinha sentada na cadeira dela, um dia de Oxum, e chorava. Eu entrei no quarto, mas como minha mãe pequena tinha hora que chorava por tudo, ela era dramática por tudo, aí eu disse assim “porque a senhora está chorando?”. Ela disse assim “sente aí, meu filho”. Eu sentei. “sabe porque eu estou chorando meu filho? É que hoje olho pr’um lado, olho pr’outro e não tenho um mais velho para bater a minha cabeça”. E eu dentro de mim, eu Edvaldo, dizia assim “você veja, ela deve estar procurando é cash”, dentro de mim, não falei com ela não. Cash, quer dizer, está procurando frescura. “Ela é velha já de santo. Hoje é a mais velha do que todo o mundo aqui dentro, e está com a história de que não tem ninguém para ela bater uma cabeça. Que ela sente falta disso”. E se passaram vinte anos. E hoje eu choro a mesma coisa. Hoje eu olho pr’um lado, olho pr’outro, e digo assim “eu não tenho ninguém para bater a minha cabeça”. Na minha própria casa olho pr’um lado, olho pr’outro... tenho que bater a cabeça pr’Orixá. Não tenho uma mãe pequena, não tenho uma mãe de santo, tudo já morreu. Até o axogun já morreu. Então hoje eu estou na mesma situação que ela passou um dia.
.....

Evidentemente a nostalgia no Candomblé não poderia ser tecida senão em relação aos mais velhos, como vimos acontecer para o Xangô de Pernambuco, já mencionado. Não ter a quem “bater cabeça” é não ter mais velhos, e os mais velhos são uma riqueza nas culturas africanas, pois como o provérbio yorubá diz “Quando não há velhos, a cidade se arruína” (de Almeida 2006: 157). Este facto está bastante presente no Candomblé, onde a senioridade é intocável e inegociável. Nas palavras de Rodnei William Eugênio, a categoria dos “mais velhos” nos terreiros de Candomblé, constitui-se como «a de maior prestígio, afinal, trata-se de uma religião calcada nos princípios de senioridade e ancestralidade, na qual a idade, como fator preponderante na aquisição de conhecimento, torna-se sinônimo de autoridade e força» (2012: 14). Não obstante o facto de não ter mais velhos ser sinónimo de ter atingido a senioridade, a autonomia total, tal não se independentiza da mágoa que resulta da perda, da rutura física face aos ditos. Alabê Papadinha acresce: “É você sentir falta daquele tempo que você tinha, tomava banho, botava roupa branca, e procurar o seu mais velho para bater a cabeça”. A nostalgia, a saudade, ela expressa-se em relação aos sujeitos, a nós mesmos num determinado período, e inegavelmente ela elabora-se, como já expresso, em relação aos lugares. Os *lieux de mémoire* são, então, espaços que conferem horizonte à nostalgia. Sem dúvida que ao recordar episódios como os relatados, Edvaldo Araújo, o conceituado alabê, recupera-os em função do terreiro da Casa Branca. O que ele

recorda aconteceu num lugar, ali, no Engenho Velho. A memória, a saudade, acontece, então, tanto em relação aos sujeitos quanto em relação aos espaços, num entrelaçamento entre tais agentes. São, também, memórias reativadas pelo corpo, uma saudade inscrita no uso do corpo, em trajetos espaciais que não se fazem mais, como o “ir bater a cabeça”, o que inclui movimentos corporais que ativam estados espirituais, como Bastide (1970) havia sugerido.



Figura 7 "barracão" do Engenho Velho na Festa de Ogun. A decoração de Oxaguiã é mantida.

O ogan, que hoje atua igualmente como babalorixá, processo altamente conflituante com as lógicas do Candomblé, mas que o mesmo justifica pela via da herança, reconhece as mudanças no Candomblé como factos e em alguns casos como necessidade. É particularmente interessante notar a menção à nostalgia como acumulativa e referencial, na lógica já mencionada, no capítulo teórico da nostalgia, a partir do caso do filme de Woody

Allen, “Meia-Noite em Paris”. Neste sentido, cada época anterior é superior, mais plena, do que a seguinte: “(...) Imagine o Air José com 80 anos o que ele não viu já de lá de trás. Então se ele já tem saudades daquela época, depois ele teve saudades da minha época”. Dessa forma, a nostalgia coloca em relação o passado e o presente de um modo em que o presente degenerado jamais é concebido como um passado almejado no amanhã. Isto significa que a nostalgia é uma quimera, um mal do espírito, uma ansiedade retrospectiva, uma esperança rumo a um mito de um passado de plenitude. Nesse sentido, o correr dos dias é um somar eterno de perdas culturais. O Candomblé de há vinte anos atrás, que seria todo ele já feito de perdas face ao de duas décadas anteriores, é sem dúvida muito superior ao do presente. Por isso Papadinha afirma que hoje, não se “vê mais aquela energia, aquela força, não se tem mais aquela desenvoltura até do próprio santo”. Ele que é do tempo em que “menino” assistia ao candomblé “debaixo das saias, das anáguas de goma, porque era proibido”, ao ponto de na “Casa Branca quando dava seis horas tinha placa: proibido Candomblé para de menor”. O Candomblé “mais simples” que Pai Carlos de Exú falava, parece ser um padrão referencial, uma ideia, uma memória instituída, contida na nostalgia dos membros da sociedade religiosa do Candomblé. O alabê da Casa Branca acrescenta: “Naquela época foi muito bom, Candomblé diferenciado. Não se tinha luxo, não se tinha roupas riquíssimas, era todo o mundo no chitão, mas a presença do Orixá era mais intensa. Então o nosso Candomblé faz falta, o de antigamente”. Isto denota um contraste entre o Candomblé de “antigamente” mais pobre, mas mais “verdadeiro”, i.e., mais autêntico, mais legítimo, em que as perdas eram menores, e o Candomblé de agora, mais luxuoso, mas onde a presença do Orixá é menos intensa, em que a degeneração já se instalou (de resto como vem sendo entendida neste *continuum* referencial). É o mito do simples, mas superior, diante do luxuoso, mas sem essência. Esta ideia não é exclusiva destes dois agentes religiosos. Todos quantos sentem saudades do outrora, de um Candomblé que não volta mais, concordam com esta ideia. É, então, seguro afirmar, que na nostalgia candomblecista, há uma relação direta entre “simplicidade” e “autenticidade” (não raras vezes referido como “essência”) e entre “luxo” e perda cultural. Merece, todavia, reparo, que “luxo” neste contexto não remete apenas para as questões estéticas, parecendo ser uma categoria operatória que transporta a ideia das mudanças ocorridas com o avanço da sociedade do consumo e suas regras, a qual traz, enfim, a valorização do espetáculo e a simplificação e aceleração dos processos iniciáticos. Roger Bastide (1960: 317) falava das «macumbas para turistas» em resultado do avanço da economia capitalista. Tal concepção está patente nas palavras de ebomi Totoia (Sibelly Gacilin), filha de santo de Mãe Caetana,

com 42 anos de feita. Conversando à mesa, entre aperitivos portugueses e comida italiana, ebomi Totoia, na sua voz elevada e apressada própria de uma filha de Oyá, afirma que antigamente, na feitura de iaô no Lajuomin, terreiro de Mãe Caetana, oriundo da Casa Branca,

.....
não existia atabaque, não existia esse anunciar vou botar iaô (...), quando você fosse saber o iaô já tinha até dado o nome, porque iaô nunca foi festa, iaô era obrigação (...). Não tinha essa de atabaque, era ó [batendo ritmo nas palmas das mãos] na palma da mão, chamando, cantando ali e acabou, era assim que era feito iaô, na velinha, não tinha fogos, não tinha luz, não tinha nada disso, era na e-ssê-nci-a.
.....

Vemos, mais uma vez, o enfoque dado à dimensão espetacular das festas como categoria acusatória, enquanto perda cultural face a um “antigamente” em que a autenticidade estaria na simplicidade. Não raras vezes ouvi comparar, pejorativamente, a saída de iaô ao baile de debutante. Não há dúvidas de que as saídas de iaô ganharam uma importância vital na dinâmica da comunidade candomblecista, ao se constituírem na demonstração pública, na exposição da “fertilidade” de uma casa, manifestação do sucesso de um sacerdote, dentro de uma lógica específica do mercado religioso. Nesse sentido, a obrigação de iaô, cumprimento de um dever religioso, ganhou uma nova dimensão numa sociedade marcada pelo espetáculo e pelo entretenimento (Debord 1997, Crippa 2001, Kellener 2007). Mas não é apenas o espetáculo, embora tal possua centralidade na questão, é, igualmente, o urbanismo já mencionado. O alabê da Casa Branca, relata um comentário de Mãe Tatá a propósito do assunto:

.....
Um dia eu conversando com minha madrinha, (...), aí ela disse assim “(...) Deve ser porque hoje passa luz, hoje tem ônibus, hoje tem energia elétrica, naquele tempo não tinha, a coisa era mais verdadeira”. Entendeu? Era tudo muito mato, a energia era outra. (...) Porque se a gente mexemos com a natureza e a natureza está sendo agredida, pela inovação, pela cidade, os Orixás vão se afastando.
.....

Vemos, mais uma vez, expressa a ideia do urbanismo como ferida aberta no coração do Candomblé, inicialmente exposta por equede Sinha, também da Casa Branca. A razão

é, naturalmente, simples. A Casa Branca foi instalada ali, no Engenho Velho da Federação, na primeira metade do séc. XIX, para fugir ao controlo policial. Note-se que toda a região era floresta, o que fazia do terreiro um ponto de difícil acesso, ainda que não distante da Avenida Vasco da Gama. O crescimento urbanístico na região foi continuado e hoje o terreiro é uma ilha de outrora no meio de um bairro imenso. Não apenas a Casa Branca, mas também, a título de exemplo, o Bogum, o Terreiro do Cobre, a Casa de Oxumarê e o Gantois, históricos templos de Candomblé, estão enclausurados na malha urbana que foi crescendo em seu redor. É por isso que é tão essencial para os terreiros as áreas verdes, as plantas e árvores sagradas que conferem um sentido de ordem primordial no meio do caos que é a cidade⁵⁰. O urbanismo representa, então, a perda cultural, a quebra da autenticidade florestal do Candomblé.

Como igualmente mencionado, as mudanças no Candomblé acompanham-se de uma leveza ritual, de uma simplificação e de uma aceleração, em favor das exigências da sociedade, porque hoje não é possível ficar tanto tempo no terreiro. Naturalmente que isso produz efeitos. De acordo com ebomi Totoia, na linha de tantos outros interlocutores, tal facto produz uma perda cultural, ou nas suas palavras “da essência”. Adianta esta filha da deusa dos ventos e tempestades:

.....
[antigamente] Se você desse um obi no mínimo ficava três dias dentro do terreiro. Se você desse um bori no mínimo sete dias dentro do terreiro, e se você fizesse obrigação com bicho, no mínimo tinha que cantar folha 3, 7, 14, 17. Então pode dizer que você passava um mês dentro do terreiro. Antigamente para você fazer santo, você tinha (...) agrado de tudo isso, agrado de rio, agrado de mar, agrado de mato, agrado de cemitério, você agradava a tudo. (...) Hoje, você é ogan, você precisa dar x, você precisa trazer tal coisa e esteja aqui tal dia. ‘Teja aqui na sexta, porque você vai entrar no sábado. O santo vai lhe puxar no sábado ou no domingo, vai dar seu nome, e com 7 dias você já está na rua. Esse é o Candomblé que eu tenho visto hoje. E o meu Candomblé, minha essência de antigamente? Até as cantigas, meu amigo, tem lugar que eu chego e “estão cantando para quem mesmo?”
.....

⁵⁰ Bernardo Bernardi (1988: 388) menciona o facto de nas cosmovisões africanas a floresta simbolizar «plenitude, de vida e de ordem», ao contrário do pensamento euro-ocidental onde a mesma tende a significar «desordem, perigo, de extravio». Mas ela é também o espaço que não é socializado, onde vivem os espíritos e os ancestrais...um espaço que pede um tratamento ritual especial (oferendas, etc.)

São os tempos acelerados, a sociedade de consumo, a imporem os seus ditames aos padrões ‘tradicionais’. Nas palavras de ebomi Náná, senhora já com mais de 80 anos de vida, responsável pela biblioteca do histórico Axé Opô Afonjá, e membro do Ilê Axipá, terreiro de culto de Baba Egun (Ancestrais) da família de Axipá⁵¹,

.....
Com a evolução dos tempos nós não podemos nem fazer certas coisas que se faziam antigamente. Nós procurar nos pautar em determinado patamar que não fique muito diferente. Mas mudou muito. Outra coisa: no meu tempo a gente ficava três meses lá dentro. Agora o povo trabalha, vem fazer o santo nas férias quando acaba as férias vai com a cabeça raspada, dá aula, mas de noite, aqui, volta para dormir aqui.
.....

A pressa impondo-se ao Candomblé e criando uma rutura com a “essência”, essa tradição como reprodução do *modus operandi*. A essência enquanto conjunto de princípios éticos e rituais que configuram um quadro referencial e ideal. A essência como conjunto de diretrizes aprendidas e apreendidas (Berliner & Sarró 2007) num quadro de vivência. Nesse sentido, a essência é, sempre, o Candomblé de “antigamente” e jamais poderá ser igual entre terreiros, embora se reconheçam traços comuns que permitem configurar aquele conjunto de práticas como Candomblé. A iniciação/obrigação, em muitos lugares, perdeu a duração de vinte e um dias, fixando-se em apenas sete. Poder-se-ia dizer que tal facto, a par da dimensão espetacular das festas em que os trajés se aproximam do “carnavalesco”, e dos movimentos de ‘reafricanização’ levados a cabo em São Paulo e Rio de Janeiro, constituem-se a ‘degeneração’ do Candomblé coevo, de acordo com as comunidades-terreiro brasileiras que não seguem tais orientações. É a política da autenticidade em ação. A ‘degeneração’ enquanto ‘perda cultural’, i.e., enquanto observância de um conjunto de ruturas e desaparecimentos de práticas que configuram uma ‘identidade cultural’, de um *ethos*, que é o Candomblé. Compreende-se, portanto, que a temática da ‘perda cultural’ é intrínseca ao Candomblé. Nina Rodrigues (1900) registava os lamentos das africanas em relação às crioulas, Landes (1947) de Martiniano em relação às mães-de-santo do seu tempo, e destas das novas mães-de-santo, começando a enfocar-se a questão da ‘pureza nagô’ já observada em sede de Estado da Arte. Hoje, apesar dos cultos caboclos

⁵¹ A família Ásipá está ligada à fundação do Candomblé. O Ilê Axipá foi fundado por Mestre Didi, filho carnal de Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo), neto de Claudiana do Espírito Santo, por sua vez filha de Magdalena da Silva, por sua vez filha de Marcelina Obatossi, filha-de-santo de Iyánassô Oká.

continuarem a não fazer parte dos terreiros antigos de Salvador, a verdade é que tais cultos deixaram de ser tomados como fontes de ‘perda cultural’ e os candomblés conhecidos por “bantos” merecem o respeito comunitário dentro da moldura de ‘autenticidade’ africana. Vemos, portanto, que a autenticidade é sempre negociada em função de um contexto, e uma vez que ela é uma ferramenta político-ideológica ela muda em função das circunstâncias e, como visto, da literatura especializada, que se alimenta e alimenta tais ideologias.

Regressando à questão nostálgica, são, pois, os comportamentos considerados desviantes que ocupam a agenda discursiva da comunidade candomblecista atual. Os lamentos de equede Sinha ou de ogan Vinicius, sobre os sujeitos que decidem ser sacerdotes sem terem a preparação para tal e que assim possuem uma atitude menos comprometida com a religião, são acompanhados, também, por ebomi Totoia:

.....
[antigamente, ao tempo de Mãe Caetana (1910-1993)] Você não bebia, você não namorava, ficava resguardando porque estava cuidando daquela pessoa. É uma coisa que não existe mais. Nego acaba de botar iaô aqui vai pró barzinho na esquina. Aí você vê, poxa fui feita numa essência tão diferente. Nego acaba de fazer o Orixá está ali abrindo uma cerveja, “vamos comemorar”. Como tem lugares que antes do iaô entrar nego já tá tomando a cerveja.
.....

Dilemas de uma religião entre a ‘modernidade’ e a ‘tradição’. A categoria de ‘moderno’, entretanto, não pode ser substituída por outra dentro do nosso quadro de referência. “Ser moderno” na linguagem da “gente de santo” é sinónimo de não atuar dentro dos padrões tradicionais, é, igualmente, sinónimo de juventude e/ou desinteresse pelos valores convencionais. Considerar alguém “moderno” dentro do Candomblé não é, jamais, um elogio, como poderia ser noutro *cluster* social, ela é uma categoria acusatória importante. Mesmo o ogan Erenilton, conhecido como Mestre Erenilton, grande tocador de atabaque e cantor de música sacra do Candomblé, ogan ilustre da religião no último meio século, se referia a si mesmo, aos tempos de adolescência, como “quando eu era moderno” (Opotun Vinicius 2011). Ora, esse povo “moderno” é fruto da sociedade da individualização. Percebe-se que muito dos lamentos dos mais velhos residem na ausência de respeito por parte dos mais novos, ou pelo menos de um certo tipo de educação e formalidade não vigentes na sociedade atual, como se viu nas críticas de iyáamorô Neide do Pilão de Prata. Ainda regressando ao já falecido Mestre Erenilton, citado por Opotun

Vinicius, este afirma: “Antigamente, o Candomblé era a religião mais educada que existia. Pois pedia licença para sentar, para levantar, para passar na frente das pessoas, era muito bonito. E hoje? Hoje eles querem meter o dedo em sua cara”.

As mudanças que conferem dimensão particular ao “antigamente”, vão, então, da forma como os agentes religiosos se comportam, sejam sacerdotes ou filhos-de-santo, à “ligeireza de costumes”, como lhe chamava o babalorixá Eduardo Mangabeira (Vivaldo C. Lima 2004: 209). Participando da conversa, o zelador português Hélder Valadares, empunhando o cigarro e deambulando a atenção entre a conversa e as suas visitas ao apartamento onde tudo acontecia no momento, acrescenta: “antigamente numa obrigação de animais de quatro patas, iaô, não via, nem podia assistir, tinha que ser recolhido. Hoje abian, hoje visitante, já ajoelha para bater cabeça para o bode, ou para a cabra”. Ebomi Totoia acrescenta: “Eu nunca, quando iaô, presenciei a matança de Orixá nenhum. Sempre virei [entrar em transe] antes. Hoje eu vejo iaô ver a matança, a sair, arreia a matança, os velhos viram no santo e os iaôs ficam acordados batendo palma”. Mudanças, transformações, estabelecendo uma relação direta entre “ligeireza de costumes” e “menos força” do Orixá. Narrativa de demarcação que aporta à menor autenticidade dos iaôs. Na cosmovisão das comunidades-terreiro de Salvador, quanto menos tempo se passa recolhido, quanto mais se simplificam as obrigações, os ‘preceitos’ rituais, menos axé (energia vital sagrada) a pessoa tem. Não obstante a agência dos sacerdotes menos preparados, certas alterações resultam, como visto, de fatores exógenos ligados às transformações sociais. Na mais emotiva entrevista que realizei durante o trabalho de campo, sentados junto à escadaria no Gantois, e que se tornou numa roda de conversa com ilustres figuras da casa, Mãe Luizinha, uma das herdeiras do terreiro Batistini (Ilé Alaketu Asé Airá) de São Paulo, esposa do ilustre tocador Robson Costa Pinto, aponta nesse sentido. Enquanto representante do terreiro onde é iyalorixá, Mãe Luizinha participa de reuniões estatais, governamentais e de sacerdotes, onde se debatem atualidades como a intolerância religiosa e as transformações do Candomblé. Numa dessas reuniões, na Câmara Municipal de São Bernardo do Campo, onde fica o Axé Batistini, em torno das feitura de iaô, abordou-se a questão dos banhos rituais que acontecem de madrugada. Segundo a iyalorixá, “Hoje em dia se você dá um banho gelado às quatro horas da manhã a pessoa vai pegar pneumonia, que antigamente era difícil hoje é fácil. Então, o Candomblé mudou muito. Então, nós tivemos que deixar muita coisa que se fazia assim no passado (...)”. Este é mais um aspeto importante a juntar aos tempos de reclusão. Os banhos rituais de madrugada fazem parte dos chamados ‘preceitos’. No entanto, São Paulo é mais frio do

que a Bahia, razão pela qual esta questão se torna mais premente. Merece menção o facto de a urbanização ter trazido o banho quente não como luxo mas como comodidade, facto que foi mencionado ao longo do trabalho de campo. Por isso, Mãe Luízinha é perentória: o Candomblé “mudou muito”. Ela que foi “criada desde os 6 anos” na religião, não hesita em afirmar que “acompanho muitas mudanças. O que você falava com iaô no passado você não pode falar mais hoje. Não pode. Não digo, não é tratamento. Por exemplo, “iaô você tem que ficar descalça”, hoje não pode, porque eles vão se sentir escravizados, vão se sentir humilhados”. Os exemplos sucedem-se. Mudam os rostos os lamentos são os mesmos. O “povo não é mais como antigamente”, época (mais ou menos distante) em que “se tinha mais fé”, em que era “tudo na essência”, era mais autêntico, diante de um Candomblé marcado pela sociedade de consumo, onde os tempos rituais foram encurtados, onde se compra tudo feito em feiras e lojas da especialidade, onde o espetáculo e o fausto ocupam lugar central. Assim, ao menos, é visto pela comunidade candomblecista de Salvador e não difere de Uberaba e outros lugares.

4.1.1. NOSTALGIA E FUTURO

NO FIM DO ARCO-ÍRIS:

O CASO DA CASA DE OXUMARÊ

A CASA DE OXUMARÊ fica no histórico bairro da Federação, na Avenida Vasco da Gama, não muito longe da Casa Branca. Mas se a geografia as aproxima, a história as distancia. Na narrativa comum sobre o candomblé baiano, a Casa de Oxumarê fica fora do horizonte dos terreiros ditos ‘tradicionais’. A longa marcha da tradicionalidade, efetiva e consagra os candomblés oriundos da Barroquinha e ligados ao Ilê Iyá Omi Ayrá Intilé como os primórdios, sendo a Casa Branca tida como a mais antiga, e com as suas descendentes Gantois e Axé Opô Afonjá, formam a Santíssima Trindade dos terreiros de Candomblé da Bahia. De fora ficam terreiros da mesma época como o Alaqueto (Alaketu), que ficou famoso pela liderança de Mãe Olga, o Terreiro (Pilão) do Cobre, a Casa de Oxumarê, e os templos de Angola-Congo e os Jeje, abordados por Nicolau Parés (2006). Como visto, os trabalhos de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro ou Roger Bastide, todos já devidamente citados, entre outros, favoreceram tal cristalização.

No caso do Alaketu, apesar da placa no templo indicar como ano de fundação 1636, a verdade é Maria do Rosário Francisca Régis, Otampê Ojârô, neta do Alaketu (rei de Kétu) Akibiohu, só em 1802 chegaria definitivamente a Salvador, com a idade de 22 anos,

acompanhada de sua irmã gêmea Oboko Mixobi, e de seu esposo Babá Aláji (Silveira 2003), fundando em 1808 o terreiro Maroiá Laji. Mas se o Candomblé de Ojárô e Aláji são contemporâneos da Barroquinha, porque não se deu uma fusão ou continuidade? Em primeiro lugar porque o Maroiá Laji seria fundado para Oxumarê, e o Candomblé da Barroquinha se centrava em Xangô e Oxóssi. Em segundo lugar, Iyá Otampê havia sido iniciada em África, continuou o seu aprendizado com Iyá Adetá na Barroquinha, e terminou o processo na cidade de Kétu. Merece reflexão o facto de que Kétu ficando na fronteira entre o Daomé e o império Yorubá, seria uma cidade entre mundos, razão pela qual os Arôs de Kétu, a família Maroiá Laji, seguiu um caminho distinto do Ilê Iyá Omi Airá Intilé (mais tarde Ilê Axé Iá Nassô Oká) de forte pendor pró-Oyó, muito graças às figuras de Iyánassô Oká e Bamboxê Obitikô. Renato da Silveira (2006: 411), entretanto, oferece uma ligação entre a família Arô, ligada ao Alaketu, e o Candomblé da Barroquinha, alvitrando a hipótese de que em 1798 estaria em funcionamento na Ladeira do Berquó um culto a Odé Oni Popô, sob a liderança de Iyá Adetá, mas sob tutela da família Arô, complicando os dados e remetendo-nos para a problemática dos esquecimentos e das memórias instituídas na construção de uma narrativa de *empowerment* de um grupo.

No caso da Casa de Oxumarê, o processo é mais complexo, e está ligado a Antônio Maria Belchior, o Babá Salakó de Xangô, que Parés (2006) detalha como irmão de José Maria Belchior, outro agente religioso, provavelmente Oluô. De acordo com o livro sobre o terreiro, assinado por Angela Lühning e o próprio Babá Pecê (2010), atual sacerdote da casa, obra que contou com a colaboração de Luís Nicolau Parés, a Casa de Oxumarê remeteria a sua gênese para Babá Tálábi, batizado de Manoel José Ricardo, e para um candomblé que desde finais do século XVIII funcionava no Obitedó, em Cachoeira, e que tratar-se-ia de um culto familiar dedicado a Ajunsun, o vodun jeje equivalente ao Omolu dos yorubás. Babá Tálábi fez (pelo menos) três filhos-de-santo, Salakó de Xangô, seu sucessor e fundador do Axé Oxumarê, e seus adjuvantes rituais: Salami de Oxalá (provavelmente muçulmano que também fazia culto aos Orixás) e Damázio de Ibeji. Bom, não cabe aqui passar a história em revista. O que nos interessa é que temos um Candomblé fundado e inicialmente mantido, até à quarta geração, quando assume o posto Mãe Cotinha de Euá (Yewá), por homens.



Figura 8 "barracão" da Casa de Oxumarê

As influências jeje-daomeanas e o facto da casa ter sido fundada e liderada por homens, desde a fundação até 1927, altura em que Mãe Cotinha de Euá toma posse, tornando-se a primeira iyalorixá da casa, inaugurando uma linhagem feminina que só terminaria em 1991 com a ascensão de Babá Pêcê, estarão na origem de um maior menosprezo histórico pelo Axé Oxumarê.⁵² Não obstante, o Axé Oxumarê é um terreiro histórico e que hoje, graças a um empenho na promoção de eventos, utilização das potencialidades mediáticas como as redes sociais, em particular o Facebook, ações sociais e integração de delinquentes e marginalizados, vive um período de grande expansão, sendo impossível encontrar o babalorixá da casa por ali fora do período festivo, viajando o Brasil de lés a lés, uma vez que muitas casas de Candomblé do país realizaram a "troca de águas", adotando o Axé Oxumarê. A agenda do sacerdote é tão intensa que é conhecido, na Casa de Oxumarê por Babá Salakó, continuador do Axé, que consta que viajava muito.

Apesar de ficar numa espécie de recanto, cotovelo de uma favela que foi nascendo em volta, a Casa de Oxumarê destaca-se pelo seu muro branco sem mácula, e pela placa

⁵² Ideia desenvolvida no artigo «“Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô», a ser publicado [2016b] pela revista *Cadernos de História* da PUC-Minas Gerais, e que parte de uma comunicação, com o mesmo título, apresentada na conferência internacional “Transcultural Amnesia: Mapping Displaced Memories”, na Universidade do Minho, Braga - Portugal, a 18 de abril de 2015.

em madeira talhada com uma cobra e dizendo Ilé Òsùmàrè, localizada do lado esquerdo de quem chega, e com um grande pote com uma cobra mordendo a cauda, pintada com as cores do arco-íris. A porta em tom azul-claro, de madeira, está entreaberta, porque um terreiro tem sempre alguém chegando e indo. À esquerda fica a pequena praça onde se encontra o busto de Babá Salakó, com a inscrição: "Baba Salako de Sango/ Antônio Maria Belchior, grande sacerdote conhecido como Antônio das Cobras/sucedeu/ Baba Talabi de Ajunsun/ Manoel Joaquim Ricardo/fundador do Axé no início do/ século XIX/ por volta de 1830". É curiosa a data de 1830, ano que consta como a queda do império de Oió-Iorubá, e possível data da fundação do candomblé da Casa Branca, o que permite supor uma disputa de antiguidade. Ao fundo, bancos corridos de madeira, encostados ao muro branco com pilares decorativos em azul-claro. Do outro lado fica o templo, branco, de arquitetura colonial, como a Casa Branca ou o Gantois, com um porta azul-claro em madeira, e três janelas, no mesmo tom. Avançando e contornando o templo pela estreita passagem, somos acolhidos pelo telheiro onde uma árvore ao centro rasga o teto, onde há potes, onde os bancos corridos, em madeira, nos convidam a sentar, na ponta oposta onde fica um murete que separava aquele espaço, e a cadeira em madeira do sacerdote está em destaque, o chão é de terra, com pavimento em redor. No teto ainda estão os fios com os laçarotes vermelhos e pretos do último olubájé. É tempo de aguardar a iyákêkêrê que toma um banho antes de nos receber. É sexta-feira, por isso chego devidamente vestido de branco. Da mesma forma me recebe a iyákêkêrê, com a chamada "roupa de razão", com a blusa de rechelieu, torso do mesmo, e a saia e "pano da Costa" brancos, lisos, arrematados em renda. Sandra Bispo, iyákêkêrê, é uma mulher negra, forte, com um sorriso honesto que toma a frente de um ar cansado, e que recebe com um abraço maternal de filha de Yemanjá, e um "bem-vindo à sua casa". Magnífico cartão de visita. Numa sala anexa ao barracão, numa mesa comprida de refeições, a iyákêkêrê acolhe atenta as minhas indagações.

Foram, todavia, as suas respostas, conjugadas depois com as dadas pela ebomi Taís Carvalho, da mesma casa, que me levaram a considerar necessária a separação da Casa de Oxumarê num ponto dentro desta questão da nostalgia. Durante o trabalho de campo em Uberaba notei que os discursos do Pai Vitinho se constituíam uma mudança paradigmática em relação às narrativas que estava acostumado, em particular no que concerne ao "antigamente" e que têm estado tão patentes dentro deste capítulo sobre a Bahia. Uma visão progressista, voltada para o presente com o passado como referencial, e assente numa dinâmica que já apelidei de 'Candomblé fraternalista', é o que emerge das narrativas dos agentes ligados a este axé, onde não parece existir um particular sentimento de nostalgia,

até porque é o movimento político de agregação de novos terreiros que permite o exercício de fixação de uma autenticidade, de uma legitimidade emergente do mercado religioso. Ao mesmo tempo que os sujeitos que se filiam à casa recebem o seu quinhão de autenticidade, a Casa de Oxumarê propaga o seu poder pela prova dada de autenticidade que é o desejo de filiação de outros terreiros. A política da autenticidade e da legitimidade é fabricada, acima de tudo, no mercado religioso pujante e bem articulado, em particular fora da Bahia, com São Paulo e Minas Gerais com grande destaque.

Numa altura em que assegura a liderança do mercado religioso, o Axé Oxumarê não precisa de recorrer ao passado para legitimar-se no presente. As saudades dos que já partiram não se compadece com as virtudes do presente em que se detém o capital religioso e se o promove continuamente, num movimento em que o *marketing* é o recurso para a ideologia de liderança. Para se ser líder tem de se lembrar os sujeitos que se o é. A predominância de um templo está sempre dependente da capacidade de exposição e de sucesso público da sua liderança. A popularidade da liderança religiosa é essencial no sucesso de um terreiro, haja visto os casos do Gantois com Mãe Pulchéria e Mãe Menininha, Axé Opô Afonjá com Mãe Aninha, Mãe Senhora e atualmente com Mãe Stella, o impacto de Tia Massi ou Mãe Nitinha na Casa Branca ou Mãe Olga no Alaketu. Foram personagens que congregaram inúmeros devotos, que souberam captar o respeito e a admiração. Nenhuma igualável a Mãe Menininha, imortalizada nos seus filhos de santo Caetano Veloso, Gal Costa, Maria Bethânia, Beth Carvalho, entre outras figuras públicas que projetaram o Candomblé e o Gantois como nunca antes. Ao caso da Casa de Oxumarê vale reconhecer que somente depois de um intenso projeto de reordenação institucional do terreiro que permitiu o tombamento como património histórico e cultural, com a abertura de um site e de uma página no Facebook que hoje tem um sucesso inigualável, com a criação de cursos destinados ao povo de santo e às comunidades carentes, foi possível atingir o relevo que hoje tem, rivalizando senão mesmo superando todas as outras casas-matrizes baianas, colocando em enfoque o sacerdote Sivanilton Encarnação da Mata, Babá Pecê.

Destarte, a Casa de Oxumarê soube reconhecer o contexto e tirar proveito do mesmo. Nas áreas da comunicação e do mediático, o terreiro fez uso das ferramentas na consolidação de uma imagem pública na *web*, como recentemente trataram Vágner da Silva e Polyana Amorim (2015), facto que foi essencial para a expansão recente do axé. Numa sociedade marcada pelas redes sociais, o Candomblé tornou-se um espaço de socializações e identificações expressas nas redes sociais, onde “ver e ser visto” – parafraseando

Previtalli e Alves (2007) a propósito do impacto da fotografia no Candomblé de São Paulo – se tornou fator de prestígio, diante de uma lógica clássica candomblecista onde o véu do segredo, do secretismo, do não poder ver fora do tempo certo, é paradigma dominante. Nesse sentido, esta exposição mediática da Casa de Oxumarê, que não contempla os ritos, mas consolida a marca Axé Oxumarê, é tomada como fator de acusação por parte de outras casas, nomeadamente dentro do Engenho Velho, que consideram que a gestão do babalorixá Pecê se tornou demasiado mercadológica.

Essa influência da sociedade mediática no sucesso da Casa de Oxumarê e nas transformações ocorridas no Candomblé estão interlaçadas no discurso, carregado de linguagem académica, da socióloga e iyákekerê Sandra de Yemanjá, que chegou à casa no tempo de Mãe Nilzete, depois de ter sido iniciada na “nação de Procópio de Ogunjá”, no terreiro Ilê Axé Odô Omi. Nas suas próprias palavras, vivemos “o mundo da informação, da informação rápida, é o mundo de Exú, comunicação rápida. E que também nesse processo a pessoa vai-se transformando”. Assim, à noção de permanência, de continuidade, de tradição oral que vai sendo passada como “herança, de pai para filho, de mãe para filho”, Mãe Sandra opõe a ideia de mudança, porque “uma coisa a gente não pode negar, que nós, Candomblé, como toda a vida, como o mundo, é história, e a história muda”. A mudança, clássica categoria de demarcação e acusação, surge assim como *facto social* ao qual os terreiros não podem fugir e com o qual são obrigados a lidar diante das dinâmicas do mercado religioso. Por essa razão, não é de estranhar que haja um reconhecimento de uma alteração estratégica da Casa de Oxumarê⁵³, alteração que é sabido e dito resultou no destaque e na proliferação do terreiro:

.....
Você imagina, que há uns tempos atrás, nós éramos mais rigorosos, “não pode mudar”, “não pode fazer”, “tem um período para o iniciado ficar na casa, não pode tirar o kêlê antes”. Hoje não podemos usar mais esse rigor. Não podemos, sabe porquê? Porque o mundo muda, a história muda, a ideologia, as ideias mudam. E você hoje não pode prender um filho de santo mais do que o tempo preciso para voltar a inseri-lo no mercado de trabalho, para que ele não perca o emprego, porque está difícil.
.....

⁵³ Stefania Capone (2004: 281-293) e Castillo (116-144) mostram como as estratégias são essenciais na consolidação de um lugar dos terreiros, com enfoque aos Obás de Xangô e suas articulações, responsáveis pelo que Castillo apelida de “ascensão etnográfica do Opô Afonjá”.

Tal discurso não é, pois, novo. Não há dúvida de que a comunidade candomblecista está ciente do impacto das mudanças sociais na vivência religiosa. É inegável uma consciência de que “os tempos são outros” e que o Candomblé passa por um processo de negociação com a realidade ao seu redor, ou nas palavras da iyákekerê do Axé Oxumarê, “nós estamos na sociedade, e a sociedade está em nós”. O que difere é, outrossim, a forma como cada casa de Candomblé, cada sacerdote, reage às mudanças. Que elasticidade cada terreiro revela para responder à categoria de mudança sem colocar em causa ou renegociando a sua legitimidade e autenticidade? Como articular mudança e autenticidade quando se tratam de categorias antagônicas? O fechamento, por exemplo, da Casa Branca, e a sua manutenção numa lógica de tempo pré-sociedade capitalista, tem afastado candidatos à iniciação. A autenticidade permanece afirmada pela imutabilidade. A necessidade de mudança, claro está, não significa um “abrir mão” de princípios essenciais. Nas palavras da sacerdotisa, recostada na sua cadeira, falando pesada, mas reflectidamente, “algumas coisas você consegue segurar ainda, os princípios, os valores como respeito, acolhimento (...). Mas tem coisas que você tem que ir no jogo, negociar com o Orixá, e acompanhar a modernidade sim”. Vemos, pois, um *continuum* entre a narrativa da Casa de Oxumarê e do Ase Toby Ode Kole, um *continuum* traçado através do vaivém de sacerdotes entre Salvador e Uberaba. Trata-se de uma narrativa que perfilha a legitimidade através do mercado religioso, que se autentica pelo sucesso e em que a categoria ‘mudança’ é objeto de cosmética para, por fim, operar como inevitabilidade e “convite” à adequação a novos tempos. O selo de qualidade da Casa de Oxumarê é garantido pela rede de filiações mais do que por discursos de autenticidade recortada no passado.

Mesmo questionada sobre o Candomblé de “antigamente”, sobre uma eventual saudade que alimentou lágrimas em Mãe Luizinha, suspiros tristes no alabê Papadinha, e tantos outros lamentos, Mãe Sandra optou sempre pela inversão dos sentimentos, pela narrativa que é o marco da casa: a da atualidade, do progresso, da adaptação:

.....
Então quando você faz essa indagação, com toda a razão, o que seria o Candomblé antes, que tipo de saudade, talvez eu teria, de lá para cá, eu não sentiria saudade, mas eu senti uma mudança em mim, uma necessidade em mim de estar sempre acompanhando esse processo, eu estar me informando, eu estar vivendo e vivenciando, significando, ressignificando esses elementos que me vinham, enquanto mãe pequena da casa, enquanto a pessoa que

está na liderança junto com o babalorixá, para tentar compreender essa comunidade...

.....

Ao longo da conversa, a mãe pequena da Casa de Oxumarê, irá regressando e refutando a ideia de saudade, de um qualquer sentimento de nostalgia, lamentando apenas o avançar da idade. O único momento em que deixa escapar uma nostalgia é quando se refere à feitura de iaôs: “É a saudade talvez, se eu usasse essa palavra, “saudade”, de querer voltar atrás para botar no colo de novo. (...) Eu sinto saudades sabe do que é meu filho? É quando acaba cada barco, quando acaba aquele ritual, que eu gostaria de viver de novo. Mais uma vez. Mas tudo recomeça”. Trata-se, reconheça-se, de uma saudade importante, que, porém, não opera como orientadora, que não surge como mnemónica comportamental, razão pela qual não é possível falar numa nostalgia como indicador, como sentimento presente na Casa de Oxumarê, mas se torna viável falar em ‘mudança’ não como categoria acusatória, mas como justificativa para as estratégias de reposicionamento no mercado religioso. Naturalmente que há saudade das pessoas, de Mãe Nilzete, de Mãe Simplícia, de Mestre Erenilton. Mas a nostalgia, não é tanto pessoana, em que “todo o cais é uma saudade de pedra”, mas talvez seja, como diz a canção, em que a “saudade é o ar que vou sugando e aceitando como fruto de Verão”, na Casa de Oxumarê. Quer isto dizer que a nostalgia é mais um referencial que não limita o progresso, mas antes um reconhecimento desse passado como marcado por bons e maus acontecimentos, mas dos quais não se sente uma saudade letárgica. Não é, certamente, uma nostalgia como a de alabê Papadinha, quando este dizia:

.....

Eu olho uma Oxum e não vejo como Oxum de hoje, eu vejo uma Oxum de Mãe Nitinha, vejo uma Oxum de Mãe Tata, eu vejo uma Oxum de Nila, (...). Porque é aquela saudade que dá a força, que dá aquela coisa de que Orixá existe, fulano foi embora, mas o Orixá está ali. De outro jeito, mas está. Mas quando você olha para aquele Orixá vem aquela saudade. Quando eu vejo um Oxóssi hoje eu não olho o Oxóssi daquela pessoa, eu olho o Oxóssi da minha mãe de santo. Quem é que entra hoje num Candomblé para cantar para Oxum, vem cantar assim “ê môiô môiô béré unjé á môiô berê” que não lembra da Oxum da Mãe Nitinha? Não tem igual, quem viu viu, quem não viu não vê mais. Então é isso que nos faz recordar, que é viver.

.....

Não há como negar que estas palavras de Edvaldo “Papadinha” estão carregadas de nostalgia, de uma saudade ardente que traça o presente com os tecidos de outrora, numa lógica em tudo similar à mencionada por Nascimento e Menandro. O olhar nostálgico é uma lente pela qual o presente é visto com tons de outrora, um filtro sépia sobre o cotidiano. Não é, portanto, o caso da Casa de Oxumarê, e em particular da iyákekerê Sandra Bispo, porta-voz do axé. Porque, como vimos, a sua legitimidade é constituída pelas potencialidades do presente. Foi possível, no entanto, encontrar um saudosismo em relação às questões da estética e dos excessos, que a sacerdotisa justifica pela “influência da sociedade capitalista”, a qual impõe ao sujeito uma mentalidade do “bonito de se ver”, “porque se o sujeito não estiver preparado ele se deixa levar sim, e o “bonito de se ver” ele vai traduzir isso na sua religiosidade, no barracão, vai encher de brilho, que não tem nada a ver, não tem nada a ver”. Interpelada se não seria, também, esse excesso, esse brilho, que conduziria a uma saudade, Mãe Sandra afirma “É, porque antigamente não era nada disso. Aí nós deixamos de escutar mais o sujeito. Eu vou para a saudade que você me perguntou. Aí eu quero essa saudade”. Ora, tal significa que, não obstante a nostalgia não ser o *modus vivendi* da comunidade da Casa de Oxumarê, ela não esteja, de alguma forma, presente. Nem que seja na dicotomia entre simplicidade como sinónimo de maior enfoque à religiosidade, e fausto como sinónimo de maior enfoque no cénico, porque, nas palavras da mãe pequena, “então, de repente, a gente deixa de enxergar um ritual, para enxergar um espetáculo, para enxergar um evento”. Estamos, portanto, agora sim, num registo em que a mudança retoma a sua posição de categoria acusatória, em que é forçoso demarcar a autenticidade estética. Compreende-se, portanto, que a autenticidade não é colocada fora da equação no Axé Oxumarê, mas é deslocada para horizontes visuais. A mudança positiva, que trazendo o progresso trouxe a possibilidade da Casa se afirmar como *love brand* – como se afirma na linguagem do *marketing* – não deixa de abrir portas para a perda cultural. O jogo das autenticidades é jogado continuamente. Portanto, ebomi Sandra, deixa claro: “eu não diria saudosismo, mas é a necessidade de estar acompanhando um tempo que é muito rápido, tudo é muito rápido, tudo é muito ligeiro, e que esse muito rápido, que esse ligeiro entrou no nosso ritual, na nossa religião, e que a gente precisa ter instrumentos de compreensão”.

Compreender a sociedade e se adaptar a esta é a tónica do discurso da representante da Casa de Oxumarê. Um inverso da nostalgia e do conservadorismo típicos candomblecistas, uma visão progressista do Candomblé. Uma verdadeira “caixa de pandora” de tudo o que remete para a degeneração. Se as legitimidades são sempre

estabelecidas pela incessante busca pelo autêntico fundacional, o autêntico que reside no passado, a narrativa da Casa de Oxumarê, que se apropria ideologicamente do presente para retecer a sua legitimidade e consolidar o seu lugar no mercado religioso, inverte a lógica candomblecista e legitima a mudança. Não obstante, essa mudança não é unívoca, ela é politizada, passada na peneira ideológica, porque “o que é preciso conversar está lá dentro, fechado a sete chaves”, afirma, apontando para o ronco.

.....
Então a questão, filho, não é de você querer ou não, a sociedade está em nós, e nós estamos na sociedade. Uma sociedade acelerada, cuja toda a comunicação, diálogo, é rápido, infelizmente, e o processo de adaptação há-de ser observado. Você não vai poder tirar o sujeito do mercado de trabalho porque você tem que cumprir três meses preso ali no ronco.
.....

A sociedade acelerada, o “hoje não somos mais rurais” de que falava Pai Carlos em Uberaba, ou as condicionantes laborais que citam equede Sinha e ebomi Náná. É a sociedade mediática e acelerada, da informação que flui. Por essa razão, Bretton (1994), a propósito de um trabalho clássico de Wiener (1949), afirma que «uma determinada sociedade é, assim, inteiramente constituída por mensagens que circulam no seu seio» (p. 33). Tudo isto influencia a cadência da sociedade brasileira onde o Candomblé se inscreve. Onde, regra-geral, as pessoas nasciam, cresciam e morriam num mesmo terreiro, hoje, como sempre, de resto, as casas de Candomblé competem entre si e necessitam se acomodar à realidade dos neófitos a fim de manterem um número eficiente de filhos de santo.

Ora, para além da exposição mediática por via do Facebook, há todo um conjunto de atividades que alicerçam a visibilidade e permitem consolidar a posição da Casa de Oxumarê no mercado religioso, como sejam o curso de salvaguarda dos terreiros que tem sede na Faculdade de Administração da Universidade Federal da Bahia, cursos de cabeleireiro em parceria com o governo do Estado, curso de costura e curso de bordados, entre inúmeras atividades de reinserção social e de acolhimento de idosos. Entre os inúmeros projetos contam-se, ainda, a consultoria aos terreiros de Candomblé em processo ou em condições de serem qualificados como património, i.e., tombados pelo Estado, e o “Criar e Tocar”, o qual conseguiu financiamento estatal. Apesar dos fundos terem terminado a meio do projeto este não cessou e foi mantido pelos membros da Casa de Oxumarê, contando com uma intensa articulação com as escolas, conseguindo levar um número significativo de jovens ao sucesso escolar. Por isso, nas palavras de Mãe Sandra,

“nós somos um espaço que nos preocupamos diariamente em almoço com quantas pessoas estiverem (...). Nós somos um espaço, modéstia à parte, onde sempre tem alguém para acolher, para receber, para dialogar com as pessoas que chegam”. A iyákekerê adentra, assim, pela questão do “acolhimento”, o paradigma narrativo do Axé Oxumarê e que vem, como visto, a reboque do crescimento das igrejas evangélicas neopentecostais. Mãe Sandra justifica, então, o sucesso da Casa de Oxumarê nessa capacidade de acolher díspar das regras comunais da religião, facto que o alabê Papadinha considerou como fator de perda de devotos. Nas palavras desta:

.....
Chegou aqui, após conversar, a gente oferece um banho, uma palavra, oferece alguma coisa. Porque às vezes as pessoas vêm buscar um olhar. Gente que vem buscar um aperto de mão, um abraço, tem pessoas que vêm buscar um abraço, meu filho. Esse rapaz é um exemplo [apontando para a janela, de onde do lado de fora aguarda um rapaz com ar triste e perdido, querendo falar com Baba Pêcê], ele veio buscar um lugar, alguém que dê carinho, entendeu? Que mostre a espiritualidade prática, através dos afetos, dos sentires, dos sentimentos. Do sentimento de acolher, de dar uma palavra a ele, de abraçar, de fazer dele sentir que é gente. A Casa está por isso.
.....

Esta estratégia (porque naturalmente resulta de uma reflexão de contexto) possibilita à Casa de Oxumarê orientar-se de uma forma “vanguardista”, para usar os termos da zeladora, e dentro do mercado religioso hoje altamente concorrencial entre religiões e mesmo dentro do Candomblé. Nesse sentido, os conteúdos da narrativa vão-se alterando. “Espiritualidade”, “acolhimento”, “afetos” tornam-se categorias operatórias num contexto religioso onde não eram necessárias. Por essa razão, Mãe Sandra tem um olhar desconfiado em relação ao saudosismo: “é um saudosismo para as pessoas que não estão bem informadas desse processo acelerado que todos nós estamos vivendo, e precisamos usar o conhecimento para melhor compreender o mundo que estamos vivendo. Ou nós atualizamos ou a coisa... não tem jeito”.

4.2. DA ÁFRICA COMO “TERRA MÃE” À REAFRICANIZAÇÃO COMO “LOUCURA”. OS SENTIDOS DA ÁFRICA NO CANDOMBLÉ BAIANO.

OS LUGARES DA ÁFRICA nos discursos dos agentes religiosos, os sentidos que lhe são conferidos revelaram-se bastante interessantes aquando do trabalho de campo em Uberaba. Da eterna concepção unidimensional da África, ou seja, a visão de África não como um continente, mas como um país de onde vieram os escravos, onde as culturas seriam, *mutatis mutandi*, as mesmas, à Bahia “como o nosso pedaço da África”, foi possível compreender que a mesma não joga sempre os mesmos papéis. Ao apontar a Bahia como a África brasileira dá-se, essencialmente, uma apropriação ideológica através da qual se estabelece o Candomblé baiano como ‘autêntico’ e como referencial, em contraste com os casos paulista e carioca, lugares onde a África horizontada é hoje, em boa medida, a Nigéria e os seus sacerdotes de Ifá, ou por via dos sacerdotes cubanos e suas ramas (*Capone passim*), concorrendo lado-a-lado com os terreiros históricos de Salvador e, cada vez mais, os destronando.

Faltava, pois, aferir os sentidos de África dentro do imaginário candomblecista baiano e, paralelamente, que leituras emergiam em relação à reafricanização, verdadeiro processo de fuga ao controlo simbólico baiano levado a cabo nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, mas também, e cada vez mais, noutros lugares, incluindo a Bahia.

**

Regressando ao Engenho Velho, ao sofá nos humildes cómodos do elemoxó Léo, depois de conversarmos sobre o “antigamente”, esse lugar tão caro ao imaginário coletivo do terreiro da Casa Branca, esse referencial guardado nos cadeirões dos que já se foram, nos atabaques feitos pelo alabê Cipriano, no próprio chão pisado por tantas figuras históricas do Candomblé, adentramos, então, pela África. Para esta figura central do terreiro, existe uma forte simbiose entre a Casa Branca e a África, esta tomada como sinónimo de yorubálândia. Apesar de reconhecer que “o Candomblé da África nunca foi igual ao Candomblé do Brasil”, numa leitura que toma o termo ‘candomblé’ como sinónimo de religião africana, fica “satisfeito e alegre porque temos aqui uma amiga chamada Lisa [Lisa Earl Castillo] ela é antropóloga e ela tem pesquisado muito, (...) ela lá na África, esqueço agora o nome do local, lá ainda tem descendentes de Iyánassô, lá ainda

tem assentamentos de Iyánassô”. Tratando-se de um cargo ligado ao culto palaciano de Xangô em Oyó, é natural que iyánassô seja um posto ainda hoje ocupado por alguém. O que não é, pois, certo, é que os assentamentos de iyánassô correspondam à pessoa de Francisca da Silva, a Iyánassô Oká, ligada à fundação da Casa Branca. Independentemente desta questão, esta afirmação faz uso político da categoria ‘África’ para legitimar o Candomblé do Engenho Velho. O ogan de Oxaguian, recorre, igualmente, ao referencial corrente do culto a Oxóssi, que se diz praticamente desaparecido de África, uma vez que a cidade de Ketu teria sido palco de intensa captura de escravos. Assim, nas suas próprias palavras, “lá em África quase não existe as pessoas que cultuem Oxóssi, entendeu? E aqui nós cultuamos Oxóssi tal qual ou melhor do que hoje em dia se cultua na África”. Mais uma vez a narrativa de demarcação que permite, ao colocar em causa a perda cultural africana, afirmar a autenticidade do Engenho Velho. Recorre, em seguida, à visita da delegação do Aláfin de Oyó, organizada pela Casa de Oxumarê: “E nós tivemos aqui também, aqui o Rei de Oyó, e segundo os eleguás⁵⁴ dele (...), a sacerdotisa de Oxum, e visitou aqui os nossos quartos de santo, pelo menos de Xangô, aqui a Casa Branca não deve nada à África, entendeu? (...) A gente continua tendo os assentamentos conforme África”. Ser como na África, igual ou melhor ainda, em relação aos tempos que correm, confere um lugar particular aos candomblés históricos. Não obstante, a África continua sendo “o berço né? É o nosso berço, é mãe”, nas palavras da anciã equede Teresinha também do Engenho Velho. O mesmo tipo de discurso, de entendimento, deixando transparecer os sentidos do aprendizado dentro dos terreiros, tem o alabê Papadinha, menos contido nas palavras: “Eu tenho a África, como ouvi meus mais velhos dizer, como berço, como mãe, a maternidade, foi daí que saiu tudo isso, nossa matriz africana que veio para o Brasil e que denominamos como Candomblé”. Revelando um conhecimento mais aprimorado, afirma: “Você sabe que na África não existe Candomblé, na África existe o acervo de matriz, de religião, que aqui no Brasil foi denominado Candomblé”. O seu depoimento continua, conduzindo uma narrativa interessante, cheia de poesia e uma visão alargada da contribuição africana:

.....
A gente mesmo da Casa Branca temos essa coisa com a história da África, até mesmo para dizer que veio da África e que foi Bamboxê, Rodolpho Martins de Andrade que trouxe toda a história do Candomblé para o Brasil, mesmo sendo escravo, mesmo sendo transportado para o Brasil, mas de lá ele trouxe

⁵⁴ confusão com elégúns, Eleguá é o equivalente a Exú em Cuba.

Xangô amarrado na barriga, e outras e outras histórias da África que implantou no Brasil. E se falar de Candomblé no Brasil e não falar em Bamboxê Obitikô, não se falar do povo jeje, não se falar do povo bantu, é aquela história de não se falar de nada, porque nós não temos uma história brasileira de Candomblé, nós temos uma história África-Brasil. Então falar da África é falar da mãe, do berço, da maternidade. A África, para mim, no contexto dos meus mais velhos, seria mãe, berço, África onde se gerou tudo isso.

.....

A África concebida como mãe, como berço, não pode deixar de ser lida como lugar de poesia, como referencial poético-romântico, e sempre de autenticação e legitimação, ainda que comporte a natureza factual do processo de constituição do Candomblé, através das várias ressignificações ocorridas no território brasileiro, em diferentes tempos e vagas (Silveira 2006, Parés 2006). O recurso à figura histórica de Rodolpho Martins de Andrade não poderia faltar. O famoso Bamboxê Obitikô, ligado ao culto de Xangô em Oyó, ancestral primordial da linhagem masculina no Candomblé, é um pilar na memória coletiva dos terreiros, em particular os ligados à Barroquinha. Não obstante o romantismo de imaginar Bamboxê viajando no navio negreiro com o deus do trovão e do império amarrado na barriga, nada sugere que tenha sido ele a implantar o culto de Xangô na Bahia nem tão pouco que tenha sido o fundador do Candomblé. Trata-se, claro, de uma narrativa linear e romântica que enfatiza e quase diviniza a figura do sacerdote fundador de uma longa linhagem que se estende até ao presente. De acordo com Castillo e Parés (2007), na esteira da tradição oral, Bamboxê teria chegado à Bahia com Marcelina da Silva, Obá Tossi (*Obatosin*), sendo provável que adquiriu a sua alforria em 1857, ao seu proprietário, um português chamado Manoel Martins de Andrade (p.129), um ano após o nascimento de sua filha Maria Júlia Martins de Andrade, de acordo com a história familiar. Sabendo que, de acordo com os mesmos autores, um «candomblé dedicado a Xangô, provavelmente liderado por Francisca da Silva, ou Iyá Nassô, funcionava na primeira metade de 1830» (p.142), é pouco razoável considerar que Bamboxê tenha sido o fundador do culto a Xangô na Bahia, pois a data da famosa viagem para a Costa, da qual ele faria parte no regresso, estabelece-se em 1837 (p. 119). Nesse sentido, o que poderemos afirmar é que Bamboxê desempenhou um papel vital naquele período. Mais, de acordo com Conceição Silva e Geraldo Rocha (2013), Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá em 1910, deslocou-se ao Rio de Janeiro em 1886, para fundar um terreiro, acompanhada por Rodolpho Martins

de Andrade e Joaquim Vieira da Silva, dois babalorixás masculinos que, juntamente com a sacerdotisa Teófila, realizaram a sua segunda “feitura”, na Casa Branca, em 1885 (Costa Lima 2004). Estavam volvidos vinte e oito anos desde a alforria de Bamboxê, e cinquenta e cinco anos desde os primeiros candomblés em casa de Iyánassô Francisca da Silva. No entanto, não conhecendo o ano de nascimento do alto dignitário Bamboxê não podemos supor a implicação deste nos atos fundacionais do Candomblé, mas temos, ao menos, a confirmação da sua importância nos primeiros tempos da institucionalização da religião. Quanto ao Xangô trazido na barriga é mais cauteloso e provável supor que se trate do Xangô da família Bamboxê que ainda hoje se encontra junto da família no Brasil.

Note-se, que se em Uberaba sempre foi focado a questão da brasilidade do Candomblé, Edvaldo “Papadinha” salienta a afro-brasilidade do processo. No entanto, nenhum dos casos, exceto pelo uso dos termos, é antagônico ou distinto. A África como a “mãe” faz parte dos discursos dos candomblecistas uberabenses e soteropolitanos. Esta narrativa da mãe África está igualmente presente no depoimento de Mãe Luizinha, já mencionada. Segundo esta, numa lógica cristalizada por Verger, “cada terra é um Orixá”. Em seguida, Mãe Luizinha presenteia-me com uma afirmação poética e que serve bem para explicitar o lugar de África no Candomblé que não se reafriana: “o meu pai [falecido Tata Pérsio] tem um pé de Iroko, já tem 40 anos plantado no Batistini, e ele fala que aquela raiz vai ao encontro da origem dela, que é na Nigéria. Coisa muito linda”. Isto porque, afinal, “a mãe África para nós é tudo. A língua, os Orixás que os escravos trouxeram de lá e enterraram aqui, (...), então para nós a África é tudo...”. É uma África toda ela tecida à ideia de um lugar de culto aos Orixás. No entanto, reconhece-se que esta vai, em matéria religiosa, na contramão do Brasil. Afirma Mãe Luizinha, “hoje em dia, não sei se você está a par, dentro da África está acabando. São poucas pessoas que cultuam, eu acho que no Brasil tem mais gente cultuando que na África”. Esta narrativa comum nos terreiros serve, pelo mesmo processo já mencionado de demarcação e acusação, para legitimar a posição dos terreiros tradicionais. As razões, são simples, nas palavras da sacerdotisa, “os muçulmanos acabaram com tudo, as terras, as cidades que eram dos Orixás... que teve agora uma viagem de uma equipe que foi para a África, e foi difícil. Foram nas terras lá, não tem mais nada. Dá dó, porque é nossa raiz. Nossos Orixás de lá”. Não há dúvidas, claro, que a expansão do islão traduziu-se num recuo do culto aos Orixás, mais ou menos como indicava Parratt (1969), e que, igualmente, a nova yorubanidade na Nigéria é mais linguístico-cultural do que religiosa. Se não é certo que o número de devotos do Candomblé supere o número de religiosos yorubás, pelo menos é lícito afirmar que os cultos aos Orixás em

território yorubá têm vindo a decair. A experiência de uma delegação mencionada por Mãe Luízinha serve de prova disso mesmo. Entre risos pela própria afirmação, iyámôrô Neide do Pilão de Prata, interrompendo a questão assim que escutou a palavra “África”, afirma: “Esses africanos aí também relaxaram, tá tudo muito descarado, estão ficando muito safadinhos, os africanos”. Não obstante tal declaração, que resulta do facto destes buscarem o Pelourinho e o consumo de álcool, certo é que apesar de surgirem no papel de turistas, “pelo menos respeitam. Falam com meu pai, batem cabeça, e está bom. (...) Agora do portão para dentro nós não temos o que dizer deles, os que vêm aqui”. Talvez por isso mesmo, e porque o Candomblé é brasileiro, ogan Vinicius afirma não ter qualquer paixão por África, qualquer ideia romântica, recusando a visão nostálgica e apaixonada de África como terra dos Orixás. Isto “porque meus Orixás estão aqui (...). A minha África é no Brasil, é onde eu vivo, Salvador da Bahia. O Candomblé é a Bahia, Salvador. Respeito os terreiros de Rio, São Paulo, Minas, e onde que esteja, Candomblé para mim é Bahia”. O ogan resume perfeitamente o que já vinha sendo afirmado ao longo deste trabalho – a autenticidade africana é estabelecida, em contraponto com os movimentos que a procuram no continente africano ou noutras diásporas como Cuba ou religiosos yorubás na Europa, pelo reforço da posição das casas baianas. Ausência de romantismo que é partilhada por Pai Air, fundador e zelador do Pilão de Prata. Segundo o sacerdote, que se diz tetraneto de Bamboxê Obitikô:

.....
África, vejo muito fraca, perdendo as origens. Os Orixás existem, porém... pelo menos a minha família lá, um grupo lá tem Orixá, e outro grupo passando para ser muçulmanos, ninguém quer zelar do Orixá. Aqueles que estão zelando estão muito bem, eu tenho um primo que tem cartão de governo, mas só zela para ele, para os dele, e os outros? Estão lá na lama, na sarjeta, sem ter como viver.
.....

A mesma ideia repercutida e ecoando. A ‘essência’, as ‘origens’, tudo sinónimos de um conceito ocidental que é o de ‘tradição’, em degradação. É o que chamamos de ‘perda cultural’. Por isso, perante tal declaração, questiono Pai Air se no Brasil o culto aos Orixás estaria mais preservado, a que este responde dizendo: “Mais preservado. Existem os lugares [em África], existem as origens, mas as pessoas estão muito dispersadas para o Axé”. Uma narrativa que permite, uma vez mais, reforçar o estatuto de autenticidade dos terreiros de Candomblé baianos. Se a África perde a essência então o único caminho para a africanidade mais pura é o que leva a Salvador.

Afastando-se ainda mais do continente africano encontramos Mãe Sandra, da Casa de Oxumarê. Para ela,

.....
A África é o terreiro Oxumarê, é o terreiro da Casa Branca, é o Ilê Axé Opô Afonjá, é o Gantois. Espaços que tentam ressignificar, de alguma forma, essa fé, essa força que nos move, que nos alegra. A África para nós não é lembrança, simples, é sentir, é sentir. É sentir o Candomblé, é sentir o Orixá, é amar, ser, viver, é estar. A África para mim é ser. Para mim é isso, é tudo isso aqui [abrindo o braço para mostrar a casa].
.....

A África como o terreiro ou o terreiro como a África, continua a ideia da Bahia como o “nosso pedaço da África” que o povo de santo de Uberaba, trabalhado, falava. Este discurso é clássico nos terreiros baianos (Capone 2004: 292) e permite reforçar o estatuto daqueles.

No terreiro, porção ressignificada do território yorubá, é possível louvar os deuses e pelos processos iniciáticos adquirir uma identidade africana. É por isso que não é raro encontrar afro-americanos a se iniciarem no Candomblé, ou pelo menos a buscarem um turismo étnico em Salvador (de Santana Pinho 2008) num processo de busca de identidade negra. A mesma ideia encontro nas palavras de ebomi Náná do Axé Opô Afonjá, para quem, igualmente, “o terreiro é um pedacinho dela, que nós cultuamos. Como o pedido de bênção, lá seja da religião tradicional seja muçulmano eles têm o hábito da bênção. Chamar todo o mundo de mãe. Aquele respeito às pessoas mais velhas, que aqui se perdeu muito”. Chamar todas as mulheres mais velhas de “mãe” é um hábito reconhecidamente africano, ou “meu/minha mais velho/a”. Já o pedido de bênção creio tratar-se de um costume importado das culturas europeias, pois não é comum encontrarmos tal gesto entre africanos, e em particular entre yorubás, ao contrário dos atos de “bater cabeça”, i.e., prostrar-se como sinal de respeito (*lāti dojúbolè*; que no Candomblé ficou *dojubalé*) e curvar-se (*lāti tíúbá*), ato que no Candomblé se acompanha do pedido de bênção.

Seja como for, para o constante, importa reter a ideia do pedaço da África contida no terreiro. Ela pode ser o útero, a terra mãe, a maternidade, mas ela não substitui o terreiro, a vivência do Candomblé. Como diz ogan Vinicius, é possível e até lícito ir buscar alguma coisa que tenha “proveito” para o Candomblé, mas não substituir um conhecimento pelo outro, porque o Candomblé é brasileiro, ideia que se encontra com o alabê Papadinha, ao afirmar “Eu tenho vontade de ir à África, (...), para conhecer, não vou buscar Axé, vou ver

o rio Oxum “é esse aqui ó, não sei quê, não sei quê”. Da onde saiu a história”. Mas “só isso”. Afinal, a “África é aqui no terreiro”.

Com isto chegamos, então, à reafrikanização, tema quente no Candomblé coevo e que abre uma fissura entre aqueles que consideram que a ‘tradição’ passa pela filiação às casas-matrizes baianas e o reforço de uma autenticidade afro-baiana, recurso político proveitoso no mercado religioso, e os que consideram vantajoso reivindicar uma autenticidade através do recurso a sacerdotes e outros especialistas culturais/religiosos yorubás coetâneos, particularmente babalaôs, ou por recurso aos *babalaos* cubanos. A busca pela autenticidade como resposta a uma crise de valores que alimenta a nostalgia pelo verdadeiro como residente no passado, mescla-se às dinâmicas do mercado religioso, onde as filiações/ “trocas de águas” e a busca por outros caminhos de autenticidade africana servem como estratégia de demarcação no mercado concorrencial de bens religiosos. Tal já foi, pois, claro em matéria de análise do campo religioso uberabense, o qual se distancia dos movimentos de reafrikanização e reivindica a sua autenticidade pelas linhagens dos candomblés históricos brasileiros.

Lado-a-lado com as questões dos excessos estéticos, esta é uma problemática que não deixa nenhum agente religioso indiferente. Pai Air é perentório e pouco benevolente em relação ao tema da reafrikanização, remetendo a questão para o recurso a Ifá. Segundo o octogenário babalorixá,

.....
Isso é loucura. Esses que estão pegando Ifá que dizem que estão jogando Ifá é malucos. Os africanos... sabe que africano é muito inteligente chega pega um qualquer, às vezes não é nem do axé, é muçulmano, querem vir para cá é ganhar dinheiro. Vem para aqui e diz que está dando aula de Ifá, está formando Ifá. Nós temos não sei quantos Ifá da família, que meu avô Benzinho Bamboxê deixou, que é uma coisa muito fina, que vocês não podem botar Ifá se não for para a África para entrar em boldo, para poder se preparar lá. Então botar Ifá aqui não tem jeito, meu avô teve, o Ifá da família está com a gente, e ninguém está cultuando, ninguém é de querer ultrapassar os limites, que se foi dito pelos nossos mais velhos, vamos zelar, vamos alimentar, mas ninguém vai ficar botando Ifá. Eu estou com filhos da casa aqui que estão botando Ifá, mas é maluco, ou então querendo ganhar propina em cima do Orixá. Não tem preparo para isso. Que para mim quem vem de lá não tem preparo para dar aqui no Brasil.
.....

Pai Air reforça a narrativa dos nigerianos muçulmanos que mercantilizam a religião, retirando-lhes autoridade, legitimidade, para a prática do culto, e com eles de todos os seus iniciados em Ifá. A necessidade de preparação demorada e cuidadosa para o sacerdócio de Ifá é explicitada pelo babalorixá através do recurso à família Bamboxê, que teve em Benzinho (Felisberto Sowzer) um dos ilustres babalaôs (e babalorixá) brasileiros, concorrente de Martiniano Eliseu do Bonfim. O facto da família Bamboxê ter o assentamento de Ifá, quer de Rodolpho Bamboxê quer de Benzinho Bamboxê não significa que os seus descendentes se encontrem na condição de realizar a complexa e intrincada adivinhação. Esta é uma narrativa de legitimação que serve para deslegitimar os restantes, retirando força ao seu culto, numa lógica similar à que coloca em equação um terreiro oriundo de uma casa-matriz e um, cujas genealogias não lhes aportam facilmente. Ademais, o sacerdote faz referência a um filho da casa, ogan, que atualmente atua como babalaô, e a uma filha atualmente iyanifá, numa mesma linha dos milhares de recém-iniciados no culto em São Paulo e Rio de Janeiro.

O mesmo argumento surgiria ao longo do trabalho de campo, podendo afirmar que se trata de uma assunção comunitária dos terreiros baianos e a estes diretamente ligados, na qual a reafrikanização é entendida como uma rutura com os valores tidos como ‘tradicional’, um processo de “burlar” as regras hierárquicas e mecanismos de legitimação dentro da comunidade candomblecista brasileira, um produto de um conjunto de religiosos candomblecistas que procuram fugir aos canais convencionais de estabelecimento e reconhecimento de autoridade religiosa. Esta é, pois, uma narrativa que evidencia as lutas pela hegemonia dos discursos de autenticidade, como já devidamente visto. Com o crescimento do culto de Ifá no Brasil, não só a autenticidade africana dos terreiros é colocada em causa como o seu monopólio de africanidade.

Neste jogo de autenticidades africanas, renegociadas, recompostas, concorrenciais, justapostas e articuladas, consoante as situações (Capone 2011), não é importante que o sistema de Ifá tenha derivado do islão místico e do cristianismo (Ilésanmí 1993, Ferreira Dias 2011d), como já mencionado. O que importa é que, no quadro referencial dos seus praticantes, Ifá possui uma autenticidade maior do que o Candomblé, sendo concebida como “verdadeira religião yorubá”.



Figura 9 "barracão" do Pilão de Prata

Sobre este assunto, alabê Edvaldo Papadinha – que afirma não se adaptar a tal processo – se o culto de Oxóssi praticamente desapareceu de África, então “a África não tenho que ir buscar”. Não coloca de parte, efetivamente, uma viagem a terras yorubás: “botar o pé na África sim, como eu disse anteriormente é o berço (...) eu gostaria de ir a África para rever essa história, (...) iria lá para buscar panos bonitos, obi, orobô, efun, ekodidé, (...)”. No entanto, tal não significa, de modo algum, um desejo por uma iniciação em terras africanas, “como muitos dizem, que foi na África e voltou iniciado (...). Eu sou iniciado aqui, no Brasil, eu não quero a iniciação da África, que é coisa que ninguém bem sabe, nem interessa, vai ficar como mais um mentiroso. Porque tem esses que chegam da África dizendo que foram iniciados são mais um mentiroso”. O número de indivíduos que viajam a África e voltam de lá iniciados ou reiniciados é significativo. Trabalhos *passim* e em curso de Stefania Capone revelam bem essa realidade. Não creio que o alabê da Casa Branca esteja a negar tal facto. Creio, sim, que o mesmo se refere (até pela cadência do diálogo) aos que voltam iniciados e se intitulam sacerdotes de Ifá após um curto processo iniciático, alimentando, por exemplo, o complexo comercial da cidade de Ode Remo, edificada para acolher turismo religioso yorubá. Não obstante, não podemos olhar as suas palavras sem lhes ler, nas entrelinhas, a tensão política entre a autenticidade africana dos

terreiros e a dos babalaôs. É o jogo das ideologias políticas no campo das religiões. Não é o monopólio da salvação que coloca em confronto as religiões do Livro, mas o monopólio das autenticidades africanas que coloca em confronto segmentos religiosos que reclamam maior fidelidade às origens.

Nesse sentido, o conceituado alabê considera tal movimento de ‘retorno’ à e apropriação ideológica de África como nefasto para o Candomblé: “hoje no Brasil, em São Paulo e outros lugares, se fala isso perturbando nossa religião. Se fala África e o povo está vindo com a história de Ifá”. Como consequência, “se estão desfazendo de toda uma história que era nossa”, a reboque do “africano novo [que] está trazendo Ifá para o Brasil e dizendo “não, nada disso é válido, válido é o nosso, é Ifá”, que quando vai olhar fala as mesmas coisas, as mesmas lendas, só que de uma forma diferente”. Não se trata, hoje, de um processo exclusivo de jovens ogans e de alguns iniciados do Rio de Janeiro e São Paulo. Nas palavras do alabê, “Eu vejo até gente do nosso Candomblé, gente velha, abrindo mão de tudo que acreditava, que idolatrava, que amava, para dizer “não, Ifá é o caminho””. A busca pela autenticidade coloca em causa os modelos aprendidos como tradicionais. A apologia de Ifá não somente remete em questão a autoridade religiosa das casas tradicionais como questiona os fundamentos do Candomblé. A razão parece residir, no seu entendimento, em fatores comerciais: “é o caminho mais fácil de ganhar dinheiro”. E reforça a tese do africano como comerciante do religioso: “porque o africano que veio de lá para cá não vem em termos de botar Ifá nenhum nem ensinar nada não, ele veio buscar dinheiro (...). O africano vem então buscar dinheiro aqui. E tem muito africano”. A confusão entre conhecimento da cultura e da língua e a efetividade como sacerdote, que já Pai Carlos de Exú em Uberaba chamava a terreno, é explicitada pelo alabê através de uma metáfora: “Desde menino que eu digo isso “sou brasileiro, mas não sei jogar bola”. Existe africano que não é da religiosidade (...). Agora ele é africano, ele sabe falar a língua, mas isso não quer dizer que ele seja yorubá nem que saiba mexer na religião. (...) Ele é muçulmano.”⁵⁵ Ademais, o alabê atribuiu o sucesso de Ifá à vaidade individual, poderosa categoria acusatória, considerando que um número significativo de pessoas entra para a religião pelo *status* social que esta confere, ideia, aliás, partilhada por inúmeros agentes religiosos. Nesse sentido, seduzidos pelo “mais fácil” – categoria acusatória que demarca

⁵⁵ Apesar de Capone (2004: 298, *et. al.*) mostrar que os reintrodutores de Ifá no Brasil eram cristãos, parece que o número de nigerianos muçulmanos na Bahia e no Brasil aumentou, haja vista sempre a menção aos mesmos como tal, não sendo, todavia, de descurar uma possível categoria acusatória que preserva o cristianismo de uma atitude mercadológica.

o Candomblé como mais autêntico porque mais moroso – muitos abandonam o Candomblé. No entanto, como refere, igualmente, o alabê, “Ifá nunca deixou de existir” no Brasil, porque no Candomblé existe a adivinhação de dezasseis búzios. Independentemente desta adivinhação poder estar mais ligada aos Orixás do que a Ifá (Matory 2005), facto é que no entendimento de vários candomblecistas é Orunmilá-Ifá quem rege o merindinlogun, enquanto patrono de toda a adivinhação.

Não destoando aparece ebomi Náná do Axé Opô Afonjá, relatando um caso próximo de uma pessoa que desistiu da iniciação no Candomblé para se iniciar em Ifá. O argumento, como se constata *infra* encontra-se com a lógica facilitista que alabê Papadinha alude:

.....
(...) esse negócio de Ifá. Está na moda. É só para homem jogar. Desde criança que a pessoa lá na África começa com Ifá. Para ser Oluô ele já está homem adulto. Quer dizer, agora dá 3 meses de curso de Ifá e dá diploma? Kankofô, que eu ia muito na casa dele, que era ele quem cortava para meu santo, então ele tinha uma moça lá que ele fazia obrigação lá na casa dele, Sueli, fortuna, quando foi a última vez que ela esteve aí me disse “olhe Naná, vou jogar Ifá”. Arregalei o olho assim para ela e disse “como?”. “Me preparei para Ifá”. “Venha cá, Ifá não é só para homem?”. “Ah, era, agora não, no Rio dá curso três meses, tem até diploma”. Imagina como mudou. A mudança. Eu sei que Ifá só joga homem.
.....

A narrativa de ebomi Náná demarca, uma vez mais, a autenticidade do Candomblé pelo exercício de questionar o culto de Ifá. O argumento aponta à facilidade e um sentido de aquisitivo e consumo rápido. É ainda colocada em causa o sacerdócio feminino, uma vez que o culto de Ifá, historicamente seria um exclusivo masculino. O sacerdote nigeriano-yorubá Baba Adigun Olosun, que possui o seu templo na Alemanha, mas que viaja o mundo a realizar iniciações, recentemente iniciou a sua primeira iyánifá, i.e., sacerdotisa de Ifá. Stefania Capone (2005: 245, *et. al.*) dá-nos dos processos dialéticos do sacerdócio feminino de Ifá, revelando a dinâmica de um sistema que joga também com autenticidades e autoridades religiosas. Os exemplos sucedem-se e revelam que tanto o campo religioso afro-brasileiro quanto o africano e outras diásporas, são tremendamente mutáveis e que vão respondendo às mudanças sociais e às lógicas do mercado religioso. Os casos dos exús e pombagiras, entidades da Umbanda, ressignificados ao Candomblé, tratados por Capone (2004) são paradigmáticos dessa permeabilidade e plasticidade. Note-se que das iniciações

demoradas que implicavam uma vida de aprendizado, desde criança, emergiram as iniciações rápidas e por fim os cursos. A sociedade dos diplomas é veloz e aglutinadora, é a sociedade formal a impor-se ao oral. O jogo dos decás e diplomas de que fala Duccini (2005).

Na roda de conversa que se constituiu no Gantois, com três ilustres figuras do Candomblé atual – Mãe Luizinha, Mestre Robson Costa Pinto e Assobá Yomar Passos, sentados no murete que corre ao redor do terreiro e se une às escadarias, o tema da reafirmação surge sem precisar de ser chamado. Mãe Luizinha é taxativa: “Ifá virou doença”, e a propósito de todos os que se iniciam no Candomblé e depois se iniciam para Ifá, afirma “pessoa que é iniciada no Orixá... a pessoa se inicia uma vez na vida”. Esta afirmação questiona a legitimidade religiosa de todo o agente que procede à dupla iniciação. Assobá Yomar, um homem respeitado que jamais abandona a simplicidade que Mãe Luizinha elogia, em jeito de conversa, apagando por completo a presença do telemóvel que registava tudo, acrescenta: “para Ifá a pessoa tem que começar de pequeno, eu vi num documentário. Agora fazem Ifá já adulto, aquilo vem de berço”. Mais uma vez se questiona a legitimidade não apenas destes reafirmados como dos seus iniciadores. E a conversa continua:

-
- (Mãe Luizinha) eles falando babalaô, babalaô, babalaô. Aí quando falam babalaô, pai de santo que era de Oxóssi... “pera aí”. Sabe que é que eu pensava? Babalaô era aquele senhor antigo que vem da Nigéria, você entendeu? Agora quando se ouve falar em babalaô com 30 e poucos anos de idade, fez o curso e é babalaô.
 - (Assobá) faz o cursinho lá de um mês e é babalaô. Isso de Ifá está mudando o Candomblé...
 - (Mãe Luizinha) está... porque o povo está indo nos dois...
 - (Assobá) aí está confundindo tudo.
 - (Mãe Luizinha) porque Ifá é uma coisa Candomblé é outra. No Ifá pode no Candomblé não pode.
 - (Mestre Robson) exatamente, aí começa a banguçar, aí que está complicando.
 - (Mãe Luizinha) tivemos um caso, a menina resolveu fazer, do Axé Batistini, criança, “aqui que quero fazer meu santo”, daqui a pouco o pai já era de Ifá, a mãe feita também no Candomblé. Aí a mãe foi e se iniciou de Ifá. O que é que ela fez? Iniciou a filha. Porque o Ifá permitiu que ela iniciasse a filha dela. E cadê a palavra com o santo? O Ifá permite que o pai ou a mãe inicie a filha, isso eu achei gravíssimo. Mas está uma febre de Ifá em São Paulo. Estão assentando Ifá para mulher, estando assentando Baba

Egun para mulher. Eu acho... não estou falando mal.. não estou falando mal, mas está um comércio puro mesmo.

– (Assobá) é o comércio. Na Bahia aqui é muito pouco. As pessoas não... mas no Rio... Eu acho, Luizinha, que as pessoas têm que ter discernimento, o Candomblé é ali, sentir, com a iyalorixá ou babalorixá... agora vão para internet... não tem nada a ver.

– (Luizinha) é, sentir, se não sentir nada... você tem que sentir isso.

– (Assobá) consultar pelo telefone, pela internet... as pessoas têm que estar lá para se consultar, não é Luizinha?

.....

Este foi um momento particularmente interessante do trabalho de campo. Primeiro porque os intervenientes esqueceram completamente a presença do telemóvel, segundo porque esqueceram, praticamente, a minha presença, conversando entre si. No mais, vê-se reforçada a tese de transformações rituais e teológicas em resultado de uma nova contextualização religiosa, a acomodação que não deixa de conter contornos de mercantilismo religioso, ao mesmo tempo que Ifá se vem posicionando, percebe-se, cada vez mais, como concorrente com o Candomblé, deixando a histórica religião dos negros baianos acantonada entre o avanço agressivo evangélico e a versão urbana, mística e literária de africanidade que é o sistema de Ifá. Nesse quadro, vale o reparo de Mãe Luizinha de que apesar do trânsito entre religiões, Candomblé e Ifá, estas não podem ser misturados pelo simples facto de que os tabus rituais, o ewô (*èèwô*) diferem nestas religiões. Trata-se de um jogo de autenticidades africanas conflituantes. Mesmo nos casos de interritualidade (termo de Ismael Pordeus Jr. [2010]) verifica-se, forçosamente, um jogo de poderes (Capone 2011). Por isso, não é de estranhar, também, que Mãe Luizinha, deixada a questão da nostalgia para trás, e menos emocional, afirme, a propósito dos movimentos de reafricanização tão fortes em São Paulo, onde é iyalorixá do Axé Batistini, que

.....

Para mim não diz nada, porque a África já está aqui com a gente [risos gerais], a África para nós já está aqui desde o tempo da escravidão, agora eles querem falar mais sobre esse lado de Ifá, essa parte aí, mas a África é isso que nós adoramos. Quer mais África que aqui?, as mães matriz é aqui. (...) Como é que a África vai vir agora se ela já está aqui? É isso que eu quero falar. Porque a gente bate a cabeça do chão? Porque é onde eles enterravam os Orixás.

.....

A África no terreiro, o terreiro como a África. Uma vez mais. Argumento central reforçado pela referência à terra onde se “bate cabeça”, onde se mostra respeito, porque é

na terra que estão os Orixás desde os primórdios do Candomblé. Buscar uma África que já lá está, que chegou no século XVIII, é incompreensível para os agentes religiosos baianos ou ligados a estas casas-matrizes. Até porque a África que se busca é uma África corrente, dos dias de hoje, uma África que passou por um processo de colonização e descolonização, que foi desenraizada, e que se encontra, religiosamente, marcada pelo avanço do cristianismo e do islão. Este jogo de forças que Capone (2004) tão claramente transparece é o centro da luta pelas autenticidades no Candomblé. Não obstante, é precisamente essa África que é buscada, recontextualizada e, nas palavras dos que não lhe reconhecem mérito, comercializada no Brasil de hoje. Não é um processo diferente da formação do Candomblé, bem vistas as coisas – elementos religiosos africanos transportados ao Brasil e ressignificados em favor de um contexto económico, político, cultural e social. Dados religiosos diferentes em contextos e épocas diferentes produzem resultados diferentes. O encontro entre os dois produtos religiosos resulta num processo concorrencial no campo religioso (afro-)brasileiro (Capone 2004, 2011, et. al.).

4.3. A ESTÉTICA E OS EXCESSOS COMO INDICADORES DE NOSTALGIA.

COMO JÁ REFERIDO, a estética exerce um papel importante na experiência da nostalgia. Vestuário, adornos, penteados, utensílios, tecnologia de ambiente e decoração “retro”, são verdadeiros fatores de exteriorização de um estilo de vida revivalista. Quando transposta a questão ao Candomblé encontramos um sentido contrário, em que a estética aparece como sinal de progresso, de mudança, e se torna num fator de rejeição e ‘perda cultural’. Dessa forma, a nostalgia opera na recuperação dos ideais de simplicidade próprios do tão mencionado “antigamente”.

Do trabalho de campo desenvolvido quer em Uberaba quer em Salvador, lugar já experimentado anteriormente, os tecidos brilhantes, a pompa e a carnavalização do Candomblé têm uma amplitude reduzida. Dos vários terreiros de Candomblé visitados em Uberaba os tecidos convencionais mantêm-se, perpetuando uma estética-padrão que é, ela própria, como já referido, por natureza excessiva, pela via da influência do barroco e do rococó. No entanto, no que tange a Salvador, a tal “Roma Negra” ou “Meca do Candomblé”, o trânsito de agentes religiosos oriundos, particularmente, de São Paulo, mas também do Rio de Janeiro, vem produzindo mudanças. Se nalguns casos foi possível

constatar um *continuum* entre os discursos e as práticas, noutros não foi exatamente assim. Esta é uma questão que mexe, naturalmente, com diversos fatores, como sejam o económico, o lúdico, e a noção de ‘tradição’ e de ‘perda cultural’.



Figura 10 Mural de Omólú no exterior do "barracão" do Pilão de Prata

Em menção ao assunto, o elemoxó Léo Chagas, da Casa Branca, considera que “pelo menos aqui na Bahia, o brilho é muito pouco usado, você tira pelos adês que não é aqueles adês como a gente vê de escolas de samba, entendeu?, você não vê aqui paetê, nos Orixás daqui, nos Orixás femininos”. A razão para os excessos, para a carnavalização, que é, como visto, um referencial em crescimento em São Paulo, de acordo com a literatura mencionada (Menezes Santos 2005) e com a observação de reproduções fotográficas disponíveis online, reside nos fatores económicos. Dado, aliás, que diferentes autores, já citados, igualmente aludem. Segundo esta lógica, que vimos igualmente em Uberaba, e nas palavras do elemoxó do Engenho Velho, procurando explicar o pensamento generalizado, “se o Orixá lhe dá, se você tem condições, então vai botar o que tem de melhor em cima desse Orixá”. O “de melhor”, na lógica vigente, são os tecidos caros e brilhantes, os adereços luxuosos e acima de tudo exuberantes, pois que o Carnaval permanece, como mencionado anteriormente, como referencial de pomba e exuberância. A partir desse ponto, como diz o ogan da Casa Branca, “é que foge da coisa... chega o luxo... você quer botar uma argola de ouro, quer botar isso, quer botar aquilo... e acaba fugindo um pouco da estética de determinados Orixás”.

Mais alarmada e desconcertada com as “mudanças”, sempre elas, que se impõem para além dos comportamentos na própria estética, dinâmicas imbricadas, está mãe Neide. A iyámorô do Pilão de Prata responde-me com uma pergunta: “Não está vendo por lá não? (Risos) Cada um botando o Carnaval! Está muito feio. Depende do Candomblé. Que aqui mesmo não. Anágua é anágua. Agora aquelas...”. Esta narrativa de demarcação e acusação, que aponta o Carnaval como degeneração alheia, não leva em consideração a exuberância e o luxo que constituem marca identitária do terreiro onde é iyámorô.

Do carnavalesco à nostalgia é um passo, um passo curto em palavras, mas enorme na cosmovisão candomblecista. O passado, o “antigamente”, que nada tinha desses excessos é usado como medidor. Mãe Neide, continua: “No tempo dos nossos mais velhos era mais simples, aquela sainha, aquela bata, aquele pano da costa, tudo quietinho, mas agora elas estão botando... tudo rodando, quando elas chegam no Candomblé que o pessoal começa batendo os aguidavi⁵⁶, (...), menino, elas não vê nem a cara de Deus! É a pose! É a pose!”. A simplicidade enquanto narrativa de autenticidade diante da pose, a memória idílica do antigamente que o próprio babalorixá da casa, o Pilão de Prata, desvirtua, apresentando um argumento curioso, e que vale dizer, se adequa com a estética do terreiro,

⁵⁶ Baquetas de madeira, normalmente galhos de árvores ou plantas, usadas para percutir os atabaques.

com inúmeras estátuas africanas, um número significativo de adereços, tecidos brilhantes e estátuas de tradição e padrões hindus, e um apego ao fausto. Segundo este, a estética é

.....
importante, que tudo é válido, que cada qual use de acordo com cada qual, cada qual com sua época. Xangô de Júlia Bamboxê, a filha de santo de Bamboxê Obitikô eu cansei de ouvir mãe Caetana dizer que a roupa dela era de veludo bordada a fios de ouro. Então sempre teve luxo para os Orixás. As africanas cheias de banlangandas daqui até aqui [do pulso ao cotovelo]. Então você vê aí no museu as coisas que ainda foram das africanas... então, sempre teve joias, sempre teve ouro. Agora é que está tendo muito brilho? Sempre teve. Antigamente era mais chique do que agora. A roupa era toda tecida à mão, bordados, então não sei porque não ter. Tem até mais fantasia, antigamente se usava coisas melhores. Antigamente era trabalho, era confeccionado. Não tem diferença nenhuma, querem o melhor para o Orixá.
.....

O respeitado e controverso babalorixá remete a estética para o contexto, para a época. “Cada qual com sua época” significa que cada época gera o(s) seu(s) padrão(ões) de beleza e etiqueta. Este discurso evidencia o poder da memória instituída que projeta no passado a simplicidade, ao mesmo tempo que permite compreender não apenas diferentes narrativas como vislumbrar que a estética aparece como recurso de legitimação ou acusação. Se o Xangô de Tia Júlia Bamboxê possuía tal fausto, então o fausto de hoje não é degeneração, legitimando, assim, o Pilão de Prata e o seu sacerdote. Pai Air é considerado, também ele, exuberante e extravagante, quer na decoração do terreiro com as máscaras hindus quer na sua própria apresentação, com implantes capilares e trajes, igualmente, hindus. Apesar de legitimar o brilho, o luxo, como o melhor para o Orixá à luz de uma época, considera que o luxo coevo não tem o requinte de outrora, dos pesados fatos de veludo bordados a ouro e fabricados à mão. Quer isto dizer que pela estética também se exprime a perda cultural face ao passado, seja pela condenação do carnavalesco que idealiza o passado na simplicidade, seja na ideia de que o luxo de hoje é inferior ao requinte de outrora.

Não parece oferecer contestação que o Candomblé ao se inserir numa sociedade dinâmica debate-se com a própria necessidade ou, certamente, com a inevitabilidade de transmutação. É, certamente, verdade que cada contexto, cada período histórico produz os seus efeitos e oferece os seus dilemas. A perseguição religiosa produziu um fechamento

das comunidades-terreiro que a conquista das liberdades dissolveu. A globalização, o capitalismo e a ascensão da sociedade do espetáculo trouxe ao Candomblé os dilemas da espetacularização e do fausto que Bastide (1960) referia, Menezes dos Santos (op. cit.) detalha e que Mãe Sandra, do Axé Oxumarê, menciona:

.....
Essa influência da sociedade capitalista, da sociedade do visual, a influência dessa sociedade do “bonito de se ver”, essa influência da sociedade, festa para inglês ver, para a fotografia, para internet, para a mídia, para não sei o quê, para a televisão, essa influência mediática está sendo para nós uma ameaça muito grande. Porque se o sujeito não estiver preparado ele se deixa levar sim, e o “bonito de se ver” ele vai traduzir isso na sua religiosidade, no barracão, vai encher de brilho, que não tem nada a ver, não tem nada a ver.
.....

O brilho que não tem nada a ver, o espetacular, o excesso, a “pose”. O espetáculo. Como se constata das declarações dos oficiantes religiosos, facto que Menezes dos Santos nos traz, igualmente, no seu trabalho, o Candomblé em lugares como São Paulo, lugar de forte presença de movimentos de reafrikanização (entre eles também as já antigas filiações baianas), a espetacularização – muitas vezes catalogada como carnavalização – possuem vasta amplitude. Questionada sobre tal, Mãe Sandra afirma:

.....
A influência sulista, infelizmente, com todo o respeito ao meu povo de São Paulo, que aqui também tem muita gente, é uma coisa assim incrível, a gente aqui para segurar é difícil. O brilho, uma coisa assim que não tem muito a ver, gente, não é espetáculo, é um ritual iniciático. Então, de repente, a gente deixa de enxergar um ritual, para enxergar um espetáculo, para enxergar um evento.
.....

A dimensão espetacular da festa adquire um sentido mais amplo e literal que transcende e secundariza a própria celebração como religiosidade. São lamentos coevos, são fatores em equação na seleção entre terreiros. Cada vez mais, novos adeptos do Candomblé são seduzidos por esta dimensão espetacular⁵⁷, de religião como prolongamento do celebrativo do Carnaval, a rua trazida ao terreiro. Mãe Luízinha, que

⁵⁷ Capone (2004: 147) menciona a questão do luxo como parte do argumento para a mudança da Umbanda para o Candomblé.

está, atualmente, à frente do terreiro Batistini, em São Paulo, junto com outras quatro pessoas, relata um episódio acontecido, em 2012 ou 2013:

.....
(...) um iaô de Oxalá, a mãe dele uma iyalorixá, com casa aberta e tudo, e ele fez o santo dele, Oxolufan, e a mãe chegou com uma roupa para Oxalá, um tecido africano branco, mas nós não permitimos. (...) mostrei a roupa, nós nos reunimos e não concordamos, porque se ele está se iniciando usar uma roupa daquela, quando for fazer 1, 3, 5, 7 vai usar o quê? Brilhante? (...) o que é que se perdeu mais em São Paulo? Vinicius, o Opotun, ele fala muito nisso, a verdade, a identidade dos Orixás. Você vê um Orixá tá difícil distinguir que Orixá é aquele. Tem tanta coisa em cima.
.....

A estética que está em causa, portanto, não é apenas a do limite que fica imediatamente antes da degeneração dos padrões tidos como tradicionais, mas a estética que cabe a cada um em função do seu posicionamento hierárquico, como já Pai Carlos de Exú em Uberaba, filho do Batistini, aludia.

Ao descender dos terreiros Gantois, Portão de Pai Nézinho e Oxumarê, o Batistini segue os padrões estéticos daqueles, rejeitando as reinvenções coevas que vão tendo lugar em São Paulo, questão na ordem do dia e bastante debatida por inúmeros oficiantes religiosos. Não se pode, no entanto, negar, que ao possuir um contingente significativo de descendentes diretos ou terceiros de São Paulo, o Gantois vem sofrendo alterações estéticas. Não há dúvidas de que apesar de ser uma casa-matriz, o brilho já começou a adentrar pelo famoso terreiro de Mãe Menininha, e há narrativas de já lá estar instalado há muito tempo, desde a mediatização do terreiro, como foi possível constatar pela festa do Pilão de Oxaguiã este ano. Mas regressando ao Batistini, a direção do terreiro, procurando evitar situações como ocorridas este ano durante os festejos de Ogun, excessos cometidos pelos visitantes, tomou uma “providência que eles agora têm que mostrar a roupa para nós antes de vestir”. Mãe Luizinha explicita com mais um caso: “Eu fui numa festa, tem dois meses, de um Oxóssi, falando verdade, para mim era um Oxumarê, porque ele estava com aquela roupa arco-íris e muito colorido. Então o Candomblé em São Paulo está muito mudado. (...) Agora, hoje em dia essa ostentação, esse brilho”. A iyalorixá não vira a cara às mudanças, às adaptações, desde que “dentro do padrão”. Segundo esta, “se você quiser colocar brilhante para o seu santo, você pode, desde que esteja dentro do padrão, dentro

daquilo que ele pega”. Colocando em ênfase o contraste entre a Bahia e São Paulo, Mãe Luizinha declara: “Aqui quando você entra numa sala, você tira o chinelo, senta no barracão, descalço. Mas em São Paulo elas entram no *scarpin* (salto alto), maquiadas, maquiadas! Para mim é feio. *Scarpin*? Não. Essas coisas o Candomblé está mudado”.

A eterna mudança que já vai gasta a tinta e o teclado de mencionar. Mãe Sandra, novamente ela, que justifica tal pela sociedade capitalista: “esse brilho todo não é mais do que a influência da sociedade capitalista, consumista, que quer ver você gastando cada vez mais, cada vez mais, e transformando tudo em um espetáculo só”. Como consequência, “aí termina batendo com a questão do Carnaval, das festas populares”, isto porque, “o pessoal em vez de usar sua inteligência para sua espiritualidade, (...) não, cede simplesmente aos caprichos da sociedade capitalista, muito louca”, cede à “competição de mercado” entre filhos de santo, pessoas que “acreditam que colocando brilho no Orixá, o Orixá dele vai ser mais bonito do que o seu”.

Esta ideia da espetacularização, dos excessos que se encontram com o Carnaval, com as festas populares, une os mais diversos sacerdotes, agentes religiosos, baianos, funcionando como uma narrativa de demarcação no contraste entre o ‘tradicional’ e o ‘moderno’, entre a Bahia e São Paulo. Ogan Vinicius do Obá Tony, a propósito desta questão, afirma: “hoje em dia se você pegar um Orixá amarrar um pano pela cintura e botar o peito de fora você é louco”. É interessante notar, portanto, que o horizonte africano é ideológico. A reafirmação, tal como processos de transformação induzida e consciente, é um processo de escolhas, de seleção de elementos, quer eles visem restaurar uma autenticidade ou não. Em consequência do processo de estetização do Candomblé, de hiperbolização das dimensões visuais e cênicas, nas palavras deste ogan baiano, num misto de ironia e insatisfação, produz que “o Orixá não pode vir mais no madrasto, não pode vir no morim, porque não é Orixá para essas pessoas, tem que vir no brilho, os adês parecendo um trio elétrico de três, quatro, cinco andares”. O espetáculo, a “nova modalidade carnavalesca dentro do Candomblé que faz com que as pessoas vejam aquilo ali como simples folclore”, contrasta com o Candomblé de décadas atrás, porque “antigamente se fazia adê com papelão, pegava o papelão, cortava no formato do adê, forrava com tecido bonitinho, botava alguns búzios, e algumas missangas, um filázinho, era um adê”. Narrativa que institui o passado de modo unívoco e idílico, e que como memória instituída confronta-se com o que Pai Air declarava.

Não destoando, ebomi Totoia, exalta-se com o Candomblé coevo, bem distante do Candomblé do tempo em que cumpriu as suas obrigações religiosas, trinta e quarenta anos

atrás. Tal como Mãe Luizinha, afirma que os iaôs de hoje querem usar roupa africana, ressaltando as mudanças estéticas. Ebomi Totoia volta ao passado para evidenciar tais transformações:

.....
A primeira vez que o iaô saía no salão, todo pintado de efun, saí no mo-rim (soletrando). Quando uma ebomi ia fazer a obrigação dos 7 anos, no bori da sua obrigação de 7 anos você poderia botar um algodão. Mas a sua primeira saída no barracão, da sua obrigação de 7 anos, era toda no morim. O morim podia estar todo trabalhado, bordado com prega-palito, com renda, mas eram no mo-rim que você saía . Agora nego tá saindo... [batendo as mãos, falando mais alto com ligeiro sorriso] ah mas essa aí eu não ia deixar passar! Que é outra coisa. Eu estou vendo iaô agora, iaô saindo com richelieu, renda, prega-palito... eu digo “gente o meu primeiro prega-palito, um fiapo na minha saia foi na obrigação de 3 anos”. Eu vim botar minha primeira camisa de richelieu, que foi minha Mãe Nitinha que tirou do corpo dela e me deu, na minha obrigação de 7 anos. A primeira vez que botei richelieu, renda, renda inglesa, prega-palito, barafunda. Ainda tinha essa, você entrava para fazer obrigação de 7 anos, o tempo que ficava recolhido lá, sua mãe de santo, sua mãe pequena, lhe ensinava a bordar uma barafunda, porque se você fosse de iabá, Yemanjá, Oxum, Yasan, a anágua da sua Yasan tinha que vir ali ó, na barafunda, todo o tempo que estava lá dentro estava bordando. Que é uma renda, um bordado africano... eu tou tomando aula, que era o meu sonho. Tou fazendo barafunda. E quando você ia fazer obrigação era quando podia aparecer com camisa bordada, com pano da costa bordado.
.....

Esta longa citação é justificada pelo contributo significativo para a discussão. Não haja dúvida que a nostalgia é um dado presente na narrativa de ebomi Totoia, as saudades do tempo de Mãe Caetana são evidentes. Não obstante, a nostalgia, ao caso, produz sentimentos de ‘perda cultural’ expressos, então, na hiperestetização ritual que transforma a demora das possibilidades visuais (ligadas à hierarquia) num imperativo, fazendo, então, da iniciação um momento de inserção na sociedade religiosa do Candomblé, na comunidade, como se de um baile de debutante religiosa se tratasse. Dessa forma, a nostalgia opera como autenticação estética do passado, questionando a forma como a estética negocia com a hierarquia no jogo das possibilidades. Embora tal o possa parecer, e assim ser este um exemplo “feliz” no processo de explicitação simbólica, a verdade é que a iniciação no Candomblé, que ebomi Totoia menciona ter sempre sido realizada no

máximo secretismo, mais deve à adoção de uma nova noiva no seio da família yorubá do que aos bailes de debutantes. Ebomi Totoia é perentória: antigamente a feitura, a iniciação, era uma “obrigação, não era festa”. Isto coloca em evidência que existem visões díspares dentro das casas tradicionais sobre o luxo, o espetáculo e o público. Se a apresentação pública de iaôs era algo que acontecia com mais secretismo em certos terreiros, noutros sempre constituiu evento público de grandes dimensões. O que parece estar em causa, na narrativa de ebomi Totoia é o debate entre posições dentro do seu trajeto pessoal na religião, colocando em confronto a autenticidade de Mãe Caetana e a do seu sucessor, Pai Air.

Em sumula, a questão da estética evidencia as tensões e as transformações vigentes no Candomblé coevo, colocando em campo, em duas barricadas, os terreiros onde a estética não pode fugir do padrão de outrora, alimentando e alimentado fortemente a e por sentimentos nostálgicos, e os terreiros onde a estética acompanha as demandas da ‘sociedade do espetáculo’. A dicotomia entre polos, a julgar pelo avanço da hiperestetização em terreiros como Pilão de Prata e Gantois, tenderá a esbater-se, à medida que devotos oriundos de cidades como São Paulo ou Rio de Janeiro, para citar as mais emblemáticas, vão transportando consigo uma nova dimensão de exteriorização ritual. Porque os terreiros históricos precisam de renovar as suas hierarquias e sobreviver numa sociedade onde o religioso faz parte do mercado, a distinção entre ‘tradição’ e ‘modernidade’, dentro em breve, não será julgada pela estética, mas pelo reconhecimento das linhagens históricas. A hiperestetização, a médio prazo, não parece ter recuo. Nesta lógica de sobrevivências e câmbios, “uma mão que vai é uma mão que não volta”.



CAPÍTULO 5

Uns e Outros.

OGANS E HOMOSSEXUAIS NOS DISCURSOS VELADOS DA COMUNIDADE
CANDOMBLECISTA UBERABENSE E BAIANA.
PERCEÇÕES DA NOSTALGIA NUM TERRENO ARENOSO.

“

Eu não creio que a ideia de homossexualidade seja mais tabu.

A nossa cultura está em evolução.

Este é um tempo excitante para se viver.

– *Andrew Lang* [tradução minha]

AO LONGO DO TRABALHO DE CAMPO, mas não apenas, pois jamais posso esquecer os “dados recolhidos” da experiência direta com a realidade do Candomblé, alguns temas foram sendo tratados de forma cautelosa, velada, expressos mais em sorrisos, em meias-palavras ou quando amplamente expressos feito com devidos cuidados ou pedidos de não registo áudio. São questões para as quais ninguém quer ver os seus nomes associados, ninguém assume abertamente posição, e não me cabe quebrar tais receios que constituem dinâmica própria de uma religião onde o “fuxico” (Braga 1998) é marca d’água, mas também porque tocam a dinâmica interna dos terreiros. São eles, então, a questão da homossexualidade como produtora de alterações estéticas no Candomblé, e as transformações da figura dos ogans de sacerdotes comprometidos com a religião a percussionistas e, inclusive, em babalorixás. Em alguns casos, a identidade dos sujeitos será revelada, tratando-se depoimentos que não lesam direta ou indiretamente o seu autor. Nos restantes casos serão usadas iniciais de A a Z, seguindo a ordem do alfabeto, impossibilitando a identificação autoral.

**

Conforme já mencionado, o “fuxico”, ou em português lusitano, “o diz que disse”, tem um caráter normativo. Sobre isto, escreve Júlio Braga, em obra, citada: «o ejó, o fuxico feito, possibilita a circulação de informações, (...) através da revelação de boca em boca, –

o denominado “correio nagô”, do que está acontecendo de novidade em determinado terreiro de candomblé» (p. 24). Mas este «que está acontecendo de novidade» não é um qualquer acontecimento, é uma trama complexa, conjunto de dados significativos que colocam em escrutínio o sacerdote e a sua comunidade. Por essa razão, ao conter uma série de dados de enorme significado dentro das redes sociais (no sentido clássico, não online) do Candomblé, o fuxico contém uma riqueza de dados inquestionável, levando o mesmo autor, na mesma página, a afirmar: «Pelo ejó se chega às tramas mais complexas do mundo religioso, alcançando, pelo detalhamento da ocorrência, aspetos preciosos que nenhuma competente etnografia seria capaz de captar». Não poderia deixar de sublinhar esta afirmação. A possibilidade, rara, de um investigador adentrar de tal forma dentro de uma comunidade que tenha acesso aos fuxicos não deve ser menosprezada, porquanto estes veiculam valores, normas, princípios e posicionamentos éticos. Regressando a Júlio Braga, este irá afirmar que «visto pelo viés positivo, parecer colaborar, (...) com a prática de preservação da tradição, na medida em que veicula e critica, na sua circunstância aparentemente negativa, aqueles acontecimentos que não deveriam ocorrer, posto que ferem ou se chocam com os preceitos da tradição estabelecida» (p. 25). O antropólogo e babalorixá resume na perfeição os sentidos do fuxico dentro da comunidade candomblecista. Nesse sentido, creio que o fuxico deve ser considerado num sentido abrangente e não tanto como uma ‘categoria acusatória’, para usar um termo comum na antropologia afro-brasileira. Trata-se, acima de tudo, de uma normatização velada, de um processo de constituição de sentidos éticos pela demonstração do errado. Assim, pelo seu viés negativo, o fuxico seria a maledicência e a injúria, ao passo que pelo seu viés positivo seria um processo de normatização social. Este aspeto é particularmente relevante para este capítulo que embora de menor dimensão trata de temas sensíveis à comunidade candomblecista que não estão, em boa maneira, desprovidos de sentimentos nostálgicos, ao colocarem em evidência comportamentos que se dizem contrastar com o “antigamente”, essencialmente, em rigor, idealizado.

Antes de entrar nas problemáticas em equação, merece menção o facto de que a maioria dos dados coletados para este capítulo não se enquadram numa ideia de “diz que disse”, mas antes remetem para um quadro de ‘fuxico velado’, em que os agentes religiosos veiculam determinadas posições e/ou informações, mas que o pretendem fazer anonimamente, em virtude, naturalmente, dos efeitos nefastos que teriam ao verem-nas associadas a si. Tratam-se de declarações que veiculadas abertamente concorreriam para a

diluição do lugar dos informantes dentro do tecido social candomblecista, como ficará evidente adiante.

Sobre o tema da homossexualidade não é, pois, meu intento discorrer sobre a temática dentro da antropologia afro-brasileira, bastando para o propósito passar em referência alguns trabalhos e ideias-centrais, uma vez que tratarei exclusivamente da homossexualidade ligada às questões estéticas, necessariamente imbrincadas no jogo nostálgico passado/presente que é fio condutor desta tese. Num clássico trabalho, Ruth Landes apresenta uma visão limitativa da tradição jeje-nagô da Bahia, ao afirmar que «A tradição diz, sem rodeios, que só as mulheres são adequadas, por seu sexo, para cuidar das divindades, e que o serviço dos homens é blasfemo e assexuado». (1940: 387-388 [tradução minha]). Matory (2008) bem adverte para as implicações para a questão da tradição e da situação do homossexual no Candomblé, resultantes da relação entre Edison Carneiro e Ruth Landes, ambos determinantemente marcados por suas agendas e aproveitando-se do pensamento e das ferramentas conceituais mútuas. Não pretendo, contudo, seguir o trilho de Matory e imputar a responsabilidade ao casal brasileiro-americano de alterarem o curso da história, para fazer uso das palavras do antropólogo norte-americano. Há que reconhecer que é fácil, à luz do nosso contexto científico, apontar o dedo aos métodos de quase um século atrás. Quero com isto dizer que é honesto da nossa parte, este tempo volvido, reconhecer certos méritos a Carneiro e Landes, membros de uma geração que foi abrindo caminho para a antropologia afro-americana do nosso século. É, ainda mais honesto, reconhecer os contextos da emergência das suas narrativas. Que a agenda de Landes era feminista já sabemos. Que o terreno lhe foi favorável a ajustar realidade e narrativa desejada também. Mas é importante notarmos o espírito livre e empreendedor de Landes, como refere Sally Cole (2002), num contexto em que o divórcio na América do Norte era um grande tabu, e em que as lutas feministas estavam em grande alvoroço. Ademais, a sua obra *A Cidade das Mulheres*, todos os defeitos tenha, mas o mérito de ser uma narrativa sincera, cativante e cuidadosa não se lhe pode negar. A afirmação de que o Candomblé era “coisa de mulher” é, obviamente, uma derivação da realidade, um alinhamento da realidade em função da sua agenda e de um conjunto de ideias que circulavam na época. Os lamentos de Martiniano Eliseu do Bonfim que a autora regista são de uma riqueza imensa e bem poderiam ter sido tratados como material para uma antropologia da nostalgia, mas esse não era o projeto de Landes. Não haja dúvida, também, que as questões da homossexualidade e da agência religiosa masculina estavam na ordem do dia e Landes, obviamente, teria de o registar. Pecou, naturalmente, por não inscrever tais discursos dentro de um quadro de

tensões e debates sobre a tradição e de jogos de poder, que eram, acima de tudo, o que estava em causa. O facto de Landes ter feito dos terreiros do Gantois e Casa Branca aportes para a sua afirmação de uma “cidade das mulheres” sabemos hoje ter sido condicionada quer por Carneiro quer pela sua agenda. A agência do bem intencionado Carneiro condicionou, possivelmente, o trajeto da antropóloga, mas esta também levou Carneiro a mudar a sua narrativa como detalha Matory (2008). Em apologia de Landes afirma-se que esta se limitou a fazer eco da tradição do Gantois. Efetivamente, no Gantois só podem sentar na cadeira mulheres. Mas importa dizer que só podem sentar mulheres da mesma família da fundadora. Mãe Menininha, a jovem Mãe Menininha do tempo de Landes que Martiniano condenava, e que mais tarde se tornou ícone do Candomblé, foi sucedida por sua filha Cleusa e esta por sua irmã Carmen, atual iyalorixá da casa, com quase 90 anos de idade. O sacerdócio feminino no Gantois é tão importante quanto a linhagem de sangue. Ademais, duvido que Landes jamais se tenha cruzado com Pai Nézinho da Muritiba, conceituado babalorixá da época e que assumia um papel fundamental no Gantois, realizando inúmeras obrigações religiosas a pedido de Mãe Menininha. Aliás, uma vez que o Candomblé não permite que mãe ou pai carnal iniciem os seus filhos, é muito provável que Mãe Cleusa e Mãe Carmen tenham sido iniciadas por Pai Nézinho, e de facto é essa a informação que tenho (até porque Pai Nézinho era o Babá Egbé da casa), como aconteceu na Casa de Oxumarê, em 1961, quando o sacerdote realizou as iniciações de um afamado “barco de iaôs”, de que faziam parte Mãe Nilzete, filha carnal de Mãe Simplícia e sua sucessora, Pai Pecê, seu neto e atual babalorixá da casa, e Tata Pérsio, fundador do Batistini. Ademais, nada nos informa de que “Seu” Nezinho fosse homossexual. Do mesmo modo que Mãe Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá, e que Martiniano muito apoiou e elogiou a Landes, foi sempre auxiliada por figuras masculinas, figuras centrais na constituição do Candomblé, como Bamboxê Obitikô e Joaquim Vieira da Silva, bem como o próprio Martiniano. Nenhum dos três sendo homossexuais. Não é, pois, de estranhar que Arthur Ramos (1942) tenha imediatamente reagido e denunciado as conclusões apressadas de Landes. No entanto, esta imagem adulterada de que o sacerdócio é exclusivamente feminino fez escola. Não é por isso de estranhar que Vertuan (2007: s.p.) afirme que «a principal função do homem no antigo candomblé era o cargo de ogã».

Parece evidente que é colocado em diálogo com o Candomblé as tramas sociais onde a questão da homossexualidade sempre constituiu tabu em face de uma concepção do humano assente na associação entre género e biologia, na heteronorma. No entanto, uma vez que os Orixás, deuses africanos cultuados no Candomblé, possuem diversidade de

género, nesta religião a homossexualidade tenderia, a princípio, a ser um dado natural.⁵⁸ Em rigor, ao desempenhar o papel de noiva (iaô) do Orixá, todo o iniciado é jogado a uma pluralidade de papéis, razão pela qual em Oyó o sacerdote de Xangô se traja de forma feminina (Matory 1994, 2005) e Carneiro, citado por Matory (2008), refere que, naquele tempo, os homens iniciados vestiam-se de mulheres. Milton Silva dos Santos bem refere que o iniciado que cai em transe funciona como «vaso, vasilhame» (2008: s.p.) para os Orixás, sendo, pois, *possuído* por aquele, operando, então, como feminino. Tal como Patrícia Birman (1995) afirma, os Orixás aparecem como “moldura” cultural para pensar a sexualidade dos sujeitos, razão pela qual Teixeira (2000) recolhe depoimentos em que a ambivalência sexual das divindades é utilizada como justificativa para a sexualidade dos sujeitos. Oxumarê ou Logunedé são Orixás almejados, uma vez que ambos comportam a multiplicidade dos géneros e ao mesmo tempo contém uma essência andrógina, sendo o primeiro humano-cobra, e o segundo humano-cavalo-marinho. É, pois, por isso, que estes Orixás que outrora raros nos terreiros históricos de Salvador (basta ver que Logunedé só houve um, na Casa Branca, em mais de cem anos de história), são extremamente frequentes nos candomblés de São Paulo e Rio de Janeiro. Mesmo a Casa de Oxumarê, tem as suas raízes no culto de Ajunsun e é instalada em Salvador por Babá Salakó de Xangô, tendo tido apenas dois sacerdotes de Oxumarê: Antônio Manuel Bonfim, conhecido por “Cobra encantada”, que assumiu a casa em 1904 até 1926, e Babá Pecê, atual sacerdote, desde 1991.

Ora, apesar de Rios (2012), a partir de uma vasta literatura que ele ali cita, falar nos terreiros de Candomblé «como lugares homofilos» (p. 54), ele bem adianta que nem sempre encontrou uma total abertura à homossexualidade nos terreiros estudados na baixada fluminense. Não obstante, o Candomblé é um espaço onde a sexualidade, seja qual for, exerce importante papel e funciona como tema importante dentro dos terreiros, mesmo que o mesmo seja mais ou menos velado, como retrata Laura Moutinho (2004: 10) e Rios (2012) que menciona os casos dos homossexuais mais velhos, a “bicha velha” e dos ogans homossexuais, facto que seria a princípio tabu. O problema, como Rios informa, não é

⁵⁸ Todavia, como nos informa Miguel Vale de Almeida (1996: s.p.), «a masculinidade não é a mera formulação cultural de um dado natural; e que a sua definição, aquisição e manutenção constitui um processo social frágil, vigiado, auto-vigiado e disputado. Os significados circulantes sobre género, herdados do passado, assentam numa simbólica de divisão do mundo em masculino e feminino, constituindo-se esta numa dicotomia fundamental e princípio classificatório. Isto é visível em múltiplos aspectos etnográficos, como seja, por exemplo, a atribuição de género a actividades, objectos, acções, emoções, espaços da casa, espaços da aldeia etc.».

resolvido pelo papel “ativo” e “passivo”, pois como ele diz «os dois se comiam» (p. 63), o que vem colocar em causa o binómio de homossexual “macho” e homossexual “afetado”, i.e., “ativo” e “passivo”.⁵⁹

Quer a literatura quer os discursos dos agentes religiosos enfatizam a figura do ogan como “o homem”. Equede Teresinha sempre se refere a estes nesses termos, uma vez que na Casa Branca não se iniciam homens para o transe ritual. No entanto, a heterossexualidade dos ogans, que lhes valeu sempre a imagem de “mulherengos”, motivo pelo qual o alabê da Casa Branca é chamado de “Papadinha”, esbarra com os casos em que homossexuais assumem esta posição. Regressando a Miguel Vale de Almeida (1996). A partir do estudo de caso de uma aldeia alentejana, o antropólogo português explicita como o género masculino é «um princípio identitário tão construído e mutável como os que subjazem à “comunidade” ou “grupo social”» (s.p.). No caso em análise, o papel de “homem” é exercido nos trabalhos pesados da extração de pedra e na socialização dos cafês ou da caça, e pela contração do matrimónio. São tais atividades que conferem significado ao género masculino. No contexto presente, seria, igualmente, a função de ogan que conferiria significado e estipularia as fronteiras do género masculino. No entanto, a realidade, como visto, é sempre mais maleável e híbrida do que as estruturas subjetivas sociais. De alabês a axoguns, há casos de ogans homossexuais nos mais tradicionais terreiros baianos. Alabê Papadinha, certa vez, disse-me: “eles eram [ogans antigos] homossexuais, mas chegavam no terreiro de terno e impunham respeito”. Este aspeto parece colocar em enfãse uma dicotomia entre homossexual e o “veado” ou “bicha”, que por vezes é endereçada à questão do ato sexual (Rios 2012) – que, como visto, o próprio autor complexifica na dupla agência sexual – mas que tem a ver com a estética e a apresentação no terreiro. Nesse sentido, a figura de Joãozinho da Gomeia exerceu papel importante na reconfiguração da imagem do homossexual dentro do Candomblé. Condenado por Landes (1947) e Pierson (1967), nas palavras de Rios (2011: 124):

.....
Um elemento importante na imagem pública de Joãozinho e de seu candomblé era o fato de ele alisar o cabelo; permitir o uso de indumentária feminilizante entre os homens, seus filhos de santo;

⁵⁹ Miguel Vale de Almeida (2004) mostra como a categoria de ‘género’ pode ser contestada a partir do conceito de *queer*, evidenciando a importância das referências híbridas mais do que os padrões herméticos e delimitativos.

e vestir os orixás, em homens, com saia. Isso fazia com que fosse percebido por muitos estudiosos e adeptos como desvirtuando o candomblé (...) é o modelo estético de candomblé de Joãozinho que chega ao Recife (...).

.....

Alisar o cabelo, vestir os homens com saias é, ainda hoje, algo eminentemente feminino, comportamentos considerados de “bichas”. Mesmo na Casa Branca, onde os homens já podem “vestir roupa”, i.e., estar em transe, com o Orixá vestido e “receber rum”, não podem vestir saias, usando calças, mesmo tratando-se de Orixás femininos.

Não obstante as questões que vêm sendo tratadas de construção do sujeito dentro do quadro plural do Candomblé em que os Orixás são, então, os tais “instrumentos para pensar” que Milton Silva dos Santos refere, ou do lugar dos homossexuais, cristalizados na literatura afro-brasileira como ‘adês’⁶⁰, dentro das dinâmicas dos terreiros, o que aqui pretendo tratar é a relação entre homossexuais e estética dentro dos discursos velados dos terreiros, onde parece evidente jogar-se um jogo de aceitação/rejeição consoante a homossexualidade se revela mais ou menos exuberante. Vale notar que ao longo do trabalho de campo não encontrei uma rejeição absoluta dos homossexuais, nem mesmo ao nível dos discursos velados. Encontrei sim rejeição de práticas comportamentais tidas como exuberantes, excessivas e, assim, violadoras da etiqueta, do decoro exigido no Candomblé, atitudes associadas à carnavalização ou à exposição sexual. Atitudes, todavia, não exclusivas dos ‘adês’, mas igualmente condenadas em todos os membros dos terreiros.

Ao abordar a questão da estética e da homossexualidade com A., babalorixá heterossexual, a primeira coisa que obtive foi uma reação de preocupação para com a presença do gravador, ao caso o telemóvel, isto porque, nas suas próprias palavras, “Meu filho...! Eu nem gosto nem de falar isso porque vou ser chamado de homofóbico”. Perante a garantia que apenas eu teria acesso à gravação, a mesma que dei a todos os interlocutores, o sacerdote afirma:

⁶⁰ A literatura afro-brasileira consolida o termo ‘adê’ ou ‘adé’ para se referir aos homossexuais. Apesar do termo, independentemente da entoação, ser corrente nas comunidades candomblecistas do Rio de Janeiro e São Paulo, na Bahia e Uberaba não o encontrei utilizado, tanto mais que quando fazia uso do mesmo, inicialmente, os interlocutores julgavam estar a referir-me às coroas dos Orixás. Não quero com tal afirmar que o mesmo não tem uso, apenas informo que não o vi utilizado nas comunidades-terreiro onde realizei pesquisa.

.....
A vaidade do homossexual é muito grande, e eles se colocam, muitas vezes, acima do próprio Orixá. E aí você vê, já existem alguns Orixás que já carregam essa vaidade. Imagina sendo homossexual e ainda desses Orixás. Muitas vezes é muito complicado. Alterou... eu digo para você, botou o Candomblé para ficar moribundo. Essa é a minha palavra. Eu não queria que você tivesse gravando isso. Eu não acho que o homossexual afetado deveria exercer sacerdócio. Eu acho que uma pessoa para exercer sacerdócio, sem herança, sem herança, que não foi pai, não é pai, não é mãe, desculpa lá. Agora você imagina: homossexual, vaidoso, afetado e ainda de Oxóssi ou de Logunedé? Ai meu Deus!
.....

Tratam-se de declarações fortes e que revelam que apesar da inquestionável presença dos homossexuais a sua inclusão é, ainda e todavia, menos linear do que aparenta. Naturalmente que tal depende da orientação sexual do/a sacerdote/isa. Em casas lideradas por homossexuais a inclusão é, manifestamente, maior. Seja como for, o babalorixá enfoca um elemento corrente das narrativas veladas nos terreiros – a do homossexual como expansivo, exuberante e vaidoso, verdadeiras categorias acusatórias, e, assim, como promotor da hiperestetização do Candomblé. Não é, pois, de estranhar que Birman, em obra citada, remete-se a “arte” ao “domínio” dos homossexuais, quer em matéria da dança quer em sede de decoração dos terreiros como também notou Amaral (1992). Nos terreiros em que realizei trabalho de campo eram, invariavelmente, os homossexuais os responsáveis pela decoração e ornamentação do barracão. No Ase Toby Ode Kole, em Uberaba, os responsáveis por tal, ambos filhos de Logunedé, são designados por “decoradores”. Eufrázia Santos, a propósito da questão dos homossexuais e da estetização ritual, escreve:

.....
Os valores estéticos proclamados pelos adés não são compartilhados por muitos filhos-de-santo que criticam os comportamentos a eles associados: o exibicionismo, o apego à forma, o exagero, a carnavalesco, o modismo. Outros reclamam da sobrecarga decorativa decorrente de uma preocupação com o “parecer” (...). (2005: 68).
.....

São, pois, acusações recorrentes que têm, em larga medida, respaldo na realidade. Durante as festividades em honra de Oxalá no Gantois o número de *adés* oriundos de São

Paulo era significativo, compondo a maioria dos religiosos presentes. Os ojás (torsos) exuberantes, as enormes argolas de ouro, os trajes brilhantes e até a presença de “bichas velhas” com iaôs pela mão, em jeito de “posse”, foram condenados num burburinho velado, em certos casos por próprios homossexuais que não “alinham” com esses “modos”. São narrativas, pois, que visam demarcar um comportamento que se configurou como memória instituída, cujas alternativas são concebidas como degenerações.

Retornando ao declarante, ao enunciar os filhos de Oxóssi e Logunedé como exemplo, o babalorixá não visava apenas a padronização exemplar, mas babalorixás concorrentes, precisamente homossexuais iniciados para tais Orixás. Há, pois, um jogo de sombras entre desagrado estético e concorrência no mercado religioso. O sucesso de terreiros “de veados” é muitas vezes objeto de condenação, uma vez que ali chegam filhos de santo e curiosos atraídos mais pela eventual exuberância do que pela religião em si, segundo as condenações correntes. Enquadrando o assunto nas matérias das transformações e das nostalgias, o mencionado babalorixá afirma que os homossexuais tornaram o Candomblé “moribundo”, em virtude da sua “ vaidade”, reforçado nos casos em que tais homossexuais são “afetados”, i.e., em que os seus modos, os trejeitos, são exagerados e femininos. Mais acusa, que uma vez que eles não têm a experiência da paternidade física, sanguínea, não estão habilitados, ou não deveriam estar, para o sacerdócio. A autenticidade derivada da heteronorma é assim utilizada como auto-legitimação.

Acusações, insatisfações, ideias de tradição e de perda cultural. Na contramão, B., ogan, afirma:

.....
Eles têm a parte que é emoção e a parte razão. A parte que é emoção faz essa beleza que é a decoração, que é o trato fino, a mão para cozinhar, a qualidade das coisas. Faz parte. Eu não daria conta de fazer a decoração. Nem imaginaria como ficaria depois de pronto [risos]. Eles já têm a visão. Você vê aqui um monte de varetas no chão, na hora que você olhar lá dentro você não acredita que fizeram aquilo.
.....

A capacidade criativa, a emoção criadora, o viés positivo da presença do homossexual, do que “não se maquia”, do que não “adere ao exagero”. A “arte” de que falava Patrícia Birman. O estereótipo positivo do homossexual que configura uma ideia de autenticidade estética que não coloca em causa a autenticidade geral do terreiro. Mas esses contributos positivos não são comentados de forma velada. Contrariamente, eles são objeto

de valorização, pois não há dúvida de que ao ser capaz de acolher a todos e ao possuir um quadro mitológico pluralista, o Candomblé permite a expressão da diversidade e suas mais-valias. O que está aqui em causa são os discursos velados, as condenações e seus conteúdos discursivos. C., ogan e homossexual, após um silêncio em que as palavras se enrolaram na boca, medindo os efeitos do que iria dizer, em sede dos excessos dos homossexuais, como possíveis responsáveis, levando em conta narrativa corrente, pela carnavalização, afirma:

.....
Possa ser que sim. Eu não digo totalmente que sim, ou com cem por cento de certeza porque eu estaria sendo um pouco carrasco. Mas muitos gays contribuíram para isso. Há muitos pais de santo homossexuais que são altamente respeitador. Muitos. Os mais antigos. Acontece que os mais novos pensam que ele pode e faz. É essa questão do controle, foge do controle, é surreal. Esses mais novos homossexuais, e também tem uns hetero que acham também interessante porque isso é atrativo, quanto mais folclórico mais carnavalesco tiver mais atrai curiosos e pessoas para encher a sua casa. Há muito carnavalesco, muito folclore, e isso está perdendo a essência, a legitimidade do Candomblé.
.....

Não sendo um exclusivo dos homossexuais, mas um atributo maioritariamente destes, a carnavalização, o “folclore” do Candomblé, enquanto fator de atração, de destaque no mercado religioso, está na base da perda de “essência” do Candomblé (Bastide 1960). Como visto anteriormente, o conceito de ‘essência’ é usado frequentemente como sinónimo de ‘tradição’. À ‘essência’ correspondem um conjunto de atributos (como sejam a hierarquia, a simplicidade, a performance ritual conduzida com seriedade e a ausência de uma dimensão espetacular e faustosa para além dos contornos clássicos do barroco novecentista do Candomblé) que configuram autenticidade, sendo que a hiperestetização surge como marcador de ‘perda cultural’, de perda de ‘essência’. Note-se, portanto, que esse “carnavalesco” é, acima de tudo, concebido como um atributo de jovens babalorixás que valorizando os elementos estéticos produzem ou valorizam sobremaneira a dimensão espetacular da festa, demarcando-os dos mais velhos, aos quais caberia o estereótipo de autêntico. Esta noção de “dimensão espetacular das festas de Candomblé”, que subintitula e condensa o trabalho de Eufrazia Santos, já citado, resulta, precisamente, de um trabalho de campo onde quer a hiperestetização quer a hipervalorização do espetáculo, do cénico, aparecem como fios-condutores da atividade religiosa do Candomblé.

Ao conversar sobre a questão com D., babalorixá homossexual, adentramos pela questão de tais acusações advirem, em parte, de ogans, os chamados “homens” do Candomblé. Este segmento da hierarquia do terreiro é estereotipado no “macho”, homem de muitas mulheres, “malandro”, mas responsável dentro do terreiro. Mais uma vez o estereótipo que, enquanto memória instituída, reforça, como nos alerta Triaud, o ideal do grupo. É, tal como Johnson, em obra citada, recolhe, um segmento de algum modo preconceituoso. Enquanto membro desse segmento, digamos assim, presenciei muitas vezes comentários *jocosos* a propósito dos homossexuais. Os ogans, em rigor, formam um corpo sacerdotal à parte, possuindo, regra geral, um aposento próprio, onde pernoitam, não dormindo e pouco convivendo com os demais filhos-de-santo. É até comum, quando um homem entra em transe ser objeto de certa ironia, pois associa-se, correntemente, o transe à homossexualidade.

Nas longas palavras de D., extremamente enervado com a acusação e os seus aportes para o Candomblé, acusar os homossexuais de responsáveis pela carnavalização e pela perda de ‘essência’, resulta de

.....
mais um subpreconceito, que algumas pessoas do Candomblé estão usando esse chicote das lantejoulas para açoitar pessoas que deram nome para o Candomblé. Porque o Candomblé na verdade foi muito bem elevado pelos homossexuais. São pessoas que devem ter o nosso maior respeito, porque grandes babalorixás são homossexuais.
.....

Sem dúvida que babalorixás como Joãozinho da Goméia, ou inúmeros babalorixás respeitados e consagrados atualmente, e do passado, foram e são homossexuais, como sejam Air José ou Pêcê, figuras marcantes do Candomblé coevo. Sobre eventuais excessos, o sacerdote vira o apontador e condena comportamentos que considera mais prejudiciais. Segundo este,

.....
eu conheço grandes mães de santo, que se dizem grandes mães de santo, que não têm um pingão de educação. E é muito pior que muita lantejoula, mães de santo que tratavam mal as pessoas (...) e que não tinham a menor condição de ser tidas como representantes do Candomblé, e eram tidas como as bambambans, e para mim não serviam para entrar da minha porta para dentro. Então a questão de

ser homossexual, não ser homossexual, não tem nada a ver com exageros e excessos.

.....

Babalorixá D., procurando dissociar o exagero do homossexual, acusa grandes nomes do Candomblé, iyalorixás conceituadas e aclamadas, de falta de educação. Esta não é uma categoria acusatória corrente, porque a mesma não coloca em causa a legitimidade e a autenticidade de um sacerdote, mas conduz-nos ao paradigma novo do ‘acolhimento’, e para a indisposição dos sujeitos coetâneos para, recorde-se, “serem maltratados”, de que Pai Vitinho em Uberaba alertava. O mau tratamento que marcou parte das dinâmicas do Candomblé das últimas décadas é objeto, assim, de rejeição e condenação. Afinal, a rudeza é manifestamente mais nefasta que as “lantejoulas”. É óbvio que o sacerdote, diante da sua própria homossexualidade, rejeita a acusação de que é, colateralmente, alvo, virando o olhar para as iyalorixás, muitas aclamadas pela história, mas cuja narrativa oficial, utilizada aqui no sentido dado por Zélia M. Bora, em obra já citada, não faz de tal personalidade difícil, registro. De igual modo, o sacerdote rejeita a acusação de excessos como marca identitária homossexual, classificando tal narrativa como estereotipização e perpetuação de preconceitos velados, porque dentro dos terreiros. Afirma, então:

.....

E desde quando esses excessos têm a ver com a opção sexual? Tem homens que são exagerados, têm mulheres que são exageradas. Eu já fui em Candomblé de mulheres estarem maquiadas parecendo que iam para o circo. E elas não são travestis. (...) Então se você imputar o exagero ao homossexual você vai imputar a pobreza ao negro. Vai dizer “ah esse Candomblé é pobre porque tem negro”, “é rico porque tem branco”. Você vai criando estereótipos ilusórios para justificar o seu preconceito. Então cada um quer atacar de uma forma.

.....

As categorias acusatórias que o babalorixá alude, inscrevem-se na concepção mais negativa do “fuxico”, classificadora dos sujeitos em menos ou mais adequados socialmente. O sacerdote interliga a questão das acusações aos ogans, igualmente objeto deste capítulo. Diante do facto de estes serem parte do elenco acusador, o zelador afirma:

.....

Conheço ogans que se dizem que são os máximos, não são homossexuais, mas são verdadeiros cachaceiros, verdadeiros

vagabundos, que não trabalham, que ganham dinheiro mercando nas casas de Candomblé. Chegam nas casas de Candomblé são verdadeiros alcoólatras, que não têm condição de serem tratados com as reverências que devemos dar aos grandes tocadores que são os ogans.

.....

O babalorixá antecipa, desta forma, a questão que estarei a enfocar adiante, que é a da transformação comportamental dos ogans, ou pelo menos assim entendida, dentro do quadro referencial de nostalgia, que, como mencionado configura o ogan no modelo tipo da ética no terreiro. Se a questão da homossexualidade é tema já recorrente na literatura antropológica afro-brasileira, estas acusações veladas em relação aos ogans não o são. Na verdade, este desagrado face a um número significativo de ogans que tocam a troco de dinheiro, mas que acima de tudo consomem álcool e até drogas, tocando sob tais efeitos, violando assim as regras éticas candomblecistas, encontrei frequentemente. Em rigor, diria que foi tônica do trabalho de campo, uma narrativa acusatória que serve para colocar em causa legitimidades dos mesmos, muitas vezes em defesa das suas acusações face aos homossexuais. Vale dizer que os ogans são chamados, recorrentemente, de “raça ruim”, precisamente em virtude quer do consumo de álcool quer em razão de fazerem dos terreiros de Candomblé espaços de conquistas amorosas. E., ebomi, informa-me que o pai, ogan, teve perto de cinquenta filhos com inúmeras mulheres dos terreiros.

Regressando ao babalorixá D., ele reforça o seu depoimento revelando as dinâmicas complexas dos terreiros, em que os acusadores muitas vezes fazem uso-fruto dos acusados:

.....

Excesso é ruim de qualquer jeito, seja de negro, de branco, do azul, da mulher. As pessoas que dizem isso eu gostaria de analisar os excessos delas também, na maioria são cachaceiros, são puteiros, vêm comer as filhas de santo, dar em cima das filhas de santo dos outros, vai transar com as bichas por causa de dinheiro. Então eles vêm falar... me mostra quem está falando eu vou poder te contar porquê estão falando. Eles são injustos, porque é muitas vezes do dinheiro desses homossexuais que eles comem a carne em casa deles, que nem isso nem devem ter. Comem, bebem, vestem, dormem, à custa dos homossexuais e pelas costas querem imputar a culpa disto e daquilo do que eles acham que está errado. Porque na hora que está na frente de todo o mundo é “a bênção meu Pai”, “meu Pai o senhor é tudo para mim”, “meu Pai estou sem comida na minha casa”. Isso é falta de personalidade.

.....

Este é um depoimento rico e que espelha bem a necessidade de salvaguarda da identidade dos informantes. Trata-se de uma narrativa que coloca em enfoque as dinâmicas de conflitos, os estereótipos e revela um universo de grandes tensões que se afasta das teorias clássicas de Bastide (1960) dos terreiros como território de convivência harmoniosa. O ideal do ogan é colocado em causa pelas acusações que remetem para um cenário de perda de autenticidade, em que a legitimidade dos ogans é visada determinantemente.

Raul Lody e Vágner Gonçalves da Silva (2002), a propósito de Joãozinho da Gomeia, expõem os conflitos a que este esteve associado. O «tititi das fofocas» (p.155), nas suas próprias palavras, configura as bases da dinâmica quotidiana dos terreiros. No entanto, em menção aos conflitos entre ogans e homossexuais as ocorrências são menos mencionadas. Ainda que Paul Christopher Johnson, em obra citada, faça menção às sátiras dos ogans em relação aos homossexuais, não é tal aspeto seu enfoque nem lhe dá particular atenção, muito menos às narrativas inversas. Parece evidente que há aqui um conflito entre babalorixás homossexuais e ogans, que para além de camuflados pelos papéis desempenhados durante os rituais que produzem um certo afastamento entre as partes, espelham uma dinâmica comunitária assente nas condenações mútuas, reforçando os aspetos conflitantes das convivências nos terreiros. Ao condenarem os babalorixás homossexuais por sua exuberância, os ogans fazem apelo de um estereótipo do sacerdote contido e zeloso – que desde cedo conflituou com a imagem pública de Joãozinho da Gomeia –, ao passo que os zeladores colocam em causa a honestidade e a ética dos ogans que fazem dos terreiros espaços de socialização amorosa, lugares de conquistas.

Há, portanto, aqui um jogo de tensões que se resolve na negociação de espaços, i.e., regra-geral, os ogans ocupam espaços dos terreiros ajeitando uma distância face aos demais, e que se configura numa dialética de rejeição/auxílio, uma vez que uns necessitam dos outros. Esta dialética coloca a nu as dinâmicas internas candomblecistas idealizadas num ‘essencialismo de antigamente’, na idealização nostálgica de um Candomblé onde os ogans seriam os “homens”, “os olhos do pai ou mãe de santo” e grandes zeladores da ética, como é mencionado para os casos de alabê Cipriano da Casa Branca ou mestre Erenilton da Casa de Oxumarê, e os zeladores, mesmo que homossexuais, seriam de gestos contidos. Nessa lógica, Tata Londira, Joãozinho da Gomeia, representaria a contracorrente, a desvirtuação, a degeneração dos ideais (Landes 1947, Carneiro 1961).

Mas se esta questão dos excessos estéticos coloca em evidência as tensões de género e as configurações dos ideais comunitários, associando-se os exageros aos homossexuais, ela não deixa de conter cuidados, pois que não raras vezes a questão foi objeto de fuga por parte dos interlocutores, um pequeno deslize nos discursos fugindo da problemática. Noutras, a questão foi rejeitada, levando em consideração os homossexuais das suas casas, onde os excessos são proibidos. Diferentemente, aparece a questão dos ogans, que já foi anteriormente introduzida. É narrativa corrente nos terreiros de Candomblé as mudanças comportamentais dos ogans atuais face aos de “antigamente”. As mudanças jogam-se em termos musicais e em referência ao que se designa por “postura”. Para se compreender as alusões às mudanças em matéria de música sacra, é preciso perceber o lugar da música, do som, no Candomblé.

Tiago de Oliveira Pinto, ao tratar da importância da música enquanto linguagem e objeto antropológico, afirma «música é manifestação de crenças, de identidades, é universal quanto à sua existência e importância qualquer que seja a sociedade. Ao mesmo tempo é singular e de difícil tradução, quando apresentada fora de seu contexto ou de seu meio cultural» (2001: 223). É precisamente tal facto que Angela Lühning (1990) alude para chamar à atenção da escassez qualitativa de estudos sobre a música do Candomblé e da descontextualização da mesma por parte dos primeiros investigadores. Uma vez que não pretendo passar aqui em revista a literatura antropológica musical do Candomblé, parece, ao menos, necessário reconhecer que todos os autores concordam que esta exerce um papel central nas cerimónias públicas e privadas do Candomblé enquanto intermediação entre os universos humano e dos Orixás (aiê e orun) e como, permitam-me o termo, ‘caixa de ressonância’ dos mitos (Sá e Lody 1989, Lühning op. cit., Amaral e da Silva 1992b, Pessoa de Barros 1999, 2005^a, 2005b, Barbara 2002, Fonseca 2006, 2007, Cardoso 2006, Vasconcelos 2010, et. al.). É pela música (voz e instrumentos) que se dá o encantamento dos animais, das folhas sagradas, que se propicia o transe e assim se convocam os Orixás, que se dá compasso aos deuses em transe (“dar rum”), que se anunciam as sequências da dança, coreografia dos mitos (Barbara 2002). A música é absolutamente central no Candomblé, razão pela qual Lühning lhe chama “coração do Candomblé”.

Não obstante, o que procuro tratar neste trabalho são as questões ligadas às narrativas dos agentes religiosos em torno das mudanças associadas ao desenvolvimento da atividade sacerdotal dos ogans. Sobre a figura dos ogans, num trabalho clássico, Manuel Querino escreve:

.....
Ao penetrar na casa de Candomblé, os tabaques dão sinal de cortejo, conforme o santo a que ele é consagrado; as mulheres prestam-lhe reverência, têm o direito de transpor a porta de chapéu na cabeça, e percorrer toda a casa sem autorização especial, e se lhe reservam os melhores lugares, nas ocasiões de festa. As mulheres que têm o mesmo santo são chamadas – suas filhas, ao verem o ogã curvam os joelhos e lhe pedem a bênção, em qualquer lugar. (apud Braga 2005: 60-61).
.....

Este «sinal de cortejo», por vezes chamado de “dobrar os couros [para a chegada]”, designa-se por foribalé ou toribalé, e mesmo Ângelo Nonato Cardoso tem dificuldade em considerá-lo como um toque, apesar de apresentar uma sequência rítmica e exercer um papel específico de saudação. É curioso notar que este foribalé, que parece uma sequência de passos lentos acompanhando a entrada dos sujeitos, é hoje um toque indiferenciado para o sujeito e Orixá. No entanto, Querino menciona que o cortejo variaria consoante o Orixá do sujeito reverenciado. Neste aspeto há um sinal indicador de mudança. Eu mesmo já presenciei ser usada a avamunha⁶¹ para saudar a entrada de uma personalidade de um outro terreiro no espaço sagrado, no decorrer de uma festa, entoando-se o hino de Ketu, chamado de “araketurê”, momento em que todos os presentes se levantaram. No entanto, regra geral, é o foribalé que é executado.

Nota à parte, regressemos à questão do saudar a entrada do ogan. Este hábito que é também e principalmente destinado aos babalorixás e iyalorixás, é objeto de menção do elemoxó Leo da Casa Branca, durante a nossa conversa sobre os ogans de hoje diante dos ‘de antigamente’: “(...) você ser ogan por ser ogan... para amanhã, depois, ‘tar se apresentando em tudo quanto é lugar, você chegar em uma casa de Candomblé, em um terreiro de *candombré* e chegar lá e ficar desfalfando na porta do terreiro para poder o atabaque lhe salvar quando você entrar, para aparecer, que é o que a maioria dos ogans hoje, então não”. O ogan da Casa Branca inicia, assim, o périplo de vários informantes a propósito das alterações comportamentais dos ogans em menção ao ‘antigamente’. Essas mudanças que são ativadoras dos sentimentos nostálgicos, colocam *vis-à-vis* um ideal

⁶¹ Também arramunha, avaninha ou hamuniya, trata-se de um toque acelerado e festivo, que marca o começo das festas e que é também executado para outros Orixás como Omolú, Irôkô, Oxumarê, Ogun ou Agué Marê.

comportamental e ético do ogan, uma imagem edificada a partir de modelos idealizados e referenciais como Erenilton Bispo dos Santos, e os casos coevos de ogans em que se condenam os exageros e as vaidades. É, portanto, uma narrativa de demarcação. Nesses termos, parece evidente que o Candomblé convive com dilemas de excessos, sejam eles dos homossexuais com o brilho e as lantejoulas, sejam dos ogans com as vaidades. Tanto num caso como no outro, adés e ogans, partilham a mesma condenação – a da carnavalização do Candomblé, uns nos excessos visuais, outros nos excessos dos ritmos, nas exuberâncias no “rum” e na extrema velocidade. Ogan Léo é muito claro, “tem de ser simples, quanto mais você é simples dentro do terreiro do Candomblé, mais você se aproxima dos Orixás”. Há, portanto, uma atitude de contra-axé em matéria de “querer aparecer”, que mãe Neide apelidou veemente de “pose”. O elemoxó do Engenho Velho, continua a discorrer sobre o assunto:

.....
Entendeu? Para ser ogan não precisa que se apareça. Você tem que servir aos Orixás. Eu estou aqui já vai fazer quase dois meses, servindo ao Orixá, na minha simplicidade, e estou servindo a determinadas coisas que tem que se fazer, durante esse ciclo dos Orixás funfuns, sem ninguém saber. Eu sou da seguinte maneira: eu gosto de ir nos terreiros de Candomblé e passar no anonimato. Eu não preciso que digam “ah aquele ali é pai Léo”, para me salvar e dizer “oi como vai?”, ou você acha que ser ogan para aprender a tocar e a cantar para você chegar num terreiro dos outros, para não deixar o pai de santo nem o alabê cantar? Não, isso não é ser ogan... isso é ser uma pessoa... estrela você deixa para os cantores de funk, de pagode, dessas coisas que tem por aí. No Candomblé, nada de aparecer. Você tem que ser simples, dedicado para o Orixá.
.....

Desta forma, o sexagenário ogan deixa clara uma dialética entre os imperativos éticos-comportamentais (a ‘conduta normativa’ [Schaeffer 2000 *apud* Halloy (*working paper*)]) da atividade sacerdotal de ogan e os desvios correntes. Esta atitude de “estrela” é extremamente corrente nos candomblés do Brasil, onde a competência musical tende a conduzir a uma carnavalização dos atos litúrgicos ou à performance como valorização individual, a qual reforça a ‘intenção estética’ (Schaeffer 2000) a partir do sujeito performativo. Trata-se, pois, de uma acusação que remete em questão a autenticidade da atividade sacerdotal de ogan. Assisti, algumas vezes, a fortes reprimendas dos mais velhos, na Casa Branca, aos ogans mais jovens, requerendo mais moderação, quer na velocidade

quer na amplitude da percussão dos atabaques. Regra-geral tais reprimendas não produzem qualquer efeito, uma vez que os jovens consideram o momento como uma forma de exposição da sua competência e de exibição diante das jovens presentes na assistência. O canto sedutor do pássaro é executado nos atabaques. Pai Léo irá, ainda, adiantar que estes ogans tocam para os outros, para o ogan do lado, ideia que faz eco em todos os informantes. Segundo o elemoxó:

.....
eu tenho reclamado com essa meninada daqui. É o seguinte: os atabaques, costume dizer que é o telex, é o telegrama dos Orixás, que a gente tecla aqui e o Orixá ouve lá em cima ou onde é que eles estão. Mas eu tenho notado que determinados ogans aqui, pegam nos aguidavis, que tem um lado mais fino e um lado mais grosso..., mas hoje estão tocando os atabaques com um porrete, é cada aguidavi grosso daquela maneira... isso não existe. A parte do aguidavi mais grossa é para você apoiar melhor na mão, não é para você virar. O rum você toca um pouco mais forte para ele dar... o que rege, quem sola no atabaque é o rum, os outros dão suporte, entendeu? Agora eles tocam de uma maneira que chegam a entortar a boca, bate que parece que você está enraivado com o atabaque, você ali está salvando o Orixá, você ali está com todo o carinho, salvando o Orixá, está tendo uma dádiva que o Orixá deu para você cantar, tocar, salvar o Orixá, tem que tocar com carinho, eles batem como se tivesse com raiva... tem de ser de coração. Todos os Orixás escutam além da gente, então se você bater baixo ele está escutando, para quê bater com raiva?
.....

Pai Léo alude aos excessos, à hiperestetização que havia sido condenada em referência aos homossexuais, mas não apenas, presente nos trajes e adornos, e agora endereçada à performance musical. A ‘dimensão espetacular’ volta a fazer sentido e hiperbolizar-se. Mãe Neide, já citada, irá afirmar, em relação aos ogans do Pilão de Prata, que “(...) Pelo menos não chega aqui fedendo a bebida. Sabe? Vai ter obrigação amanhã, de noite eles estão aqui. Tomam banho, vão dormir, para de manhã acordar cedo para as obrigações. (...) Que por aí eles chegam cheios da cana [fazendo o gesto de beber]. Querem é exibição”. Condenações que vão ao encontro dos informantes anteriores. Do consumo de álcool aos exageros na execução musical até ao “dar em cima” das filhas de santo nos terreiros alheios. Assim se fazem as crônicas dos costumes desregrados dos ogans coevos e que funcionam como ativadores da memória nostálgica que está muito presente na

narração de Mestre Erenilton, recolhida por Opotun Vinicius em relação aos ogans “antigos” e aos de “agora”. A mesma tônica é dada por equede Sinha da Casa Branca: “(...) Aí tocam muito apressado, parece que estão tocando para pagode, já não têm preocupação de olhar o passo do Orixá. Eles olham para si, para a sua apresentação, eles sentam no atabaque como se fossem se apresentar para o público, não para tocar para o Orixá”. Olhar o passo do Orixá é um aspeto de extrema importância no aprendizado da atividade musical do Candomblé. Olhar os pés do Orixá é a forma tida como correta de aprender a tocar em simbiose com a divindade em transe, pois é pelo meio dos pés do Orixá que se conhecem as variações que estes pedem que sejam feitas no rum (*hum*), o atabaque maior, o qual executa as variações rítmicas, as “dobras”. A noção de espetáculo, de performance musical desligada dos tempos litúrgicos, dos *modus operandi*, do compasso lento que marca o tempo da dança, acelera os processos degenerativos. A perda cultural que é fundacional, e alimentou desde as primeiras viagens de Iyánassô Oká e outros agentes religiosos e dos registos de Nina Rodrigues, a comunidade candomblé, é, pois, aqui evidenciada pela música, mais um elemento que permite compreender a degeneração como um ato contínuo, um processo em curso. Ebomi Taís, da Casa de Oxumarê, filha do finado Gilberto Sacramento, conhecido por “Negrão”, ogan muito amigo de Mestre Erenilton, e que surge numa foto antiga ao lado deste e de ogan Hubaldo do Gantois, a propósito dos ogans coetâneos, afirma que estes vivem de “uma vaidade de querer mostrar para o outro, se exhibir, eles não pensam em conjunto nem no Orixá”. Justificando-se, alude, à figura de Erenilton:

.....
Meu Pai Erenilton sempre dizia “quando tiver tocando olhe para o Orixá, faça o que ele está pedindo”, hoje não. Eles tocam para o outro colega, para dizer que toca mais do que o outro. Para dizer que no rum é melhor. E tocam mais rápido porque conta da vaidade, querem mostrar que o rum é melhor, então eles não têm aquele amor de “tou tocando para o Orixá”, e olhar, prestar atenção no Orixá, que às vezes o Orixá param para dar lição.
.....

Há, pois, uma clara insatisfação generalizada, mas, muitas vezes velada, em relação aos ogans de hoje. Pai Air, babalorixá do Pilão de Prata, considera que essa dimensão espetacular advém da circulação de ogans entre terreiros, em consequência de uma possível redução do número de tocadores nos tempos que correm. Nas suas palavras:

.....
É a cultura de hoje, misturam o show com o Candomblé e tal, mas cabe a cada caso é um caso, cada casa tem seus ritmos, se os patronos da casa, se os mais velhos da casa começar a corrigir eles tocam de acordo com a casa. Mas que as casas de hoje, a maioria está com pouco ogan, começam a botar o dente em tudo o quanto é casa, então o que vem da rua vira salada, vira bagunça. Mas se tiver o ritmo dentro de casa, nosso ritmo é nosso ritmo.
.....

Saber impor o ritmo da casa é, então, um dever do zelador. Assisti em Uberaba, na casa de Pai Vitinho de Odé, ao controlo que este exerce sobre a orquestra, posicionando-se de frente desta, avaliando a cadência do toque através da marcação do compasso na boca. É difícil medir em que termos o babalorixá do Pilão de Prata mede o número reduzido de ogans. Em todo o caso se o Pilão de Prata, Casa Branca e alguns outros terreiros de Salvador⁶², estão, hoje, com um número escasso de ogans, o mesmo não se pode dizer do Gantois, Casa de Oxumarê, e outros terreiros, embora não se verifique uma superpopulação de tocadores, pelo menos durante o período de festas, o que mais uma vez indica a influência dos tempos coevos, da sociedade do consumo e da elevada carga laboral, no andamento do Candomblé.

À margem da hiperestetização nas suas dimensões performativas, muitos ogans são condenados, como vimos, por comportamentos que violam as regras comunitárias, a tal ‘conduta normativa’ de que Schaeffer falava, seja em relação às mulheres, seja no consumo de álcool. O assobá do Gantois afirma as rígidas regras para tocar no terreiro hoje de Mãe Carmen. Ali, “só pessoas corretas, amigas da casa”. Entre as várias ordens de razões, “porque a pessoa pode ‘tar namorando e aí pegar...” no aguidavi é uma violação dos princípios éticos religiosos, um tabu, um ‘perigo’, uma ‘poluição’, nos termos clássicos de Mary Douglas, já citada.

Não obstante tais comportamentos que configuram uma prática corrente de desvio normativo, acresce a clássica denuncia de ogans que atuam como babalorixás⁶³, num verdadeiro processo de rutura normativa e que está na ordem do dia dos debates do

⁶² Em casa de Pai Álvaro de Oxum foi preciso esperar por ogans de fora para que se desse início ao candomblé.

⁶³ Capone (2004: 128) dá-nos conta da história de Cristóvão de Ogunjá, fundador da família efon no Rio de Janeiro que era, na verdade, axogun, ogan que realiza os sacrifícios de animais.

Candomblé. São, também, acusações veladas, pois não é fácil encontrar condenações públicas de tais atividades, até porque, não raras vezes, tais ogans-babalorixás fazem-se acompanhar de demais autoridades religiosas dos seus terreiros de origem para legitimar comunitariamente as suas práticas. O interlocutor C., ao tratar das mudanças do Candomblé em referência aos ogans, é bastante claro nas suas palavras e na direção que toma:

.....
Ah ‘tá tendo muito ogan pai de santo, está uma coisa – alguns do passado também dizem, eu não conheci, eu tenho apenas 42 anos de idade – há relatos que houve homens que eram ogans e iniciou meio mundo de gente. E isso ‘tá sendo uma prática muito atual também. Os ogans sai, o Orixá dá nome, tocam, e com o passar do tempo passam a receber entidade, ou está recebendo o santo dele. Mas o que acontece, hoje estar recebendo o Orixá não voltam a fazer o que deveriam fazer como uma pessoa iniciada, porque acha que porque foi confirmado e hoje já tem alguns anos e acha que podem manter esse pedestal de pai de santo, aonde deveria passar certos sacrifícios como iniciado para manter esse título de pai de santo. Eles ajudam a bagunçar o sistema do Candomblé.
.....

Tal prática, que constitui uma contraordenação religiosa, nas lógicas candomblecistas, não é um dado novo. Na Casa Branca do Engenho contam-se, pelo menos, quatro ogans que aturam ou atuam enquanto babalorixás. O caso mais antigo, conhecido, é o de Manuel do Bonfim, que era ogan da ialorixá Ursulina Figueiredo, conhecida por Mãe Sussu, e que fundou um terreiro dentro dos terrenos da Casa Branca, em 1907, o Ilê Axé Oba Tadê Patiti Oba, o qual após vinte anos encerrado foi reaberto no ano passado, 2014. Sobre a história de Manuel do Bonfim, nada é claro, enquanto há quem fale que este foi iniciado numa casa de jeje e assumiu posto na Casa Branca e quem afirme que foi iniciado por Bamboxê Obitikô. Se de facto ele não foi iniciado dentro da Casa Branca é possível que apesar de tocar Candomblé não fosse, efetivamente, ogan, pois é sabido que aclamados tocadores, foram iniciados para os Orixás, desempenhando a função, uma vez que não entram em transe, como Robson Costa Pinto, Gabi Guedes ou Gamo da Paz, os três alunos do Mestre Vadinho no Gantois, ou George Buga do Xwe Vodun Zo entre muitos outros. No entanto, se o mesmo era ogan, como tudo indica que o fosse, então a sua atividade sacerdote constitui uma contraordenação, a qual foi seguida pelo seu filho carnal, o mais famoso alabê da história do Engenho Velho, Cipriano Manuel do Bonfim, confirmado na década de 1920 para o Omolu de Tia Lucia, por Tia Massi. Herdeiro do

terreiro de seu pai, o alabê Cipriano assumiu a função de babalorixá na casa, atribuindo, em jeito de fuga ao controlo comunitário, a responsabilidade sacerdotal a sua esposa, facto que Rafael Soares de Oliveira (2005: 275-276) revela ser falacioso. O terceiro ogan a assumir tais funções, primeiramente em Salvador e depois no Rio de Janeiro, foi Álvaro (idem: *ibidem*), o qual foi sucedido por Pai Adermã, nos seus terreiros de Salvador e Rio de Janeiro. O quarto caso, também mencionado pelo mesmo autor, é o de Edvaldo “Papadinha”, alabê da Casa Branca (facto que o autor desmente e que contraria o agente religioso e os dados de Nonato Cardoso). O comum nos casos mencionados é que todos eles afirmavam e afirmam, ao caso de Edvaldo ainda vivo, que a sua ação como babalorixá resulta de uma incumbência hereditária, coisa que Soares de Oliveira, e com razão, desconfia e estipula, igualmente com acerto, como uma estratégia de legitimação e fuga à “proscrição”, palavras suas, religiosa.

Este processo que envolve vários nomes na Casa Branca e de outros lugares, como visto com Cristóvão de Ogunjá, coloca em questão o que constitui, afinal, tradição num cenário onde a pluralidade foi camuflada em favor de uma narrativa linear de ortodoxia. Levando em conta estes casos – que são, em rigor, condenados fortemente – é possível indagar as formas como se negociam as legitimidades no Candomblé. Se os sacerdotes umbandistas após iniciados no Candomblé possuem legitimidade para prosseguir as suas carreiras religiosas (Capone 2004: 291), e o mesmo recurso é disponibilizado aos ogans (facto que C., citado, condena) com maior ou menor refutação comunitária, então o que constitui legitimidade sacerdotal é negociado em função de cada caso, e autenticada por todos os que acompanham esses ogans-babalorixás (e não raras vezes equedes-iyalorixás) e assim lhes outorgam direitos⁶⁴. A forma como Edvaldo “Papadinha” emerge como ogan-babalorixá é bastante condenada dentro da rede de terreiros do Engenho Velho, sendo acusado de o fazer somente depois de Mãe Tatá ter sido diagnosticada com alzheimer e após a morte de Mãe Nitinha, aproveitando um período sem lideranças na Casa Branca. Em sua defesa, como visto, o alabê do Engenho Velho refugia-se na herança familiar, a “ancestralidade”, como ele afirma, que lhe permite superar as fronteiras do cargo de ogan e assumir o sacerdócio. É interessante notar, todavia, que decorre daí uma separação de funções, i.e., se na Casa Branca o mesmo só toca e canta o Candomblé, i.e., mantém o seu papel como alabê, no seu terreiro não lhe é permitido – segundo consta teriam sido ordens

⁶⁴ A confluência de cargos opositórios é diferente do caso de transição de cargos, em que a alteração da carreira é definitiva, como no caso tratado por Evangelista (2013), casos em que as iniciações são contestadas e assim se legitima o sacerdócio visto como interdito.

de Pai Air – tocar nos atabaques, transformando os tambores em ‘objeto de descontinuidade’. Proponho, então, que se entenda esta noção de objeto de descontinuidade como referente a objetos rituais que se tornam interditos, tabus, quando colocados em contextos rituais distintos e/ou manipulados por agentes distintos. Assim, os atabaques, tambores do Candomblé, tornam-se objetos de descontinuidade em situações em que perdem a sua eficácia religiosa e se tornam tabus, como seja no caso de Papadinha, em que o uso dos atabaques demarca a sua função, ou nas cerimônias fúnebres, o axêxê, em que os mesmos são interditos, pois destinam-se a invocar os Orixás, sendo substituídos por potes de barro (dos Santos 1976, Manzochi 1995, Prandi 2000). Os ‘objetos de descontinuidade’ estariam em oposição aos ‘objetos de transição’, os quais, por seu turno, servem de referencial de continuidade na passagem entre contextos. No Candomblé, vários objetos podem exercer o papel de descontinuidade e transição. O atabaque que marca a descontinuidade entre o culto aos Orixás e as cerimônias fúnebres, ou como visto em Uberaba entre culto dos Orixás e culto das entidades, pode ser um objeto de transição, por exemplo, entre ritual dentro do terreiro e ritual externo de oferenda, como os cestos (balaio) oferecidos às divindades das águas. O mesmo pode ser dito do adjá, sineta metálica de duas ou mais cânulas usado por equedes e pais e mães-de-santo para invocar os Orixás, que Edvaldo Araújo usa no exercício das suas funções de babalorixá mas não como ogan. No seu caso, um claro objeto de transição é o traje, o qual ele usa quer como alabê quer como babalorixá.

A propósito desta mudança de status que em vários casos representa, em rigor, uma dupla agência, ebomi F., afirma:

.....
Herança, que é herança de quem? Da onde? Ah eu sou mãe de santo, minha filha é equede. Minha filha nunca vai herdar o cargo de mãe de santo meu, porque eu rodo, minha filha nunca rodou, talvez o filho que ela venha a parir seja rodante e ele sim vá ser o herdeiro da minha casa.
.....

E a propósito do caso concreto de Edvaldo, acusa: “Isso não existe. Na realidade quem herdou foi a filha dele, ele tomou, ela ‘tá doente’”. Apesar da sua atuação como babalorixá ser hoje dado assente dentro da Casa Branca, a verdade é que, como visto, se afirma que este assumiu tais funções somente após a morte de Mãe Nitinha e do apossar da doença de Alzheimer de sua madrinha Mãe Tatá.

Não há dúvidas, portanto, e Soares de Oliveira é também claro nisso, de que a atuação como babalorixás, por parte de ogans, sendo prática corrente não deixa de constituir contraordenação religiosa, agência que coloca em causa os modelos estabelecidos e apreendidos no Candomblé, não remetendo em causa apenas configurações comuns de autoridade, mas igualmente representando uma violação dos tabus próprios do Candomblé, uma vez que a iniciação de ogans não comporta os preparos rituais para a agência de iniciar demais sujeitos – como me foi várias vezes dito “quem não foi adoxado não pode adoxar”⁶⁵. Isto não resolve o debate em torno de Edvaldo, uma vez que aquele foi iniciado para ogan na Casa Branca, terreiro onde não se “raspa”, i.e., adoxa, homem.

As razões para o sucesso destes ogans-babalorixás residem, acima de tudo, no conhecimento dos segredos (awô) do culto que estes possuem, após anos de participação nos rituais secretos dos terreiros ondem foram iniciados. Foi esta ideia que levei à consideração de C., ao que este afirma:

.....
O motivo todo é esse. Aprendeu, viu muita coisa, então se acham no direito de ser pai de santo. Não deveria ser dessa forma, deveria sim, com essa sabedoria, com essa ciência que ele tem, apoiando o seu mais velho que está na frente do terreiro, porque isso é fundamental. Quanto mais pessoas nos ajudar mais as coisas flui melhor. Então eles se acham no direito de se intitular pai de santo porque sabem muita coisa. De que serventia tem um ogan sabendo muita coisa e não podendo praticar?
.....

Fatores económicos entram, assim, em jogo. Inúmeros interlocutores, perante tal facto, afirmam que estes ogans autoproclamados babalorixás adquirem renda consideravelmente superior como zeladores, razão pela qual adentram por tais práticas. A

⁶⁵ Constituir o adoxú é o processo durante a iniciação no qual é feita uma incisão no alto da cabeça e são colocados preparos em forma cónica, simbolizando a entrada da divindade na cabeça do iniciado. Conforme Evangelista (2013: 99) afirma, a condição de se ser adoxu ou não seria algo previamente definido, parte do “ADN espiritual do sujeito”. No entanto, apesar da autora endereçar bem o problema das lutas de poder na configuração da agência sacerdotal, a definição de adoxu como “rodante”, i.e., pessoa que entra em transe é limitada. Na verdade, o adoxu, separa os iniciados entre adoxados, ogans e equedes, mas não entre os que entram em transe e os que não entram, pois como já mencionado, vários tocadores de Candomblé foram adoxados mas não entram em transe, razão pela qual eles não são ogans. Opotun Vinicius discorre sobre o assunto (<http://opotunvinicius.blogspot.pt/2011/03/existe-ogan-raspado-iyawo-pode-tocar.html>), explicitando que é um hábito corrente chamar de ogan todo o homem que não entra em transe, mas que não corresponde à verdade.

importância do conhecimento, como visto, igualmente, entra em equação. À medida que novos terreiros vão surgindo, muitos instalados por jovens zeladores com pouco tempo de “treino” religioso, estes ogans oriundos de “casas tradicionais”, na linguagem candomblecista, observam o mercado religioso e encontram-lhe uma janela de oportunidade, uma vez que conhecimento é poder, e sinónimo de competência ritual.

Desta forma, C., irá aludir a uma estratégia utilizada por tais ogans – simulação do transe: “Então, eu acho que é conveniência virar o santo para se manter essa prática como pai de santo. E acaba se engrandecendo pela idade que tem de ogan, pelo facto de ter sido ogan e dar continuidade dali para a frente”. Supondo que tal transe pudesse acontecer,

.....
Ele teria que voltar para o banco da ciência, que é o banco para se iniciar, dar nome na praça e com o passar do tempo ele se apresentar como pai de santo. É o que deveria fazer. Mas eles não fazem. Eles acham que a idade que têm como confirmado, que ele não é iniciado é confirmado, e hoje se intitular pai de santo. Todo o mundo colabora para dar nisso. Pais de santo se intitulando para tal, ogans virando no santo, alguns nem no santo vira, é pai e é pai de santo, acabou, ele acha que tem direito, que pode, pega e faz.
.....

Nesse sentido, de modo a que estes ogans que atuam como babalorixás possam, então, assumir tais funções, eles deveriam regressar para o banco iniciático, refazendo as “suas coisas”, de modo a que não mais fossem confirmados⁶⁶ como ogans, mas antes sejam iniciados, adoxados, seguindo todo o percurso natural de iaô até ebomi, valendo-se, apenas, dos seus conhecimentos. Não é o que acontece, numa lógica que recorda a carreira em trânsito entre Umbanda e Candomblé, já mencionado a partir dos trabalhos de Capone. Valendo-se dos conhecimentos e dos anos de confirmação como ogans, contam-nos e auto-legitimam-se como babalorixás. Quando C. afirma que “todo o mundo colabora para dar nisso” alude, naturalmente, a equedes e ebomis das casas, e não apenas, destes ogans que os acompanham nas suas atividades sacerdotais, legitimando-as, atestando publicamente o sacerdócio destes ogans-babalorixás, muitos dos quais com enorme sucesso, haja vista a fama que já haviam adquirido como ogans.

⁶⁶ Ogan e equedes são confirmados e não raspados. Através da sua iniciação eles adquirem automaticamente senioridade, sendo chamados de “pais” e “mães”.

Compreende-se, portanto, que tanto homossexuais-rodantes quanto ogans são objeto de críticas e comentários velados, no sentido que tais questões não são, ainda, discutidas abertamente. Tanto a uns quanto a outros são imputadas responsabilidades do que designei por hiperestetização. Aos primeiros a mesma remete para os trajes e adereços, com as roupas excessivamente brilhantes e adornos excessivamente elaborados, implicando uma estética importada do Carnaval, ao passo que aos segundos é imputada a responsabilidade de carnavalização musical, composta pelo aceleração dos toques rituais, pela exibição enquanto “estrela”, e menos pelo cuidado com a dança, com o zelar pelo respeito pela ética normativa do terreiro. Uns e outros condenam-se mutuamente. Se os *adés* seriam exagerados nos trajes e gestos, os ogans seriam “alcoólatras” e “puteiros”. Tais categorias acusatórias não configuram, contudo, a totalidade das relações entre os grupos. Cooperação, auxílio, gestão de territórios e aceitação, são estratégias complementares, até porque nem todos os *gays* são exagerados e nem todos os ogans são “raça ruim”.

Não obstante, em matéria destes últimos há críticas comunitárias, inclusive da parte dos ogans mais velhos, o que configura uma narrativa nostálgica, em que os ogans de hoje são menos aptos, menos comprometidos com a religião e com o terreiro, mais voltados para a ‘dimensão espetacular das festas’ e outros, caso considerado mais nefasto, assumem funções ilícitas de babalorixás, num recurso não novo, mas que conforma práticas alternativas de estratégias de legitimação onde o conhecimento ritual opera como mecanismo diferenciador e proto- legitimador. Ao lidarmos com o facto de tais comportamentos não serem, em rigor, novos, mas adentrarem praticamente pelos primórdios do Candomblé, compreende-se que a nostalgia é, de algum modo, amnésica e fortemente instituída, pois vai exornando o passado através do esquecimento dos seus aspetos negativos, numa apropriação ideológica, mas acima de tudo emocional. Como no mais, e regressando ao já dito, “uma mão que vai, é uma mão que não volta”.



Figura 11 Decoração para o Pilão de Oxaguias no Gantois



Conclusão

Horizontes nostálgicos do Candomblé uberabense e soteropolitano.

“

Viajar, num sentido profundo, é morrer. É deixar de ser manjerico à janela do seu quarto e desfazer-se em espanto, em desilusão, em saudade, em cansaço, em movimento, pelo mundo além.

– *Miguel Torga*

VOLTEMOS ÀS QUESTÕES que traçaram as fronteiras deste trabalho. Qual é, afinal, a memória do Candomblé? Parece evidente ser, no fundo, esta a questão central que sobressai deste trabalho, ao colocar em análise questões altamente operatórias e nevrálgicas no campo religioso candomblecista brasileiro – tradição, poder, autenticidade e legitimidade. É pela via política, tanto quanto pela via da dor da perda física que jamais caberá ao pesquisador colocar em causa, que a nostalgia tece os seus caminhos. O que, afinal, está em causa quando se invoca o passado?

Como ficou evidente, tratar do passado não se aparta de discutir problemáticas de fundo da antropologia afro-brasileira. A nostalgia enquanto sentimento que evidencia forçosamente uma perda, uma dissolução de um ideal, encontra-se com questões de fundo e de *longue durée* dos estudos do Candomblé, expressos no binómio ‘pureza’/’degeneração’. A vasta literatura crítica (de Dantas a Capone, de Parès a Seeber-Tegethoff, entre outros) desmontou com coerência o papel exercido pelos pesquisadores, desde a viragem do séc. XIX para o séc. XX, até ao presente, na fabricação de uma ‘autenticidade’ ortoprática e ideológica de Candomblé, elaborada a partir de três casas de Candomblé baianas, Engenho Velho e suas derivadas, Gantois e Opô Afonjá. Este eixo formatado nos entrelaçamentos entre pesquisadores e terreiros, que fez destas três casas arquétipos de autenticidade africana, de ‘pureza nagô’, deixa de fora terreiros da mesma época como o Alaketu, Casa de Oxumarê, Bogun, Bate-Folhas, entre outros, e, bem assim,

terreiros contemporâneos do Rio de Janeiro, de modo a fixar uma narrativa que associa africanidade brasileira a Candomblé nagô baiano do Engenho Velho.

Em contramão, Stefania Capone (2004), deixa muito clara a importância de se estudar o que chama de Candomblé “misturado”, i.e., aquele que fugindo ao eixo acima exposto configura uma pluralidade de práticas e dinâmicas sociais que remetem em causa a univocidade da autenticidade baiana das três casas. Com este trabalho essencial (e os que dali se seguirem), a autora leva-nos a questionar a política da autenticidade, da fidelidade a uma África mítica que permite construir narrativas de legitimidade, as quais resultam, como fica claro, de crises resultantes de uma noção de perda cultural que empurra os sujeitos a buscarem a sua autenticidade – e com ela a legitimidade no campo/mercado religioso – nas casas de Candomblé baianas, nas famílias religiosas cubanas ou em sacerdotes nigerianos, em particular babalaôs (haja vista a capacidade de Ifá se afirmar como “verdadeira religião yorubá”), quer estes vivam na Nigéria quer no Brasil, Estados- Unidos ou Europa. Estamos, portanto, diante de um cenário descrito como ‘reafricanização’, cujas raízes se encontram na própria fundação do Candomblé, porque a perda da autenticidade é fundacional. Assim, as primeiras viagens de Iyanassô Oká Francisca da Silva, a viagem educacional de Martiniano Eliseu do Bonfim, ou a viagem de Mestre Didi, da qual trouxe o título de Iyanassô para a sua mãe carnal, a iyalorixá Senhora do Axé Opô Afonjá, todas elas tiveram a áurea iniciática, restauradora da legitimidade africana que alimenta o espírito do Candomblé. No entanto, quando a reafricanização segue um rumo distinto, em que se procuram as autenticidades por via de Ifá ou dos modelos cubanos, a crise de identidade entra em choque com uma longa tradição ligada aos cultos dos Orixás *per se*, ou dito de uma outra forma, estas opções que revelam novas formas de pensar a autenticidade onde o livresco não é excluído, e onde os padrões dos terreiros são questionados, embatem contra o que Triaud chama de ‘memória instituída’ como ato de poder. Esta memória instituída que configura o passado como mais autêntico, mais simples, mais genuíno, e afins sinónimos que conferem uma áurea idílica ao passado, forma pela qual é possível conceber, quase sempre, o presente como desregrado, degenerado, como ‘moderno’, diante do passado da ‘tradição’. Nesse sentido, não há dúvida que a nostalgia é, à margem das saudades, um recurso político importante no Candomblé, uma vez que permite traçar as fronteiras do que é e não é tradição. Naturalmente que tais fronteiras são, também elas, politicamente construídas. É um facto que num quadro comunitário mais ou menos alargado, em favor de processos de aprendizado religioso – de que falam Berliner e Sarró – existe um consenso, também ele alargado, do que constituiu ou não constitui

Candomblé. Trata-se de um consenso problemático e difícil de gerir para o pesquisador das manifestações contra-hegemônicas, porque coloca frente a frente autenticidades, concepções múltiplas e princípios tomados como identificadores não-negociáveis. Todavia, uma vez que mesmo os consensos aprendidos são política e ideologicamente manufaturados, os identificadores não-negociáveis são, algumas vezes, negociados. Exemplo disso são os ogans que atuam como babalorixás, não por via de uma mudança de status mas antes pela dupla agência, a qual é simbolizada, algumas vezes, por objetos de descontinuidade, como os atabaques que se tornam interditos aquando da agência como babalorixá, e o adjá, símbolo do sacerdócio, que se torna interdito na ação como ogan. Ora, se ogan e babalorixá são funções distintas e percursos religiosos que não são naturalmente sequenciais, uma vez que, como visto, os ogans não são adoxados e portanto não podem adoxar, então o que seria uma contraordenação, pela frequência com que ocorre ao longo do tempo, torna-se num identificador não-negociável negociado. Tudo isto regressa à questão do que constitui, afinal, tradição. Ao mesmo tempo, estes casos de dupla agência sacerdotal colocam em jogo a categoria ‘conhecimento’, que mais do que acusatória ela serve de demarcação no campo religioso afro-brasileiro, porque é a detenção de conhecimento, ou melhor, o grau de detenção deste, que hierarquiza os agentes religiosos, que configura a posição na estrutura de um terreiro e por fim no mercado religioso.

Como visto, a partir do campo religioso uberabense e soteropolitano trabalhados, as legitimidades não são dados-adquiridos, elas são permanentemente questionadas e, por tal, precisam de permanente revitalização, razão pela qual Pai Vitinho anualmente recebe uma comitiva da Casa de Oxumarê. Neste jogo, nem mesmo as filiações a casas tidas como tradicionais protege os agentes religiosos de serem alvo de acusações, como visto com Pai Carlos de Exú, em Uberaba. O Candomblé é, então, um território de poderes contestados, conflitos hierarquizadores e autenticidades equacionadas. Porque o campo religioso é dinâmico e o Candomblé precisa de se debater num mercado concorrencial com as igrejas evangélicas que captam cada vez mais seguidores do espaço clássico afro-brasileiro e com ofertas alternativas de autenticidade africana, este vê-se obrigado a alterar os seus processos e abordagens. A Casa de Oxumarê é exemplo paradigmático de resposta às demandas do mercado religioso e às necessidades de adaptação contextual. Apesar do seu longo histórico, cujas raízes se encontram na cidade de Cachoeira do séc. XVIII, os estudos antropológicos deixaram-na de fora dos horizontes das ‘casas tradicionais’, mesmo que para a maioria dos agentes religiosos candomblecistas esta sempre o tenha sido – as relações com o Engenho Velho e Bogun são antigas, e Babá Salakó, Mãe Cotinha ou Mãe

Simplicia, foram figuras incontornáveis do Candomblé do seu tempo, sem esquecer a circulação de ogans entre Casa de Oxumarê, Gantois, Engenho Velho e outros terreiros, formando o que se chamava de “ogans da linha 15”, em referência à linha 15 do bonde (elétrico) de Salvador que ali passava. Não obstante, essa referência comunitária que contrasta com a ausência de referências na literatura, a Casa de Oxumarê passou por um período difícil, quer no tempo de Mãe Nilzete quer no começo da regência do atual babalorixá, Sivanilton Conceição da Mata, Babá Pecê, filho carnal da anterior e neto de Mãe Simplicia. Essas dificuldades, que hoje encontramos na Casa Branca, lançaram as sementes para uma gestão vanguardista do terreiro, marcada pela abertura de um site na internet, uma página no Facebook extremamente dinâmica, a criação de um gabinete jurídico de assessoria a terreiros, cursos e oficinas de costura e toques de atabaques destinados às comunidades carentes. Com este processo que expõe o terreiro foram captando novas filiações, criando uma rede imensa, pelo exercício de “troca de águas”, comprovando que as legitimidades no campo religioso afro-brasileiro são, igualmente, forjadas na rede de filiações, tornando assim o Axé Oxumarê numa *love brand*. Portanto, pertencer à Casa de Oxumarê tornou-se sinónimo de autenticidade, ao mesmo tempo que a legitimidade da casa se expressa no desejo crescente de filiação de cada vez mais terreiros. Assim, tal como a nostalgia é relacional – precisando do presente degenerado para autenticar o passado glorioso – também as autenticidades e legitimidades religiosas dos terreiros precisam, quando não da literatura, da relação filiação-filiados. Assim, em virtude do sucesso atual, a Casa de Oxumarê apresenta-se, hoje, mais vanguardista do que nostálgica, porque o passado, tendo um aporte essencialmente ideológico não precisa ser buscado no jogo das legitimidades. O presente de sucesso é mais prazeroso do que o passado de instabilidade. Movimento contrário ao vivido no Engenho Velho, onde toda a pedra está coberta de musgo de saudade de um tempo mais autêntico, i.e., em que a Casa Branca vivia o(s) seu(s) apogeu(s).

Já a literatura o havia mostrado e o trabalho de campo serviu para o confirmar – África é um recurso ideológico poderoso dentro do Candomblé, mas não é utilizado de forma unívoca, embora sirva de horizonte permanente em matéria de autenticidade, porque é a perda cultural que motiva a restauração de um ideal. A busca do Santo Graal – expressa no termo reafrikanização – tem, como visto, vários caminhos: as casas-matrizes baianas, os sacerdotes nigerianos dos Orixás ou babalaôs, em menor grau os sacerdotes voduns do Benim, os sacerdotes cubanos, a literatura, e um recente movimento bantu que procura

ainda definir os seus contornos entre as casas baianas e a busca de eventuais conexões no continente negro, conforme Botão. É, pois, pelo reforço das ligações a casas-matrizes baianas ou suas descendentes paulistas e cariocas, que os terreiros acedidos no campo religioso uberabense firmam as suas autenticidades e legitimidades. Por essa razão, reafrikanizações que passam por outros horizontes são estranhas aos agentes religiosos em questão, porque o Candomblé é afro-brasileiro e a pureza mora nas casas baianas. Nesse sentido, eventuais agentes religiosos africanos são acusados de serem islâmicos mercadores religiosos, que fazendo uso do saber linguístico se aproveitam das crises identitárias dos candomblecistas cujas linhagens difusas não aportam a terreiros de Salvador. Como se entende, estas narrativas de acusação permitem posicionar os seus declarantes como mais autênticos, colocando em causa legitimidades concorrenciais. Apesar das narrativas de legitimidade que horizontam a Bahia como reflexo de autenticidade, o campo religioso afro-uberabense revela-se extremamente dinâmico. Na cidade de Chico Xavier, o espiritismo é rei, e a Umbanda, por seu histórico e caldo teológico, é princesa. Isto importa ao Candomblé diretamente. Mãe Marlene, ainda viva, trouxe o Candomblé para Uberaba na década de 1970, depois de uma carreira religiosa iniciada na Umbanda, cujo terreiro e trabalho mantém até hoje. Dos terreiros visitados, quer nagôs quer angola, as práticas umbandistas estão presentes, em que, semanalmente, uma categoria de entidades (caboclos, exús, pombagiras, boiadeiros, etc.), são convocados a dar assistência, através dos “passes mediúnicos” a uma comunidade desfavorecida, que não possui meios financeiros para pagar uma consulta de búzios e ebós (trabalhos religiosos de cura, limpeza, e similares). São práticas transpostas aos terreiros de Candomblé que permitem consolidar a sua posição no mercado religioso uberabense, uma vez que formam um *continuum* entre Espiritismo, Umbanda e Candomblé. Uma vez que tais práticas poderiam colocar em causa a legitimidade e a autenticidade destes terreiros, deixam de ser descritas como “umbanda” – fugindo à categoria acusatória de “umbandomblé” – para ser designadas por “caridade”, idioma extremamente importante no contexto religioso uberabense. Esta ideia da caridade entrecruza-se com a narrativa do acolhimento configurando um Candomblé assistencialista. No entanto, porque é preciso distanciar os cultos, na mesma linha de que Capone (2004) notou no Rio de Janeiro, Mãe Marlene e Pai Carlos realizam os cultos em terreiros distintos, sendo que Pai Vitinho utiliza atabaques diferenciados, e brevemente irá separar, igualmente, fisicamente os espaços de culto. Não haja dúvida de que mais do que questões de contaminação e impureza, esta separação remete, acima de tudo, para a política entre terreiros, em que as legitimidades são constantemente questionadas.

No entanto, na Bahia, para além das acusações análogas em relação aos babalaôs africanos, e aos brasileiros reafriçanizados acusados de por essa via de buscarem o facilitismo, é enfatizada a africanidade dos terreiros. Como dizia Mãe Luízinha, de que serve buscar uma África atual se ela está na Bahia, nas casas tradicionais, desde o começo? A esta ideia junta-se a declaração de que em África o culto está em processo de desaparecimento, apagada a sua presença pelo avanço do Islão, e que somente é possível encontrar o verdadeiro culto aos Orixás ali, em Salvador. Prova disso é o desaparecimento do culto a Oxóssi. Esta é, nota-se, uma narrativa de demarcação e legitimação poderosa, que coloca em causa não apenas os sacerdotes africanos como todos os iniciados por estes.

Nesse sentido, uma vez que a legitimidade vem sendo problemática central desta tese, penso ser este momento oportuno para a pensar, depois de tudo o quanto foi tomado, até aqui, em consideração, sob duas perspetivas: ‘contrastativa’ e ‘constitutiva’. A legitimidade contrastativa revela-se em contextos de acusações que pretendem assegurar a auto-legitimidade, situações extremamente presentes quando numa circunstância de mercado concorrencial. Surgem, portanto, sob a forma acusações vagas, sob categorizações não muito concretas, que visam exclusivamente colocar em causa a idoneidade alheia em contraste com a própria autenticidade. Por seu turno, a legitimidade constitutiva comporta questões mais delicadas, porque requer reconhecer um quadro em que existe um núcleo vital que configura, de forma alargada, a identidade religiosa (i.e., o que é e não é Candomblé), a partir dos padrões apreendidos e veiculados pela própria comunidade. Desta forma, a legitimidade constitutiva surge em cena quando determinado ator religioso é tomado como desvirtuador do que se considera autêntico, e não entra, necessariamente, em situação de concorrência, mas do que se idealiza como contraordenação ou como desvirtuação religiosa, cujos atos colocam em causa não a autenticidade de quem acusa, mas eventualmente a dignidade da própria religião. Emoldurando esta proposta de bifurcação da legitimidade, recorro à reafriçanização por via de Ifá. Uma vez que os sujeitos são enunciados de forma abrangente sob a categoria de ‘africanos’, e não são apresentadas provas concretas de fraude em relação a determinado agente religioso, as narrativas acusatórias face a estes configuram um quadro de legitimidade contrastativa, uma vez que pretendem apenas garantir a legitimidade de quem fala. Já as acusações em relação aos portadores de diploma de babalaô ou iyanifá em resultado de cursos de curta duração, estas remetem, em primeiro lugar, para um ideal que concebe os sacerdotes de Ifá, em resultado de um histórico processual, como alguém que passou por um longo período de aprendizado que dura vários anos. Nesse sentido, a legitimidade em equação é, acima de tudo,

constitutiva, porque remete em causa as formas de obtenção da autoridade religiosa, i.e., questiona os processos e grau de aprendizado, cujos contornos atentam contra um modelo cujo consenso é alargado.

A autenticidade do passado é, igualmente, veiculada pela estética. O Candomblé é, deste ponto de vista, todo ele barroco, feito de excessos, onde o richelieu fez escola, e os tecidos florais ganharam destaque. Longe dos modelos das matriarcas e patriarcas do Candomblé, a estética que se veio impondo entrou em debate e diálogo com a fantasia das escolas de samba e com os tecidos africanos. Não existem dúvidas de que este aspeto, extremamente presente no Candomblé, vem embrulhado em questões políticas de autenticidade e legitimidade. A memória instituída fixou nas narrativas o ideal da simplicidade, do Candomblé de ‘essência’ como mais simples, sem luxo, sem brilho, estas últimas duas, verdadeiras categorias acusatórias que visam demarcar as fronteiras entre um Candomblé autêntico e um Candomblé para turista ver, como falava Bastide. Conforme visto, a narrativa da simplicidade *versus* brilho, pretende assegurar um paradigma estético no Candomblé que demarcaria as casas tradicionais das degeneradas. Ora, este tipo de exercício político não encontra respaldo *ipso facto* na realidade, pois quer o Gantois quer, por exemplo, o Pilão de Prata, terreiros tidos como tradicionais, encontram-se fortemente marcados pelo luxo e pelo brilho, não necessariamente carnavalesco, mas ainda assim distante dos padrões mais austeros e conservadores do Engenho Velho. Ao mesmo tempo, a estética aparece como fator de configuração de hierarquias e, assim, de tensões nos terreiros, pois que remete ao mesmo tempo para o que se configura como adequado em cada etapa hierárquica e para os desafios do mercado religioso, em que a circulação entre terreiros e a diluição das fidelidades obrigam os sacerdotes a aligeirar os padrões, aceitando o richelieu nos noviços. Ainda no quadro da estética são questionados os jovens ogans que tocam demasiado depressa, que introduziram uma estética musical oriunda do Carnaval, que fizeram do ofício religioso espaço de exibição artística. Vemos, portanto, que a autenticidade é questionada em todas as frentes, e que a nostalgia serve de fio condutor a todo este processo.

Porque o Candomblé é um verdadeiro território de tensões, de alianças, de políticas de autenticidade e legitimidade, é possível encontrar um jogo de acusações veladas entre ogans e homossexuais. Enquanto os primeiros acusam os segundos de terem trazido o carnal para dentro do Candomblé, estes defendem-se acusando-os de desvirtuação de um

ideal de ogan como zelador da ética, sendo “cachaceiros” e promíscuos, fazendo dos terreiros território de conquistas amorosas.

Em suma, a nostalgia no Candomblé é um olhar. Um olhar que relaciona o passado e o presente. Mas como não poderia deixar de ser, não é um olhar despido de circunstâncias, marcado por lapsos e instituições de memória. Nesse sentido, a nostalgia é um ativo, um ato de poder, um recurso ideológico que permite reforçar a memória instituída ou criar uma nova a partir de elementos selecionados do passado. Enquanto sentimento de perda (cultural), é a nostalgia que alimenta a restauração de um ideal que reside no passado. Enquanto ato de poder, essa nostalgia que configura um ideal, serve para reforçar o modelo ortoprático do Candomblé baiano como mais fiel às origens, precisamente por se tratarem de terreiros com história, sejam eles a Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá, Alaketo, Oxumarê, Bogun, Ceja Hundé, Tumba Junçara ou Bate-Folhas. Enquanto referência de perda, enquanto ato de crise, a nostalgia serve de *leitmotiv* para outros percursos restaurativos, os movimentos de reafrikanização, a partir de horizontes alternativos como os já mencionados sacerdotes cubanos, sacerdotes africanos, sendo dos cultos aos Orixás ou babalaôs. Por fim, enquanto olhar, a nostalgia pode ser negada como um ato de poder que visa veicular as mais-valias do presente.

Assim, a nostalgia no Candomblé nunca é uma saudade quieta, mas em permanente ebulição, negociação e reconfiguração. Porque universal e disponível a todos, é, enfim, sempre um tear por onde passam os fios da melancolia, da memória instituída, dos lapsos de memória, da valorização da mudança, da negação da mudança, da autenticidade perdida, do ideal restaurado, da legitimidade questionada, da perda e da redenção das paixões e dos atos de poder. Tal como todo o ideal, ela é aprendida e transmitida, ela está na fala dos mais velhos que circulam pelo terreiro, e assim nos ouvidos dos mais novos, que crescem com saudades do que nunca viveram, e se tornam melancólicos do que se perdeu, de um Candomblé que seria mais autêntico, de uma África sumida, de um conhecimento não passado, que os convida a fecharem-se sobre si mesmos nos históricos terreiros baianos ou a saírem em busca do que já não volta em tantos horizontes ao dispor. Como disse Luiz Gasparetto: «Toda a sensação de perda vem da falsa sensação de posse». Acrescentemos: da posse de uma autenticidade.



Bibliografia

Almeida, Jorge Luis Sacramento de.

2009. "Ensino e aprendizagem dos Alabês: uma experiência nos terreiros Ilê Axé Oxumarê e Zoogodô Bogum Malê Rundó." Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia.

Amaral, Rita.

1998. "Awon xirê! A festa de candomblé como elemento estruturante da religião." In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *Leopardo dos Olhos de Fogos*. São Paulo: Ateliê editorial.

1992. "Povo-de-Santo, Povo de festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista". Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

e **da Silva, Vágner Gonçalves.**

1993. "A cor do axé: Brancos e negros no candomblé de São Paulo." *Estudos Afro-Asiáticos*, 25, pp. 99-124.

1992b. "Cantar para subir—Um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista.", *Religião e Sociedade*, 16,1-2, pp.160-184.

Anderson, Benedict.

1991. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Ed. revista). Londres & Nova Iorque: Verso.

Anderson, Leon.

"Analytic autoethnography." *Journal of contemporary ethnography*, 35, 4, pp. 373-395.

Angé, Olivia & Berliner, David.

2014. *Anthropology and Nostalgia*. Nova Iorque/Oxford: Berghahn Books.

Angrosino, Michael.

2009. *Etnografia e observação participante: Coleção Pesquisa Qualitativa*. Brasil: Bookman Editora.

- Aquino**, Cássio Adriano Braz e **Martins**, José Clerton de Oliveira.
2007. “Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho”. *Revista Mal Estar e Subjetividade* 7.2, pp. 479-500.
- Assunção**, Luiz.
2010. “A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais de umbanda”. *Revista Antropológicas*, 21, 1, pp. 157-183.
- Atia**, Nadia & **Davies**, Jeremy.
2010. “Nostalgia and the shapes of history”: Editorial. *Memory Studies*, 3, pp.181-186.
- Awolalu**, Joseph O.
1976. "What is African traditional religion." *Studies in Comparative Religion*, 10, 2, pp. 1-10.
- Ayoh'Omidire**, Félix, e **Amos**, Alcione M.
2012. "O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim." *Afro-Ásia*, 46, pp. 229-261.
- Bandeira**, Luís Cláudio Cardoso.
2011. "Candomblé no Ceará: constituindo espaços sociais." *Terra, Território e Sustentabilidade*, 55,13, 143-164.
- Baptista**, José Renato de Carvalho.
2007. “Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé”. *Mana*, 13, 1, pp. 7-40.
- Barbara**, Rosamaria.
2002. “A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé”. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Bascom**, William.
1969. *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Bastide**, Roger.
2001 (1961) *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
1974. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. difusão européia do livro, ed. da Univ. de São Paulo.
1973. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

1970. "Mémoire collective et sociologie du bricolage." *L'Année sociologique*, 21, pp. 65-108.

1960. *Les Religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Universitaires de France.

1958. *Le Candomblé da Bahia*. Paris: Mouton.

1945. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. "Seção de livros" da empresa gráfica "O Cruzeiro" SA.

Bastos, Cristiana.

2001. "Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização.", *Etnográfica*, 5, 2, pp. 303–324.

Batalha, Luís.

1988. "Emics-etics revisitado: nativo e antropólogo lutam pela última palavra.", *Etnográfica*, 2, 2, pp. 319-343.

Baudin, Noël,

1884. *Fétichisme et féticheurs*. Lyon: Bureaux des Missions catholiques.

Baudrillard, Jean.

2008. *A Sociedade de Consumo*. (Trad. Artur Mourão). Lisboa: Edições 70.

Bebiano, Rui.

2000. "Sobre a história como poética". Disponível em
<http://aterceiranoite.org/rb_docs/hpoetica.pdf>.

Berliner, David

2010. "Anthropologie et transmission." *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 55, pp. 4-19.

2005. "The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology.", *Anthropological Quarterly*, 78, 1, pp. 197-211.

e **Sarró, Ramon.**

2007. *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford/Nova Iorque: Berghahn Books.

Bernardi, Bernardo.

1988. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Perspetivas do Homem, Lisboa: Edições 70.

Birman, Patrícia.

1995. *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Brasil: Relume Dumara.

1980. "Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro". Tese de Mestrado. Museu Nacional, PPGAS.

Blanes, Ruy Llera.

2006. "The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork." *Social Anthropology*, 14, 2, pp. 223-234.

Bora, Zélia M.

2007. "Memórias da religião: Mãe Zozó, passado e presente no candomblé baiano".

Disponível em

<<http://www.revisor10.com.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/136/132.pdf>>.

Borges Filho, Oziris.

2007. *Espaço e literatura: introdução à toponímia*. São Paulo: Ribeirão Gráfica e Editora.

Botão, Renato Ubirajara.

2008. "Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu". *Aurora*, 3, pp. 01-11.

2007. "Para além da nagocrácia: a (re) africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo.". Tese de Mestrado, Universidade Estadual Paulista.

Bowen, Thomas Jefferson.

1843. *Grammar and dictionary of the Yoruba language: with an introductory description of the country and people of Yoruba*. Washington: Smithsonian Institution.

Boym, Svetlana.

2001. *The future of nostalgia*. Nova Iorque: Basic Books.

Braga, Júlio.

2005. *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas.

1998. *Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros*. Bahia: Universidade Federal Feira de Santana.

1995. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba.

1993. "Candomblé da Bahia: repressão e resistência." *Revista USP*, 18, pp. 52-59.

Branco, Angela Uchoa.

2006. "Crenças e práticas culturais: co-construção e ontogênese de valores sociais." *Revista Pro-Posições*, 17,1, pp. 139-155.

Brandão, Carlos, EJM Costa, e MAS Alves.

2007. "Territórios com classes sociais, conflitos, decisão e poder." In: Ortega, A. C.; Almeida F., N. A. *Desenvolvimento Territorial–Segurança Alimentar e Economia Solidária*. Campinas: Ed. Alínea.

Breton, Philippe.

1994. *A Utopia da Comunicação*. Lisboa, Instituto Piaget.

Burke, Peter.

2003. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo (Brasil): Ed. da Unisinos.

Buzard, James.

2003. "On auto-ethnographic authority." *The Yale Journal of Criticism*, 16, 1, pp. 61-91.

Campos, Vera Felicidade.

2003. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Zahar.

Carneiro, Edison.

2008 (1961). *Candomblés da Bahia*. Brasil: Martins Fontes.

Capone, Stefania.

No Prelo. "Re-Africanisation in Afro-Brazilian religions: rethinking religious syncretism". In: Engler, S. e Schmidt (eds.), *The Brill Handbook of Contemporary Religions in Brazil*. Leiden: Brazil.

2011. "O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas". *Revista Pós Ciências Sociais*, 8, 16, pp. 107-128.

2007. "Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American religions." *Journal of Religion in Africa*, 37, 3, pp. 336-370.

2005. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: KARTHALA Editions.

2004. *A Busca da África no Candomblé - Tradição e Poder no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas.

2000. "Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines (Between Yoruba and Bantu: The Influence of Racial Stereotypes in Afro-American Studies)." *Cahiers d'études africaines*, pp. 55-77.

1996. "Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées." *Journal de la Société des Américanistes*, 82,1, pp. 259-292.

Cardoso, Ângelo Nonato Natale.

2006. "A linguagem dos tambores." Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia (UFBA).

2005. "Aprendizagem no candomblé: inovações e pluralidade." Anais do XV Congresso da ANPPOM, Salvador.

Carvalho, José Jorge.

1987. "“A Força da Nostalgia”. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais". *Religião e Sociedade*, 14, 2, pp. 37-61.

Casadei, Eliza Bacheга.

2010. "Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva." *Revista Espaço Acadêmico*, 9,108, pp. 153-161.

Castillo, Lisa Earl.

2010. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA.

e **Parés, Luís Nicolau.**

2007. "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu". *Afro-Ásia*, 36, pp.111-151

Cido de Oxum, Pai.

S.D. Disponível em <http://joliveira.tripod.com/orixas_1/pag05_1.html>.

Cole, Sally.

2002. "“Mrs. Landes Meet Mrs. Benedict”: Culture Pattern and Individual Agency in the 1930s". *American Anthropologist*, 104,2, pp. 533–543.

Conceição, Alaíze Dos Santos.

2012. " ‘no meu tempo, quando eu era criança [...] Todo mundo era rezador’. Disponível em <http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340373000_ARQUIVO_ABHO-2012.pdf>.

Conceição Silva, Cristina da & Rocha, José Geraldo.

2013. "Um Rei Baiano Reina em Duque de Caxias: o brilho de Joãozinho da Goméa em solo carioca". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 15, 18, pp.77-88.

Consorte, Josildeth Gomes.

1999. "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo." In: Bacelar, Jéferson, e Carlos Caroso. *Faces da Tradição Afro-Brasileira:*

religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora.

Crippa, Giulia.

2001. "Reflexões acerca do espetáculo como fundamento cultural do Ocidente." *EccoS Revista Científica*, 3,1, pp.11-24.

Costa, Valéria Gomes.

2009. *E do dendê!: história e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*. Brasil: Annablume.

Cossard, Gisèle Omindarewá.

2011. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

D'Amorim, Eduardo.

1996. *África, essa mãe quase desconhecida*. Brasil: Edições Horizonte.

Dantas, Beatriz Góis.

1982b. "Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil". Tese de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas

1982a. "Repensando a pureza nagô." *Religião e sociedade*, 8, pp. 15-20.

Danto, Arthur.

1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

da Costa Lima, Vivaldo.

2011. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais* (2ª edição). Salvador: Corrupio.

2004. "O candomblé da Bahia na década de 1930". *Estudos Avançados*, 18, 52, pp. 201-221.

1976. "O Conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia". *Afro-Ásia*, 12, pp.65-90.

da Silva, Mary Anne Vieira.

2011. "A Festa Do Candomblé como resistência cultural no espaço diaspórico." XI Congresso Luso Brasileiro de Ciências Sociais, Bahia.

2010. "Xirê-a festa do candomblé e a formação dos" entre-lugares".", *Habitus*, 8,1, pp. 99-117.

da Silva, Vitor Rodrigues Bruno, e Amorim, Polyana.

2015. "Memória, tradição e autoridade no discurso de um terreiro de candomblé na web." XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

de Almeida, Angélica Aparecida Silva, e Moreira-Almeida, Alexander.

2011. "Espiritismo e Medicina: a trajetória do Sanatório Espírita de Uberaba (1933-1988).", disponível em <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/almeida-angelica.pdf>>.

de Almeida, Maria Inez Couto.

2006. *Cultura Iorubá: Costumes e Tradições*. Rio de Janeiro: Dialogarts.

de Aquino Fonseca, Eduardo P.

2011. "As funções e os significados das festas nas religiões afro-brasileiras." *Cadernos de Estudos Sociais*, 13, 2, s.p.

de Castro, Elisa Guaraná.

2001. "'Estudos de Comunidade': Reflexividade e Etnografia em Marvin Harris.", *Rev. Univ. Rural, Sér. Ciênc. Humanas*, 23,2, pp. 195-210.

de Castro, Yeda Pessoa.

2001. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Brasil: Topbooks, 2001.

de Matos, Maria Izilda Santos.

2015. "Temperados com lágrimas e saudades: Sabores, memórias e tradições entre imigrantes portugueses. São Paulo, Brasil." *Anuac*, 2.1, pp.141-146.

de Moraes, Mariana Ramos.

2015. "Les religions afro-brésiliennes en tant que patrimoine: du conflit à l'institutionnalisation" In: Stefania Capone e Mariana Ramos de Moraes (orgs.), *Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*, Paris: Les Carnets du Lahic 11.

2014. "De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público". Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

2012. "Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um Estado laico." *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 14,16, pp. 39-59.

de Oliveira, Amurabi Pereira.

2011. "Da nova era à new age popular: as transformações no campo religioso brasileiro." *Caminhos*, 9, 1, pp. 141-157.

de Santana Pinho, Patrícia.

2010. *Mama Africa: reinventing blackness in Bahia*. Duke University Press.

2005. "Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil." *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 20, 59, pp. 37-50.
- dos Santos**, Cristiano Henrique Ribeiro.
2001. "Candomblé na Internet: uma cultura de Arché na virtualidade." *Logos*, 8, 1, pp. 57-63.
- dos Santos**, Deoscoredes Maximiliano.
1962. *Axé Opô Afonjá: notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos.
- dos Santos**, Juana Elbein.
- 1991-92. "A sedução dos novos africanes". *Siwaju* 5-6, pp. 2-3.
1976. *Os Nagô e a Morte: pàdè, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Debord**, Guy.
1997. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.
- Delamont**, Sara.
2009. "The only honest thing: Autoethnography, reflexivity and small crises in fieldwork." *Ethnography and education*, 4,1, pp. 51-63.
2004. "Ethnography and Participant Observation" In: C. Seale, G. Gobo, J. Gubrium e D. Silverman (org.), *Qualitative Research Practice*, London: Sage.
- Douglas**, Mary.
- 2002 (1966). *Purity and Danger*. Nova Iorque: Routledge.
- Dow**, Carol L.
1998. *Saravá! Magia Afro-Brasileira*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Duccini**, Luciana.
2005. "Diplomas e decás: re-interpretações e identificação religiosa de membros de classe média do candomblé". Tese Doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- Ellis**, Alfred Burdon.
1894. *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs*. Londres: Chipman and Hall, Ltd.
- Elhaji**, Mohammed.
2007. "Memória coletiva e espacialidade étnica." *Galáxia*, 2, 4, pp. 177-191.
- Ellis**, Carolyn, *et. al.*
2011. "Autoethnography: an overview." *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 12, 1, pp. 273-290.

Eisenstadt, Shmuel Noah.

2007. *Múltiplas Modernidades: Ensaios*. Lisboa: Livros Horizonte.

Esteves Cardoso, Miguel.

1982. “Misticismo e ideologia no contexto cultural português”: a saudade, o sebastianismo e o integralismo lusitano. *Análise Social*, XVIII (72-73-74), pp. 1399-1408.

Eugênio, Rodnei William.

2012. “A bênção aos mais velhos – Poder e senioridade nos Terreiros de Candomblé”. Tese Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Evangelista, Daniele Ferreira.

2013. “Emoção não é coisa de Equede”: mudança de status e relações de poder no Candomblé.” *Revista Intratextos*, 4, 1, pp. 93-106.

Favret-Saada, Jeanne.

2005. “Os Afetos, a etnografia.”, *Cadernos de Campo*, 13, pp. 155-161.

Feldman-Bianco, Bela.

1992. “Saudade, imigração e a construção de uma nação (portuguesa) desterritorializada”. *Revista Brasileira de Estudos Populares*, 9, 1, pp. 35-49.

Ferreira Dias, João.

2017 (no prelo). “Araketure Faraiomorá: Yorubanidade no Candomblé brasileiro, uma permanente recriação; E o Caso exemplar do Ilê Odô Ogê”. In: Afolabi, N. & Falola, T. *The Yoruba in Brazil, Brazil in Yorubaland: Cultural Encounter, Resilience, and Hybridity in the Atlantic World*. Durham: Carolina Academic Press.

2016b (no prelo). “Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô”, *Cadernos de História*, dossiê “História e Etnicidade”.

2016a (no prelo). “Os filhos desterrados de Odùdúwà: A diáspora Yorùbá-nigeriana na cidade dos múltiplos encontros”, *Rossio*, 6.

2015. “Ifânização ou para além da eficácia ritual: A construção da teologia entre os Yorùbá e no Candomblé jeje-nagô”. I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, Lisboa.

2014. “Religiões Afro-Brasileiras e Luso-Africanismo: Permanências e deslocamentos no imaginário religioso português”. Congresso Portugiesische Identität: Positionen und Visionen, Universidade de Colónia.

2013e. "'Em roma sê romano'. O Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI; Bahia, Lisboa e Berlim". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 18-19, pp. 205-216.

2013b. "'Dos 'Nàgó' da Bahia aos 'Pórtúgèrè' de Lisboa': Um olhar sobre identidade e religião em diáspora". *Cadernos De Estudos Africanos*, 25, pp. 183-205.

2012. *Candomblé em Português: História, Organização, Teologia*. Portugal: CPCY.

2011. "Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣe, Orí e Ìpin". Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.

2011. "Adés: homossexualidade como operadora de mudança no Candomblé". Colóquio "Homossexualidade e Religião: tensões e inclusão, o case-study do Candomblé". Casa do Brasil de Lisboa.

Ferretti, Mundicarmo.

2001. "A case of Afro-Ameridian syncretism?". In: Greenfield, Sidney M. e Droogers, André. *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Nova Iorque/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Ferretti, Sérgio.

2001. "Religious Syncretism in an Afro-Brazilian Cult House". In: Greenfield, Sidney M. e Droogers, André. *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Nova Iorque/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

1995. *Repensando o Sincretismo*, São Paulo/São Luís, EDUSP/ FAPEMA.

Fino, Carlos Manuel Nogueira.

2003. "FAQs, etnografia e observação participante.", *Revista europeia de etnografia da educação*, 3, pp. 95-105.

Fonseca, Edilberto J.M.,

2007. "Olubajé: música e ritual numa festa pública do candomblé Ketu-Nagô do Rio de Janeiro." *Cadernos do Colóquio*, 4, 1, pp. 33-44.

2006. "'...Dar Rum ao Orixá...' ritmo e rito nos candomblés ketu-nagô", *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 3, 1, pp. 101-16.

Frigerio, Alejandro.

2005. "Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial". *Religião e Sociedade*, 2, 25, pp. 136-160.

Fry, Peter.

1977. "Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, 1, pp. 105-123.

Geertz, Clifford.

1998. "O dilema do antropólogo entre "estar lá" e "estar aqui"." *Cadernos de Campo*, 7, 7, pp. 205-235.

Goldman, Marcio.

2011. "Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil." *Revista de Antropologia*, 54, 1, pp. 407-432.

Gomes, Joelma Cristina.

2003. "O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé: iniciação, transe e dança dos orixás." Tese de Mestrado, Universidade Católica de Goiás.

Giumbelli, Emerson.

2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. CNPq/Pronex.

Guerra, Lemuel.

2003. *Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Idéia.

Guillot, Maïa.

2011. "Bruxaria, catholicisme populaire et religions afro-brésiliennes: réflexions sur l'adaptation du candomblé et de l'umbanda au champ religieux portugais". In: Argyriadis, Kali e Capone, Stefania (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann.

Halbwachs, Maurice.

1990 (1950). "A memória coletiva". *Vértice/Revista dos Tribunais*, pp. 9-17.

Hall, Stuart.

2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaide La Guardia Rezende. [et. al.] Belo Horizonte: ed. UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

Halloy, Arnaud.

Working Paper. "Le style musical. De l'esthétique au politique dans les cultes afro-brésiliens. (Premières pistes)".

2010. "'Chez nous, le sang règne!'. L'apprentissage religieux dans le culte Xangô de Recife (Brésil).", *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 55, pp. 40-53.

Hobsbawm, Eric e Ranger, Terrence.

1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Howe**, Stephen.
1998. *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. Londres: Verso.
- Ilésanmí**, Thomas Mákanjúolá.
1991. "The traditional theologians and the practice of Òrìṣà religion in Yorùbáland". *Journal of Religion in Africa*, 21, 3, pp. 216-226.
- Johnson**, Paul Christopher.
2002. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones**, Delmos J.
1970. "Towards a Native Anthropology", *Society for Applied Anthropology*, 29, 4, pp. 251-259.
- Kellener**, Douglas.
2007. "A cultura da mídia e o triunfo do espetáculo", *Líbero*, 6.11, pp. 4-15.
- Krones**, Joachim Michael.
2007. "Turismo e Baianidade: a construção da marca "Bahia". III ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura.
- Landes**, Ruth.
2002. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
1947. *The city of women*. EUA: UNM Press.
- Lapassade**, Georges.
1991. *L'ethnosociologie: les sources anglo-saxonnes*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Leal**, Hildo.
2000. "Cartilha da Nação Xambá." Recife: S/E.
- Leal**, João.
2000. "The making of saudade. National identity and ethnic psychology in Portugal". In: Dekker, T. & Helsloot, J. (eds), *Roots and rituals. The construction of ethnic identities* (pp. 267-268). Amsterdão: Het Spinhuis Publishers.
- Legg**, Stephan.
2007. "Reviewing geographies of memory/forgetting". *Environment and Planning*, 39, pp. 456-466.
2004. "Memory and nostalgia". *Cultural Geographies*, 11, pp. 99-107.
- Lépine**, Claude.

2002. “O Candomblé “Africanizado” no Campo Religioso Paulistano”. *Cadernos CERU*, 13, pp. 173-191.

2001. “Os nossos antepassados eram deuses”. Disponível em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>.

Letourneau, Charles Jean Marie.

1898. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. França: Vigot frères.

Lévi-Strauss, Claude.

1978. *Mito e Significado*, Lisboa: Edições 70.

Lewis, Ioan Myrddin.

1986. *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lima, Fábio.

s.d. “Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade”. Disponível em <www.ceao.ufba.br/fabrica/txts/Candomble_fabio-lima.doc>.

Lipovetsky, Gilles.

2009. "A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo." *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Manole.

Lody, Raul.

2006 (1995). *O Povo do Santo – Religião, História e Cultura dos Orixás*. São Paulo: WMF/Martins Fontes.

e **da Silva**, Vágner Gonçalves.

2002. “Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé”. In: Vágner Gonçalves da Silva (org.), *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus.

e **Sá**, Leonardo.

1989. *O atabaque no candomblé baiano*. Rio de Janeiro: Funarte.

Lourenço, Eduardo.

1999. *Mitologia da Saudade*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lowenthal, David.

1998. “Como conhecemos o passado”. *Projeto História*, 17, pp.63-202.

Lühning, Angela Elisabeth.

e **Mata**, Sivanilton Encarnação da.

2010. *Casa de Oxumarê: os cânticos que encantaram Pierre Verger*. Salvador: Casa de Oxumarê.

1996. "“Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...”-Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, 28, pp.194-220.

1990b. "Música: coração do candomblé." *Revista Usp*, 7, pp. 115-124.

Machado, Bruno Ricardo Delgado.

2011. "Os filhos dos" retornados": a experiência africana e a criação de memórias, pós-memórias e representações na pós-colonialidade." Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa.

Maggie, Yvonne.

1975. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Maia, Anderson Marinho.

2011. "A manifestação da Umbanda na Região Metropolitana de Belo Horizonte: da tradição à contemporaneidade". Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Makinde, Taiwo.

2004. "Motherhood as a source of empowerment of women in Yoruba culture." *Nordic Journal of African Studies*, 13, 2, pp. 164-174.

Malinowski, Bronislaw Kasper.

1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford University Press.

1922. *Argonauts of the western Pacific*, New York: Dutton.

Manzochi, Helmy Mansur.

1995. "Axexe: um rito de passagem." *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 5, pp. 261-266.

Mariano, Agnes, **Jaques**, Dadá e **Queiroz**, Aline.

2009. *Obaràyí – Babalorixá Balbino Daniel de Paula*. Salvador: Barabô.

Maskens, Maïté & **Blanes**, Ruy Llera.

2013. "Don Quixote's choice: A manifesto for a romanticist anthropology", *Journal of Ethnographic Theory*, 3, 3, pp. 245-281.

Matory, James Lorand.

2008. "Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história." *Revista de Antropologia*, 51, 1, pp. 107-121.

2005. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.

2001. "The "Cult of Nations" and the Ritualization of Their Purity". *The South Atlantic Quarterly*, 100, 1, pp. 171–214.

1994. *Sex and the Empire That Is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Minneapolis and London: Minnesota University Press.

McAdams, Dan P.

2001. "The psychology of life stories". *Review of General Psychology*, 5, pp. 100-122.

Melo, Aislan Viera de.

2008. "Reafricanização e dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo". *Antropológicas*, 19, 2, pp. 157-182.

2004. "A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo". Tese de Mestrado. Universidade Estadual Paulista.

Menezes, Bethânia Alves de.

2006. "O mito de Chico Xavier: os usos, apropriações e seduções do simbólico em Uberaba/MG". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia.

Montero, Rosa.

2004. *A Louca da Casa*. Lisboa: Edições Asa.

Mori, Robert e **Dantas**, Sandra Mara.

2012. "Estados Unidos: Um Espaço Geográfico, Um Mosaico De Experiências, Uma História Em Construção Em Uberaba". *Revista Alpha*, 13, p. 244-255.

Motta, Roberto.

2002. "L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes: réenchantement et décomposition." *Archives de sciences sociales des religions*, pp. 113-125.

Mott, Luiz.

2008. "Feiticeiros de Angola na América portuguesa vítimas da inquisição." *Revista Pós Ciências Sociais*, 5, 9/10, pp. 85-104.

Moutinho, Lara.

2004. "Homossexualidade e religiosidade em cultos de possessão no Brasil". VII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra.

Nascimento, Adriano e **Menandro**, Paulo.

2005. "Memória social e saudade": especificidades e possibilidades de articulação na análise psicossocial de recordações. *Memorandum*, 8: 5-19.

Nina Rodrigues, Raimundo.

1900. *O animismo fetichista dos negros baianos*.

Nora, Pierre.

1996. *Realms of Memory: the construction of the French Past*. Nova Iorque: Columbia University Press.

1993. "Entre memória e história: a problemática dos lugares." *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, pp.

1984. "Entre mémoire et histoire". *Les lieux de mémoire*, 1, pp. 23-43.

Ọlabiyi, Babalọla Yai

1993. "L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire". In: Chrétien, Jean-Pierre (org.). *From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area*. Paris: Karthala.

Oliveira, Altair B.

2002. *Cantando para os orixás*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

Oliveira, Marília Flores Seixas, *et. al.*

2010. "Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no candomblé da Bahia." *Revista de Geografia*, 27, 2, pp. 26-39.

Oliveira, Rafael Soares de.

2005. "Feitiço de Oxum: Um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros." Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia.

Olupona, Jacob.

2001. "Òrìṣà Òṣun: Yoruba sacred kingship and civil religion in Òṣogbo, Nigeria". In: Ed. Joseph M. Murphy and Mei Mei Sanford, *Òṣun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington: Indiana University Press.

Ortiz, Renato.

2001. "Anotações sobre religião e globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 47, pp. 59-74.

Paiva, Kate Lane C.

2009. "Odara: comunicação estética da dança no candomblé", *concinneas*, 2, 15, pp. 71-83.

Palmié, Stephan.

2013. *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

2007. "O trabalho cultural da globalização iorubá". *Religião e Sociedade*, 27, 1, pp.77-113.

Parés, Luís Nicolau.

2010. "O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano.". *Esboços-Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 17, pp. 165-186.

2006. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp.

Parratt, John K.

1969. "Religious Change in Yoruba Society: A Test Case". *Journal of Religion in Africa*, 2, 1, pp.113-128.

Passetti, Dorothea.

2004. "Tristes Trópicos: os anos brasileiros de Lévi-Strauss" In: Bernardo, Terezinha & Tótora, Silvana, *Ciências Sociais na atualidade – Brasil: resistência e invenção*, São Paulo: Ed. Paulus.

Peel, John D. Y.

2000. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.

1990. "The Pastor and the Babalawo: the interaction of religions in nineteenth-century Yorubaland." *Africa*, 60,03, pp. 338-369.

Peirano, Mariza.

1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. Disponível em <http://www.marizapeirano.com.br/livros/a_favor_da_etnografia.pdf>.

Pereira, Elizabeth.

2010. "Ilê Axé Oduduwa: o processo de re-africanização do candomblé no Brasil. Um estudo dos elementos formais e estéticos." 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Lisboa.

Pessoa de Barros, Flávio.

2005. *O banquete do Rei-Olubajé*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

2005. *A fogueira de Xangô, o orixá do fogo*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

1999. *A Fogueira de Xangô: O Orixá do Fogo*. Rio de Janeiro: UERJ/Intercon.

Petrônio, Domingues.

2007. "Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil)." *Diálogos Latinoamericanos* 12, pp. 22-41.

Pickering, Michael. & Keightley, Emily.

2006. "The Modalities of Nostalgia". *Current Sociology*, 56, pp. 919-41.

Pierson, Donald.

1967. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Southern Illinois University Press.

Pina-Cabral, João de.

2008. "Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação.", *mana*, 14, 1, pp. 61-86.

2007. "'Aromas de urze e de lama': reflexões sobre o gesto etnográfico." *Etnográfica*, 11, 1, pp. 191-212.

2006. "The Modalities of Nostalgia". *Current Sociology*, 56, pp. 919-41.

1992. "Against translation", In: J. de Pina-Cabral e John Campbell (eds.), *Europeans Observed*, Londres: St. Antony/Macmillan.

1987. "Anthropology and Fieldwork. Responses do Llobera (Part Two)", *Critique of Anthropology*, 7, 2, pp. 93-97.

Pinto, Tiago de Oliveira.

2001. "Som e música. Questões de uma antropologia sonora.", *Revista de Antropologia*, 44,1, pp. 222-286.

Pollak, Michael.

1992. "Memória e identidade social." *Estudos históricos*, 5,10, pp. 200-212.

1989. "Memória, esquecimento, silêncio." *Revista Estudos Históricas*, 2,3, pp. 3-15.

Prandi, Reginaldo.

2004. "O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso." *Estudos Avançados*, 18, 52, pp. 223-238.

2003. "As religiões afro-brasileiras e seus seguidores." *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 3,1, pp. 15-33.

2001. "Candomblé e o Tempo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16,47, pp. 43-58.

2000. "Conceitos de vida e morte no ritual do Axexê." In: Cléo Martins *et. al.*, *Faraimará-o caçador traz alegria*, Rio de Janeiro: Pallas.

1999. "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização." In: Bacelar, Jéferson, e Carlos Caroso. *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo*,

reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora.

1996. "Religião paga, conversão e serviço." *Novos Estudos*, 45, 65-77.

1996. "As religiões negras do Brasil-Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros." *Revista USP*, 28, pp. 64-83.

1990. "Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX." *Tempo Social*, 2, 1, pp. 49-74.

e da Silva, Vagner Gonçalves.

1990. "Linhagem e legitimidade no candomblé paulista." *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14, pp.18-31.

Pordeus Jr., Ismael.

2010. "O ritual do "lava-pés" no Ogum Megê: bricolagens do imaginário umbandista português." *Revista de Ciências Sociais*, 41, 2, pp. 66-72.

Portella, Rodrigo.

2006. "Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade da ciranda entre religião e secularização." *Revista de Estudos da Religião*, 29, 6, pp. 71-87.

Previtali, Ivete Miranda, e **Alves**, Syntia.

2007. "Fotografia: ver e ser visto no candomblé." *Ponto-e-Vírgula. Revista de Ciências Sociais*, 2, pp. 68-80.

Quintana, Alberto Manuel.

1999. *A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Edusc Editora da Universidade Do Sagrado Coração.

Ramos, Arthur.

1942. *A aculturação negra no Brasil*. Vol. 224. Companhia editora nacional.

1934. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ribeiro, Fernando.

2014. "A capela circular de Janas". A Matéria do Tempo, <<http://amateriadotempo.blogspot.pt/2014/04/a-capela-circular-de-janas.html>>.

Ribeiro, Raphael Alberto.

2011. "Loucura, espiritismo e obsessão: Sanatório Espírita de Uberaba-MG (1933-1980)". Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, São Paulo.

2009. "Loucura, espiritismo e obsessão: práticas de intervenção psiquiátrica/espírita na cidade de Uberaba-MG (1933-1980)". ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História, Fortaleza.

Rios, Luís Felipe.

2012. "O paradoxo dos prazeres: Trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense", *Etnográfica*, 16, 1, pp. 53-74.

2011. "'Lôce Lôce Metá Rê-Lê!': posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife", *Revista Polis e Psique*, 1, pp. 212-231.

2004. "O feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro". Tese de Doutorado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

1997. "Lôce Lôce Metá Rê-Lê!: Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no Candomblé de Nação". Tese de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco.

Risério, Antônio.

2007. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34.

Rosa, Laila Andresa Cavalcante.

2005. "Epahei Iansã! Música e resistência na Nação Xambá: uma história de mulheres." Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

Santana, Marcos.

2006. *Mãe Aninha de Afonjá: um mito afro-baiano*. Bahia: Núcleo de Cultura Popular da Bahia.

Seeber-Tegethoff, Mareile.

2007. "Grenzgänger: Uma consideração dos entrelaçamentos entre terreiro e Antropologia." *Revista Antropológicas*, 18, 2, pp. 123-152.

Seremetakis, C. Nadia.

1994. "The Memory of the Senses, Part One: Marks of the Transitory". In: Seremetakis, C. N. (ed.), *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Londres: University of Chicago Press.

Salamone, Frank A.

2001. "A Yoruba Healer as Syncretic Specialist: Herbalism, Rosicrucianism and the Babalawo". In: Greenfield, Sidney M. e Droogers, André. *Reinventing Religions:*

Syncretism and Transformation in Africa and the Americas. Nova Iorque/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Sansone, Livio.

2002. "Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX." *Afro-Ásia*, 27, pp. 249-269.

Santos, Eufrázia C.

2005. "Religião e espetáculo:(Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Santos, José Félix dos, e **Nóbrega**, Cida.

2000. *Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora: saudade e memória*. Salvador: Corrupio.

Santos, Milton Silva.

2009. "Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?", *Horizonte*, 6,12, pp.145-156.

Santos, Ney.

2013. Postagem no Facebook.

Schaeffer, Jean-Marie.

2000. *Adieu à l'esthétique*, Paris: Presses Universitaires de France-PUF.

Segato, Rita Laura.

1985. "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife", *Anuário Antropológico*, 85, pp. 11-54.

Silva, Mary Anne Vieira.

2011. "a festa do Candomblé como resistência cultural no espaço diaspórico." *Bahia. XI Congresso Luso Brasileiro de Ciências Sociais*.

2010. "Xirê - a festa do candomblé e a formação dos " entre-lugares". *Habitus* 8,1, pp. 99-117.

Silveira, Renato da.

2006. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga.

2003. "Sobre a fundação do terreiro do Alaketo". *Afro-Ásia*, 30, pp.345-380

Sisto, Celso.

2012. *Mãe África: mitos, lendas, fábulas e contos*. São Paulo: Paulus Editora.

Sodré, Muniz.

1988. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes.

Soranz, Gustavo.

2015. "A Estética da Parcialidade no Cinema de Trinh T. Minh-ha." XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, Manaus.

Soumonni, Elisée,

2011. "Daomé e o mundo atlântico", *UCAM/SEPHIS*, 2, pp. 61-79.

Souza, Patrícia Ricardo.

2008. "A estética do candomblé: fazendo axós, tecendo axé". X Simpósio da Associação Brasileira a História das Religiões.

2007. "Axós e Ilequês Rito, Mito e a Estética do Candomblé". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Souza Jr., Vilson Caetano e Jesus, Air José Souza de.

2011. *Minha vida é Orixá*. São Paulo: Ifá.

Suleiman, Susan Rubin.

2006. *Crises of Memory and the Second World War*. Cambridge (EUA): Harvard University Press.

2002. "Amnesia and amnesty". Forgetting Institute of Romance Studies, School of Advanced Study, University of London.

Sweet, James H.

2014. "Reimagining the African-Atlantic Archive: Method, Concept, Epistemology, Ontology." *The Journal of African History*, 55, 02, pp. 147-159.

2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Carolina do Norte: Univ of North Carolina Press.

Tall, Kadya.

2012. *Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Paris: Cerf.

2009. "De l'amour à la saudade, Digressions sociologiques à partir du candomblé de Bahia". In: Guillaud, Yann e Létang, Frédéric (ed.), *Du Social hors-la-loi. L'anthropologie analytique de Christian Geffray* França: IRD.

Taylor, Charles, Lee, Benjamin.

S.D. "Multiple Modernities Project: modernity and difference". Disponível em <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>>.

Teixeira, Maria Lina Leão.

2000. "Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé". In: Moura, C. E. M. (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

Thompson, Robert Farris.

1989. "Guest Lecture on Creole Culture". NIH Seminar on African Derived Music. Universidade de Yale.

s.d. "Multiple Modernities Project: modernity and difference". Disponível em <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>>.

Tobiobá, João Batista dos Santos.

2007. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937". *Afro-Ásia*, 36, pp.265-310.

Triaud, Jean-Louis.

1999. "Lieux de mémoire et passés composés". In: Chrétien, Jean-Pierre, and Jean-Louis Triaud, eds. *Histoire d'Afrique: les enjeux de mémoire*. Paris: KARTHALA Editions.

Tuan, Yi Fu.

1980. *A Topofilia*. Rio de Janeiro: Difel.

Vale de Almeida, Miguel.

2004. "A teoria queer e a contestação da categoria 'género'", In António Fernando Cascais (org.), *Indisciplinar a Teoria. Estudos Gay, Lésbicos e Queer*, Portugal: Fenda.

1996. "Género, masculinidade e poder. Revendo um caso do Sul de Portugal.", *Anuário Antropológico*, 95, pp. 161-190. Disponível em <<http://miguelvaledealmeida.net/wp-content/uploads/2008/06/genero-masculinidade-e-poder.pdf>>.

Valeriano, Jéssica Barcelos.

2011. "A Homossexualidade no Candomblé em Uberaba." *Anais dos Simpósios da ABHR*, 12, 1.

Vallado, Armando.

1999. "O sacerdote em face da renovação do Candomblé." In: Bacelar, Jéferson, e Carlos Caroso. *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas Editora.

Valle, Edênio.

2004. "A renovação carismática católica: algumas observações." *Estudos Avançados*, 18, 52, pp. 97-107.

Vasconcelos, Jorge Luiz Ribeiro.

2010. "Axé, orixá, xirê e música: estudo da música e performance no candomblé queto na Baixada Santista." Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

Vassallo, Simone Pondé.

2005. "As novas versões da África no Brasil: A busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé." *Religião e Sociedade*, 25, 2, pp.161-189.

Verde, Filipe.

2003. "Astrónomos e astrólogos, nativos e antropólogos. As virtudes epistemológicas do etnocentrismo." *Etnográfica*, 7, 2, pp. 305-319.

Verger, Pierre.

2002. *Orixás* (6ª ed.). Salvador: Corrupio.

1996. "O deus supremo iorubá; uma revisão das fontes", *Afro-Ásia*, 15, pp.18-35.

1957. *Notes sur le culte des Orisá et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: Mémoires de l'IFAN 51.

Vertuan, Rafael.

2007. "Adé: O papel dos gêneros na formação do candomblé contemporâneo". Trabalho de de conclusão de bacharelado em comunicação social, disponível em <<http://todacultura.blogspot.pt/2007/06/ad-o-papel-dos-gneros.html>>.

Vinicius, Opotun.

2011. "Erenilton Bispo dos Santos - O Mestre da Bahia". Disponível em <http://opotunvinicius.blogspot.pt/2011_10_01_archive.html>.

2011. "Cipriano, o Alagbé do Ilé Asè Ìyá Naso Oka". Disponível em <<http://opotunvinicius.blogspot.pt/2011/04/cipriano-o-alagbe-do-ile-ase-iyana-naso.html>>.

2011. "Gamo da Paz, a História do Maestro dos Atabaques". Disponível em <<http://opotunvinicius.blogspot.pt/2011/07/gamo-da-paz-historia-do-maestro-dos.html>>.

2011. "Existe Ogan Raspado? Ìyáwò Pode Tocar Atabaques?" Disponível em <<http://opotunvinicius.blogspot.pt/2011/03/existe-ogan-raspado-iyawo-pode-tocar.html>>.

Wafer, Jim, e **Santana**, Hédimo Rodrigues.

1990. "Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion." *Folklore Forum*, 23, 1, pp. 98-114.

Wall, Sarah.

2008. "Easier said than done: Writing an autoethnography." *International Journal of Qualitative Methods*, 7,1, pp. 38-53.

Wiener, Norbert.

1949. "A new concept of communication engineering." *Electronics*, 22, pp. 74-77.

Wildschut, Tim *et. al.*

2006. "'Nostalgia': content, triggers, functions". *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, pp. 975-993.

Zuesse, Evan M.

1979. *Ritual Cosmos: the sanctification of life in African religions*. Ohio University Press.



GLOSSÁRIO

– A –

Abêbê: espelho de Oxum e Yemanjá.

Abiã: noviço, candidato à iniciação, do yorubá *abiṣṣon*, “a caminho de nascer”.

Adarrum: composição rítmica simples e de variação de cadência que serve, especificamente, para convocar os Orixás, induzindo o transe. Do fon *Adahun*.

Adé: ou adê, coroa dos Orixás; gíria para homossexual.

Adjás: sinetas rituais usadas por pais e mães-de-santo e suas auxiliares femininas.

Adoxú: processo durante a iniciação no qual é feita uma incisão no alto da cabeça e são colocados preparos em forma cônica, simbolizando a entrada da divindade na cabeça do iniciado.

A(g)bá: ancião.

Aguidavi: ou akidavi, baquetas de madeira, normalmente galhos de árvores ou plantas, usadas para percutir os atabaques.

Ajeun: refeição. No yorubá da Nigéria atual refeição diz-se *onje*.

Ajuntó: Orixás que acompanham o *eledá*, o primeiro Orixá do sujeito.

Ajô: união, do yorubá *àjo*.

Alabáuí: ogan responsável por assuntos não religiosos do terreiro; do yorubá *alágbàwí*, “solicitador”, “advogado”.

Alabê: ou alabé, chefe dos tocadores.

Aláfin: rei de Oyó, do yorubá *àlààfin*.

Alagbá: do yorubá *alàgbà*, “o mais velho”.

Arabá: chefe de culto de Ifá.

Awô: segredo, do yorubá *awo*.

Axé: energia-vital; utilizado como sinónimo de religião ou linhagem religiosa, genealogia.

Ayrá: divindade masculina do fogo, por vezes cultuado como “qualidade” ou manifestação de Xangô.

– B –

Baba Egun: ancestral masculino cultuado em terreiros próprios; do yorubá *Bàbá Égún*.

Babalaô: sacerdote de Ifá.

Babalorixá: sacerdote máximo masculino, pai de santo.

Balogun: título ligado a Ogun, do yorubá *bálógún*, “general”.

Barracão: espaço destinado às cerimónias rituais, onde se encontram os atabaques, o pilar central símbolo de instituição/fixação de axé, i.e., o lugar onde foi “plantado”, a assistência, os cadeirões destinados a altos dignatários religiosos. Templo propriamente dito.

“*Bater a cabeça*”: prostrar-se diante dos lugares sagrados e superiores hierárquicos.

Bori: Cerimónia de dar alimento à cabeça, do yorubá *b̄ori*.

– C –

Caboclo: espírito dos índios brasileiros cultuados na Umbanda, candomblés bantus e de caboclo.

Calundú: espíritos; no Brasil passou a designar, do séc. XVII até meados do séc. XVIII os cultos africanos.

Contra-axé: situações de desordem e tóxicas que quebram e poluem a positividade do axé enquanto energia.

– D –

“*Dar rum ao Orixá*”: dançar em transe, diante dos atabaques, as cantigas que louvam e narram as suas histórias e mitos, geralmente cantigas específicas para o ato.

– E –

Ebiri: paramento manual, feito de nervuras da palha do dendezeiro ou de palha da costa, enfeitado com búzios e contas formando uma espécie de vassoura.

Ebó: oferenda, trabalho religioso; do yorubá *ẹbọ*.

Ebomi: pessoa que cumpriu os sete anos de obrigação, do yorubá *egbomi*, “meu/minha mais velho(a)”.

Elegun: “médium”, do yorubá *élegún*.

Elemoxó: ogan de Oxaguian; do yorubá *élemoşo*.

Encosto: estado de semi-transe que designa a aproximação da entidade ou Orixá.

Equede: auxiliares femininas não “rodantes”, i.e., que não entram em transe, e que são confirmadas para um Orixá, tal como os ogans. Do yorubá *èkéjì* ou *ikéjì*, “segundo”.

Essá: ancestral masculino.

Ewô: segredo, do yorubá *èèwọ*.

Exú: Orixá da comunicação (a fala e vias) e das trocas, sejam estas sexuais, financeiras ou similares. Do yorubá *Èṣù*.

– F –

“Fazer (o) Santo”: realizar a iniciação.

Feitura: iniciação.

Filá: fileira de fios de conta de pequenas dimensões que cobre o rosto do “médium” em transe.

Filhos-de-santo: o conjunto dos membros de um terreiro colocados sob a autoridade de uma ou de um sacerdote.

Fuxico: “fofoca”, “diz que disse”, também chamado de “correio nagô”.

– I –

Iaô: noviço; do yorubá *ìyàwò*, “noiva”.

Ibeji: divindades gémeas, símbolo da fertilidade e da proteção das crianças; o yorubá *ìbéjì*.

Ibirim: paramento manual, feito de nervuras da palha do dendezeiro ou de palha da costa, enfeitado com búzios e contas, mais extenso do que o xárará de Omolú. Por vezes é feito em forma de vassoura, chamado então de “vassoura de Nanã”, sendo este mais frequente na Umbanda.

Ifá: sistema religioso filosófico-divinatório yorubá de influência islâmica; divindade da adivinhação (Orunmilá).

Ilê: casa, templo, do yorubá *ilé*.

Irôkô: divindade-árvore patrona do tempo.

Itan: significa “história” (de *story*). No quadro Ifá o itan aparece como uma fábula que serve de ensinamento ou referência para o consulente.

Iyákekerê: mãe pequena, sacerdotisa auxiliar.

Iyalorixá: mãe de santo, sacerdotisa máxima de um terreiro.

Iyami: divindades femininas noturnas, representadas pelas corujas, consideradas “feiticeiras”; símbolo dos aspetos negativos femininos associados ao sangue e à noite.

– L –

Logunedé: divindade masculina jovem que vive seis meses no rio com a sua mãe Oxum e seis meses no mato com o seu pai Oxóssi. Do yorubá *Lògúneḍe*.

– N –

Nação de Candomblé: formulação ideológico-ritual que configura uma modalidade de culto, uma vertente, dentro do Candomblé, e que se aporta a uma identidade imaginada africana.

Nanã: divindade feminina das lamas, da ancianidade e do portal da morte.

– O –

Obi: noz de cola, *Cola Acuminata*.

Odunjé: obrigação dos sete anos; do yorubá *odun éje*, “festa de sete”, ou *odun èkéèje*, “festa do sétimo (aniversário)”.

Ogan: sacerdote-auxiliar masculino responsável pelos instrumentos e música sacra, pelos sacrifícios rituais, e demais funções próprias. Estes não passam pelo processo de iniciação, mas de confirmação de posto, para um Orixá. Do yorubá *Ogá*, “mestre”.

Ogun: Divindade masculina dos caminhos e das atividades metalúrgicas e que envolvam ferro, como a guerra e a agricultura.

Ojá: torso; no yorubá “pano”.

Olori Ebé: presidente da comunidade, da sociedade; do yorubá *Olori Égbé*.

Olubajé: celebração anual em honra de Omolú. Do yorubá *Olúgbájé*, “banquete do rei”.

Omolú: divindade masculina da varíola e das pestes, do interior da terra, da lava, do sol. Do yorubá *Omólú*, “filho do senhor”, também chamado de *Obalúwàiyé*, “Rei e senhor da terra”.

Ori: cabeça.

Oriki: louvação; no território yorubá corresponde a um epíteto derivado de atos heroicos de familiares; do yorubá *oríkì*.

Orixá: divindade, entidade extra-humana, do yorubá *Òrìṣà*.

Orogbo: fruto de origem africana, *Garcinia kola Heckel*.

Orixá funfun: Orixá que veste branco.

Ossain: divindade masculina das folhas e da medicina herbalista; do yorubá *Òsónyìn*.

Oxalá: divindade masculina da criação, do ar, dividido em Oxalufan (*Òṣòlúfòn*), o velho, ligado aos elementos anteriores, e Oxaguian (*Òṣògiyán*), o jovem, guerreiro-revolucionário e patrono dos inhames. Do yorubá *Òrìṣàńlá*.

Oxê: machado duplo de Xangô, do yorubá *Oṣe*.

Oxóssi: divindade masculina da caça, da fartura e da provisão de alimentos; do yorubá *Òṣòṣì*.

Oxum: divindade feminina das águas doces, da feminilidade, da fertilidade, do rio Oxum na Nigéria. Do yorubá *Ọṣun*.

Oxumarê: divindade masculina hermafrodita ligada ao arco-íris, à chuva, à elasticidade, à transformações e sucessão do tempo e estações, representado por uma cobra mordendo a cauda. Do yorubá *Ọ̀ṣùmàrè*, “arco-íris”.

Oyá: divindade feminina dos ventos, raios, tempestades e do rio Níger, também chamada de *Yàsán*, do yorubá *Ìyá Mèsán*, “mãe de nove”.

Oyá Igbalé: “qualidade” ou manifestação de Oyá ligada aos mortos.

– P –

Padê: ritual propiciatório a Exú, do yorubá *ìpàdè*, “reunião”, “encontro”.

Pejigan: sacerdote-auxiliar masculino responsável pelos altares das divindades.

Pombagiras: versão feminina dos exús na Umbanda; espíritos que simbolizam o lado libidinoso e transgressivo feminino, “a prostituta”.

Pretos-Velhos: espíritos de antigos escravos, cultuados na Umbanda.

Povo-de-santo: coletivo de praticantes do Candomblé.

– R –

Rodantes: filhos-de-santo que entram em transe e participam, assim, da “roda” dos Orixás.

Rum: atabaque maior, onde é executado o “solo”, as variações designadas por “dobras” ou “dobrar o rum”.

Rumpi: ou pi, atabaque médio, onde é executada a base rítmica.

Rumlé: ou lé, atabaque menor, onde é executada a base rítmica.

– T –

Terreiro: espaço de culto, por vezes todo o espaço comendo edificações e áreas verdes.

“*Troca de águas*”: processo de término de filiação com o terreiro e sacerdote onde se foi iniciado e conseqüente nova filiação com outro de uma linhagem religiosa diferente, ainda que, geralmente, dentro da mesma “nação”.

– X –

Xangô: divindade masculina do poder, do império, da justiça, do fogo e do trovão. Do yorubá *Ṣàngó*.

Xirê: Festa de Candomblé. Nos candomblés antigos da Bahia, o xirê corresponde à louvação aos Orixás que ocorre até ao momento de chamada destes. Do yorubá *ṣìré*, “brincar”.

– Y –

Yemanjá: divindade feminina das águas, do lar, da maternidade; cultuada no Brasil no mar. Do yorubá *Yèyè Omọ̀n Ejá*, “mãezinha (cujos) filhos (são) peixes”.

Yewá: divindade feminina do por-do-sol, dos astros, da visão, do rio Yewá e da beleza feminina virgem.