

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

WELLINGTON SANTOS RAMOS

CANDOMBLÉ: RELIGIÃO OU SISTEMA DE SENTIDO
TOTALIZANTE DE VIDA? ANÁLISE A PARTIR DOS
PENSAMENTOS DESCOLONIAL E TRADICIONAL AFRICANO

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2017

WELLINGTON SANTOS RAMOS

CANDOMBLÉ: RELIGIÃO OU SISTEMA DE SENTIDO
TOTALIZANTE DE VIDA? ANÁLISE A PARTIR DOS
PENSAMENTOS DESCOLONIAL E TRADICIONAL AFRICANO

Tese de doutorado apresentada em cumprimento parcial às exigências do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor.

Orientação: Prof. Dr. Jung Mo Sung

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Ramos, Wellington Santos

R147c Candomblé : religião ou sistema de sentido totalizante de vida? Análise a partir dos pensamentos descolonial e tradicional africano / Wellington Santos Ramos -- São Bernardo do Campo, 2017.
231fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.

Bibliografia

Orientação de: Jung Mo Sung

1. Religiões afro-brasileiras – Candomblé – Estudos 2. Religiões afro-brasileiras – Candomblé – Crítica e interpretação I. Título

CDD 299.673

Tese de doutorado sob o título: “**Candomblé: Religião ou Sistema de Sentido Totalizante de Vida? Análise a partir dos pensamentos descolonial e Tradicional Africano**” elaborada por Wellington Santos Ramos foi apresentada e aprovada no dia 03 de Abril de 2017, perante a banca examinadora composta por Prof. Dr. Jung Mo Sung (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro (Titular/UMESP), Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth (Titular/UMESP), Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito (Titular/PUC-SP) e Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos (Titular/Univ.Mackenzie).

Prof. Dr. Jung Mo Sung

Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Religião, Sociedade e Cultura

Linha de Pesquisa: Religião e Educação

DEDICATÓRIA

Este esforço é dedicado ao povo negro que com a força vital – AXÉ - recebida dos Orixás e ancestrais resistiram ao colonialismo e resistem à colonialidade e criaram condições para que hoje pudéssemos vivenciar, falar e escrever sobre o Sistema de Sentido Totalizante de Vida proporcionado pelos Orixás!

Laroyé Exú!

Atoto! Obaluaê!

ORÁ IEIE - OXUM!

OKÉ ARO! OKÉ ODÈ!

AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa é resultado das investigações iniciadas no doutorado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. A realização deste projeto não seria possível sem a colaboração de um conjunto de pessoas e instituições que me deram a oportunidade e as condições para a viabilidade do mesmo.

O Prof. Dr. Jung Mo Sung que tanto no mestrado (defendido na PUC-SP em 1999) quanto agora no doutorado mostrou sempre grande disponibilidade, fez acertadas críticas e sugestões. Ademais, foi paciente diante da minha indisciplina acadêmica. Duplamente obrigado Jung por ter insistido e me ajudado a escrever mais este importante capítulo da minha vida.

Às professoras que me brindaram com a força dos seus conhecimentos: Sandra Duarte e Magali Nascimento. O ensinamento de vocês modificou minha percepção sobre religião e sobre a vida. Muito grato!

Aos professores que me enriqueceram com a sensibilidade dos seus saberes: Lauri Emilio Wirth, Leonildo Silveira Campos, Rui de Souza Josgrilberg, Paulo Augusto de Souza Nogueira, Dario Paulo Barrera Rivera e Luiz Jean Lauand a ciência recebida de vocês já faz diferença na minha prática pedagógica e no meu sacerdócio.

Meus agradecimentos aos professores Ênio José da Costa Brito (PUC-SP) e Cláudio de Oliveira Ribeiro (UMESP) por aceitarem participar da composição da banca de defesa.

À agência de fomentos CAPES, por cobrir as mensalidades do curso.

À Universidade Metodista de São Paulo por disponibilizar uma estrutura humana e física que fez a diferença no resultado final desta pesquisa.

Aos meus colegas de curso por ter proporcionado debates que ajudaram no amadurecimento deste estudo.

Aos colegas do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo – Campus Cubatão.

Aos meus familiares que torceram e entenderam a importância deste estudo.

Às Ialorixás e aos Babalorixás que com carinho e amizade me receberam nos seus Ilês e pacientemente responderam a entrevista. Que o panteão dos Orixás proteja vocês sempre!

À Sandra que mesmo distante esteve presente!

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABHR - Associação Brasileira de História das Religiões

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais

CNPIR - Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

FBU - Federação Brasileira de Umbanda

FECAB - Federação de Candomblé do Brasil

FENACAB - Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro

FIPIR - Fórum Internacional de Promoção da Igualdade Racial

FUCESP - Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo

IFSP - Instituto Federal de São Paulo

MEC - Ministério da Educação e Cultura

ONU - Organização das Nações Unidas

PUC-SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

RTA - Religião Tradicional Africana

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial

SSTV - Sistema de Sentido Totalizante de Vida

UMESP - Universidade Metodista de São Paulo

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I	34
CRÍTICA À COLONIALIDADE DO PODER	34
1.1 CRÍTICA À RELIGIÃO DA MODERNIDADE	36
1.1.2 SECULARIZAÇÃO E MODERNIDADE	36
1.1.3 RELIGIÃO: UM CONCEITO FORJADO NA MODERNIDADE	42
1.2 COLONIALIDADE E MODERNIDADE	49
1.3 ESTUDOS DESCOLONIAIS	53
CAPÍTULO II	60
RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS E RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: PERSPECTIVAS TEÓRICAS	60
2.1 RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS: PRESSUPOSTOS ANALÍTICOS	60
2.2 RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: E SUAS DIFERENTES CATEGORIAS ANALÍTICAS	72
2.2.1 PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS	72
2.2.2 ACADEMIA: O EUROREFERENCIAMENTO DO CANDOMBLÉ	76
CAPÍTULO III	105
COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ KETU	105
3.1 CONTEXTUALIZANDO O CANDOMBLÉ KETU	105
3.2 SISTEMA DE SENTIDO TOTALIZANTE DE VIDA NO CANDOMBLÉ KETU: ORIXÁS, ANCESTRAIS, NATUREZA E HUMANOS	107
3.2.1 OLORUN, ORIXÁS E ANCESTRAIS NO CANDOMBLÉ	108
3. 2.1.1 OLORUN	109
3. 2.1.2 ANTEPASSADOS: ANCESTRAIS FAMILIARES	110

3. 2. 2	PANTEÃO DOS ORIXÁS KETU	114
3. 2. 2.1	EXU – LAROYÊ!.....	116
3.2.2.2	OGUN - ÒGÚNYÊ PATACORI!.....	118
3.2.2.3	OXÓSSI – OKÊ ARÔ! OKÊ ODÉ!	119
3.2.2.4	OBALUAÊ - ATOTÔ!	120
3.2.2.5	OSSAIN – EWÉ Ô ASA!.....	121
3.2.2.6-	OXUMARÊ - AHO, GBOGBO YI!	122
3.2.2.7	XANGÔ - KAWOÓ-KABIYÈSILÉ!.....	123
3.2.2.8	OXUM - ORA, IÊIÊ Ô!	124
3.2.2.9	OBÁ - OBÁ, XI!.....	125
3.2.2.10	LOGUN-EDÉ - LOGUN! AKOFÁ! LOSI, LOSI, ARO!	126
3.2.2.11	IANSÃ - EPA, HEI!.....	128
3.2.2.12	NANÃ – SALUBÁ!.....	129
3.2.2.13	YEMANJÁ - ODÒ, IYA!.....	131
3.2.2.14	OXALÁ - EPÁ, BABÁ!.....	132
3.3	SISTEMA DE TOTALIDADE: IWA, AXÉ, ABA - OLORUN-ORIXÁS- HUMANOS-NATUREZA	133
3.3.1	CONCEPÇÃO DE FAMÍLIA NA TRADIÇÃO JEJÊ-NAGÔ (KETU)	135
3.3.2	TERREIRO: REVIVENDO A ÁFRICA TRADICIONAL?.....	137
3.3.3	ORALIDADE: PALAVRA VIVA QUE GERA VIDA!	141
CAPÍTULO IV.....		144
DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS AO CANDOMBLÉ KETU: SISTEMA DE SENTIDO TOTALIZANTE DE VIDA.....		144
4.1	CANDOMBLÉ KETU: DA BAHIA PARA SÃO PAULO.....	144
4.1.2	ILÉ OSÙMÀRÈ ARÀKÁ ÀSE ÒGÒDÓ: ONDE TUDO COMEÇOU....	146
4.1.3	PAI BOBÓ: ORIGEM DO CANDOMBLÉ KETU EM SÃO PAULO	147

4.1.4 ILÉ AXÉ NANÃ BURUKÊ: VENTRE QUE GESTOU NOSSOS ENTREVISTADOS	148
4.1.4.1 ILÊ ASÉ AMÔ ORISÁ OGUM.....	149
4.1.4.2 ILÉ AXÉ DARA ODÉ	149
4.1.4.3 ILÊ AXÉ ALAKETÚ OMO FUNFUN AIYÊ	150
4.2 NARRATIVAS E TEORIAS: UM ENCONTRO NECESSÁRIO	151
4.2.1 CANDOMBLÉ COMO SISTEMA DE SENTIDO TOTALIZANTE DE VIDA	151
4.2.2 CANDOMBLÉ: COMUNIDADE/FAMÍLIA.....	153
4.2.3 CANDOMBLÉ: MANUTENÇÃO DA COESÃO ATRAVÉS DOS ANTEPASSADOS	156
4.2.4 NARRATIVAS SOBRE OUTRAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS ...	158
4.2.5 OS DE DENTRO E OS DE FORA: RELAÇÃO DAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS COM OS FILHOS DE SANTO E OS CLIENTES	159
4.2.6 ORALIDADE: FUNDAMENTO DO CANDOMBLÉ	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS	174
GLOSSÁRIO	196
ANEXOS	202

RESUMO

Este trabalho busca compreender o Candomblé enquanto uma Religião de caráter pré-moderno, comunitário e público, ou seja, um Sistema de Sentido Totalizante de Vida, próprio das Religiões Tradicionais Africanas. Assim, pontuou-se que as categorias analíticas da religião ocidental moderna não abrangem a dimensão da totalidade nas Religiões afro-brasileiras, de um modo geral, e o Candomblé especificamente. Este trabalho demonstra que as categorias analíticas ocidentais de Religião empregadas nos estudos sobre o Candomblé, redundam em reducionismos e estereótipos. Apontou-se que o horizonte para entender o Candomblé enquanto um Sistema de Sentido Totalizante de Vida são os fundamentos epistemológicos das Religiões Tradicionais Africanas. Empregou-se as categorias epistemológicas dos estudos descoloniais, pois ajudam a entender as realidades que estão fora do eixo Ocidental moderno e também, lançou-se mão dos estudos críticos da religião moderna, proposto pelo pensador árabe saudita Talal Asad (2000, 2003), nas suas críticas aos estudos antropológicos ocidentais das religiões, percebidas como um rol de atividades simbólicas sem relação com a totalidade de vida. Noutras palavras, esta pesquisa mostra que as narrativas das religiões Afro-brasileiras têm uma íntima relação com o cotidiano dos indivíduos. Por isso, elaborou-se o termo Candomblé: Sistema de Sentido Totalizante de Vida para possibilitar uma análise mais ampla sobre esta religião no Brasil.

Palavras chave: candomblé, religiões tradicionais africanas, estudos descolonial e colonialidade.

ABSTRACT

The study presented here looked for understanding the Candomblé as a Religion of a community and public character, it means, a Life's Totality Sense System, of the Traditional African Religion's on its own. Consequently, we point out that the Western premodern religion's analytical categories do not include in it's totality the Afro-Brazilian's religions in general, specifically Candomblé. And that's the reason when the Western religion's categories are used they falls into reductions and stereotypes. On the other hand, we point out that the horizon to understand Candomblé as a Life's Totality Sense System are the epistemological foundations of the Traditional African Religion's. We mploy the epistemological categories of decolonial studies that allow the understanding the realities that are outside the modern Western axis and also, we use the critical studies of the modern religion, proposed by the Saudi Arabian thinker Talal Asad (2000, 2003), in his criticisms to the studies Western anthropological studies of the religions that realizes on the religion a roll of symbolic activities, unrelated to life's totality. In other words, this research shows that the Afro-Brazilian's religions narratives has an intimate relationship with the individuals daily life; that's why it is called Candomblé: a Life's Totality Sense System.

Keywords: candomblé, traditional african religions, decolonial studies and coloniality.

INTRODUÇÃO

A escolha de um tema de pesquisa é sempre um processo complexo e tortuoso, ainda mais quando o objeto de pesquisa é o Candomblé. Como afirma Capone:

Sem dúvida alguma, escrever sobre o Candomblé é um empreendimento perigoso, de múltiplas armadilhas. Há muitos predecessores ilustres e obras que veremos, apresentam apenas uma das múltiplas formas desse fenômeno religioso. E há muito se tem o sentimento de que nada de novo pode ser dito sobre esse campo, talvez um dos mais explorados pela antropologia religiosa. (CAPONE, 2004, 7).

Alguns fatores concorreram para a adesão ao desafio desta produção, o primeiro está relacionado com a história acadêmica do pesquisador; o segundo com a história pessoal e o terceiro relaciona-se com as inquietações em função dos enfoques reducionistas que algumas pesquisas vêm apontando sobre o Candomblé.

Embora, desde a infância já tenha tido contato com o Candomblé, algo que foi interrompido com minha entrada no seminário da Igreja Católica, minha experiência mais profícua com as Religiões afro-brasileiras se deu a partir do ano de 1996 quando iniciei o mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e onde no ano de 1999 apresentei a dissertação, cujo tema foi “Significado do Sacrifício no Candomblé”. A partir de então passei a frequentar os Terreiros de Candomblé não apenas com o olhar acadêmico, mas enquanto membro de uma comunidade. Amadurecido em relação a essa experiência religiosa fui iniciado no ano 2007 e no ano de 2014 com a celebração do *Odú Ìjé*¹ o Terreiro conferiu-me os direitos para abrir meu próprio Terreiro e constituir minha família de Axé; ou seja, a partir desta cerimônia a comunidade me tornou um Babalorixá².

¹ Celebração de sete anos de iniciação na qual o candomblecista atinge a maior idade e em algumas situações pode abrir seu próprio Terreiro.

² Este fato me deixa um tanto quanto apreensivo ao tentar realizar esta pesquisa, pois como assevera Giobellina (2007, 154): quanto mais o pesquisador é identificado com o objeto de estudo, mais corre o risco de supervalorizar a tradição africana; quando isso ocorre, menos o estudioso pode explicar o seu real significado. Apenas um olhar externo e não contaminado tem condições para formular.

Na condição de participante do Candomblé, percebi que havia dissonâncias entre as narrativas acadêmicas (mesmo as bem intencionadas) e as narrativas que tive acesso no interior da comunidade. Fato este que me intrigava; quanto mais avançava na minha experiência religiosa mais percebia o distanciamento que os textos tinham sobre esta Religião, alguns trabalhos até densos e clássicos.

Em 2009 tive a oportunidade de acompanhar um antropólogo norte americano que fez sua pesquisa de campo em nossa comunidade. Nesta oportunidade percebi que a entrevista do Babalorixá para o pesquisador destoava da fala que o mesmo tinha com a comunidade; um exemplo bem simples foi quando o sacerdote respondeu sobre sincretismo, as respostas dele estavam de acordo com as concepções que o pesquisador tinha, enquanto que na nossa prática cotidiana o fundamento é contrário.

Em outros momentos testemunhei o Babalorixá atendendo clientes³ e também utilizava de narrativas dissonantes em relação àquelas que ele praticava com os iniciados. O mais paradoxal é que em ambas as situações percebi boa fé e coerência nas narrativas do Babalorixá.

Esses fatos trouxeram-me a esta pesquisa. Diante das várias leituras e já no curso de doutorado nas conversas com o orientador percebi que havia concepções diferentes de religião e também que as categorias utilizadas nas pesquisas sobre o Candomblé no Brasil estavam mais próximas de uma concepção moderna de religião do que daquela que o Candomblé traz no seu DNA, ou seja, muitas das pesquisas pontuam o Candomblé como uma religião privada, ao passo que, assim como as Religiões tradicionais africanas, o Candomblé tem um caráter comunitário (público) e aí estava uma das chaves de leitura para entender a diferença entre as narrativas dos acadêmicos e as dos sacerdotes do Candomblé.

As experiências religiosas africanas em suas mais variadas manifestações por meio das práticas, do culto, dos saberes trançados e

³ A manutenção material dos terreiros depende, em grande medida, de clientes que procuram as casas de Candomblé para o Jogo de Búzios e outras demandas, inclusive oferendas e ebós. Esta clientela pertence às diferentes camadas sociais. (PRANDI, 1996, 21).

trocados, originaram novos sentidos de sobrevivência e recriaram em solo brasileiro novas organizações que conectaram essas cosmogonias impregnadas de saberes, oralidades, expansão a tudo que pode gerar um Sistema de Sentido Totalizante de Vida.

Para o africano tradicional, a experiência religiosa impregna a totalidade da existência: sua vida individual, familiar, social, política e econômica. As Religiões Tradicionais Africanas (RTA) exercem funções psicológicas, sociais e de integração entre vivos-vivos e vivos-mortos, equilibrando o universo do qual o negro é parte, ademais a RTA permite compreender, valorizar, integrar, suportar as tramas e os dramas cotidianos.

É em virtude da viva e rica experiência religiosa que se supera o dualismo entre mundo visível e invisível, uma vez que, a circulação do axé dinamiza e unifica a existência e garante que tudo que existe participe de tudo e que o todo e as partes se tornem uma unidade indistinguível e indissolúvel.

Tais experiências geradoras de sentido de vida foram traduzidas aqui no Brasil por Religiões Afro-brasileiras e tornaram-se espaço propício para novas formas de lutas contra a extinção dos princípios e valores culturais das tradições africanas.

Aqui no Brasil, as tradições culturais e as experiências religiosas originárias de diferentes partes do continente africano são reagrupadas em unidades de sentidos. Reafirmando e resgatando um sistema de totalidade quase perdido na diáspora⁴. Isso se concretiza através de uma estrutura não meramente simbólica, mas acima de tudo social e comunitária que receberá vários nomes. A tradição afro que será objeto deste estudo é o Candomblé Jejê-nagô ou Candomblé Ketu⁵, que não é uma Religião africana, mas uma experiência religiosa com elementos eminentemente africanos reconectados aqui nesta parte do mundo.

⁴ Para Gilroy (2001), sob a ideia chave da diáspora, nós poderemos então ver não a “raça” e sim formas geo-políticas e geo-culturais da vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2001, 25).

⁵ Utilizaremos as duas formas Candomblé Jejê-Nagô e Candomblé Ketu para nos referirmos ao mesmo fenômeno.

A partir deste novo Sistema de Sentido traçado no Brasil, estrutura-se a recriação de posições hierárquicas, cultos, contatos com a natureza, conformação familiar que formaram novas configurações identitárias, reforçadas dentro de um processo de elementos compartilhados em que se difunde o Candomblé.

O Candomblé constitui-se na tradução de um povo que dele é parte integrante e que ao vivenciá-lo traduzem-se suas expectativas de mundo, recriando valores que aos poucos são transpassados através de diversas ligações consanguíneas, social e geograficamente resignificadas, diferente do seu local de origem, mas mantendo uma conexão com os fundamentos tradicionais africanos.

As posições hierárquicas contidas nas experiências religiosas africanas, reconstruídas através do Candomblé nas terras brasileiras, será o suporte que vai engrenar a manutenção da continuidade transatlântica. O corpo de significados que compuseram os antigos postos, cargos e tronos é reconstituído no Brasil nos encobertos matagais, nas zonas suburbanas, nos morros, nas periferias e dentro de barracos que através do soar dos atabaques liga-se pelo seu som às lembranças de seus antepassados, transcendendo com isso a relação espaço-tempo⁶ e estruturando uma dialética dentro e fora das fronteiras do Terreiro. Novos postos são reintroduzidos a fim de garantir novos valores e são estes que vão movimentar a vida de um povo que busca na Religião do Candomblé sentido para as experiências cotidianas.

⁶ O poeta, intelectual, pensador e primeiro Presidente de Senegal (1960-1980), Leopoldo Sédal Senghor nos apresenta uma excelente concepção da unidade espaço-tempo para o povo africano tradicional e a diferencia da concepção Ocidental. É nesta concepção de espaço-tempo que esta pesquisa buscará se inserir. Vejamos: “el euroamericano concibe este cosmos de una manera abstracta a través de las nociones de espacio y tiempo, reduciendo el tiempo a una dimensión del espacio. Frente a él, el negro-africano percibe el *espacio-tiempo* igualmente como una sola categoría, que se clasifica en la misma clase de sustantivos, pero como una realidad sentida y vivida por el hombre: como una cualidad, no como una cantidad abstracta y geométrica. En una palabra, el negro-africano vive personalmente, pero en sociedad, el espacio y el tiempo, el espacio-tiempo mítico. Lo que mejor caracteriza al cosmos negro-africano, además de esta primacía concedida a lo real existencialmente vivido, es su antropocentrismo y, por tanto, su *humanismo*... El hombre es el microcosmos del macrocosmos que es el cosmos”. (SENGHOR, 1993, 230-231).

O Candomblé Jeje⁷ Nagô é, portanto um dos herdeiros da cosmogonia da África⁸ negra tradicional. Por sua vez, as Religiões Tradicionais Africanas são à base de sustentação desta cosmogonia. As Religiões Tradicionais Africanas (RTA) conferiam visão de mundo que englobava tudo e todos: cultura, sociedade, economia, antepassados, ancestrais e Deus. Aqui no Brasil, em certa medida, o Candomblé manteve e busca manter as características herdadas da RTA, no entanto como um fenômeno cultural que passa por contato sofreu transformações, reconfigurações, decomposições e acomodações, mas ainda assim, a fidelidade aos fundamentos parece ser uma luta constante no interior dos Terreiros. Tanto a fidelidade aos fundamentos quanto a renovação são realidades que estão presentes no Candomblé contemporaneamente e que em determinados momentos coexistem numa tensão. São dois os atores desta tensão: de um lado o Povo de Santo e do outro os pesquisadores com seus textos acadêmicos, o que não significa que estejam necessariamente em oposição.

Esta pesquisa propõe verificar como está acontecendo esta dinâmica na visão dos Babalorixás/lalorixás⁹, bem como sob a ótica acadêmica. Uma vez que, tanto os acadêmicos quanto o Povo de Santo apresentam discursos e análises ora invocando e mostrando-se resistentes, ora renovados e outras

⁷ Para o antropólogo Vivaldo da Costa Lima, o termo Jeje, se refere aos grupos étnicos do Baixo Daomé – especialmente os fô e gu. Uma vasta literatura de viajantes, missionários e administradores coloniais desde o século XVIII abona a forma jeje, em suas várias transições, e os lingüistas e historiadores desde o século XIX reconhecem o termo como referente aos daomeanos meridionais. O etnónimo tem sugerido diversas etimologias. Preferimos aceitar a que o faria originar-se do iorubá àjéji (Pron. adjéji) e que significa "estrangeiro". O mais antigo que se conhece na sua dimensão anota muitos arcaísmos do iorubá ainda hoje conhecidos na Bahia pelo povo-de-santo. Os habitantes iorubás do Baixo Daomé, na região em que hoje se situa a capital da República do Daomé, Porto-Novo, chamada ainda hoje pelos iorubás ou nagôs em sua língua, de Ajase (Adjaxé), ali estabelecidos desde os princípios do século XVIII, chamavam de *ajeji*, portanto, de estrangeiros, forasteiros, - ou *jeji* na forma usualmente apocopada - aos invasores *fô* vindos do leste, (...) com o sentido próprio do termo: forasteiro, estrangeiro. (COSTA LIMA, 1984, 72).

⁸ O escritor malinês especialista em tradição oral africana, Amadou Hamapâté Bá (2003), nos alerta quanto ao uso da palavra África. Segundo o malinês, o Ocidente fala da África como se o continente africano fosse um todo homogêneo. "nunca se deve generalizar, pois não há uma única África, não há um único homem africano, não há uma única tradição africana válida para todas as Religiões Tradicionais e todas as etnias. Existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre vivos e mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe, etc), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma religião a outra; de uma etnia a outra; às vezes de aldeia para aldeia". (HAMAPÂTÉ BÁ, 2003, 1).

⁹ Baba = Pai; Ya = Mãe + Orixás = Zelador e zeladora dos Orixás. Chamados no senso comum de pai e mãe-de-santo.

vezes, sacerdotisas e sacerdotes exprimem discursos de resistência às mudanças que atingem a fidelidade aos fundamentos da religião. Chamou a atenção no início desta pesquisa o fato dos pesquisadores embasarem seus trabalhos tomando como referência as perspectivas (antropológicas e sociológicas) ocidentais modernas de religião e de mundo e, de certa forma, “negligenciarem” que o Candomblé está fundamentado numa perspectiva cultural negro-africana tradicional.

As Religiões Afro-brasileiras vêm sendo analisadas e explicadas ao longo de mais de um século por diferentes pesquisadores desde o médico Nina Rodrigues, os franceses Roger Bastide e Pierre Verger, passando por pesquisas acadêmicas que se tornaram obras de referências para outros pesquisadores como as obras de Beatriz Góis Dantas, Juana Elbein dos Santos, Sérgio Ferretti, Reginaldo Prandi e muitos outros. Tantos foram os pesquisadores, quantos foram também os enfoques: evolucionista, estruturalista, funcionalista, simbolista, culturalista.

Assim, as religiões afro-brasileiras são objeto de estudo da sociologia, antropologia e mais recentemente da Ciência da Religião, porém nenhum desses campos do saber se preocupou em estabelecer uma metodologia epistemológica específica para estudar uma religião cuja base cultural apresenta-se de maneira distinta da forma como o Ocidente interpreta o mundo, em outras palavras, embora discursivamente tenha superado o preconceito intelectual e racial, epistemologicamente ainda não se deu uma verdadeira legitimação dessas religiões enquanto produtoras de conhecimento e de novas formas de se interpretar e viver no mundo.

O tema aqui indicado não é uma novidade no universo acadêmico e nem mesmo no interior dos Terreiros de Candomblé, a novidade, no entanto, localiza-se primeiro no fato de focalizar sob o viés da tensão entre a fala dos Babalorixás/lalorixás e a influência acadêmica; depois na proposta de análise a partir de uma epistemologia alternativa à modernidade eurocêntrica e pretensamente universalista, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas e por fim, no enfoque do Candomblé enquanto um Sistema de Sentido Totalizante de Vida (SSTV).

No que tange aos delimites, este estudo não vislumbra uma visão panorâmica dos estudos afro-brasileiros e sim a detecção de um sistema de sentido originado no continente africano, modificações, resistências e a possibilidade de superação dos vieses reducionistas aos quais esta religião está susceptível no universo acadêmico. Assim, optou-se por analisar o Candomblé a partir das referências teóricas descoloniais e das epistemologias africanas tradicionais das quais o Candomblé é herdeiro.

O recorte escolhido pretende destacar um determinado processo no qual de um lado está a produção acadêmica, ainda enviesada nas concepções modernas de religião preocupadas com questões periféricas da religião tais como: sincretismo, pureza e (re)africanização. Em contrapartida a proposição deste estudo é que o Candomblé se insere no contexto de manutenção da fidelidade aos fundamentos tradicionais para assegurá-lo enquanto um Sistema de Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Assim, de um lado estão os textos acadêmicos inclinados nos conceitos privatistas e seculares de religião forjados na modernidade ocidental, de outro lado, estão os olhares e falares de Babalorixás e lalorixás sobre uma religião que é por excelência e por origem comunitária cuja preocupação central é a manutenção da fidelidade dos fundamentos de um SSTV.

As categorias basilares desta pesquisa são a crítica ao conceito moderno e ocidental de religião e a proposição do conceito de Sistema de Sentido Totalizante de Vida enquanto referência para o estudo do Candomblé. A primeira desvela que a colonialidade tem pautado as experiências religiosas nos sistemas tradicionais e a segunda recoloca o Candomblé dentro da sua perspectiva epistêmica originária.

Diante do exposto, e para as finalidades desta pesquisa, apenas as definições ocidentais modernas e universalistas de religião e as categorias binárias que a explica não são suficientes para entender os elementos das culturas tradicionais africanas que compõem e deram origem ao Candomblé no Brasil, sem cair em reducionismos ou estereótipos. Assim, o conceito ocidental e moderno de religião com suas categorias quando utilizadas nesta pesquisa serão acompanhadas de alguns cuidados e certas ressalvas. Isso se dá

porque, a religião moderna ocidental se difere fundamentalmente da concepção de Religião na África negra tradicional, deste modo utilizar as categorias ocidentais de religião geraria, nesta pesquisa, mal entendidos e não ajudariam compreender o Candomblé enquanto Sistema de Sentido.

A ousadia e a pretensão deste estudo é descolonizar as epistemologias de entendimento do Candomblé Ketu, por isso, utilizará um caminho epistemológico que, sobretudo, rompa com o conceito moderno, eurocêntrico e universalista que alguns antropólogos e sociólogos utilizaram nos estudos do Candomblé enquanto religião. Como postula Quijano:

en primer término es necesaria la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (QUIJANO, 1992, 447).

Os horizontes teóricos metodológicos adotados aqui, visam restabelecer o protagonismo epistemológico dos saberes culturais e religiosos trazidos, acumulados e produzidos pelos afro-brasileiros da diáspora e foram subalternizados pela colonialidade.

O debate em torno do Candomblé não estará completo sem levar em consideração as concepções epistêmicas das Religiões Tradicionais Africanas e sem fazer uma profunda crítica à modernidade, à colonialidade e à secularização.

As visões ocidentais modernas de religião, quando aplicadas ao Candomblé não levam em consideração que o mesmo é fruto de um Sistema de Sentido Totalizante de Vida.¹⁰ Não levando em consideração esta característica do Candomblé, que foi herdada da Religião Tradicional Africana, quando intentam analisá-lo, ainda que bem intencionados, cai-se em

¹⁰ Este caráter totalizante do fenômeno religioso fazia parte também das concepções de religião do Ocidente pré-moderno. E, em certa medida, ainda faz parte de manifestações religiosas de uma parcela significativa do mundo oriental.

reducionismos atribuindo-lhe rótulos e estereótipos. Por isso, a preocupação inicial deste estudo foi descobrir a origem deste problema.

De início, detectou-se que os diferentes estudos utilizaram como parâmetro analítico para o entendimento do Candomblé Jeje-nagô concepções ocidentais e modernas da religião. Desta maneira, tentando não cair na mesma “armadilha” que conduz a uma leitura reducionista e preconceituosa do Candomblé; abdicaremos das concepções “universalistas” ocidentais modernas de religião e lançaremos mão das concepções das Religiões Tradicionais Africanas enquanto SSTV. Nesta mesma direção, Mary Anne Vieira Silva (2013) verifica que:

Na literatura clássica de viés iluminista sobre os estudos desses segmentos religiosos, o sagrado de matriz originariamente africana sempre remeteu, por um lado, a ilações com conceitos e categorizações eurocêntricas, tais como primitivo e inferior. Por outro lado, as religiões denominadas de afro-brasileiras, por situações de acordos, ajustes, conversões sociais com o viés iluminista europeu e cristão, seja de orientação católica ou espírita kardecista, constituir-se-iam na estrutura das práticas menos primitivas, porém não menos bárbaras, supersticiosas e atrasadas. (SILVA, 2013, p.20).

Por não considerar as Religiões Tradicionais Africanas (RTA) um SSTV os diferentes estudos europeus classificaram e reduziram as RTA a: animista, fetichista, ancestrista, manista, sincrética e primitiva. Os pesquisadores brasileiros utilizando as mesmas lupas dos europeus vêm restringindo academicamente as Religiões Afro-brasileiras a animistas, sincréticas, puras, africanizadas e reafricanizadas. Tais classificações se assentam em concepções secularizadas de religião, assim sendo, não condizem com a realidade da experiência religiosa do Candomblé.

A resistência às classificações da religião forjada no Ocidente moderno, adotada por parte dos adeptos do Candomblé pode ser interpretado como oposição a um saber imposto a partir do eurocentrismo, mas acima de tudo a insubordinação reside na fidelidade aos fundamentos, ou seja, fidelidade a uma África tradicional ainda presente na experiência religiosa do Povo de Santo. Este fato requer análises epistemológicas nascidas da realidade dos

subalternizados, uma desobediência epistêmica que descolonize também na academia, o conhecimento sobre a religião dos Orixás.

Este estudo utiliza os pressupostos teóricos do pensamento descolonial que é uma inflexão intelectual originado nas ciências sociais, desenvolvido a partir da América Latina e ainda, por entender que os estudos descoloniais ajudam a desvelar a imposição dos saberes da modernidade/colonialidade que historicamente pautaram os saberes e fazeres das culturas tradicionais de uma forma geral e das religiões afro-brasileiras especificamente. Os pensamentos descoloniais, segundo Dussel (2009), ajudam na elaboração de novos projetos de:

Ser, estar e viver juntos que não são somente contra hegemônicos, mas realmente integrativos, preferindo à visão pós-moderna da globalização mercantil uma “transmodernidade” emancipadora, liberando as potencialidades alternativas dos “Outros” que haviam sido negados ou ocultados até agora. Não se trata somente de desvelar ou de rejeitar a mistificação cultural eurocêntrica, mas de abarcá-la num conjunto genérico mais aberto, no qual são admitidas todas as racionalidades num espaço de diálogos múltiplos. (DUSSEL, 2009, p.113-114).

Desde o início desta pesquisa constatou-se que epistemologias ocidentais pretensamente universalistas não favorecem pensar as religiões afro-brasileiras dentro da sua totalidade de sentido. Por isso, adotou-se as perspectivas epistemológicas e metodológicas que estão fora do círculo fechado e universalista da razão instrumental forjada na racionalidade instrumental ocidental moderna. Em outros termos, o trabalho aqui apresentado segue caminhos epistêmicos e metodológicos que auxiliam na compreensão daquilo que não é captável ou inteligível a partir de discursos sociais e históricos fechados ao outro não ocidental.

Um número significativo de pesquisas tem valorizado discussões em torno das categorias, pureza, sincretismo, africanização e, atualmente, reafricanização. Ressalta-se que tais discursos estão mais presentes no mundo acadêmico (intrinsecamente eurocêntrico), do que no interior dos Terreiros de Candomblé. Os Babalorixás, lalorixás, filhos e filhas de santo estão

preocupados e discutindo internamente a origem e a fidelidade aos fundamentos do Candomblé Jejê-nagô (Ketu).

Alguns sacerdotes até entram no jogo dos pesquisadores, pois quando estes afirmam determinados Terreiros de Candomblés como redutos de africanidades ou puros, indicando tais Terreiros enquanto espaços da autêntica religiosidade africana aumenta o prestígio tanto da casa quanto do Babalorixá, como se fosse um certificado de autenticidade e/ou legitimidade (DANTAS, 1988), mas ainda assim, o Babalorixá tem consciência que tal chancela vale apenas para os de fora os não iniciados (clientes, autoridades). O antropólogo Roberto Motta, alerta quanto a esta questão:

Não compete, portanto, ao antropólogo ou ao sociólogo, enquanto antropólogo ou sociólogo, conferir certificados de ortodoxia, pureza ou autenticidade, como fizeram Édison Carneiro e Ruth Landes com seus muito imitadores, vivos e falecidos. De fato, o pesquisador que assim procede estará, com toda probabilidade, não apenas tentando legitimar determinado centro em detrimento de outros centros; estará também, através da legitimação do centro, pretendendo legitimar seu próprio poder simbólico - ou seu poder de manipular símbolos - e sua preeminência sobre outros pesquisadores. (MOTTA. 1988, 38).

Não se pode negar, no entanto, que alguns Terreiros de Candomblé, especialmente no Sudeste brasileiro, vêm sendo influenciados por intelectuais que elaboram nas academias teorias antro-po-teológicas modernizantes e as entregam ao Povo de Santo prontas, e em menor medida, acabam influenciando a dinâmica do Terreiro.

Diante dos pressupostos apresentados acima é que se originou o *problema* deste estudo. Será que as categorias modernas e ocidentais de religião propostas pelos antropólogos são suficientes para entender o Candomblé enquanto uma Religião herdeira de um Sistema de Sentido Totalizante de Vida?

Como estudar o Candomblé, que é substancialmente originário das Religiões Tradicionais Africanas, sem partir da definição de religião forjada pela modernidade ocidental? Pressupondo que estudar o Candomblé a partir da categoria religião concebido no Ocidente é secundá-lo socialmente. Assim sendo, que categoria senão religião, classificar o Candomblé?

No intuito de resolver tais problemas, apontaram-se as *hipóteses* que balizarão esta pesquisa. O Candomblé Ketu foi uma das muitas formas em que se configurou a experiência religiosa de mulheres e homens vindos do continente africano na diáspora. Mantém-se ainda, com elementos predominantemente da cultura tradicional africana e com categorias analíticas próprias, que diferem substancialmente das categorias de religião traçadas pela modernidade ocidental.

Neste trabalho se conjectura que as categorias analíticas da religião ocidental moderna não dão conta de entender a lógica que engendra as Religiões afro-brasileiras de um modo geral e o Candomblé Ketu especificamente. Por isso, para entender o Candomblé Ketu, a partir do seu lugar, ou seja, enquanto um Sistema de Sentido de Vida deve-se lançar mão dos fundamentos epistêmicos das Religiões Tradicionais Africanas.

Julga-se também que a tradição acadêmica brasileira, por estar atrelada quase eminentemente às categorias de análises europeias modernas, se ocupou de elementos relevantes para as religiões modernas e menos impactantes para o entendimento das Religiões Tradicionais tais como: pureza, sincretismo e reafricanização. Por outro lado, descuidaram do Candomblé enquanto herdeiro do Sistema de Sentido Totalizante de Vida presente nas religiões tradicionais africanas. Presume-se, que a narrativa do sincretismo, da pureza e da reafricanização é um discurso acadêmico, enquanto que o discurso dos sacerdotes do Candomblé no interior da comunidade é o da fidelidade aos fundamentos do Candomblé, mas este último fato não foi suficientemente detectado pelos pesquisadores, por conta das rotas epistêmicas eurocêntricas utilizadas por eles.

Deste modo, supõe-se que para estudar o Candomblé Ketu sem deslocar a fidelidade aos fundamentos tradicionais é necessário partir de uma epistemologia na qual a experiência religiosa não seja secundarizada e privada, ao contrário, seja vista dentro de uma totalidade na qual Religião e vida formam uma unidade.

As concepções ocidentais modernas de religião, quando aplicadas ao Candomblé não dão importância ao fato desta Religião ser fruto de um SSTV. Assim sendo, o estudo ora apresentado se JUSTIFICA do ponto de vista acadêmico, por resgatar as concepções epistêmicas das Religiões Tradicionais Africanas para o debate em torno das Religiões Afro-brasileiras. Este estudo inseriu no debate a cosmovisão das Religiões Tradicionais Africanas, pois esta carrega em seu bojo uma compreensão de Religião enquanto sistema de sentido totalizante ou público (negligenciado pela academia brasileira) e que foi deslocado e fragmentado pela colonialidade do saber para o âmbito privado, secundarizado e secularizado.

A relevância deste estudo, também se localiza na utilização das referências teóricas descoloniais. Pois, pensar o Candomblé na perspectiva descolonial permite um olhar crítico sobre a colonialidade e sinaliza novos horizontes epistêmicos para o estudo das Religiões Afro-brasileiras nas Ciências da Religião diferenciando-se dos estudos empreendidos pela Antropologia e pela Sociologia.

Embora o ensino dos fundamentos do Candomblé aconteça oralmente no silêncio do ronkó (roncó)¹¹, não se pode negar a procura por narrativas escritas. Diante disso, a pesquisa servirá, dentro dos seus limites, de referência para as lideranças religiosas e para o Povo de Santo (fieis das Religiões Afro-brasileiras) em geral que buscam fundamentar suas práticas a partir de textos grafados que não tenham como parâmetro as concepções de religião eurocêntrica, mas concepções que mostrem a cultura africana olhada e revisitada a partir dela mesma. Quanto às finalidades, de uma forma geral, este trabalho *objetiva* estudar o Candomblé a partir das categorias analíticas das Religiões Tradicionais Africanas, colocando-o também no cenário acadêmico como um Sistema Religioso de Sentido de Vida e ainda, através dos estudos descoloniais, superar as leituras sócio-antropológicas ocidentais modernas que consideram a experiência religiosa dos candomblecistas ontologicamente secundárias ou situadas em uma camada menos importante da vida social. Objetiva-se por um lado mostrar que o conceito moderno de religião não dá

¹¹ Local onde o/a abiã (neófito) fica recolhido durante o período de iniciação e os já iniciados para as demais obrigações.

conta de entender o Candomblé Ketu em sua totalidade e por outro, compreender o Candomblé a partir das categorias analíticas da cultura tradicional negro-africana e das teorias descoloniais.

Especificamente o estudo ora apresentado propõe-se a: entender os pressupostos que fazem das Religiões Tradicionais Africanas um Sistema de Sentido Totalizante de Vida; apontar os limites do conceito moderno ocidental de religião para a compreensão do Candomblé enquanto um SSTV; mostrar que é a fidelidade aos fundamentos que está por trás das diferentes narrativas dos Babalorixás e lalorixás para os de dentro e os de fora da comunidade e finalmente apontar o Candomblé Jejê-nagô enquanto Religião que transcende a concepção dicotômica e universalista forjada no ocidente moderno.

Diante do exposto, trabalhou-se com a baliza *teórica metodológica* das críticas efetuadas à colonialidade do saber proposta por Dussel, Quijano, Mignolo e com o pensamento descolonial, pois este proporcionou perceber a ligação existente entre colonialismo e modernidade e, ainda, aponta que para superar e desvincular do imaginário colonial deve-se entender que o sistema mundo moderno gravita em torno de três eixos: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser.

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (QUIJANO, 1992, 437).

Utilizou-se das críticas feitas pelo pensador árabe Talal Asad ao conceito moderno de religião, para mostrar que o conceito de religião forjado na modernidade ocidental não dá conta de responder às demandas analíticas das religiões tradicionais, ainda mais quando estas estão fora da cartografia europeia. E, finalmente, apresenta-se a proposta de analisar as religiões afro-

brasileiras a partir das epistemologias tecidas na África negra tradicional, através dos pensadores Raul Altuna, Mbiti, Honorat Aguessy, Hamapatê Bá, mostrando que estas categorias epistemológicas carregam no seu cerne o espírito que norteiam o Candomblé Ketu: Sistema de Sentido Totalizante de Vida.

É lugar comum no meio acadêmico ao desenvolver uma pesquisa, definir previamente um método. Neste estudo, tomou-se o cuidado de definir caminhos que não deixasse de lado sutilezas e belezas que transitam em torno do objeto e que podem dizer mais o que é o objeto do que aquilo que foi selecionado, especialmente quando este objeto é carregado de sentidos e sentimentos subjetivos que rodeiam a cotidianidade dos sujeitos pesquisados.

Tentou-se apontar um caminho metodológico no qual as preferências do pesquisador e os cânones acadêmicos não esvaziassem ou enfraquecessem o objeto pesquisado em seu sentido amplo e ao mesmo tempo atendendo aos ditames acadêmicos. Ou seja, a orientação utilizada aqui serviu tão somente de rota inicial, de modo que, esta pesquisa não se prendeu numa direção unívoca para que a riqueza do objeto não fosse empobrecida em função de um enquadramento burocrático acadêmico.

Com a finalidade de confrontar as teorias emprestadas dos autores consultados com a realidade do Candomblé enquanto um Sistema de Sentido Totalizante de Vida realizou-se estudo de campo que permitiu constatar como acontece na experiência cotidiana dos Terreiros de Candomblé a manutenção da fidelidade aos fundamentos tradicionais africanos e ajudou a chegar a conclusões que corroboraram com a proposição inicial. Utilizou-se três artifícios para a obtenção dos dados empíricos: observação participante, entrevistas e aplicação de questionários.

As observações participantes que antecederam as narrativas orais foram importantes, pois a partir delas é que se levantaram elementos para penetrar no universo de sentido e de significado dos sujeitos, ou seja, a observação participante serviu de guia para elaboração do roteiro de entrevistas, questionários e registro das narrativas orais. A observação das práticas

religiosas nos Terreiros de Candomblé e a convivência entre os mais diferentes postos hierárquicos da comunidade ajudaram na obtenção de informação espontânea.

De posse dos elementos acumulados através da observação participante iniciaram-se as entrevistas. Este recurso proporcionou um mergulho no outro indo além da oportunidade de recolher ideias, opiniões, depoimentos, testemunhos e informações. Os sujeitos das narrativas foram protagonistas da sua própria história e as contou dentro de sua lógica e com os seus códigos cifrados de percepção do mundo. Noutras palavras, a narrativa penetrou um universo que foi além do expressado pela fala do entrevistado. Para tanto, deixou-se o entrevistado à vontade, falando o que sentisse necessário, entendendo que este narra dentro da sua lógica de sentidos, evitou-se assim; “cortar” ou interferir no depoimento. Assim sendo, a entrevista foi muito mais que só voz. Ela foi gesto, movimento, observação de comportamentos e também silêncio. Em síntese, a entrevista foi um momento da história se fazendo através da percepção do outro em sua totalidade.

Para ampliar o horizonte entre o observado e o falado, aplicou-se questionários com perguntas amplas nos quais o entrevistado pode no seu silêncio, responder a temas que de certa forma já tinha contemplado através da convivência na observação participante e na entrevista oral.

Esses artifícios, através do dito e do não dito, possibilitaram compreender as percepções e os sentidos que o Povo de Santo atribui às questões e os problemas desta pesquisa e, com isso, foi possível verificar as diferenças entre as falas das lideranças religiosas e as análises com referências da colonialidade que antropólogos e sociólogos vêm praticando com relação às Religiões Afro-brasileiras, e ainda pode-se visualizar na fala do Povo de Santo uma positiva aproximação com a concepção epistêmica de religião engendrada na cultura tradicional africana.

Como recurso material utilizou-se gravadores que registraram as entrevistas e o diário de campo, onde foram gravadas as impressões e particularidades que auxiliaram no melhor entendimento das entrevistas.

Analizou-se também questionários enviados por e-mail com perguntas genéricas sobre o entrevistado, a família de candomblé e sobre as questões objetos desta pesquisa.

A **pesquisa de campo** é composta por entrevistas fornecidas por três lideranças religiosas fixadas na Baixada Santista e oriundas da mesma raiz de Candomblé que são: Pai Beto D'Ogum; Pai Cláudio D'Odé e Mãe Iara D'Oxum. O critério para a escolha das comunidades foi fazerem parte de um mesmo Axé, ou seja, de uma mesma raiz e por outro lado, estão na família de Axé considerada uma das primeiras do Brasil (**Ilé Osùmàrè Aràká Àse Ògòdó**) e que posteriormente se expande para São Paulo tornando-se também o primeiro Terreiro de Candomblé Jejê-nagô (Ketu) do Estado de São Paulo (**Ilé Axé Oya Mesan Orun**). As três lideranças, portanto, são filhos de santo de Mãe Neide de Nanã fundadora do "**Ilé Axé Nanã Burukê**". Mãe Neide de Nanã é filha de Santo do Babalorixá fundador do "**Ilé Axé Oya Mesan Orun**" José Bispo dos Santos (Pai Bobó). José Bispo dos Santos foi iniciado no Candomblé na cidade de Salvador Estado da Bahia em um dos mais antigos terreiros de Candomblé baiano o "**Ilé Osùmàrè Aràká Àse Ògòdó**" (Ilê Oxumarê ou casa de Oxumaré).

- **DIVISÃO DA TESE EM CAPÍTULOS**

A estrutura desta pesquisa é reflexo da maneira de trabalhar que tivemos ao longo do processo. Este desenho "final" é fruto de vários rascunhos e ainda assim está aberto a um "redesenho", as modificações foram necessárias fundamentalmente porque este trabalho também sofreu modificações, uma vez que investigar é um processo vivo, que conduz a caminhos que nem se esperava, mas acabaram servindo de grandes descobertas. A tese está estruturada em uma introdução, quatro capítulos e uma breve conclusão.

O primeiro capítulo foi dividido em duas partes nas quais são apresentadas as teorias que balizam esta tese. A *primeira parte* mostra que embora o colonialismo tenha findado, a colonialidade do saber permaneceu pautando as epistemologias nos espaços outrora colonizados. Assim, a

colonialidade impôs, mesmo fora dos limites cartográficos europeus, a concepção moderna e, portanto secularizada de religião e tal concepção enviesada vem sendo utilizada por antropólogos e sociólogos como chave de leitura para análise das Religiões Afro-brasileira. A partir deste contexto é que se faz a crítica à colonialidade do saber através dos pensadores críticos da colonialidade: Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, entre outros. Ainda nesta parte, apresenta-se a crítica à concepção moderna de religião registrada por Talal Asad para pontuarmos os limites da concepção moderna de religião na compreensão do Candomblé enquanto herdeiro das experiências religiosas tradicionais africanas. Assim, neste início discutiram-se os conceitos de modernidade, secularização, colonialidade e as relações destes com as Religiões tradicionais. Na *segunda parte*, expusemos os horizontes epistêmicos dos estudos descoloniais enquanto uma saída para pensar as religiões que carregam no seu cerne estruturas das suas origens tradicionais e locais.

O **segundo capítulo** também foi dividido em duas partes: inicialmente são apresentados os pressupostos fundamentais que marcam os horizontes das religiões tradicionais africanas como um Sistema de Sentido Totalizante de Vida enquanto modelo epistemológico que deve guiar os estudos sobre as religiões afro-brasileiras em geral e especificamente o Candomblé. Posteriormente, expõe-se os autores que tem pontuado as discussões acadêmicas em torno das Religiões Afro-brasileiras a partir de concepções e conceitos modernos de religião, assinala-se aqui que tais estudos focalizaram aspectos que só tem relevância quando as Religiões Afro-brasileiras são analisadas numa perspectiva ocidental moderna, secularizada e dentro da lógica da colonialidade. Os autores em questão são: Nina Rodrigues, Roger Bastide, Beatriz Gois Dantas, Sérgio Ferretti e Reginaldo Prandi, cujos temas são hierarquização das experiências religiosas no Brasil entre as etnias provenientes da África, sincretismo, religião enquanto comércio, africanização entre outros.

O **terceiro capítulo** descreve a cosmovisão do Candomblé Ketu e suas similaridades com as Religiões Tradicionais Africanas. Assim abordaremos os vários sentidos de Olorun (Deus) na relação com a realidade, o panteão dos

Orixás e seus Itans (Histórias) para mostrar o entrelaçamento entre divindades, seres humanos, natureza e sociedade e a concepção de Axé (força vital) que liga os seres humanos às divindades formando um Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Destaca-se nesta parte da pesquisa a importância e a função da hierarquia e da família de santo, da comunidade, dos antepassados e da oralidade no processo de afirmação da fidelidade aos fundamentos tradicionais, características que reafirmam o Candomblé enquanto um Sistema de Sentido Totalizante de Vida.

O **quarto capítulo** fará um panorama geral da linhagem de Candomblé ou família de Axé que é objeto desta pesquisa. Em seguida apresentará os dados da pesquisa de campo. Mostrará que os sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé utilizam-se de diferentes narrativas para os de dentro e os de fora da comunidade e que tais narrativas foram pouco percebidas pelos acadêmicos. Descreverá que por trás de tais narrativas está a manutenção da fidelidade aos fundamentos corroborando com o olhar prévio do pesquisador. Finalmente, analisará a fala das lideranças religiosas, mostrando que por trás dela está a afirmação do Candomblé enquanto Sistema de Sentido Totalizante de Vida e, portanto, com viés comunitário e público e que se mantém fiel a este fundamento das religiões tradicionais africanas, transcendendo as dicotomias que cercam a concepção de religião forjada na modernidade ocidental.

CAPÍTULO I

CRÍTICA À COLONIALIDADE DO PODER

O branco estava enganado, eu não era um primitivo, nem tampouco um meio-homem, eu pertencia a uma raça que há dois mil anos já trabalhava o ouro e a prata. (FANON, 2008).

As religiões afro-brasileiras e todo seu arcabouço religioso-cultural, em certa medida quando estudada, continua epistemicamente pautada e subalternizada pela colonialidade do saber-poder. Exercendo assim a função para a qual a colonialidade existe: desautorizar o saber do colonizado. Desta forma, quando se busca um olhar sobre as religiões afro-brasileiras a partir do seu lugar e de sua origem histórica é preciso a ousadia da insubordinação epistêmica do “colonizado”. Esta tese caminhou nesta direção: insurgir contra a imposição da concepção de religião forjada na Europa que tentou enquadrar as experiências religiosas tradicionais africanas da diáspora, pois não se pode pensar numa experiência religiosa inclusiva como é o caso do candomblé a partir de epistemologias excludentes, como é o caso da colonialidade.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural - toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008, 34).

Assim, apresentaremos argumentos defendendo que os estudos sobre o Candomblé e as demais experiências religiosas Afro-brasileiras devem, necessariamente, fazer uso do arcabouço de conhecimento e análise das Religiões Tradicionais Africanas enquanto abordagem epistêmica alternativa ao conceito Ocidental e universalista de religião forjado na modernidade, uma vez que esta última não dá conta de entendê-las em sua totalidade.

Partindo do princípio que o colonialismo do ponto de vista formal desapareceu,¹² mas o eurocentrismo continuou através da colonialidade saber-

¹² A antropóloga Paula Andre Hoyos, citando Mignolo (2003, 100) nos lembra que: las colonias europeas comenzaron entonces a buscar su independencia, em uma descolonización que solo significo el fin del colonialismo, no el fin de la colonialidad. En otras palabras, el proceso de

poder, optou-se por uma epistemologia fora do eixo ocidental que contemple a cultura religiosa afro-brasileira a partir de sua origem africana. O estudo proposto, portanto tem como uma das suas diretrizes epistêmicas os estudos descoloniais baseado na centralidade de sujeitos coletivos negros e na dimensão cultural e étnica, pois essas abordagens se estruturam em bases epistemológicas distintas e, desse modo, tem implicações religiosas, políticas, sociais e culturais também diversas. Para levar a cabo a proposição de analisar e entender a Religião do Candomblé fora dos horizontes epistêmicos ocidentais se faz necessário uma análise crítica dos fenômenos da modernidade e da secularização que serão legitimadores da colonialidade do saber.

No projeto epistêmico europeu moderno está a concepção de religião e a secularização das experiências religiosas dentro e fora dos limites ocidentais. A modernidade, deste modo, torna-se a chave de leitura e explicação dos valores e formas de comportamentos sociais, políticos, científicos, econômicos e religiosos na Europa e também pretendeu enquadrar estas instâncias (a hierarquia racial de poder e a estrutura política e econômica de dependência) nas culturas tradicionais fora da cartografia europeia. A modernidade redefiniu as estruturas de poder econômico, político e religioso e, sobretudo, referenciando o pensamento europeu enquanto hegemônico e supostamente universalista. A modernidade implica em uma noção eurocêntrica de conhecimento que impôs uma epistemologia pretensamente universalista e que desconhece a alteridade perpetuamente submetida ao empobrecimento. Por outro lado, contrapondo à modernidade, intelectuais latinos americanos, propuseram a epistemologia na qual a alteridade, a partir dos saberes e conhecimentos locais, encontra uma possibilidade tanto de reconhecimento quanto de participação na construção da realidade social. Os subalternizados reconstróem as suas concepções e cosmovisões a partir da sua origem (ou do que permaneceu dela) tradicional.

reestructuración política que supuso la independencia y la formación de los estados-nación en América Latina, llevó a una reestructuración sociopolítica que, sin embargo, conservó la misma estructura mítico-epistémica, la colonialidad. Como afirma Mignolo, este proceso no significó el fin de la colonialidad, sino su reestructuración. (HOYOS, 2011, 130).

1.1 CRÍTICA À RELIGIÃO DA MODERNIDADE

1.1.1 Secularização e Modernidade¹³

A palavra secularização é derivada da palavra secular de origem latina e carrega consigo dois significados, século e mundo. Daí chamar de secular aquilo que é do mundo em oposição daquilo que é religioso ou espiritual ou divino. A secularização¹⁴ implicou em um processo iniciado na modernidade europeia de afastamento das demais estruturas sociais da religião, ou a redução da influência da religião ao âmbito privado.

A secularização é um processo epistêmico moderno e europeu que promove, por razões políticas, expansionistas e econômicas, a separação entre Estado e Igreja. A religião, portanto, é institucionalizada e se torna uma estrutura à parte e o Estado por sua vez torna-se independente da religião. A religião passa a ser mais uma estrutura social dentre as várias outras estruturas sociais. O processo que implicou na separação entre religião e cultura, sociedade e cotidianidade, abre espaço para o surgimento de nova estrutura de sentido e totalidade, não mais presa à tradição, utilizando dos métodos culturais da religião tradicional, dando novos significados às

¹³ A etimologia da palavra modernidade é importante ser lembrada, pois ajudará no entendimento da nossa crítica: a palavra modernidade deriva de moderno que é um advérbio de modo que designa aquilo que é imediato, o agora mesmo, nesse instante, ou seja, aquilo que nos é contemporâneo opondo-se ao que é anterior. Aquilo que rompe com a tradição.

¹⁴ As concepções de secularização entendidas nesta pesquisa vão ao encontro das três conotações distinguidas por José Casanova (2007, 1):

a) La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas” en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

b) La secularización como la “privatización de la religión”. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.

c) La secularización como la “distinción de las esferas seculares” (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico.

experiências cotidianas. O caráter totalizante e de sentido de vida que era promovido pela religião tradicional passa a ser desempenhado pelo capitalismo, sistema que nasce com a modernidade.

Para Luckmann (2008, 18), as formas de organização social e humana, anterior à modernidade, tinham uma concepção religiosa que envolvia o conjunto da composição social, ou seja, eram nulas ou imperceptíveis a preponderância de outra estrutura social que não fosse abarcada pela religiosa. Não se distinguia, portanto a dimensão religiosa de outras dimensões sociais, seja ela, política, econômica, artística.

No mundo e na cultura tradicional nada acontecia fora da experiência religiosa. Cada indivíduo participava da vida religiosa do grupo da mesma forma como participava das outras atividades sociais. A religião regulava a vida destas sociedades e a sociedade era impregnada de sentido religioso. A simbiose era tão intensa que não se sabia onde começa as atividades políticas e econômicas e terminava a atividade religiosa.

Para Luckman (1984, apud Mardones, 1994, 146), a religião inventada na sociedade moderna é uma religião institucionalizada. Esta religião, mesmo institucionalizada, passa a ser a forma predominante de expressão do religioso, porém perdeu a capacidade normativa e interpretativa do mundo. Nem a cosmovisão nem os valores são efetivamente determinados pela religião institucional. Assim, a sociedade se secularizou e o mundo se desencantou. A religião, ao perder o protagonismo nas decisões sociais, se torna secundarizada, invisível (em suas funções tradicionais de integração social, sentido e totalidade e se transforma em um sistema simbólico) e se refugia no indivíduo. Para Mardones (1994) a religião não se seculariza, quem se seculariza é a sociedade. A religião é dentro do todo social, secundarizada, as pessoas coletivamente parecem estar separadas da religião. A manifestação mais real e clara desta privatização não é uma total ausência das dimensões sociais da religião, senão a fragmentação e labilidade do sentido. Ao deixar a esfera que conferia sentido à vida em sua totalidade, a religião (moderna e ocidental) reduz-se a um sistema simbólico.

O germe da mudança deste cenário está situado, segundo Luckmann (2003), na divisão do trabalho e na formação de uma sociedade de classes. Em decorrência da divisão do trabalho a religião tornou-se uma entidade própria e como efeito ocorreu a profissionalização no exercício das atividades religiosas. O exercício religioso tornou-se mais um serviço dentro do todo social, e com isso, surgiu a classe dos sacerdotes com uma atividade específica: dirigir os cultos. Ainda, nesta fase embrionária a religião mantém alguns laços com a política (manutenção das normas de parentesco, legitimação das formas simples da divisão do trabalho e a legitimação do poder político), porém sem a efetiva e intrínseca relação do religioso com os demais espaços sociais. Nesta nova configuração social inicia-se o processo de secundarização da religião. (LUCKMANN, 2003, 278).

Como consequência, a religião começa a se distanciar dentro da ordem social, mesmo com uma intensa população rural no ocidente. Assim, a modernidade, ou seja, a crença na razão e o privilégio na ação racional, favorecidos pela instauração dos direitos individuais (independentes de raça, sexo ou procedência), retira da pauta os saberes tradicionais e religiosos que até então serviram para a estruturação da sociedade europeia. Com a perda gradativa de espaço social por parte da religião, outras esferas do saber e de poder passam a ocupar o seu lugar. Deste processo surge um ocidente secularizado com pretensões universalistas. Talal Asad critica o caráter fundamentalmente eurocêntrico e moderno que tem a tese da secularização¹⁵ e sua dificuldade na hora de dar conta de outras experiências religiosas fora do horizonte ocidental, como a dos países orientais e africanos que vivem embrenhados na cultura tradicional.

Para o filósofo colombiano Arturo Escobar, historicamente, a modernidade tem origem temporal e espacialmente identificados; o século XVII

¹⁵ Asad (2003) faz distinção entre o secular como categoria epistemológica e secularismo como uma doutrina política. Na primeira parte do livro *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Asad estabelece as bases para o que deve ser uma antropologia do secularismo. Na segunda e mais densa parte desta obra, dentre os vários temas tratados, o autor destaca as relações entre religião e secularismo e a construção do estado-nação, neste ponto ele tece uma radical crítica à noção de religião e a coloca como parte essencial do processo histórico de construção dos estados nações ocidentais que foi usado pelo movimento político conhecido como secularismo.

da Europa, em torno dos processos da Reforma, do Iluminismo da Revolução Francesa. Estes processos efetivarão no final do século XVIII e se concretizarão com a Revolução Industrial. Na perspectiva Sociológica, a modernidade é caracterizada por certas instituições particularmente o Estado nação, e por alguns recursos básicos, tais como a descontextualização da vida social do contexto local e o distanciamento espaço/tempo, de modo que as relações entre “o distanciamento entre sujeitos” tornam-se mais importantes que a interação cara a cara. (GIDDENS, 1990).

Culturalmente, a modernidade é caracterizada através da falácia das competências culturais, dos conhecimentos especializados potencializadores do lucro e do capital e da burocracia administrativa do Estado - o que Habermas (1987b) descreve como uma recente racionalização do mundo-vida. Do ponto de vista filosófico, a modernidade implicou na emergência da noção de “homem” como fundamento de todo conhecimento do mundo, separado do natural e do divino. (FOUCAULT, 1973; HEIDEGGER, 1977).

A modernidade é vista também como triunfo da metafísica, entendida como uma tendência que encontra na verdade lógica o fundamento para uma teoria racional do mundo composto por coisas e seres cognoscíveis e controláveis e, finalmente, do ponto de vista religioso a modernidade é vista como a separação entre o sagrado e o profano, mas efetivamente o que acontece é a separação entre o religioso e o secular uma vez que nas sociedades tradicionais (pré-modernas) não existia as categorias sagradas e profanas, pois a realidade não era percebida dualisticamente. (ESCOBAR, 2005, 25-26).

O sociólogo inglês Anthony Giddens, a partir da sua obra “As consequências da Modernidade”, assinala que a modernidade se refere a um modelo social de organização que nasce no século XVII na Europa e que a partir de então influencia o mundo mesmo fora dos limites e domínios europeus. (GIDDENS, 1992, 1). Ele aponta a modernidade como um modelo único na qual tudo acontece em torno dela e, todas as formas de modernidades existentes serão vistas como nada mais que variações, às vezes inacabadas, às vezes incoerentes, às vezes atrasada e inclusive às vezes errôneas deste

modelo único. Inferindo no pensamento de Giddens, entende-se que a modernidade é resultado de um processo linear que vai de um estado primitivo ao avançado, nos quais suas origens localizam-se nos eventos históricos europeus, tais como, o humanismo italiano, a reforma protestante, as revoluções francesas e industriais. Ou seja, a leitura histórica “oficial” indica que a modernidade teve seu advento no século XVII e na Europa do norte, especialmente na França, Alemanha e Inglaterra e sendo consequência da Reforma protestante, do Iluminismo, da Revolução Francesa e consolida-se no final do século XVIII com a Revolução Industrial.

Diferentemente da concepção de modernidade apontada por Giddens, o pensador português Boaventura de Sousa Santos, ao discorrer sobre a modernidade, afirma que:

A modernidade ocidental foi na sua origem, simultaneamente um processo europeu, dotado de mecanismos poderosos como a liberdade, igualdade, secularização, inovação científica, direito internacional e progresso, e um processo extra europeu, dotado de mecanismos não menos poderosos como o colonialismo, racismo, genocídio, escravatura, destruição cultural, impunidade, não-ética da guerra. Um não existiria sem o outro. Por terem sido concedidas aos descendentes dos colonos europeus e não aos povos originários ou aos para aqui trazidos pela escravatura (com exceção do Haiti), as independências latino americanas legitimaram o novo poder por via dos mecanismos do processo europeu para poderem continuar a exercê-lo por via dos mecanismos do processo extra europeu. Assim se naturalizou um sistema de poder que, sem contradição aparente, afirma a liberdade e a igualdade e pratica a opressão e a desigualdade. Um sistema até hoje em vigor, ou seja, até à entrada no período pós-colonial. (SANTOS, 2006).

O filósofo argentino Enrique Dussel aponta que a modernidade se estabelece quando o Atlântico ultrapassa o Mediterrâneo, quando a Europa latina (Espanha) conforma sua centralidade. Dussel afirma que a modernidade nasce em 1492, porque é o momento de sua “empírica globalidade”. A centralidade política e epistêmica da Europa se localiza historicamente no “descobrimento” da América. É este fato efetivamente que abre caminho para história da modernidade. A partir daqui, conforme Dussel, a história da Europa não é outra senão a do início da dominação dos povos “conquistados” nos âmbitos da economia, da política, da religião, da ciência, da cultura e da subjetividade. Para Dussel, a modernidade provoca, por um lado, a saída da

Europa de um estado de menoridade para chegar a um estado avançado da razão e, por outro lado, o estado racional atingido eleva o Ocidente a um momento irracional que se esconde por trás de um suposto universalismo da racionalidade, é o lado mítico negativo que justifica a violência irracional contra os dominados. Contraditoriamente, o processo de racionalização e a consequente humanização do europeu significaram a criação do “outro” por meio da dominação, exclusão, exploração e hierarquização. É a partir desta perspectiva que Dussel aponta 1492 como o tempo histórico de início da dialética muito complexa entre dominador e dominado. Neste processo o dominador afirma sua identidade negando a sua alteridade. Por sua vez, a sublimação do outro é afirmada, não em sua negação total, mas na luta pela vida. Ainda para Dussel, as decorrências e os efeitos de 1492 na história da Europa ainda não foram efetivamente pensados. Atualmente, em função da crise da modernidade, a Europa pode re-significar sua história e considerar 1492 como uma data que mudou as coordenadas espaciais e temporais da história e que também extrapolou e criou descontinuidades com sua cultura tradicional.

Quijano também concorda com Dussel no sentido de que o descobrimento da América marcou o devir histórico da Europa. A partir deste momento, a história da Europa é a história da dominação dos povos conquistados em todos os âmbitos; e por outro lado organizou-se também uma nova ordem mundial, a ordem capitalista.

El sistema mundo-moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas en tanto constructor geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. Las Américas no fueron incorporadas a una economía-mundo capitalista ya existente. La economía-mundo capitalista no podría haber existido al margen de las Américas. (WALLERSTEIN apud MIGNOLO, 2003, 115).

Quijano aponta que a conquista das sociedades e culturas que habitam a atual América Latina foi o principal elemento formação dessa nova ordem global capitalista.

Com a constituição da América (Latina), no mesmo momento e no mesmo movimento histórico, o emergente poder capitalista se faz mundial, seus centros hegemônicos se localizam nas zonas situadas

sobre o Atlântico - que depois se identificarão como Europa - e como eixos centrais de seu novo padrão de dominação se estabelecem também a colonialidade e a modernidade. Em breve, com a América (Latina) o capitalismo se faz mundial, eurocentrado, e assim, colonialidade e modernidade se instalam associadas como os eixos constitutivos de seu específico padrão de poder, até hoje. (QUIJANO, 2009, 212).

Wallerstein utiliza a figura do sistema-mundo moderno para caracterizar o sistema que se expande do interior da Europa até o resto do mundo, submetendo e colocando a sua disposição territórios e populações. Wallerstein aponta que a modernidade tem ocultado e justificado os métodos utilizado na conquista através de dois mitos, o universalismo e o racismo/sexista. O eurocentrismo está precisamente sustentado neles. É este eurocentrismo, segundo Dussel (), o que cria a ilusão de que a modernidade é resultado exclusivo de fenômenos intraeuropeos, quando deveria ser entendida como um processo que pela primeira vez teve uma dimensão mundial. A modernidade é, portanto, fruto do colonialismo iniciado em 1492 e a colonialidade é produto do discurso da modernidade com objetivo de referendar o imaginário para além das fronteiras europeias.

1.1.2 Religião: Um Conceito Forjado na Modernidade

Para referenciar o Candomblé enquanto significativamente originário da África negra tradicional, faz-se necessário abordar as críticas ao conceito moderno e ocidental de religião que carrega em seu bojo a concepção de secularização e apontar como referência para o estudo das Religiões Afro-brasileiras os pressupostos epistemológicos do pensamento tradicional africano, que vê na experiência religiosa um Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Desta forma, para se entender o Candomblé dentro da sua complexidade, é necessário abrir mão da concepção moderna e secularizada de religião forjada no ocidente, e por outro lado, lançar mão das concepções e epistemologias da cultura tradicional africana, algo que as ciências sociais e a tradição antropológica brasileira ainda não o fez.

A concepção de religião tal como conhecemos hoje é uma construção da modernidade ocidental. O ocidente moderno, dentre outras questões, para

resolver o problema das guerras “religiosas¹⁶” e do expansionismo criou a categoria religião e a reduziu à esfera privada, ou seja, a religião com o advento da modernidade ocidental passa a corresponder àquilo que é da singularidade da natureza humana. Para Hobbes¹⁷, o modelo pré-moderno de religião ocorreu em função da ignorância do homem quanto ao verdadeiro conhecimento de certas causas. Deste modo, o homem conhecendo a causa das coisas, libertar-se-ia do poder da religião submeter-se-ia ao mundo da razão.

Para Jonathan Z. Smith, (1998) o conceito de religião é recente e foi forjado historicamente como produto da modernidade ocidental e expansionista. O estudo das religiões desvinculado da teologia nasce cronologicamente na mesma época em que a Europa vivia ampla expansão colonial. Os primeiros conhecimentos etnológicos ou descobertas dentro da ciência das religiões surgiram a partir dos contatos (coloniais) com culturas alheias e, ainda, muitas vezes com base numa comparação direta ou indireta destas culturas com a cultura europeia.

Em suas observações sobre as religiões antigas, William Robertson Smith, apontou que elas são em geral compostas por cultos, ritos, tradições e instituições e não tanto por mitos e crenças. Diante disto, Smith concluiu que o rito ou o culto têm mais importância do que o mito:

Os mitos são derivados do ritual e por isso, o seu valor é totalmente secundário, e pode-se afirmar com confiança que em quase todos os casos, o mito foi derivado do ritual, e não o ritual do mito. (SMITH, 1894, 18).

Smith (1894) ao fazer tais observações aponta que a definição de religião em curso na Europa leva em consideração a preponderância do mito sobre o rito e dos sistemas de crenças sobre as instituições e a tradição,

¹⁶ Para Castelo Branco, “ao secularizar o Estado, Hobbes descortina o caráter arbitrário das relações de poder que os homens travam entre si, sejam eles papas, príncipes ou aiatolás. Assim, ao distinguir consciência interior da ação exterior, Moral de Direito, procura eliminar os conflitos violentos que ocorriam no interior de um Estado, sem poder comum suficientemente forte para manter a paz”. (CASTELO BRANCO, 2004, 40).

¹⁷ O cientista político Martinich mostra, através de um exame cuidadoso do *Leviathan*, que o argumento político de Hobbes é construído a partir de uma série de conceitos e pressupostos teológicos pré-moderno. (MARTINICH, 2005).

enquanto que o mesmo fato não ocorre em torno do fenômeno religioso em outras partes do mundo que conservaram sistemas tradicionais de culto.

Ainda segundo Smith (1894), a definição de religião significou a demarcação perante certa realidade cultural ou sócio-política europeia que tinha como objetivos os rearranjos internos e o projeto expansionista. Assim, o conceito elaborado circunscreveu ao fenômeno religioso na Europa moderna por questões pontuais, mas foi divulgado como parâmetro para as demais experiências religiosas e configurando, deste modo, um caráter universalista. Isto posto, pode-se questionar: como avançar nos estudos do Candomblé, utilizando as categorias de religião forjadas no ocidente moderno, sem cair nas ciladas dos reducionismos? O cientista da religião Steffen Dix, citando Arnal (2000, 30) atenta nesta mesma direção: “até que ponto é viável continuar investigando os fenômenos religioso se apoiando em definições da religião?”

De acordo com Jonathan Z. Smith (1998, 281-182) o termo religião tem duas características: por um lado, não é um termo nativo uma vez que foi criado por estudiosos para seus propósitos acadêmicos e por outro lado é um conceito genérico que desempenha apenas o papel de estabelecer um horizonte disciplinar.

A crítica mais contundente ao conceito de religião foi proferida pelo pensador de descendência saudita Talal Asad, apontando a impossibilidade das ciências sociais de projetar uma definição universal de religião. Asad critica também a forma como os antropólogos desenvolveram e desenvolvem o conceito de religião e ritual; como um rol de atividade meramente simbólica, sem relação com os diferentes componentes da vida cotidiana. Para Asad, os antropólogos habitualmente leem os fenômenos culturais como simples textos e, com isso, eles muitas vezes ignoram que os discursos religiosos têm uma íntima relação com as práticas cotidianas do indivíduo. Preso à concepção moderna de religião o antropólogo Clifford Geertz (1989) secundariza-a ao interpretá-la como sistema de símbolos:

Religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, 104).

O mundo moderno entende religião como um sistema simbólico, desvinculado das questões políticas, econômicas e sociais. Asad, diferentemente de Geertz, aponta que a religião não se reduz ao sistema de símbolos, deste modo, ele revela que as religiões tradicionais estão fundamentadas na totalidade da vida dos sujeitos. Assim, a concepção de religião enquanto sistema simbólico defendida por Geertz se aplica apenas às religiões ocidentais modernas, pois estas fazem parte apenas de um momento da vida das pessoas e não da vida como um todo e ainda, esta (a religião) se encerra na esfera privada e só é possível pensar a religião como esfera separada da vida social dentro da noção de secular.

Desta maneira, as concepções geertziana de religião não se aplicam ao estudo das religiões tradicionais africanas que é um sistema religioso público comunitário, assim como não dão conta de entender o candomblé em sua totalidade, pois este, embora pouco percebido pelos antropólogos também é um sistema religioso fundamentalmente comunitário encrustado na cotidianidade dos sujeitos.

Arnal (1999) e Asad (2010), com sofisticados e profundos argumentos teóricos, mostram que a categoria religião em si é produto de forças políticas e econômicas surgidas na modernidade. A religião não é um termo nativo, assim "a religião não existe". A religião da qual se fala na modernidade não tem relação com a vida concreta e cotidiana dos sujeitos.

Asad (2010), em suas críticas à modernidade ocidental e à universalização da religião promovida pelo Ocidente, constata que não pode haver uma definição universal de religião, não só porque os seus elementos constitutivos e os relacionamentos são historicamente específicos.

As primeiras tentativas sistemáticas de produzir uma definição universal da religião foram feitas no século XVII, após a fragmentação da unidade e da autoridade da Igreja de Roma e as consequentes guerras religiosas que dividiram os principados europeus. (ASAD 2010, 269).

Para Asad o fenômeno é considerado religioso e aceito como tal se observado os cânones ou o ponto de vista europeu.

A insistência de que a religião tem uma essência autônoma - não deve ser confundida com a essência da ciência, ou da política, ou do senso comum - convida-nos a definir a religião (como qualquer essência) como um fenômeno transcultural. (ASAD, 1993, 28)¹⁸

Ainda segundo Asad (2010), foram os interesses do inglês Lord Herbert no comércio com o Oriente que o levou a buscar um denominador comum ou universal para todas as religiões. E esta, posteriormente, passa a ser conhecida por Religião Natural.

Herbert produziu uma definição substantiva do que depois veio a ser formulado como Religião Natural – em termos de crenças (em um poder supremo), práticas (sua devoção organizada) e ética (um código de conduta baseado em recompensas e punições após esta vida), - sobre a qual se dizia existir em todas as sociedades. A Religião Natural não só se tornou um fenômeno universal, como começou a ser diferenciada do domínio emergente da ciência natural e a corroborá-lo. Gostaria de enfatizar que a ideia de Religião Natural foi um passo crucial na formação do conceito moderno de crença, experiência e prática religiosas, e que foi uma ideia desenvolvida em resposta a problemas específicos da teologia cristã numa conjunção histórica particular. (ASAD, 2010, 270).

O binômio secular versus religioso e sagrado versus profano é um atributo da lógica ocidental moderna da religião. Observa-se este caráter dualístico¹⁹ da religião moderna nas palavras do sociólogo Emile Durkheim (2000, 24).

¹⁸ The insistence that religion has an autonomous essence – not to be confused with the essence of science, or of politics, or of common sense – invites us to define religion (like any essence) as a transhistorical and transcultural phenomenon. (ASAD, 1993, 28).

¹⁹ Para o Antropólogo Rafael Peels (2005), el pensamiento moderno no soporta la ambivalencia y las cosas fuera del orden. El proceso de clasificar es una obsesión de la civilización occidental y existe en la incorporación de lo semejante y la exclusión de lo diferente. Cada clasificación divide el mundo en dos: lo que responde a un concepto y lo que se diferencia de aquel. El *otro* es lo que es indefinible, incoherente, incongruente, incompatible, ambiguo, confuso, incapaz de decidir, ambivalente, etc. La actitud básica es la intolerancia y la

O característico do fenômeno religioso é que ele supõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas são aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas matem, seja entre si, seja entre as coisas profanas. (DURKHEIN, 2000, 24).

Com a modernidade Ocidental, nasce também uma tendência excessiva em ordenar o mundo dualisticamente: real/irreal, branco/preto, físico/mente, público/privado, religioso/secular, nós/eles. Nestas proposições dualísticas, considerou-se que os elementos que se encaixa na categoria religioso enquanto privado e aquilo que se encaixa na categoria secular enquanto público. A religião é reduzida à esfera privada do comportamento e sua influência, agora secundária, se restringe ao âmbito pessoal, deixando que a vida pública seja conduzida por uma moral laica na qual prevaleçam os valores cívicos sobre os religiosos e que estabeleçam a máxima expressão da ordem social.

Segundo Asad (2003, 13), a secularização e a privatização da religião não consistem apenas na separação entre o religioso e o secular; mas devem ser vistas como parte de uma doutrina política ocidental cujo objetivo é implantar globalmente as estruturas sociais, econômicas, morais; em suma, implantar o projeto político da modernidade que incluem os seguintes princípios: industrialização, consumismo, liberdade de mercado, constitucionalização, autonomia moral e democracia.

Essa religião privatizada é mais do que uma ruptura com a função tradicional da religião, é invenção da religião pela Europa Ocidental moderna para solucionar problemas surgidos das guerras de religiões e do processo de modernização com o advento do capitalismo (SUNG, 2014, 300).

ilegitimidad del otro. El orden y el progreso son las condiciones legitimadoras de la transformación del "otro" en "mismo". En otro espacio hemos nombrado aquella idea, la desbarbarización. Para el esclavo africano eso significa convertirse al cristianismo, blanquearse y aculturizarse. Fue en aquel marco de la búsqueda del orden y de la eliminación de la ambivalencia que hubo un genocidio contra la población africana esclavizada. El africano se transformó en esclavo, el esclavo en negro y el negro en una persona destinada a desaparecer en la constitución de un pueblo brasileño. (PEELS, 2005, 25).

O forjamento do secular moderno ocidental traz em seu bojo dimensões políticas, morais e aquilo que Weber denominou desencantamento da sociedade.

O fenômeno religioso tradicional (antes da invenção da modernidade) no ocidente que era totalizante e público, na modernidade deslocou do âmbito totalizante público para o âmbito secundário e privado, ou seja, as diferentes esferas da vida cotidianas que eram subordinadas e legitimadas pela religião no ocidente moderno passam a ser legitimadas e referendadas por outra estrutura que usa os mesmos mecanismos até então utilizados pela religião²⁰.

Walter Benjamin aponta outro elemento paradigmático no conceito ocidental moderno de religião: o capitalismo empurra o sentido tradicional da religião para o âmbito privado para ocupar seu lugar no âmbito público. Para Walter Benjamin (2013), o capitalismo é uma religião, pois utiliza ferramentas²¹ que dá sentido à vida idêntica às da experiência religiosa pré-moderna.

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. (BENJAMIN, 2013, 21).

²⁰ Para um dos mais atentos leitores de Hobbes, o alemão Carl Schmitt, todos os conceitos da teoria moderna que legitimam o Estado são retiradas da religião e da teologia especificamente. Ou seja, são conceitos religiosos que foram secularizados e transferidos para a teoria do Estado. Para Schmitt isso ocorre em função da estrutura sistemática da religião. (SCHMITT, 1985, 36).

²¹ Primeiramente, o capitalismo é uma religião puramente **cultural**, talvez a mais extremamente cultural que já existiu. Nada nele tem significado que não esteja em relação imediata com o culto, ele não tem dogma específico nem teologia. O utilitarismo ganha, desse ponto de vista, sua coloração religiosa. (...) O dinheiro, em forma de papel-moeda, seria assim o objeto de um culto análogo ao dos santos das religiões "comuns" O capitalismo é a celebração de um culto "sem trégua e sem piedade". Não há "dias comuns", nenhum dia que não seja de festa, no sentido terrível da utilização da pompa sagrada, da extrema tensão que habita o adorador. LÖWY. Fragmentos retirados da versão editada da conferência de Michael Löwy na USP no dia 29 de setembro. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Publicado na Folha de São Paulo, Caderno Mais, domingo, 18 de setembro de 2005 <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf> acessado em: 05/03/2016.

O fenômeno religioso ocidental com o advento da modernidade perdeu o caráter público e abandonou o(s) deuse(s) da tradição, sendo este(s) substituído(s) pelo capital. Neste sentido, Benjamin afirma que o capitalismo é um fenômeno essencialmente religioso. A lógica capitalista penetrou todos os campos da experiência de vida coletiva através de um fluxo invisível que atravessa as redes de intercâmbios simbólicos que dão vigor a uma comunidade. Em seu vertiginoso processo de expansão, apropriou-se também do âmbito das intimidades deixando-a cada vez mais dependente dos meios tecnológicos que orientam o consumo dos indivíduos no mundo moderno. Em suma, como bem assinala Sung (2014), na modernidade quem ocupa o lugar totalizante de sentido da vida é o sistema de mercado capitalista.

A teoria do mercado religioso parte da constatação do pluralismo religioso e chega à conclusão que, em tal situação, religião se torna um assunto de escolha pessoal ou familiar e se estabelece uma situação de concorrência entre as religiões subordinada à lógica da economia de mercado. Assim, as religiões reduzidas à esfera da vida privada não podem mais realizar a função tradicional das religiões de legitimar a totalidade da ordem social. (SUNG, 2014, 290).

Neste contexto ocidental e moderno, o conceito tradicional de experiência religiosa esvazia-se de sentido no que tange à participação e resolução das demandas coletivas. Assim sendo, por um lado, o sistema de mercado capitalista ascende à categoria de solucionador das demandas coletivas e por outro lado o sentido tradicional de experiência religiosa é remetido e solucionador das demandas privadas.

O sistema de mercado capitalista assumiu as funções que no passado pertenciam à religião, tais como a de dar um universo de significado comum à toda comunidade, o sentido último à vida e às mortes e sacrifícios demandados pela dinâmica própria da ordem social, e legitimar a totalidade da ordem social através de mecanismos de sacralização ou de absolutização dos seus fundamentos. (SUNG, 2014, 293).

1.2 COLONIALIDADE E MODERNIDADE

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es

necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las 3 promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (QUIJANO, 1992, 437).

Colonialismo é entendido aqui como a expropriação de terras e recursos praticados pela Europa desde 1492 quando invade a América, África e Ásia. Colonialidade é percebido também como uma dominação epistêmica que condena/ou os conhecimentos tradicionais produzidos pelos povos dos continentes expropriados pela Europa (CASTRO-GÓMEZ, 2005, 27). Para Quijano a colonialidade é muito eficiente e por isso duradora, uma vez que, mesmo depois que acontece a descolonização geográfica, o sistema mundo se rearticula permanecendo a subordinação e o domínio político-econômico e cultural-epistêmico através do discurso da modernidade.

A modernidade e colonialidade²² são fenômenos epistêmicos que não devem ser analisados separadamente, quando se trata de buscar epistemologias que entendam as culturas tradicionais e subalternizadas a partir de um ethos próprio. A crítica ‘descolonial’ ao eurocentrismo postula que ‘modernidade’ e ‘colonialidade’ são concomitantes²³. Formaram, portanto uma

²² Anibal Quijano faz uma distinção entre os termos colonialidade e colonialismo. Colonialidade é um conceito diferente ainda que derivado do Colonialismo. Este último se refere estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população é detido por uma outra de identidade diferente e cujas sedes centrais estão em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre e nem necessariamente, implica em relações racistas de poder. O Colonialismo é obviamente mais antigo, enquanto que a Colonialidade tem provado ser, nos últimos 500 anos, mais profundo e duradouro que o Colonialismo. Mas certamente engendrada dentro deste e, mais ainda, sem ele não poderia ter sido imposta na intersubjetividade do mundo de modo tão enraizada e prolongada. [...]” (In: **GROSFOGUEL; LOSACCO JOSÉ ROMERO** Pensar decolonial, Fondo Editorial La Urbana, Venezuela, 2009, 211).

²³ 1. There is no modernity without coloniality, because coloniality is constitutive of modernity.
 2. The modern/colonial world (and the colonial matrix of power) originates in the sixteenth century, and the discovery/invention of America is the colonial component of modernity whose visible face is the European Renaissance.
 3. The Enlightenment and the Industrial Revolution are derivative historical moments consisting in the transformation of the colonial matrix of power.
 4. Modernity is the name for the historical process in which Europe began its progress toward world hegemony. It carries a darker side, coloniality.
 5. Capitalism, as we know it today, is one of the essence for the conception of modernity and its darker side, coloniality.

relação que impôs um *'novo padrão de poder mundial'* e que teve o conhecimento como arma de colonização, e que se sustenta, segundo Quijano e Grosfoguel, na criação das *hierarquias globais* (científicas, culturais, religiosas, artística, classe, gênero, étnico-racial). Em outras palavras, pensando que a origem da modernidade localiza-se em 1492, a partir da invasão das Américas, infere-se que a América (latina) tenha uma dupla participação na construção do sistema mundo: cria-se um circuito comercial intercontinental que possibilita a formação de um sistema econômico global e estabelece um novo e discurso (moderno) ou uma epistemologia dualística e hierarquizante: centro *versus* periferia, dominador *versus* dominado, puro *versus* impuro, civilizado *versus* bárbaro, branco europeu *versus* índios, negros, gentios. O conceito de colonialidade do poder está associado à sobrevivência de legados do colonialismo na modernidade.

Colonialidade é a prática política e epistêmica utilizada pela Europa a partir do século XVI, para impor-se enquanto poder e razão universal. A colonialidade diz respeito à subalternização do conhecimento e às culturas de dos grupos oprimidos e excluídos, que necessariamente acompanha o colonialismo e que continua hoje com a globalização. Ou seja, colonialidade é o lado simbólico e epistêmico da colonização (ESCOBAR, 2005, 236).

Esta noção aponta para o fato de que estruturas hierárquicas do sistema colonial não desapareceram após a abolição formal da escravidão e a independência das nações, mas pelo contrário, estão vigentes nos tempos atuais, afetando todas as dimensões da vida social como, por exemplo, as experiências religiosas, a raça, a linguagem e o trabalho (GROSGOUEL, SANTOS; MENESES, 2009).

Para Dussel (1990,1992) e Quijano (1992), não existe modernidade sem colonialidade. Isso porque a modernidade europeia do século XVI está fundamentada na “descoberta” da América e no conseqüente estabelecimento da nova rota comercial entre o Mediterrâneo e o Atlântico que, por sua vez, lançaria as bases tanto de uma nova economia, quanto de um domínio . (MIGNOLO, 2003, 84).

6. Capitalism and modernity/coloniality had a second historical moment of transformation after World War II when the US took the imperial leadership previously enjoyed at different times by both Spain and England. (MIGNOLO, 2005, 18).

A colonialidade consiste no caráter central do padrão de poder mundialmente dominante, associando trabalho não-pago com a inferioridade racial dos colonizados e conformando a América Latina - onde as classes sociais têm “cor” – como um cenário de intensa flexibilização e precarização do trabalho. Quijano (2005) aponta que a noção de colonialidade do poder capitalista mundial, a partir da articulação das categorias “raça” e trabalho, permite explicar porque, ainda hoje, negros/as recebem salários inferiores a brancos/as, exercendo a mesma profissão. Nesse sentido, há que se desconectar do paradigma eurocêntrico de modernidade (que defende um ponto de vista unilinear de evolução da história humana) para perceber que ainda temos nas sociedades latino-americanas, no cenário capitalista global, o que um dia referiu-se ao modo de produção escravocrata e pré-capitalista.

A expansão colonial do Ocidente e a imposição de ideologias hegemônicas constituíram-se em evento que possibilitou a afirmação da modernidade europeia como referência universal e com consequências nefastas para as outras partes do mundo.

Ao mesmo tempo em que se afirmava a dominação colonial, erigia um complexo cultural denominado racionalidade e estabelecia-se como o paradigma universal do conhecimento e das relações hierárquicas entre a humanidade racional (Europa) e o resto do mundo. (MIGNOLO, 2003, 93).

O passado “histórico” e o presente do negro brasileiro são consequências do colonialismo europeu moderno e da colonialidade que ainda pauta o jeito de ser, viver e conhecer, por isso para este estudo, propõe-se pensar as religiões afro-brasileiras e especificamente o Candomblé Jejê-Nagô na perspectiva da teoria descolonial. Posto que, o pensamento descolonial²⁴, ao se colocar como alternativa epistêmica à colonialidade do saber possibilita a compreensão das religiões afro-brasileiras a partir do seu lugar histórico, favorece um cenário epistêmico a partir do conhecimento construído pelos

²⁴ Pensar o Outro, desde o Outro, desde sua perspectiva subalterna, promovendo o que Quijano chamou primeiro “descolonização epistemológica” (1992) e Walter Mignolo, depois, “desobediência epistêmica” (2010), nisso residem os pensamentos descoloniais surgidos como possibilidades transformadoras e emancipadoras, alternativas aos processos da Modernidade colonial e suas sequelas na construção de diálogos interculturais e sociais, “para intercambiar experiências e significações, como fundamento para uma racionalidade-outra.” (MIGNOLO 2010, 125).

excluídos do universalismo ocidental. Ou seja, esta perspectiva teórica ajuda a pensar o negro a partir do negro e pensar o Candomblé Ketu a partir de suas origens tradicionais africanas. Ademais, o estudo descolonial colabora para o desvelamento da ideologia cultural, política e religiosa hegemônicas que historicamente subjugarão os saberes e fazeres do negro.

1.3 ESTUDOS DESCOLONIAIS

No Brasil as questões raciais dos negros são questões nas quais a *colonialidade* está muito presente e ainda causa consequências econômicas, religiosas, culturais, políticas e jurídicas. Hoje quando tais questões são discutidas na macro estrutura social perde-se de vista o passado que alijou o direito, a cultura, a religião, as línguas e até a humanidade de mulheres e homens negros. Para que o Candomblé, um dos herdeiros das experiências religiosas da cultura tradicional africana, seja estudado dentro de uma unidade de sentido, propusemos desde o início desta pesquisa a questão da desnaturalização das narrativas eurocêntricas que pretendem referendar a produção do conhecimento europeu enquanto modelo universal e de outro modo, aprofundar nas epistemologias que apontem rotas nas quais o outro seja visto e reconhecido dentro do seu próprio contexto cultural de sentido e de totalidade de vida.

Na perspectiva acadêmica, os estudos descoloniais vêm sendo gradativa e sistematicamente institucionalizado enquanto campo de estudo e de prática crítica e ainda vem estudando a cultura em vários contextos culturais nacionais ou transculturais com o fito de transcender a compreensão de mundo na perspectiva eurocentrista.

el eurocentrismo²⁵ es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquias étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue um

²⁵ Para Aníbal Quijano o Eurocentrismo é o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. (QUIJANO, 2005, 227-278).

aspecto importante de la colonialidad Del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento 'verdadero', ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. (CASTRO-GÓMEZ, S. Y GROSFOGUEL, RAMÓN, 2007, 20).

Percebe-se, portanto que a imposição da metrópole às colônias, não foi somente uma transferência de poder e uma tentativa de aniquilamento do imaginário da alteridade, mas também exigiu mudanças simbólicas e culturais impondo uma epistemologia universalista. O fazer religioso-cultural dos africanos em terras brasileiras foi desqualificado ou classificado como exótico por não se encaixar na lógica ou no padrão eurocêntrico de cultura. A língua exótica, a religião exótica, a dança exótica e a comida exótica poderiam até ser objetos de estudos, mas não a expressão de um conhecimento paradigmático do pensar e do viver. (MIGNOLO, 2000a, 26). A cultura do povo negro era vista pela cultura hegemônica como símbolo da barbárie, cujo paradigma referencial era a cultura branca e europeia:

O ser negro é investigado, especulado, demonstrando que constituía um fenômeno diferente. Quer por obra da natureza, quer por obra divina, havia se produzido um ser que merecia explicação, um ser anormal. Essa explicação tornava-se quase sempre justificativa de sua inferioridade natural. (...) Povos de clima tórridos com sangue quente e paixões anormais que só sabem fornicar e beber. (...) A Europa "civilizada", branca era tomada como paradigma para a "compreensão" da cultura do novo mundo (...). (SANTOS, 2002, 55).

O conceito de raça subalternizou negros, índios e outros grupos não ocidentais, do ponto de vista da produção da divisão racial do trabalho, do salário, da produção cultural e dos conhecimentos. Quijano (2005) aponta que a colonialidade do saber deve ser entendida como a exclusão de outras formas de produção conhecimento que esteja fora do geo-referenciamento ocidental, conseqüentemente, nega o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, reduzindo-os por sua vez, à categoria de primitivos e irracionais, pois pertencem a "outra raça".

A classificação racial referenciado pelo universalismo eurocêntrico, produto da colonialidade do poder, carrega em seu bojo os princípios teológicos do conhecimento. Para Quijano:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população . (QUIJANO, 2005, 227-278).

Para Quijano (2005) raça é uma abstração inventada no século XVI que une cor e raça e, portanto não se referem a processos biológicos, mas por sua vez, traz em seu bojo fundamentos para o desenvolvimento do capitalismo moderno no século XIX.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder. (QUIJANO, 2007, 93).

Para Mignolo a categorização racial não se aplica exclusivamente às pessoas, mas também às línguas, religiões, conhecimentos, países e continentes. É essencialmente racial, pois rotula os seres humanos em uma hierarquia descendente na qual o conhecimento e os valores cristãos ocidentais modernos são critérios referenciais para a classificação (MIGNOLO, 2007, 42).

O colonialismo reprimiu os saberes existentes, sufocou as narrativas cosmológicas tradicionais africanas e a colonialidade impôs novas

“cosmologias” desprovidas de sentido para o negro brasileiro. No entanto, não é possível afirmar que este processo se deu de forma homogênea ou mesmo linear, pois se considera que os processos de resistência sempre estiveram postos. Se, por um lado, o mascaramento dos orixás pelos santos católicos, apontado por Bastide, indica uma relação de dominação luso-católica no Brasil, por outro, ele indica também a elaboração de estratégias que visaram, naquele momento histórico, a perpetuação de uma dada realidade cultural, ainda que reelaborada.

O colonialismo desaparece do ponto de vista formal, mas a subalternidade se mantém através da colonialidade do poder, do ser e do saber. Segundo Quijano (2007), a colonialidade mantém a dominação e a exploração na medida em que:

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à inter-subjetividade de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, 93).

O caribenho Lewis Gordon (2008), ao prefaciá-lo livro “Pele Negra Mascaras Brancas”, afirma que para Fanon a colonização exige mais do que a sujeição material de um povo. “Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem”. Ainda segundo Gordon, Fanon identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico”.

Todo povo colonizado - isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana [...] Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (FANON, 2008, 34 apud GORDON, 2008, 15).

A resistência ao sincretismo e às classificações da religião forjada no Ocidente moderno, adotada por parte dos adeptos do Candomblé e por setores da academia, pode ser interpretado como resistência a um saber imposto a partir do eurocentrismo, o que por sua vez, requer uma nova epistemologia nascida da realidade dos subalternizados. Em outras palavras, se impõe uma desobediência epistêmica para descolonizar o conhecimento. Do ponto de vista de uma pseudo biologia baseada nas leis de Mendel, a miscigenação não era algo a ser evitado, mas um processo que ao longo das gerações purificaria a raça. Assim, o sincretismo cultural religioso e a miscigenação surgem com intuítos de aniquilamento das heranças africanas.

Esta tomada de posição se dá através da substituição da epistemologia da colonialidade pela epistemologia dos subalternizados. Nas palavras de Bragato:

A ideia de desobediência epistêmica, proposta central do pensamento descolonial, tem a ver com a necessidade de descolonizar o conhecimento. Essa conclusão decorre da constatação de que existe uma face oculta e encoberta da modernidade: a colonialidade. Colonialidade é um conceito cunhado por Anibal Quijano a partir das reflexões da teoria da dependência que lhe permitiram observar que as relações de dependência entre centro e periferia não se limitavam apenas ao âmbito econômico e político, mas se reproduziam também na construção do conhecimento. Com isso, o próprio conhecimento é passível de ser instrumento de colonização. A colonialidade é uma característica do poder exercido nas relações de dominação colonial da modernidade e nisso se diferencia do colonialismo em si, que é um processo de poder. A colonialidade é uma característica que provém deste processo e que ainda permanece sob diversas formas de neocolonialismo global ou colonialismos internos. (BRAGATO, 2014, 211-212).

Também na direção de uma desobediência epistêmica, Frantz Fanon, no texto "*Peles negras, mascaras brancas*", apresenta a proposta de libertar o colonizado de si próprio. Isto é:

Libertá-lo não apenas do preconceito do homem branco para com ele, mas do preconceito que o próprio homem negro passou a ter consigo mesmo e com seus semelhantes. É como se o negro tivesse dois pesos e duas medidas, uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro, [...] consequência direta da aventura colonial. (FANON, apud SIQUEIRA, 2014, 71).

Esta libertação, segundo Fanon não é apenas uma desobediência empírica, mas passa também por uma transgressão epistemológica, ou seja, uma mudança na produção do conhecimento e na relação com o mundo. Fanon mostra que os modelos epistêmicos desconsiderados pela modernidade Ocidental estão carregados de sentidos, e que por isso devem ser levados em consideração na produção de conhecimento capaz de promover a desalienação dos sujeitos subalternizados.

A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: — inicialmente econômico; — em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, 28).

De acordo com Fanon, a consequência em abandonar o modelo epistêmico universalista Ocidental é a desconstrução daquilo que o outro (ocidental branco) fez de mim (não ocidental e negro).

Fanon (2008) aponta ainda que o racismo e o colonialismo devem ser compreendidos como formas sociais gestadas para dar suporte ao mundo capitalista e também como forma de nele viver. A construção da categoria negro, enquanto o diferente, foi forjada a partir de uma significação da raça pelo sistema colonial e informa os meios pelos quais as pessoas podem se expressar e compreenderem-se enquanto inferiores. Assim, a cor da pele tornou-se fator determinante para a inferiorização no racismo colonial. Essa construção social dos significados da raça está intimamente ligada às estruturas sociais, e dão conta de experiências negras diferenciadas na diáspora africana.

Mignolo (2008, 256), citando Fanon (2006), aponta que:

Caberia à Europa a tarefa de civilizar os povos, contar suas histórias e se possível desenvolvê-los... Contudo, através de diversas práticas de opressão cultural, a colonialidade força o povo oprimido à marginalidade, obrigando-o a aceitar a cultura imperialista. Todavia, é exatamente tal imposição que engendra as condições necessárias para o surgimento do *pensamento fronteiro*, movimento de contestação das relações assimétricas entre o colonizador e o colonizado que visa descentralizar a geopolítica do conhecimento e apresentar uma alternativa aos *condenados*.

É diante do exposto que neste trabalho lançou-se mão dos estudos descoloniais, pois propõem categorias de análises que ajudam a desvelar, questionar e denunciar a cultura hegemônica do centro e o imperialismo ocidental. Um pensamento crítico que cria novas possibilidades interpretativas que permitem leituras do mundo além da lógica universalista ocidental. Esse enfoque se constitui como um projeto alternativo ao racismo epistêmico e à colonialidade do ser, do saber e do poder.

Ademais, coloca na pauta mundial novas lógicas, a saber: a lógica da alteridade, a lógica do historicamente negado, a lógica do subalterno que está desejoso de reinventar-se no presente e construir um novo olhar para o futuro.

CAPÍTULO II

RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS E RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: PERSPECTIVAS TEÓRICAS

A primeira parte deste capítulo apresenta a cosmovisão das Religiões Tradicionais Africanas e o papel desta no todo das sociedades tradicionais africanas, buscaremos mostrar que é através da RTA que transitou todos os aspectos da vida dos indivíduos na cultura africana pré-invasão Ocidental.

A segunda parte deste capítulo analisa os fenômenos da pureza, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização, apontando o lugar que estes conceitos ocupam na compreensão das religiões afro-brasileiras e ainda mostrando que tais categorias têm validade relativa e tão somente na concepção sócio-antropológica moderna de religião, porém não se aplicam significativamente ao entendimento do Candomblé fora do âmbito acadêmico. E, ainda, criam um olhar enviesado às pesquisas sobre o Candomblé, quando tais categorias são levadas em consideração como ponto fundamental para o entendimento da Religião do Candomblé.

2.1 RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS: PRESSUPOSTOS ANALÍTICOS

Nas sociedades tradicionais, o que é conhecido como religião não se limita a definições como: relação do humano com o transcendente, relação entre o sagrado e o profano, por exemplo. A antropóloga Dominique Zahan (1979), exemplifica com o caso africano. Segundo Zahan, falar de religião na África é algo confuso e enganador, uma vez que neste continente, especialmente na sua porção negra, não se isolam fenômenos nem os dualiza. Outro dado importante é apontado por Mbiti (1970), quando afirma que em muitas línguas africanas não se encontra um vocábulo que equivale à religião²⁶ e que se aproxime ao vocábulo e o sentido ocidental moderno. Tais fatos

²⁶ Jason Ananda JOSEPHSON (2012), “no seu livro *The Invention of Religion in Japan*, mostra que não havia no Japão uma palavra que correspondesse ao que hoje nomeamos como religião. Isso se tornou um problema quando os norte-americanos forçaram o governo japonês a assinarem um tratado, em 1853, que incluía uma cláusula de liberdade religiosa no país. Como a língua japonesa não tinha uma palavra correspondente para religião, o tradutor teve que criar um neologismo, *Shukyo*, que literalmente significa ‘ensinamento de uma seita’”. (SUNG, 2014, 300).

ocorrem porque o que se aproxima de religião no continente africano não é um departamento da vida, ao contrário, permeia todos os instantes e todas as instâncias da vida individual e coletiva, deste modo, o negro africano não fala da sua religião, ele fala da sua vida.

Outra questão que vale ressaltar é que as Religiões Tradicionais Africanas não pode ser definida enquanto um sistema de símbolo, como quer Clifford Geertz, pois ela é experiencial, é vida, é comunicação. As práticas religiosas no contexto da modernidade é carregada de simbolismo, mas ao contrário, nas práticas africanas tradicionais a experiência religiosa é o que dá sentido à vida em sua totalidade. Como aponta Appiah (1997, 165), tratar as crenças religiosas das culturas tradicionais como um sistema de símbolos é fazer uma ideia radicalmente equivocada de seu caráter. Para o Babalorixá Claudio d'Odé, um dos entrevistados:

Um Otá (pedra), não simboliza; ele (o otá) é vida, união entre nós e a natureza, além disso, depois que é derramado sobre ele o mesmo eje²⁷ que foi derramado em nosso Orí²⁸, ele é parte de nós, assim como somos parte dele. Ele não simboliza minha cabeça ele é minha cabeça. Por isso, deve ser tratado com carinho o que acontece com ele eu sinto e o que acontece comigo ele sente. (PAI CLÁUDIO D'ODÉ – ENTREVISTADO).

As Religiões Tradicionais Africanas²⁹, das quais o Candomblé é herdeiro, diferentemente da religião ocidental moderna, concebem a vida e o

²⁷ Ou egé - Sangue de animal sacrificado para alimentar os Orixás.

²⁸ Cabeça

²⁹ Estamos grafando o termo no plural por concordamos com o pensamento de Hampaté Bá, quando ao denominá-las de Religiões Tradicionais Africanas, aponta que as diferentes etnias e culturas negro-africanas no que tange às experiências religiosas e de vida apresentam pelo menos oito características comuns:

1. El profundo sentimiento de la unidad de todas las cosas. Para ellas, cada parte se encuentra en el todo, inmersa en él, como el todo se encuentra en cada parte. Todo está unido. Todo vive y todo es interdependiente. Es porque cada acción tiene una repercusión que le es propia en el orden universal. De ahí la responsabilidad central del hombre respecto a este equilibrio universal. Es, por otra parte, el hombre que Maa Nala, El creador supremo de los bambaras, designará para ser su interlocutor y el guardián del Universo, como lo veremos más adelante.
2. La creencia en la necesidad de mantener intactos y permanentes los vínculos entre los vivos y los muertos.
3. La fe en la inmortalidad del alma. Los bambaras tienen un proverbio elocuente para expresar esta creencia: *Saya te niiban*, es decir: "La muerte no destruye el alma".
4. El misterio y la fuerza de la Palabra, del verbo.
5. El potencial del ritmo. La vida es ritmo aparente u oculto. Si el ritmo cesa, la vida se detiene.
6. La ausencia de proselitismo y guerra religiosos.
7. La necesidad de ritos y ofrendas.

mundo repletos de implicações sociais, políticas, econômicas culturais, em uma relação direta e cotidiana entre humanos e divindades, vivos e antepassados, espíritos e ancestrais. Configurando assim o que é denominado nesta de tese de SSTV³⁰. Este, por sua vez, é dissonante do conceito de religião supostamente universalista que surgiu no Ocidente e tem balizado pesquisas científicas, inclusive de experiências religiosas tradicionais.

Para o Padre espanhol Raul Altuna (1985, 370) existiu e ainda existe (em menor escala em função do contato com o cristianismo) um sistema em quase toda África que dava significado e sentido à vida comunitária.

Não existe na África negra nenhuma instituição, seja no campo social, seja no político ou ainda econômico, que não assente num conceito religioso. Estes povos, que partem do ocidente afirmaram que não conheciam religião nenhuma, são na realidade povos mais religiosos da terra. (...) A formação religiosa não é teórica nem está sistematizada, pois acontecem no dia a dia e em todos os momentos (...) O mundo invisível se entrelaça com o mundo visível tornando-os uma unidade (...) A experiência religiosa é uma vivência permanente. (...). (ALTUNA 1985, 368).

A Religião Tradicional é, portanto um sistema público responsável pela totalidade das relações e pertencas comunitária, assim sendo, vida e morte; ordem social/cultural/econômica e ordem entre os deuses faziam parte indissociáveis da mesma dinâmica: um sistema que legitimava a totalidade da vida.

Esse sistema para Altuna, na ausência de outro termo, é identificado pelas palavras³¹ Religião Tradicional³², porém se difere substancialmente

8. El riguroso respeto a las jerarquías, ya sea de nacimiento o de función social, por analogía con el orden jerárquico del cosmos. (HAMPATÉ BÁ, **Las Religiones Tradicionales Africanas Como Fuente de Valores de Civilización**. In: ESTUDIOS AFRICANOS – HACIA EL UNIVERSO NEGROAFRICANO - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM, México, 2003 (166-167).

³⁰ Quando nos referirmos ao pensamento religioso africano utilizaremos os termos: Sistema de Sentido Totalizante de Vida (SSTV), experiência religiosa e Religião Tradicional Africana. A palavra Religião grafada em maiúsculo será utilizada para referir à Religião enquanto SSTV e a grafada em minúsculo será utilizada quando nos referirmos ao conceito de religião ocidental moderna.

³¹ “Foi necessário encontrar uma denominação que englobasse todas as crenças negro-africanas. Nenhuma das definições dadas conseguia abarcar a sua amplitude, apenas refletiam aspectos parciais. A Religião Tradicional Africana contém elementos de cada uma das denominações apontadas, mas nenhuma delas esgota nem explica satisfatoriamente o seu conteúdo. Embora as manifestações desta Religião Tradicional e algumas crenças variem de

daquilo que o Ocidente moderno chama de religião. Desta forma, o “georeferenciamento” ocidental moderno de religião, por si só, não serve de parâmetro para o entendimento das Religiões Tradicionais Africanas. No pensamento tradicional africano não existe dicotomia entre realidade religiosa e realidade secular. Ao contrário, está presente na África um conjunto de ideias, sentimentos e ritos, ao que Frisotti (1996, 91) chama de a experiência de vida. Neste mesmo fio de pensamento, Melnikov (1987), no livro “As religiões Tradicionais Africanas e as organizações político-religiosas”, constata que:

A consciência social marcadamente religiosa, dominante na África é um fato evidente e, hoje em dia, geralmente reconhecido. Desta forma, qualquer investigação, que pretenda estudar os aspectos da vida social dos povos africanos, terá necessariamente de considerar o papel e a importância do fator religioso. As religiões tradicionais africanas exercem uma influência e fundamenta tanto a vida cotidiana dos povos, como também, em todos os outros aspectos da sua vida social. (MÉLNIKOV, 1987, 5).

Verifica-se assim, que o SSTV africano liga-se ao repertório simbólico e de ação dentro de um sistema maior de significação. Segundo Altuna, o social e o simbólico real se entrelaçam de tal maneira no universo africano que não é possível identificar onde começa um e termina o outro e vice-versa.

O teólogo brasileiro Paulo Botas, no seu livro “*Carne do Sagrado*”, lembra que a religiosidade e a cosmovisão africana não foram formuladas em tratados teóricos ou abstratos, ao contrário, foram expressos em contos, danças e experiências reais. A religiosidade e a visão de mundo africana, para Botas (1996, 22), são fundamentalmente antropocêntricas e experienciais.

Para Frisotti, esta experiência se sustenta em quatro fundamentos: na crença da existência em dois mundos inseparáveis: o visível e o invisível, no

uma zona cultural para outra e até de um grupo a outro, se pode falar com exatidão de “Religião Tradicional Africana”. A unidade de crenças, o substrato fundamental, o significado e finalidade dos cultos, ritos e símbolos e a homogeneidade de aspirações mostram-se idênticas em toda a África Negra. Os seus traços essenciais são comuns e os acidentais não rompem a unidade básica”. (ALTUNA, 1985, 368-369).

³² O moçambicano Dowyvan Gabriel Gaspar, no entanto, chama a atenção quanto ao uso da expressão “Religião Tradicional Africana”, de uso muito corrente em muita bibliografia africanista. Para este autor, “deve ser tomada com muita restrição uma vez que traduz uma operação reducionista da multiplicidade de práticas religiosas e/ou sagradas de povos diferenciados e as considera como um conjunto homogêneo com as mesmas características das religiões estrangeiras (cristianismo e islamismo) e que com elas possa ser comparado”. (GASPAR, 2006, 26).

caráter comunitário desses dois mundos, na interação entre os dois mundos e a crença em um Ser Supremo que é Pai/Mãe e criador de tudo que existe (FRISOTTI, 1996, 91).

Nesta mesma direção, o filósofo e teólogo Queniano John Mbiti (1988, 57) afirma que:

O mundo invisível é manifestado pelo visível, pelos fenômenos concretos e pelos objetos da natureza. O Mundo invisível exerce uma forte pressão sobre o visível. Um fala ao outro e os indivíduos veem esse universo invisível quando olham, ouvem ou sentem o mundo visível e tangível... Para os povos africanos, este universo religioso não é proposição ou categorias acadêmicas: é uma experiência que atinge seu ápice nos atos de culto. (MBITI, 1988, 57).

Infere-se das palavras do Queniano que a experiência é o núcleo da religião africana, deste modo, a vida é um culto vivo e vivido em todos os instantes, em todos os lugares e numa relação com todos os âmbitos sociais (econômicos, administrativos, políticos, jurídicos) e com todos os elementos natureza (para o africano a natureza é viva e está intrinsecamente presente na relação homem, ancestrais e deus). Ainda nesta mesma direção a filósofa espanhola M^a Jesús Cuende González aponta que:

La religión en África está mezclada con todos los demás sistemas, se confunde con las leyes y los hábitos recibidos, con las fiestas, los juegos, los duelos, los trabajos, los entretenimientos, los incidentes y los accidentes de la vida. Es así mismo difícil distinguirla de la medicina, la ciencia, la superstición y la magia. Es por lo que en ocasiones no se encuentra la palabra adecuada para designar todo este conjunto de cosas, y la religión subyace bajo la expresión general de *costumbres*, esto es, lo que poseen los ancestros, eso que esta siempre crudo y siempre hecho, aquello que se debe practicar para mantener la familia, el pueblo, la tribu, aquello que, si se abandona, traerá las desgracias con seguridad, no sólo sobre la persona, sino sobre toda la comunidad. (GONZÁLEZ, 2008, 59).

Em suma, como assevera Mbiti (1988) “os povos africanos atribuem uma experiência religiosa para toda a existência”.

Seria simplista estudá-la a partir das categorias privadas da religião proposta pelas academias europeias, ao contrário só é possível abarcá-la dentro de um SSTV.

A religião está presente em todos os momentos da vida do homem tradicional africano. Para o filósofo francês Christian Godin (1998, 395):

Les sociétés traditionnelles vivent en connivence avec la totalité. Leurs mythes, leurs croyances, leurs valeurs, leurs rites, leurs gestes. Des plus grandioses aux plus humbles, le disent de toutes les manières (...). L'homme occidental est un centre d'où tout rayonne (...) l'homme primitif est un point où tout vient converger. GODIN, 1998, 395).

Todas as instituições convergem para a religião e esta por sua vez é eminentemente comunitária ou pública. Toda pessoa é sujeita à experiência comunitária que é também uma experiência religiosa. Frisotti (1996, 99) também mostra este SSTV do africano tradicional. Para ele, a experiência religiosa, “Penetra todos os domínios da vida. Não existe distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não-religioso, entre o aspecto espiritual e material da existência”.

A experiência religiosa não se dirige ao indivíduo, mas à comunidade à qual ele pertence. Quando o indivíduo pratica algo que desagrade a Deus toda comunidade é responsável. Por sua vez, o indivíduo desagrade a Deus quando desagrade à comunidade.

Portanto, é inconcebível um indivíduo desgarrado da vida comunitária estar separado da comunidade é uma não-vida. Essa vocação comunitária-religiosa é compartilhada entre vivos e mortos, sendo uma vivência permanente que anima toda a existência. Para Berkenbrock (1997, 63) “A religião abrange o todo e tudo tem seu sentido dentro da religião. Ela é a origem de sentido para a ordem como um todo”, formando um SSTV.

Para o teólogo angolano Antônio Neves:

No pensamento tradicional africano, a Religião é o grande enquadrador da estrutura e dinâmica das comunidades locais. Os chefes tribais são chefes políticos, sacerdotes, grandes juizes na resolução dos conflitos de toda ordem e os grandes empresários da tribo (organizadores econômicos). Os chefes ou são os herdeiros dos antepassados que herdaram a terra ou porque a conquistaram. A força da Religião Tradicional Africana está nos antepassados a que os vivos prestam culto. Os antepassados produzem a ordem, reproduzem a legitimação desta, vigiam os descendentes e os livra dos inimigos. Se os descendentes forem fiéis, serão protegidos. Daí o culto, através dos sacerdotes. (NEVES, 2011, 134).

O modo de vida dos africanos não se encaixa na perspectiva europeia moderna, uma vez que na cultura africana não existe separação entre o mundo dos homens e dos deuses, dos vivos e dos mortos, bem como não existe separação entre o homem, a natureza, a cultura, a economia e a sociedade. A experiência religiosa posiciona cada ser no seu lugar e na sua relação com o todo. O pensador e literato malinês Amadou Hamapâté Bâ, em um texto apresentado no “Colóquio de Cotonou”³³, expressa o sistema totalizante da religião tradicional da seguinte forma:

O Todo está contido em cada bocadinho, como cada bocadinho está no Todo. Esta conexão existencial liga e torna interdependentes todos os seres, e isto a todos os níveis: visíveis e invisíveis, sensíveis e insensíveis. (...) Tudo vive: as forças visíveis não são senão a manifestação, num plano material, das forças viventes e sutis que as animam. (HAMAPÂTÉ BÂ, 1970, 80).

Todas as instâncias e em todos os momentos da vida fazem parte da experiência religiosa do homem africano. Tudo se relaciona com tudo, a partir e através da Religião Tradicional: vivos, antepassados, sociedade, natureza economia.

O sistema de pensamento tradicional africano entende que tudo no universo se interliga. Nessa ótica, é impensável qualquer dissociação entre a pessoa humana, sociedade e o mundo natural, uma noção abrangente que inclui a totalidade da criação: animais, vegetais e minerais (...) Nessa cosmovisão, o equilíbrio com o meio ambiente não podia ser violado sob pena de provocar, no seio das forças que sustentam a natureza, uma perturbação que se voltaria, no final das contas, contra os próprios humanos. (SERRANO & WALDMAN, 2010, 138).

Infere-se, portanto, que o pensamento tradicional africano tinha um modo de ver a realidade que pesquisadores contemporâneos estão descobrindo agora. Essa relação entre o todo e a parte está presente no princípio hologramático proposto pelo pensador francês E. Morin (2005). Neste princípio, Morin aponta o holograma como uma imagem de referência na qual

³³ O Colóquio de Cotonou (maior cidade do Benin) aconteceu em 1970, onde os diferentes pensadores da Religião Tradicional Africana repeliram documentalmente o emprego de termos depreciativos e reducionistas para referir-se à Religião Tradicional Africana, tais como: animismo, paganismo, feiticismo, ancestrismo, manismo, supertição. E, ainda, reafirmam o uso do termo no singular Religião Tradicional Africana, por se chegar ao consenso que embora diversa, a tradição religiosa africana tinha características comuns.

cada ponto contém a quase totalidade da informação sobre o objeto representado e onde o todo contém informação das partes do objeto representado. “O princípio hologramático significa que não apenas a parte está num todo, mas que o todo está inscrito, de certa maneira, na parte”. (MORIN, 2005, 302).

A vida do indivíduo é percebida como participativa e imersa na coletividade. Essa postura engendra a consciência de pertencimento a um grupo social, legitimada por uma identidade de grupo que pode estar na linhagem da família ou do grupo étnico.

O Sistema de Sentido Totalizante de Vida tem um caráter comunitário. A experiência religiosa não é individual, ela se dá na comunidade e através da comunidade. O todo e as partes estão ligados sistematicamente, retroalimentando-se com uma recursividade que vai além do holismo e do individualismo, onde o indivíduo e a sociedade se determinam recursivamente.

Rush & Anyanwu apontam que os traços fundamentais e constantes das sociedades africanas são constituídos pela importância da experiência comunitária e religiosa:

Essa experiência se propaga como um raio de luz em todos os aspectos da vida, por um lado ela é confusa e indiferenciada, e por outro, refratada e minuciosamente definida. Dos contextos casuais e espontâneos de todos os dias até aos austeros momentos oficiais, complexos e formais, existe sempre um ponto focal de um interesse elaborado e detalhado. Na arte e no ritual, nas conversas, no trabalho e no tempo livre, nas feiras comerciais, nos campos, em casa e em viagem, na terra ou na água, na saúde na doença, na necessidade e na abundância a religião impõe-se como uma força de autoridade. As comunidades africanas frequentemente viveram, moveram-se e encontraram seu ser na experiência religiosa. (RUSH & ANYANWU, 1984, 170).

O sentido da existência para o africano se dá na e através da comunidade. A vida comunitária é de fundamental importância e é através dela que os vivos estão alinhados com os seus ancestrais. É na comunidade que os ancestrais se tornam presentes através do corpo dos escolhidos.

É a comunidade quem estabelece as diretrizes da vida social, dá existência, formação, sentido e valorização o indivíduo do nascimento à

morte³⁴. O africano nunca vive só. Sempre vive com os outros: os ancestrais e a natureza. Só sabe viver em comunidade, porque participa, a conserva e a propaga. (ALTUNA, 1985, 203).

Segundo Altuna (1985, 205) a vida comunitária não é uma escolha do indivíduo, a comunidade não pode excluí-lo.

A vida comunitária é uma realidade que se lhe impõe. Não é consequência de um pacto nem de uma aliança e nem sequer de uma decisão pessoal de conveniência ou afetividade. À comunidade pertence-se; é um dom recebido juntamente com a vida (...) O africano tem consciência de que fora da comunidade a vida não pode manter-se. (ALTUNA, 1985, 205).

O sentido da vida para o homem africano se dá com e na comunidade.

El hombre africano es una persona integrada dentro de su grupo: su familia, su clan, su etnia. Al individuo, el africano le pone una noción, es decir, un conocimiento intuitivo más complejo que en Occidente. Este individuo es más social que individual, más cultural que técnico. Verticalmente, el hombre está enraizado dentro de su linaje, cerca del “ancestro primordial”, cerca de Dios. Horizontalmente, está ligado a la

³⁴ Para os povos africanos, segundo Gonzalez (2008, 36-37) tudo na vida acontece de forma processual a morte também se encaixa na mesma lógica: la muerte es también procesal, comienza con la muerte física y termina cuando ya ningún ser vivo recuerda a esa persona muerta por su nombre. Entonces se completa el proceso de la muerte, y los “muertos vivos” no desaparecen de la existencia: entran en el estado de *inmortalidad colectiva*, pasando a formar parte de la familia o comunidad de los “espíritus anónimos”. Estos espíritus de los difuntos, junto con otros espíritus que *pueden haber sido o no seres humanos*, ocupan uno de los estados ontológicos entre Dios y los hombres.

La muerte es un proceso que traslada a una persona gradualmente del período *Sasa* al *Zamani*. Tras la muerte física, el individuo continua existiendo en el período *Sasa* y no desaparece inmediatamente de él. Es recordado por sus familiares y amigos que lo conocieron en vida y que lo han sobrevivido. Recuerdan su personalidad, su carácter, sus palabras y anécdotas de su vida.

El reconocimiento por el nombre es extremadamente importante. La existencia del difunto podría prolongarse durante cuatro o cinco generaciones, en tanto en cuanto, siga vivo alguien que lo hubiera conocido en persona y lo recuerde por su nombre. Una vez que la última persona que lo conoció en vida también muere, entonces el antepasado deja totalmente el período *Sasa*. La persona termina de morir y se sumerge en el período *Zamani*. Mientras la persona difunta es recordada por su nombre no está totalmente muerta, y a una persona en ese estado se llama *muerto viviente*. El *muerto viviente* es una persona que está físicamente muerta pero viva en la memoria de aquellos que lo conocieron en vida así como viva en el mundo de los espíritus. En tanto en cuanto el *muerto viviente* es así recordado, está en el estado de la inmortalidad personal. Esta inmortalidad personal, se extiende en la continuación física del individuo a través de la procreación. Podríamos resumir la visión antropocéntrica del destino humano en las sociedades tradicionales africanas de la siguiente manera: la muerte es el inicio de un viaje del individuo al *Zamani*, es el proceso que va de la humanidad (de la vida humana en el *Sasa*) al estado de espiritualidad (inmortalidad colectiva como espíritus en El *Zamani*). La muerte tan sólo es el fin de lo que significa ser una persona real y completa González, M^a Jesús Cuende. A perspectiva filosófica de Léopold Sédar Senghor sobre o ser humana y su vinculação al existencialismo. Universidad Olviedo. Tesis Doctorales, Olviedo, 2008.

sociedad de los hombres: a su grupo, a sus grupos, y, por el al .
(GONZÁLEZ, 2008, 57).

O elemento central dessa interdependência é a experiência comunitária-religiosa. Desgarrar-se da comunidade é desgarrar-se dos ancestrais e abandonar os ancestrais é um suicídio uma vez que dependeria apenas das forças visíveis para continuar vivendo, pois os antepassados também se afastariam dele.

Fora da comunidade, onde se vivencia a experiência religiosa o homem seria um suicida porque chegaria ao absurdo da auto-aniquilação. É impossível viver fora ou à margem da comunidade: só encontraria o nada. Somente nela inúmeras forças visíveis e invisíveis impregnam o homem. (ALTUNA, 1985, 205).

O africano relaciona-se no seu ser e na sua vida com os antepassados; são estes que ajudam a formar um sistema de solidariedade, participação e união dos membros vivos da comunidade. Segundo a missionária católica Francisca Rehbein (1985, 45):

Em um tradicional agrupamento africano não se encontra marginalizados: o ancião, a criança órfã, a mulher viúva são todos integrados em uma família (...) O africano tem necessidade de viver amparado, sentir o calor humano, o apoio e a solidariedade da comunidade. Isto feito, a harmonia entre os vivos, antepassados e divindades se mantém. (REHBEIN, 1985,45).

Para Altuna (1985, 201) existe uma dupla solidariedade: com os antepassados está ligado vital e constantemente através da experiência religiosa, à qual o autor denomina de solidariedade vertical. E a solidariedade horizontal se dá pelos laços de sangue ou de responsabilidades entre os vivos.

Na África tradicional o indivíduo é inseparável de sua ascendência, que continua vivendo através dele; o que na verdade não é mais que o prolongamento da vida. Por este motivo, quando se quer honrar ou agradar alguém, saúda-o dizendo várias vezes não seu nome pessoal; mas sim seu nome familiar ou clânico (sobrenome). Assim, não se saúda o indivíduo isoladamente, mas através dele, saúda-se seus antepassados e seus ancestrais. (ALTUNA, 1985, 201).

De acordo com Altuna (1985, 201), comunidade e ancestralidade tem uma relação de interdependência: por um lado a comunidade é imprescindível

porque é nela que o ancestral se manifesta, por outro lado, a concepção de ancestralidade é fundamental porque é por meio dela que se atinge o segredo da divindade. O ancestral estabelece o limite entre o humano e o divino, e ao mesmo tempo supera esse limite.

No SSTV africana cada membro de uma sociedade carrega em si mesmo características básicas da sociedade toda. Isso indica o aparente paradoxo dos sistemas em que a parte está no todo e o todo está inscrito na parte, ou seja, o indivíduo está na sociedade e esta, por intermédio da cultura, da linguagem e das normas, está em cada indivíduo. Essa totalidade na África tradicional está presente através da experiência religiosa da comunidade. Para a filósofa Nigeriana Pauline Ogho Aweto, (1995), a vida comunitária é uma obrigação moral, uma vez que o indivíduo decreta seu aniquilamento se romper o laço vital com os antepassados e os outros membros da comunidade. O indivíduo crê na comunidade, os outros também creem, trata-se de uma fé corporativa. “Essa fé é utilitarista, não puramente espiritual é prática e não essencialmente mística”. (AWETO, 1995, 369).

Paradoxalmente as Religiões Tradicionais Africanas e a comunidade regulam a manutenção da vida dos que estão vivos e a vida dos que já morreram. Até mesmo a comunicação com os ancestrais depende da comunidade. Não é a morte que determina o fim da vida, a não-vida se dá quando o indivíduo está fora da comunidade.

A experiência religiosa é o centro da vida do africano e a garantia da existência humana. É na experiência religiosa que se afirmam cotidianamente a manutenção da ordem e a coesão da comunidade, e ainda, a centralidade do maior bem que o homem possui “a vida”.

As experiências religiosas negro-africanas giram totalmente em volta do problema da vida, visto que, para elas, tudo é força, organização equilíbrio e dinamismo renovador (...) a vida é o primeiro de todos os bens porque é força e harmonia (...) Assim, a experiência religiosa negro africana tradicional pode ser definida como ato que estabelece e manifesta a conexão com a vida (...) A vida constitui o valor supremo a tal ponto que o ideal do homem e seu fim último, é realizar a maior intensidade possível de vida. Este valor supremo serve de critério para julgar os valores restantes. (ALTUNA, 1985, 374).

Um exemplo da importância que tem a religião na vida do africano é o uso da terra. Na África negra tradicional não existe o direito de propriedade sobre a terra e seus frutos, apenas o direito de usufruto. O uso que cada família faz da terra é determinado e regulado pelo sistema religioso, a partir das relações do usuário com os antepassados e com a vida espiritual.

Como tal propiedad, las tierras colectivas son inalienables, pues no podemos enajenar lo que no es nuestro. Así: se es propietario de la cosecha, no del suelo, del pescado, no del río, de los frutos, no de los árboles, etc. Las ventajas de un régimen así conformado suponen que tanto el trabajo como los medios generales de producción sean colectivos, y los productos del trabajo también lo serán. Por tanto, cada hombre tiene asegurado un *minimum vital*, pudiendo llenar las necesidades más elementales de supervivencia, condición *sine qua non* para tener un desarrollo espiritual. La realización de la persona no es sólo la búsqueda de la singularidad, sino que se da más en plenitud mediante la profundización y la intensificación de la vida espiritual (...). Por la iniciación, el hombre se convierte de algún modo en templo vivo de lo Invisible. A través del espacio habitado por él, y en particular la morada en la que nace y muere, el ser humano extiende sus propias dimensiones religiosas a escala del cosmos. (GONZALEZ, 2008, 40-1).

A vida em todos os seus aspectos é parte constitutiva da experiência religiosa na cultura tradicional africana. Em outras palavras a religião é um SSTV e elas, tanto a vida quanto a religião são integralmente públicas.

A vida é o objeto de todas as preocupações dos negros africanos tradicionais, para Frisotti (1996) não é somente a vida empírica, mas também a vida invisível na sua interação com o mundo visível.

O homem na África sabe que não vive somente sua própria vida, mas a da comunidade. Sabe que, separado de sua comunidade, não participará da vida de seus antepassados e não poderá conservá-la. Deste modo, para o africano, viver é existir no seio de uma comunidade experimentando cotidianamente o contato com as divindades através dos antepassados. (FRISOTTI, 1996, 92).

A tradução de vida plena para os africanos conforme Altuna (1985) é a felicidade do indivíduo que se encontra na felicidade da comunidade, assim como, a felicidade da comunidade que está na felicidade do indivíduo. A experiência religiosa é a responsável em proporcionar esta finalidade. A oralidade é a narrativa por excelência para a transmissão das tradições e

experiências religiosas e exprimem na prática a unidade entre corpo e ambiente.

O homem é um ser integral, não um movimento linear, senão oscilatório, dialético um duplo movimento centrípeto e centrífugo do coração à razão do mito à ciência. A África negra tradicional, embora pareça romântico ao olhar Ocidental, ensina o abandono amoroso da natureza, não para o acúmulo de bens materiais, mas para sua justa distribuição, entretanto não significa a ausência de contradições internas. Esta moral africana de respeito a todo o cosmo é uma ontologia existencial e unitária que se baseia principalmente na comunhão existente entre os vivos, os mortos, as divindades e os deuses. Este vínculo religioso não se rompe e mantém-se por meio da solidariedade comunitária. Para que o negro africano organize sua vida moral e material é preciso que o espírito ilumine sua riqueza emocional, já que não existe civilização negra africana sem que este espírito organize e dirija a atividade humana. (SENGHOR, 1970, 83).

2.2 RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: E SUAS DIFERENTES CATEGORIAS ANALÍTICAS

2.2.1 Pressupostos Históricos

Como antecipado na introdução, não é objetivo desta pesquisa fazer uma imersão nas religiões afro-brasileiras, deste modo, a-ter-se-à ao objeto deste estudo que é o Candomblé Jejê-nagô (Ketu). A Escolha desta vertente das tradições religiosas afro-brasileiras não se deu para hierarquizar em grau de importância o Candomblé Ketu, mas por uma questão prática: este pretendente a pesquisador milita nesta tradição religiosa.

As religiões afro-brasileiras de forma estruturadas compõem um acontecimento relativamente recente no mosaico religioso do brasileiro. Elas foram inicial e genericamente conhecidas por Calundus, abrangendo as danças coletivas acompanhadas por atabaques, invocação às divindades, incorporações, etc.

Para o fotógrafo francês Pierre Verger (1992, 26) as primeiras menções às religiões africanas no Brasil datam do ano 1680, por ocasião das pesquisas

do Santo Ofício da Inquisição, quando “Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais quando de luto, para lavar-se no sangue, dizendo que a alma deixaria o corpo subir ao céu.” Para Silveira, ainda no século XVIII, não se tem relato de cultos organizados em torno da figura de lideranças religiosas; existem relatos, no entanto, das práticas de curas de doenças do corpo e do espírito; bem como a prática da magia e da adivinhação. (SILVEIRA, 2005, p. 19).

No final do século XVIII, quando havia um número significativo de negros livres, inicia-se a organização dos Terreiros de Candomblé nos Subúrbios de Salvador e no interior da Bahia. Mas foi só no século XIX, quando os negros não viviam mais na condição de escravos, que foi possível firmar as distintas vertentes religiosas afro-brasileiras e em diferentes regiões do Brasil.

O quadro das religiões negras, ou religiões afro-brasileiras, é bastante diversificado. Em seu conjunto, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará, *batuque* no Rio Grande do Sul, *macumba* no Rio de Janeiro. (PRANDI, 1996, 65).

Os Estados mais significativos destas práticas foram: Bahia (Candomblé), – a Bahia também foi palco do surgimento dos Candomblés bantús: angola, congo e cabinda que posteriormente ficou conhecido como Candomblé Angola³⁵ –, Pernambuco (Xangô)³⁶, Maranhão (Tambor de Mina)³⁷,

³⁵ O complexo Congo Angola forma quantitativamente uma das maiores tradições religiosas Afro-brasileiras. Conhecido como Candomblé Angola ou Candomblé Congo-Angola, tem suas raízes na Religião Tradicional Banta e é formada por um conjunto linguístico conhecido por *kimbundo*, *kikongo* e *umbundo*. Segundo a linguista Yeda Pessoa de Castro, a palavra **Kandombelé** é originária do complexo linguístico bantu. **ca [ka]**=uso, costume + **ndomb**=negro, preto, + **lé**=lugar, casa, terreiro e/ou pequeno atabaque. (CASTRO, 2005, 196).

Do século XVI até o século XIX, segundo Prandi (2005, 3) os negros cassanjes, benguelas e angolas (Hoje: Congo, Moçambique e Angola ou bantos) constituía a maioria absoluta dos africanos trazidos para o Brasil. Pode-se afirmar portanto que a cultura negra brasileira se assenta em grande medida na cultura tradicional banta e para o povo banto cultura e religião é uma única realidade.

O povo Banto tradicional tinha uma sólida estrutura religiosa que se espalhava para todos os setores da vida. As instituições, sociais, políticas econômicas estavam condicionadas à estrutura religiosa. A realidade para o Banto tradicional, não era compreendida fora das experiências religiosas. Nesta cosmovisão, ganha lugar de destaque a concepção comunitária de Deus (Nzambi); de antepassado, pois é este que através do transe se faz presente e mantém a coesão familiar e comunitária e dos Inquices equivalente aos Orixás do Candomblé Ketu.

³⁶ Em Pernambuco, a mais marcante religião de origem afro-brasileira é chamada de Xangô. Essa palavra refere-se especificamente a um dos orixás pertencentes ao panteão afro-brasileiro, deus do raio e do trovão. A religião Xangô, denominação que ficou incorporada ao linguajar popular, portanto, equivale ao

Alagoas (Xambá), Rio Grande do Sul (Batuque)³⁸ e mais tardiamente, Rio de Janeiro (Umbanda)³⁹.

chamado Candomblé na Bahia. Mas, diferente da Bahia, onde autoridades e intelectuais eram defensores das casas de candomblé em Salvador, nas décadas de 30 e 40, do século XX, os terreiros de “xangô”, não detinha advogados de defesa, mas sim, um modelo de sociedade patriarcal, carregada pelos preconceitos raciais e religiosos, que persistiu até a década de 70 do século XX.

O Xangô pernambucano é a Religião dos Orixás não apenas do Estado de Pernambuco, mas abrange uma faixa do nordeste brasileiro que vai do Estado de Sergipe até o Rio Grande do Norte. Os cultos africanos se estruturaram com bases na cultura banto e matrizes sudanesas e sudanesas islamizadas, mas prepondera os Orixás ou divindades Iorubá. O culto aos Orixás em Pernambuco se estrutura em torno dos rituais sacrificiais segundo Motta (1991,41).

³⁷ Tambor de Mina é o nome da religião Afro-brasileira no Maranhão e na Amazônia formada a partir das nações JeJê-Mina e dos povos Ewe FON (idioma) que pertencem ao reino do Daomé. Estas culturas formarão em meados do século XIX na cidade de São Luís, o Tambor de Mina uma religião dos Voduns e dos Orixás. Porém, segundo o antropólogo Wilson Caetano de SOUZA Jr., a “Casa das Minas” em São Luís do Maranhão foi clandestinamente fundada em 1796.

Para Ferretti, existem duas casas fundadas por africanos que continuam suas atividades religiosas: a Casa das Minas JeJê, de origem daomeana e a Casa de Nagô, Iorubana de onde derivam a maioria dos terreiros de Mina recentes e atuantes. O característico desta vertente das religiões Afro-brasileiras é o rigor ritualístico e a discrição, envolvida em segredos e mistérios cuja mitologia é pouco comentada e os rituais muito bem reelaborados. (FERRETTI, 2011, 242).

Esta religião desenvolvida a partir de São Luís do Maranhão se resignificará através do sincretismo. Caracterizar-se-á pela união com o Catimbó, de origem indígena e o e as tradições religiosas do Daomé (JeJê).

Mas, no Maranhão as religiões Afro-brasileiras incorporaram ao panteão de divindades não apenas os Voduns, Orixás e encantados indígenas, como também foram incorporados os ‘encantados’ de diversas origens míticas: os fidalgos ou nobres portugueses e franceses. O culto desse vasto panteão também é chamado de *tambor da mata ou terecô* e geralmente é visto pelos praticantes do culto aos Voduns mais ortodoxos, como uma reprodução imperfeita das práticas religiosas JeJês, onde apenas o culto às divindades africanas é admitido, como na Casa das Minas. (FERRETTI, 1996).

³⁸ Batuque é o nome com o qual são conhecidas as religiões afro-brasileiras formadas da nação Oyó-Ijexá no Rio Grande do Sul. Os Estudiosos Norton Correa Figueredo (1994) e Ari Pedro Oro (1993, 2002) apontam que o Batuque se instala no sul na segunda metade do século XIX, formada a partir dos negros de origem JeJê, Iorubá e banto vindos da África e também negros nordestinos de Pernambuco, Bahia e Maranhão que se deslocaram para o Sul do país após a abolição, entre o final do século XIX e XX. Em seu processo de formação o Batuque teve relativa independência em relação a outras denominações Afro-brasileiras praticadas no restante do país. Outra característica do Batuque é a sua expansão para os países vizinhos: Argentina, Paraguai e Uruguai. O primeiro templo de Batuque surge inicialmente na cidade de Pelotas e depois se expande para Porto Alegre e daí avançou para o interior do estado e para países vizinhos. Fundado entre 1840 e 1860, por uma negra livre proveniente do nordeste, provavelmente de Pernambuco, o que de certa forma mostra, embora independente, a semelhança com o xangô pernambucano mais até que com o candomblé baiano. (CORREA, 1994, 24).

Para o pesquisador das religiões afro-brasileiras no sul do país, (CORREA, 1994, 24), o batuque se firmou naquela região por ter uma estrutura ritual sólida e bem articulada e também pela origem banta e sudanesa dos negros tais fatos possibilitaram ao sul do país um local de identidade para o povo negro. A inserção do Batuque no sul se concretiza através de um processo de adaptação das religiões afro-brasileira à cultura local permanecendo uma religião étnica até por volta dos anos setenta. Os brancos, especialmente das classes baixas, começam a ingressar na religião, e muitos deles, mesmo no passado, assumiram a condição de pais e mães-de-santo e se tornaram muito famosos e respeitados dentro e fora da comunidade.

³⁹ A Umbanda está relacionada ao processo de integração do negro na sociedade carioca e a integração de quase todas as manifestações religiosas que representavam a nação brasileira a partir do ano 1900. Assim, a Umbanda não é uma religião africana, como o Candomblé, não é uma religião indígena e nem tão pouco europeia como o catolicismo e o kadercismo. Mas, carrega em seu bojo um “cadinho” de todas as tradições religiosas presentes no Brasil.

Para a antropóloga Maria Helena Concone (1987, 67), caracterizar a Umbanda é uma tarefa difícil e escorregadia, fato este que só é possível chegar a cabo e obter um relativo êxito através das transformações sociais do Brasil ocorridas no início do século XX. É o processo cultural brasileiro que influenciará e determinará o processo de formação e estruturação da Umbanda.

A Umbanda é deste modo uma religião brasileira, que resulta de reelaborações de ritos, mitos, símbolos e da religiosidade popular, presentes no imaginário brasileiro que outrora vivia no campo ou no interior do Brasil e na aurora do século XX migra para os grandes centros do Sudeste brasileiro.

Estas experiências religiosas foram também denominadas de nações e posteriormente *Candomblé de Nações* por apresentarem elementos culturais e religiosos predominante (não exclusivamente por conta das trocas de elementos entre elas) de uma determinada localidade ou etnia africana, identificada aqui no Brasil por nação (LIMA, 1976). Já nos idos do século XX, na Bahia, surge o Candomblé efã também de origem nagô/lorubá e os Candomblés de culto especificamente dos egugum. (LIMA, 1976; PRANDI, 2000; SILVA, 1995 e SILVEIRA, 2006).

O Candomblé Ketu é considerado nos meios acadêmicos a expressão religiosa de maior influência no processo de formação das religiões afro-brasileiras, como também, alguns pesquisadores contestam e relativizam esta influência.

No Candomblé Jejê-Nagô (Ketu) predomina os elementos culturais das nações jeje-nagô, que por sua vez, originaram-se do complexo cultural Ewe-Fon/lorubá, que compreendem a diáspora dos povos da Nigéria, do Dahome (Benin), Togo e Gana. É oportuno alertar que no Candomblé Ketu estão presentes elementos culturais de Angola, Congo e das várias etnias Banto: Monjolas, Banguelas, Moçambique e Quimbundos. Os primeiros pesquisadores das religiões Afro-brasileiras apontam que o complexo jejê-nagô é o grupo que melhor absorve o núcleo mítico comum e fundamentos das religiões tradicionais das etnias africanas presentes no Brasil, formando assim o núcleo das religiões afro-brasileiras. Ressalta-se que o complexo jejê-nagô absorve os elementos das demais etnias africanas, porém resiste aos elementos religiosos ocidentais, daí ser considerada nos meios acadêmicos uma religião originariamente africana. Salienta-se também que recentemente tem sido recorrente a ida de importantes lideranças do Candomblé para diferentes países da África em busca de conhecimentos religiosos, bem como a visita de autoridades religiosas africanas aos terreiros de Candomblés no Brasil.

Os contatos entre as diferentes religiões tradicionais africanas trazidas na diáspora somadas às experiências indígenas, a hegemonia e influência das

religiões modernas ocidentais europeias, a negação destas influências e as recentes expedições religiosas dos pais e mães de santo provocarão em torno das Religiões Afro-brasileiras em geral e do Candomblé especificamente, quatro movimentos em certa medida mais acadêmicos que religiosos, porém inegavelmente marcam a história das Religiões Afro-brasileiras, pureza religiosa, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização.

2.2.2 Academia: O Euroreferenciamento do Candomblé

Existe uma vasta e reconhecida produção bibliográfica sobre as Religiões afro-brasileiras e especificamente sobre o Candomblé. No final do século XIX e início do século XX surgiram nomes como: Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, René Ribeiro, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger e etc. Contemporaneamente surgiu uma nova geração de sociólogos e antropólogos que imprimiram outras visões argumentativas sobre as Religiões afro-brasileiras: Roberto Motta, Ruana Elbein dos Santos, Raul Lody, Rita Segato, Vagner Gonçalves da Silva, Rita Segato, Reginaldo Prandi, Beatriz Goes Dantas, Sérgio Ferretti, mas quase todos estes trabalharam com as concepções antropológicas e sociológicas religiosas forjadas na modernidade ocidental europeia. As produções acadêmicas empreendidas sobre as religiões afro-brasileiras partiram do conceito e das categorias que cercam o conceito de religião produzido na modernidade europeia e não consideraram que tais conceitos foram construídos a partir da exclusão da religião enquanto sistema de sentido público ou não secularizado. Deste modo, as questões apresentadas como relevantes por estes antropólogos e sociólogos sobre as religiões afro-brasileiras, por estarem enviesados nas categorias eurocêntricas, não avaliaram que o Candomblé carrega em seu bojo um SSTV.

Estudaremos os pensamentos dos pesquisadores que empreenderam produções acadêmicas “euroreferendadas” sobre as religiões afro-brasileiras - Nina Rodrigues, Roger Bastide, Beatriz Goes Dantas, Sergio Ferreti e Reginaldo Prandi - por entendermos que os pressupostos epistêmicos desenvolvidos por eles são emblemáticos para compreensão da produção teórica sobre as Religiões Afro-brasileiras em geral e especificamente do

Candomblé Ketu. Também por perceber que os demais estudiosos, com algumas exceções, caminharam na esteira destes.

Dentre os temas clássicos dos estudos destes autores sobre as Religiões Afro-brasileiras estão a afirmação da pureza africana conservada por algumas nações de Candomblé (Jejê-Nagô) e o parcial afastamento por outras nações de Candomblé (Congo-Angola), o sincretismo, enquanto componente comum a todas as religiões e fundamental na formação e ascensão do Candomblé, anti-sincretismo, dessincretização, enquanto movimento religioso e político que ocorre na Bahia, cujo objetivo é o retorno às origens e resgate da identidade africana e, mais recentemente, ocorre o fenômeno da reafricanização dos Candomblés de São Paulo por influência do anti-sincretismo baiano, mas com a finalidade de retomada dos fundamentos religiosos tradicionais africanos e fidelidade aos mesmos. Assim, a pureza, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização são construções históricas e sociais e são percebidas como tais nesta pesquisa.

Prandi (1999) considera três movimentos na formação e configuração da história das religiões afro-brasileiras que darão origem à discussão da pureza religiosa, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização. Dessas justaposições surgem as diferentes vertentes Afro-brasileiras: Tambor de Mina, Xangô, Macumba, Candomblé Jejê-Nagô e Congo-Angola. No século XX, quando o país está em busca de uma identidade nacional, surge nos grandes centros urbanos do Sudeste a Umbanda que incorpora todas as classes sociais e elementos religiosos kadicistas, católicos, indígenas e entidades do imaginário do Brasil rural, outro fenômeno é o embranquecimento do Candomblé. Tais fatos configuram o segundo período das religiões afro. Por fim, a partir da década de setenta eclodem os movimentos de dissincretização/africanização e reafricanização do Candomblé, tais movimentos trazem em seu bojo o rechaço ao sincretismo reforçando os elementos africanos e ainda apontando o Candomblé como religião Afro-brasileira universal do ponto de vista étnico.

2.2.3 NINA RODRIGUES: Hierarquização entre as Tradições Religiosas Afro-Brasileiras

Os eventos sociais e políticos ocorridos no Brasil no final do século XIX e que modificaram as estruturas sociais, políticas e econômicas geraram a necessidade de se pensar o Brasil. Um conjunto de intelectuais, destacando-se dentre eles Raimundo Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, assumiram o compromisso de pensar as principais questões da época: povo, nacionalidade, urbanização, saúde pública, etc. Nesse contexto, o Brasil necessitava de respostas rápidas para a população negra⁴⁰ que não sendo mais escrava, estava se impondo culturalmente e aspirando o status de cidadania. Além disso, esta população se configurava em um contingente daquilo que na época era chamado de desocupados. Essa movimentação da população passa a ser preocupação à medida que podia tornar-se um impeditivo para o país se desenvolver em direção à modernidade aos moldes europeus. Para o brasilianista Thomas Skidmore (1974) os negros brasileiros não cabiam na modernização republicana. Inspirada pelas teorias raciais "científicas" europeia e norte americana, a elite branca dominante via a população negra como uma desgraça ao caráter nacional brasileiro. (SKIDMORE, 1974, 29).

No século XX, os estudos de Gilberto Freyre com um discurso de harmonia, mestiçagem e democracia, cria o mito do Estado Vargasista que superou os conflitos étnicos tornando-se um Estado coeso. O que se viu na verdade foi que em quase todo século XX a intelectualidade brasileira reduz a religião e a cultura Afro-brasileira a manifestações folclóricas e, ainda, exclui a população negra nas decisões das questões estruturais do país.

O médico sanitarista maranhense, Raimundo Nina Rodrigues, teve como objeto inicial a interpretação das condicionantes sócio-biológicas no comportamento de negros e marginalizados na sua maioria mestiços. O objetivo desta incursão nos redutos de negros e mestiços era verificar a capacidade destes de se tornarem cidadãos brasileiros e se não corroborada esta hipótese, questionou-se que mecanismos usar para controlar esta

⁴⁰ Antes de ser pensada em termos de cultura ou em termos econômicos, a Nação foi pensada em termos de raça. Dominante, a noção de raça não excluía, no entanto, uma reflexão a respeito da economia, da política ou da cultura, mas as subordinava ao âmbito de sua. (CORREIA, 2001, 41).

população. Nina Rodrigues, ao estudar a população negra, identificou crimes e desvios religiosos, práticas estas que o médico atribuiu à inferioridade da raça. (RODRIGUES, 2010). Tendo como foco principal a identificação de patologias psíquicas, Nina passa a rastrear o que ele, inicialmente, chamava de misticismo fruto da incapacidade intelectual do negro em absolver princípios religiosos abstratos como os do catolicismo. Para o médico, por pertencerem a raças inferiores, os negros não seriam capazes de abarcar uma “religião” como o cristianismo, permanecendo desta forma, presos aos seus cultos “mágicos” animistas. Segundo Rodrigues (2010) a prova de suas afirmações estava na fusão⁴¹ e confusão (os negros teriam mantido o culto das suas divindades através das imagens de santos católicos) que os negros faziam entre deuses africanos e santos católicos, tais artifícios mostravam que os negros seriam incapazes de abstrações.

A divinização mítica do Firmamento, divindade abstrata, sem interferência nas ações humanas, não exigindo culto nem possuindo adoradores, habilita sem dúvida os Nagôs a encontrar nas suas crenças uma concepção similar a que referir a do Senhor Onipresente e Onipotente da catequese cristã dos missionários. Não é impossível, por isso, que os próprios Negros induzissem os missionários a um erro a que já os predispunha a natural tendência do seu espírito e educação. (RODRIGUES, 2010, 243).

Dentro do universo observado por Rodrigues, um grupo lhe chamou a atenção - o grupo dos negros da nação Ketu. Nina Rodrigues seleciona este grupo e passa a olhá-lo de perto. Com avanço nos estudos e a necessidade de se aproximar mais do seu objeto de pesquisa, Nina Rodrigues passou a frequentar com certa regularidade os cultos de um Terreiro de Candomblé Ketu, pouco tempo depois recebe da lalorixá o título Ogã⁴². Para Prandi (1999) e Capone (2004) o expediente utilizado por lideranças dos Terreiros em atribuir o título de Ogã, originalmente estranhos à comunidade tinha como objetivo:

⁴¹ Sérgio Ferreti (1995, 41) aponta que já em 1901, o antropólogo Marcel Mauss usa o termo sincretismo em sua resenha sobre o trabalho de Nina Rodrigues, para referir-se ao que era descrito naquele estudo pioneiro sobre as religiões afro-brasileiras. No entanto, Ferretti resalta que o próprio Nina Rodrigues nunca utilizou este termo. E no Brasil, foi o primeiro a fazer uso do termo e adotá-lo nos seus textos foi Arthur Ramos.

⁴² Membro honorário de um terreiro (BERKENBROCK, 1997, 444). Protetor civil do Candomblé, escolhido pelos Orixás e confirmado por meio de festa pública, com a função de prestigiar e fornecer dinheiro para as festas. (FONSECA Jr., 1995, 483). Candomblecista do sexo masculino, iniciado na Religião, que não incorpora e que é responsável pelos atabaques (ALABÊ), sacrifício dos animais (AXOGUN) e cuidar do barracão (OPAOTUN).

Estabelecer uma espécie de ponte entre o Terreiro e o mundo branco, protegendo o grupo de culto da perseguição policial, resolvendo problemas burocráticos e políticos, e ajudando financeiramente no provimento dos ritos. (CAPONE, 2004, 135; PRANDI, 1999, 100).

A partir dessa aproximação adquirida com o título de ogã, Nina Rodrigues percebe diferenças biológicas, sociais e “religiosas” entre os negros das diferentes nações. Assim, o médico conjectura que os negros nagôs possuem um sistema religioso complexo e com potenciais de se aproximar das abstrações católicas. Em tal prática religiosa, estes negros, embora divinizem as forças naturais, apresentam divindades com figurações antropomorfas. Além disso, seus exóticos cultos tem se tornado atrativo para parcela da distinta população branca. Diante dos fatos, conclui Nina que a religião “típica” de negro no Brasil é o Candomblé Nagô. Embora a Religião Nagô seja atrasada quando comparada ao catolicismo, apresentaria lógicas muito próprias e com potenciais evolutivos, ao contrário do culto praticado por negros de outras Nações. Em outras palavras Rodrigues viu na tradição jejê-nagô características que a aproximava da concepção de religião moderna eurocêntrica ou produzida pela colonialidade do saber/poder.

Nina Rodrigues considerava existir entre a população negra religiões mais “complexas”, e outras mais “simples”, sendo aquelas entendidas como superiores a estas. E nesse sentido, a comparação estabelecida pelo autor entre as diferentes tradições de Candomblé existentes no país compreendia o Candomblé nagô como religião advinda de povos africanos mais “evoluídos”: os sudaneses de etnia iorubá. Contudo, isso não modificava o fato de esta religião ser classificada entre os mais baixos níveis evolutivos da hierarquia por ele concebida, cujo topo se encontrava o “monoteísmo católico”. Mesmo sendo reconhecida a complexidade da tradição religiosa iorubana, esta característica não se sobrepunha ao fato de o Candomblé nagô ser, ainda assim, uma religião negra. (MORAES Jr., 2014, 115).

A partir desta nova percepção de Rodrigues, a religiosidade de origem africana, especificamente a Nagô, passa a ser vista como relativamente positiva e que careceria de estudos científicos aprofundados. Edson Carneiro, Arthur Ramos e outros aderiram a esta indicação do médico maranhense sobre os africanos no Brasil.

Ainda assim, o médico maranhense continuou seguindo um quadro de referência consonante com o pensamento racial europeu de Lombroso e Gobineau (condicionantes biológicos e ou método genético). Neste quadro referencial, Rodrigues partia dos princípios comparativos: negro = magia/barbárie; branco = religião/civilização.

Nina-Rodrigues acredita que o transe ou o êxtase era uma espécie de sonambulismo, uma vez que havia uma perda de consciência, mas não da capacidade motora. Mas também havia uma leitura que tendia a ver no transe ritualístico uma propensão do negro à loucura, ao desvario e à excitação. (...) as práticas religiosas negras eram animistas e fetichistas, pois sendo o sujeito negro entendido como incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta, suas expressões religiosas seriam patológicas e atrasadas. (MORAES Jr. 2014, 86).

O discurso da pureza do Candomblé Ketu de tradição jejê-nagô vem à baila quando Rodrigues detecta elementos que o aproximam do modelo ocidental moderno de religião. Para corroborar esta premissa, Rodrigues afirmava que a religiosidade jejê-nagô distanciava-se da feitiçaria e do curandeirismo, práticas estas que na época era reprimida pela polícia com base no código penal brasileiro. Não sendo uma prática mágica ou magia era, portanto, potencialmente uma religião e sendo uma religião a sua manifestação estaria permitida. O sistema religioso jejê-nagô, até certo ponto, passou a ser bem visto e aceito enquanto a verdadeira religião africana. Posteriormente servirá de referência para as demais manifestações religiosas com elementos provenientes do continente africano.

A opção de Nina Rodrigues pelo Candomblé da Nação Nàgó (Ketu) e pela cultura lorubá, à qual ele identificava como verdadeiro negro, fez com que a tradição Ketu se destacasse no sistema religioso afro-brasileiro. E, por sua vez, influenciou o interesse de outras gerações de pesquisadores nesta mesma direção em detrimento de pesquisas sobre as outras Nações e grupos religiosos Afro-brasileiros.

Gustavo Manoel da Silva Gomes (2013) resume muito bem o olhar de Nina Rodrigues sobre a cultura afro-brasileira:

Sua abordagem é folclórica, pensando cultura como tradição e, tradição como reprodução mecânica de ideias e ações. A cultura afro-

brasileira não seria necessariamente arte, porque a arte pauta-se no modelo de racionalidade estética ocidental. Assim, a cultura afro-brasileira que, para ele, seria destituída de racionalidade, encontra-se no reino do senso comum e, por isso, seria classificada como tipicamente folclórica. Lançando o conceito de “sobrevivências africanas” ele propõe uma continuidade de práticas culturais africanas autênticas, puras, ainda existentes no Brasil. Modificar tais práticas seria retirar delas sua autenticidade, sua tradição e pureza, seria descaracterizá-las. Desse modo, o autor não só define os elementos “típicos” da cultura afrodescendente no Brasil, mas a estabiliza conceitualmente, cristaliza-a propagando uma noção estereotipada de cultura que não pode se dinamizar, caso contrário perderia suas purezas, suas africanidades. Surgem oficialmente, uma dizibilidade e visibilidade do *ser e fazer* negros. (GOMES, 2013, 82-83).

2.2.4 ROGER BASTIDE: Candomblé Nagô - Tipo Idealizado

O antropólogo francês Roger Bastide passa a morar no Brasil a partir de 1938 e por aqui permanece e desenvolve suas pesquisas por 16 anos. As questões negras e mais especificamente o Candomblé Jejê-nagô foram seus temas de estudo mais denso. Ainda na França, Bastide se dedica ao estudo da religiosidade entre as décadas de 1920 e 1930 de modo que aplica ao estudo do Candomblé o instrumental teórico que vinha utilizando nas suas pesquisas francesas⁴³, ou seja, utiliza os processos sociais como fatores explicativos das modificações sofridas pela religiosidade africana. Neste sentido, Fernando Giobellina Brumana (2007) em nota de rodapé faz a seguinte crítica a Bastide:

Bastide, outro dos construtores do africanismo no Brasil, se baseava em Griaule⁴⁴ para fazer, sem mais nem menos, uma afirmação que inverte toda a teoria sociológica sobre o religioso existente até o momento: “Mas os conceitos sociológicos sempre se reduzem a conceitos religiosos. O social é fruto do místico ou, como indica M. Griaule, a organização material reflete a organização espiritual”. (Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, 109.) (BRUMANA, 2007, 163).

Bastide, ao pesquisar o lugar dos negros na cultura brasileira, percebeu que as análises anteriores não detectaram características que o seu olhar,

⁴³ A africanidade “acadêmica” brasileira tem sua construção fincada nas academias francesas. Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos (embora argentina faz seus estudos e desenvolve suas pesquisas a partir da Sorbone).

⁴⁴ Marcel Griaule antropólogo francês defensor do evolucionismo cultural, aluno do também antropólogo Marcel Mauss. Griaule estudou à distância a cultura tradicional africana e seus estudos foram colocados em dúvidas até mesmo pela academia parisiense.

educado pelas escolas sociológicas francesas, detectaria: a presença no mundo dos Candomblés de uma metafísica perspicaz cujo entendimento deveria ser o principal objetivo da investigação antropológica. Segundo Prandi (2007), Bastide apontou que o Candomblé recriava um universo no qual o negro, com certa frequência, poderia se retirar do mundo opressivo e dominador dos brancos, para um espaço africano. O Terreiro, portanto, substituía a África perdida e a família que não pode ser reconstruída conforme no seu continente de origem.

Diferentemente de Nina Rodrigues, o antropólogo francês Roger Bastide (1985), mostra que o Candomblé na vertente Jejê-nagô (Ketu) resistiu um pouco mais à inserção de elementos cristãos católicos e não ocorrendo o mesmo com as tradições das nações de Candomblé Congo e Candomblé Angola, esse fato fez com que o antropólogo afirmasse a continuidade africana dos nagôs ou a pureza religiosa, ao passo que as outras tradições integram-se à modernidade e esse processo de mistura causou a decadência cultural que tiveram como consequência o surgimento, por exemplo, da umbanda.

Foi observando no Candomblé traços típicos do que se chamava de religião no Ocidente, que o sociólogo francês confere ao Candomblé Jejê-nagô a chancela de religião. Na obra “As Religiões africanas no Brasil: *contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*”, ele inicia uma análise científica das religiões afro-brasileiras. Dentre outras conclusões, Bastide elege o Candomblé Nagô como autêntica representação religiosa da África no Brasil. A antropóloga paulista Aída Esther Bueno Sarduy, caracteriza o pensamento e a influência de Bastide nas religiões afro-brasileiras deste modo:

Teórico por excelencia del sincretismo religioso, Bastide, “el extranjero que terminaría descubriéndose africano em Brasil” se embarcó en la tarea de reconectar al Candomblé con África - la tierra de los esclavos - y desde esa relación y esa conexión con África certificar al Candomblé como una religión auténtica, erudita, opuesta a la ‘magia’ -siguiendo el dualismo durkheimiano - y merecedora de un reconocimiento oficial, como una de las “religiones” de Brasil. Y Bastide puede hacer esto - a pesar de la mediocridad de su trabajo etnográfico en el Candomblé -, por el poder que tiene su voz como científico social francés y por el rédito que otorga la colonialidad del saber-conocer, que es – como señala Aníbal Quijano -, un poder para construir conocimiento y subjetividad, que se impone como superior por el hecho de ser occidental y europeo. (SARDUY, 2015, 80-81).

Roger Bastide via no Candomblé de procedência Jeje-nagô, a menor incidência de sincretismo, uma vez que este se manteve mais fiel ao mundo africano, descrito como sistema de participação coletivo. Nesta direção, João Ferreira Dias mostra que: tais Terreiros de Candomblé configuram-se em pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil.

Bastide categorizou as culturas religiosas africanas no Brasil em “tradicionais” e “degeneradas”. Ao primeiro grupo corresponde o Candomblé de matriz Jeje-nagô, ou simplesmente nagô (*nàgó*), ao passo que ao segundo correspondem os Candomblés bantus (Congo-Angola) e particularmente a macumba do Rio de Janeiro. Para Bastide o Candomblé é lugar de tradicionalidade, de valores comunitários, de solidariedade, etc., ao passo que a macumba corresponde à degeneração urbana dos valores africanos ideais. (DIAS, 2013, 195).

O francês trilhou na perspectiva de um modelo idealizado de Candomblé enquanto religião. Aplicou as categorias durkeimiana e weberiana ao Candomblé enquanto típico-ideal, que teria guardado perfeitamente a tradição africana e ficara imune às influências locais. A perfeição de tal Candomblé (jeje-nagô) foi construída a partir da dura desqualificação dos não-jeje-nagô e de outras formas religiosas de matriz africana.

As análises de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras são relativamente essencialistas, à medida que decretam apenas as comunidades Nagôs enquanto puras e, portanto as únicas capazes de preservar significativamente os laços de solidariedade entre seus adeptos. Por outro lado, os Terreiros com conformações sincréticas (Angolas, Pajelança, Catimbó e Umbanda) foram reduzidas por Bastide a subprodutos das religiões afro-brasileiras e identificadas como magia individualista de religiões coletivas. As crenças sincréticas são, para o autor, fruto da pobreza e desagregação dos negros de origem africana.

Em toda parte nos encontramos em presença da oposição entre a pureza da tradição religiosa e o baixo nível da massa da gente de cor, sendo a esta oposição que devemos imputar todas as desorganizações e todos os enfraquecimentos encontrados. Há uma luta entre as duas exigências contrárias, da devoção e da economia, e há um esforço por encontrar um equilíbrio plástico onde a tradição sofra o menos possível. (BASTIDE, 1971, 297).

Percebe-se que o sociólogo solidifica a equação: pureza africana representada pela tradição Nagô de um lado e o sincretismo associado à pobreza e degeneração de outro lado. Fora da tradição Nagô os cultos se fundem e perdem seu caráter comunitário. Bastide, no entanto, não avança na crítica mostrando que esta configuração privada e individualista é própria do conceito moderno e ocidental de religião. Entretanto, seus estudos servirão de referências tanto no meio acadêmico quanto para as lideranças religiosas que se apropriaram dos textos do antropólogo francês para legitimar, junto ao público externo, suas práticas.

Es indudable que la influencia de Bastide ha sido esencial a la hora de legitimar al Candomblé, por un lado, y, por otro, para establecer una determinada forma de concebirlo y de practicarlo, es decir, la de un puñado de *casas de santo* de Salvador que mantienen hasta hoy en día esa primacía otorgada por el estudioso francés ortodoxia que será reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger. (SARDUY, 2015, 81).

A partir de Bastide, ganha relevância dentro do Candomblé o papel do intelectual, uma vez que será este quem vai legitimar a natureza nativa deste ou daquele Terreiro, mas na prática, o pesquisador foi apenas o porta-voz do líder religioso, para a comunicação com o público externo do Terreiro.

A pesquisa mais densa que contesta a supremacia ou a noção de pureza africana do Candomblé Nagô foi produzida em 1982 pela antropóloga Beatriz Góis Dantas, em "Vovó nagô e papai branco", publicada no formato de livro em 1988. Neste estudo, Dantas aponta que a categoria nativa ou pura, era utilizada por Babalorixás e Lalorixás como forma de legitimação e diferenciação de suas práticas e de seus Terreiros, e tais práticas dirigia-se ao público externo.

2.2.5 DANTAS: A Falácia da Pureza

A antropóloga brasileira Beatriz Góis Dantas é uma das principais críticas daquilo que ela denominou de nagôcracia difundida pela academia. A antropóloga promove uma desconstrução do Candomblé nagô enquanto legítimo representante da pureza religiosa africana. Para ela afirmação da pureza era um discurso utilizado por lideranças religiosas para legitimar suas

práticas junto ao público externo ao Terreiro e que foi incorporada de forma acrítica no meio acadêmico.

Para Dantas (1988) a afirmação da pureza religiosa das nações de Candomblé do complexo Jejê-Nagô tornou-se um dos elementos explicativos e legitimadores dos costumes e comportamentos religiosos dos negros brasileiros, isto por sua vez, embora não tenha causado grandes estragos nas relações entre as diferentes nações religiosas, também não ajudaram a promover a integração das religiões afro-brasileiras ainda na sua origem.

Dantas mostra em sua pesquisa que a presença e a atuação de pesquisadores nos Terreiros foi decisiva para a cristalização do discurso da pureza. A pesquisadora assinala ainda que para as lideranças a divulgação da pureza Nagô tinha um caráter prático: aquisição gradativa do *status* de “religião”, fato este que tinha como consequência a não perseguição pelo poder público. Enquanto os Terreiros “sincretizados” conhecidos como “Candomblés de caboclo”, “pajelança”, “catimbó” continuavam sendo perseguidos e discriminados e acusados de práticas de “magia” ou “feitiçaria” e “curandeirismo”, o Candomblé nagô era percebido como religião estruturada. Vê-se, portanto, que a idealização da “pureza africana” criou um campo de poder propício a legitimar algumas vertentes de culto, em detrimento de outras.

A autora conjectura que o discurso de pureza religiosa apontado pelos pesquisadores, que valorizavam alguns Terreiros por serem considerados tradicionais, escondia a ideologia da dominação e controle sobre a religiosidade afro-brasileira. Até então este discurso ficou circunscrito ao Nordeste brasileiro, só nos idos dos anos de 1970 e 80 a África passou a servir de referência simbólica também para Terreiros do Rio de Janeiro e São Paulo, criando assim uma competição com a umbanda.

Os Terreiros das nações Jejê-Nagô⁴⁵ da Bahia e de Pernambuco serão considerados os reais representantes da África no Brasil e, por conseguinte portadores da pureza religiosa, fato este que conferirá prestígio e legitimidade

⁴⁵ Apontamos estudiosos/as das religiões Afro-brasileiras que são críticos/as às teorias do etnocentrismo Nagô: Patrícia Birman (BIRMAN, 1980), Peter Fry (FRY, 1982; 1984), Beatriz Góis Dantas (DANTAS, 1982; 1984; 1988), Jocélio Teles dos Santos (TELES DOS SANTOS, 1989; 1992) e Stefania Capone (CAPONE, 1999).

às comunidades praticantes destas tradições. Por outro lado, os Terreiros das nações Bantú e de tradições Congo-Angola estavam mais susceptíveis às influências católicas e espíritas, isso os caracterizava com menor grau de pureza ritual. (FERREIRA CAMARGO, 1961, 11).

Segundo Motta:

Cada Terreiro reivindica a tradição de uma nação africana. Existe a nação **nagô**, subdividida em **ketu**, **oiô**, **ijexá**, **efan**, obá e outras; as nações **jeje**, **mina**, **xambá**, **congo**, **angola**, **moçambique**, etc, [...] De modo geral a tradição **nagô**, isto é **ioruba**, prevaleceu sobre as outras e veio a afetar todo o domínio afro-brasileiro, independentemente de como os Terreiros preferem denominar-se. (MOTTA, 2003 137-138).

A pureza propalada pelos acadêmicos, enquanto construção ideológica qualifica o Candomblé jeje-Nagô como verdadeiro ou isento de misturas, ou melhor - autêntico. Onde reside esta autenticidade? Reside na oposição ao sincretismo, fazendo com que esta categoria adquira conotações negativas. Não se pode negar, que pureza e sincretismo tornaram-se fundamentais na demarcação dos estudos religiosos afro-brasileiros. A confusão se instala quando os acadêmicos buscaram entender a pureza enquanto a não existência de contato ou resistência à mistura. No entendimento das lideranças religiosas, o que a academia chama de pureza é na verdade fidelidade aos fundamentos ou respeito à espinha dorsal das religiões tradicionais africanas. Alguns pais e mães de Santo, mesmos os mais ortodoxos, não acreditam na existência da pureza de uma religião originada por sujeitos provenientes de outro continente. As lideranças religiosas acreditam que existe, independente da nação, um elemento comum que liga todos à tradição religiosa africana: um sistema de sentido gerador de vida; a integração comunidade natureza; a relação entre vivos-mortos-vivos e a busca do equilíbrio comunitário que gerará o equilíbrio individual.

Para a autora, além da noção de pureza nagô ser uma construção ideológica, possuía diferentes significados entre as religiões afro-brasileiras. Dantas demonstra este fato através do purismo que ela detectou em Sergipe, uma vez que este não se assemelha aos africanismos do Candomblé baiano.

O Terreiro nagô tido como mais “puro” da cidade de Laranjeiras em Sergipe (considerado oposto aos misturados “torés”⁴⁶) entendia ritos tais como a reclusão para a feitura de Orixá, a raspagem dos cabelos e o derramamento de sangue na cabeça dos neófitos – práticas do Candomblé nagô baiano – como sinais de mistura, já que eram técnicas atribuídas ao candomblé torés de Sergipe. (LOUZADA, 2011, 209).

Dantas aponta ainda que a disseminação da ideia de “pureza nagô” assumiu um sentido em Sergipe e outro na Bahia. Sendo esta ideia e sua propagação uma retórica estreitamente ligada à estrutura de poder da sociedade e seus mecanismos de classificação da ordem social, e ao papel desempenhado pelos intelectuais e pesquisadores na incorporação dessa retórica em suas perspectivas científicas.

É recorrente nos discursos de parte das lideranças do Candomblé a busca pela manutenção da tradição, em especial a oral, enquanto recurso político utilizado como elemento de resistência à influência da cultura moderna. Porém, existe a recriação tendo como eixo elementos culturais da sociedade brasileira. Permanece, portanto, nas comunidades de Candomblé uma tensão: um processo de busca, reencontro e manutenção das referências religiosas legadas pelos africanos e seus descendentes e a incorporação de referências modernas e brasileiras, estas últimas às vezes negadas através do discurso. Neste sentido, Dantas (1988) em suas pesquisas observou que:

Na medida em que pureza e mistura são conceitos polares, ao enumerar os sinais da pureza do seu Terreiro nagô, a mãe-de-santo está, ao mesmo tempo, falando dos elementos de impureza que caracterizariam os outros Terreiros, pois possuir um certo acervo de traços culturais, fazer as coisas de um outro modo, enfim, não ostentar sinais de pureza, é traição à África, é sinal de mistura. Desse modo o processo de agregação ao grupo de culto nagô é descrito por oposição ao tore, com referências explícitas ao Terreiro de Alexandre. Este é o Terreiro Filho de Obá, com quem o ‘nagô puro’ rivaliza em prestígio e do qual mais se aproximaria no passado, pelas origens.

⁴⁶ Candomblé de Caboclos. Em Sergipe existem os terreiros nagôs e terreiros de caboclos. Os caboclos estão ligados à religiosidade indígena e os nagôs à religiosidade africana. Nesse sentido tudo que se refere, por exemplo, termo “**toré**”, ora é classificado como dança, ora como instrumento musical, mas está sempre associada aos índios, ou candomblé de caboclo. O termo Toré tornou-se pejorativo na linguagem religiosa afro-brasileira de Sergipe, porém muito usada para classificar os terreiros considerados infiéis à pureza africana.

Este tendo abrigado antigamente uma dissidência do Terreiro 'nagô puro', teria se transformado no foco de origem de 'desordem' ao trair a África, adulterando as tradições ao introduzir elementos modernos nos rituais e no dia a dia da comunidade; adulterando assim, as tradições originais com práticas não ortodoxas. (DANTAS, 1988, 82).

Segundo Dantas (1988), a inclusão de elementos modernos nos rituais do Candomblé é interpretada por sacerdotes e sacerdotisas, mais ortodoxos ou influenciados pela literatura antropológica, como perda da continuidade das tradições africanas, e ainda, é apontada como desordem. “ A 'desordem' a que se refere a mãe-de-santo é uma alusão à multiplicidade de formas religiosas divergentes daquilo que considera a tradição mais pura dos africanos”. (DANTAS, 1988, 84).

Para Dantas (1988, 55), o prestígio da casa centra-se na figura da liderança religiosa e por outro lado, o sacerdócio nas religiões afro-brasileiras tornou-se um meio de mobilidade social. No Candomblé, o Babalorixá bem sucedido socialmente atrai mais clientes e adquire maior prestígio social, o que também significa uma maior valorização monetária no mercado dos bens simbólicos. Peter Fry (1988) dialogando com Dantas, mostra que ela atinge o cerne daquilo que está por trás da insistência no discurso da pureza nagô.

Os Terreiros que conhecemos hoje em dia não são simplesmente manifestações da “contribuição” do negro ao *melting pot* brasileiro. E nem, tampouco, resultado de um longo e mecânico processo de “resistência” dos negros contra a dominação dos brancos. A autora descarta essas duas “histórias oficiais” para mostrar que a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães de santo, padres e antropólogos. (PETER FRY, 1988, 15).

Ainda nesta direção, Hofbauer (2012) mostra que a análise de Dantas sinaliza para:

Uma nova aplicação e dimensão que a noção de “pureza nagô” ganharia a partir da interação entre cientistas, líderes religiosos e elite local: deixa de ser moeda usada exclusivamente nas disputas internas do mundo da religiosidade afro-brasileira e será aplicada também para combater atos discriminatórios e para ganhar respeito diante da sociedade; e o sucesso dessa estratégia, esse é o

argumento da autora, repercute novamente sobre as disputas internas no mundo do Candomblé. (HOFBAURER, 2012, 114).

A inferência de Dantas em relação à pureza gravada no Candomblé jeje-nagô foi rebatida pelos pesquisadores Ari Araújo (1986), Muniz Sodré (1988) e Renato da Silveira (1988). Concorde-se com Silveira quando afirma que: “o afro-brasileiro não é um mero objeto (de ciência), mas um sujeito (histórico), e enquanto tal, capaz de manipular o pesquisador”. (SILVEIRA 1988, 91 apud FERRETTI, 1995, 68).

Deslocando-se do nordeste para o sudeste, a partir da década de 1970, no eixo Rio de Janeiro e São Paulo, adquire prestígio o sacerdote que demonstra uma pureza original da África através da Bahia. Se lá no nordeste era sinal de pureza religiosa e legitimidade afirmar Terreiro foi fundado por um legítimo africano de tradição nagô, no sudeste a chancela de originalidade estava, inicialmente, em afirmar que a comunidade é herdeira da tradição baiana de um legítimo Terreiro de tradição nagô. Posteriormente, já nos anos 1990, não bastava mostrar a originalidade africana através da Bahia, fez-se necessário acrescentar que a liderança religiosa já tinha feito incursões na África e/ou que a casa recebera religiosos africanos, especialmente da Nigéria.

As perspectivas analíticas de Dantas, naquilo que os cientistas sociais chamam de campo das religiões afro-brasileiras, foram cruciais para os estudos posteriores. Neste sentido, vale destacar as análises sobre o sincretismo levada a cabo pelo antropólogo Sergio Ferretti e os estudos sobre o processo de reafricanização empreendido pelo sociólogo Reginaldo Prandi.

2.2.6 FERRETTI: Candomblé Sincretizado

O antropólogo brasileiro Sérgio Ferretti, em sua obra “Repensando o Sincretismo”, que é fruto das pesquisas de campo realizadas na Casa das Minas, no Maranhão, tem como preocupação principal investigar e descrever os rituais desta comunidade e relacioná-los aos ritos católicos. A pesquisa aponta o sincretismo como sinônimo de justaposição, paralelismo, adição,

alternância, fusão e convergência. E, ainda, neste estudo faz duras críticas à ideia ou o mito da pureza religiosa propagada nos meios acadêmicos.

A ideia de pureza religiosa como vemos é um “mito” que alguns adeptos procuram vivenciar no Candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais, e apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafirmação e de dessincretização. (FERRETTI, 1995, 71).

Tais críticas, primeiro sobre a valorização e busca de uma mítica “pureza ritual” presente nos Candomblés e a conseqüente desvalorização da macumba por seu caráter sincrético; e segundo a crítica ao modelo de explicação que coloca o sincretismo como um processo quase automático de associação entre cultos de origem africanos e católicos para “mascarar” as práticas africanas, em uma atitude de submissão frente à imposição religiosa católica, serviram para colocar o conceito “sincretismo” como sendo considerado um conceito falho dentro da academia. (FERRETTI, 1995).

Para o antropólogo Sergio Ferretti (1995) o sincretismo não tem sido bem compreendido e vem causando um mal estar no meio acadêmico para o estudo do campo religioso afro-brasileiro. Ferretti, dialogando principalmente com a academia, afirma que todas as religiões são sincréticas e que o sincretismo pode ser analisado como mais uma das características das religiões. No entanto, o antropólogo não distingue experiências sincréticas das religiões e sincretismo. Não relativiza o contato religioso entre os negros das diferentes etnias e o contato religioso com o catolicismo.

Os estudos antropológicos pouco têm pontuado que o recurso do sincretismo, aceito e exposto na cultura brasileira tinha como finalidade resolver a questão da nacionalidade e a divulgação do mito da democracia racial, uma vez que, segundo Waldemar Valente (1945) ele (o sincretismo) é instituído para resolver uma situação de conflito.

O sincretismo é um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural. Neste, a principal característica é a luta pelo status, ou seja, o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura. (VALENTE, 1945, 10).

A escravidão implicou para o negro no Brasil, além do domínio sobre o corpo, a tentativa de domínio do imaginário com, dentre outrossa imposição dos valores católicos visando substituir as crenças e práticas africanas tradicionais, por práticas religiosas cristãs. Este fato gerou o fenômeno do sincretismo religioso, que pode ser entendido como a sobreposição de duas ou mais religiões em uma nova, sendo possível perceber cada um dos elementos das mesmas. Ao mesmo tempo em que a colonização gerou o sincretismo, gerou também a sincretização através do contato entre as diferentes etnias africanas em solo brasileiro.

A adesão do negro, ainda na condição de escravo, à religião ocidental acontece por necessidade social. Tal expediente, inicialmente, foi utilizado como uma trampolinagem para burlar a proibição dos cultos trazidos da África. Deste modo, os Orixás foram assimilados aos santos católicos. Esse empréstimo ao patrimônio religioso do catolicismo permitirá a sobrevivência das raízes religiosas africanas, hoje sendo revistos pelas lideranças religiosas do Candomblé.

Porém, a religião ocidental não é abrangida efetivamente na experiência religiosa do negro enquanto sistema de sentido; ficando apenas no campo do simbólico. Desta forma, o sincretismo permitiu ao negro manter sua identidade religiosa apesar de todos os revezes sofrido com a escravidão. O Candomblé foi uma das novas formas de resistência cultural coexistindo com traços católicos, mas mantendo a sua espinha dorsal que é o sistema de valores das culturas tradicionais africanas ou a cosmovisão africana tradicional.

O sincretismo consistiu na relativa aceitação de crenças e símbolos cristãos, a partir de um processo de produção simbólica, baseado na reinterpretação do significado dos conteúdos religiosos e imagens sagradas, no qual os significantes, Deus, Santos e a Virgem Maria, são aceitos, mas sobre a base de um desligamento no código de significação correspondente.

Tanto a tradição tida como pura, quanto a misturada podem se tornar únicas. O que as torna autênticas é um discurso que as defende como tais. É a vida, até mesmo nos momentos em que mais se está certo de que Candomblé e catolicismo, como água e óleo, são

realidades que se tocam, mas não se misturam. (SOUSA Jr., 2003, 187).

A força dos valores tradicionais africanos possibilitou ao negro integrar os novos elementos, mas estes tinham apenas valores simbólicos, ao passo que os elementos do fundamento religioso tradicional se mantiveram como Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Nesta mesma toada, Soares (2002) assinala que:

Mesmo sobrepondo-se à religião africana durante o período colonial, o sistema que lhe cai de pára-quedas da Europa não consegue substituí-la. Assim, algo de não-católico sobreviverá como se o fosse. Constitui até hoje um tema controverso saber se tais práticas sincréticas serão somente acomodáticas (justaposição dos santos católicos aos orixás africanos), ou, em vez, se haverá uma mais profunda assimilação (modificação do sistema africano no núcleo mesmo de sua experiência interna). Todavia, independente da palavra final dos cientistas da religião, o fato é que o africano encontra analogias, ao menos no nível dos significantes, entre as suas crenças e aquelas portuguesas. Um processo de inculturação às avessas? Pode ser. (SOARES, 2002).

O fenômeno sincrético ou de sincretização (não de sincretismo) diz respeito ao processo de síntese e de parcial interconexão entre duas religiões, um amalgama. Quando a síntese acontece de forma deficiente tem-se o sincretismo, já quando se dá de maneira adequada, sem imposição ou hegemonia de elementos de uma religião é chamada de realidade sincrética ou sincretização. (MALDONADO, 1985, 49).

As diferentes etnias africanas com suas experiências religiosas ao se combinar no Brasil realizaram o fenômeno da sincretização, mas o contato e a adesão imposta com o catolicismo hegemônico geraram o sincretismo. O sincretismo é resultado da justaposição de dois ou mais sistemas religiosos de modo que pode ser identificado os elementos de cada um, ao passo que a sincretização não se dá por justaposição e sim por síntese, através de uma relação dialética dos sistemas religiosos e culturais envolvidos e mediante um processo de reinterpretação mútua dos sistemas envolvidos formando um único sistema. (MALDONADO, 1985, 49). Cabe resaltar, portanto, que a relação das religiões afro-brasileiras com a religião ocidental gerou o fenômeno do sincretismo, enquanto a relação das diferentes tradições religiosas africanas

aqui no Brasil (incluindo os elementos religiosos indígenas a religião indígena) geraram uma realidade sincrética ou sincretização.

Segundo Ferretti, o que alguns intelectuais não quiseram perceber é que a perda da pureza não decorre simplesmente de combinações de coisas diferentes, mas de determinados tipos de combinações, donde se conclui que a própria noção de mistura é culturalmente definida e fruto de certas percepções.

O sincretismo, segundo Ferretti (1995, 18), foi um importante instrumento de adaptação do negro à sociedade colonial católica dominante e, além disso, é consonante com a capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas. Para ele é falso o argumento da confusão entre catolicismo e tradições afro, tal confusão está apenas na cabeça de acadêmicos e não nas práticas cotidianas do Terreiro. Argumenta Ferretti (1999, 113):

A campanha de combate ao sincretismo reflete uma mentalidade autoritária e inquisitorial de segmentos intelectuais excessivamente preocupados com pureza teórica e com rigor teológico; pois, afinal, toda religião, como toda cultura, constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade. (FERRETTI, 1999, 113).

Soares (2002, 49) citando Rolim (1978, 41) mostra que:

A catequese dos negros no Brasil será, nesse período, quase nula. Assim, a visão dicotômica do bem e do mal, cara ao catolicismo, não tem penetração na alma negra, sequiosa de unidade. Os símbolos e ritos católicos são, portanto, reinterpretados pelo dinamismo selecionador da visão de forças vitais do mundo africano. Será o catolicismo a se africanizar, conclui Rolim, e não o contrário.

Para Ferretti, pesquisadores como Bastide, apontam que o sincretismo se dá através de um jogo de semelhanças no qual os orixás são disfarçados de santos católicos, percebendo-se então as claras relações de poder estabelecidas. O sincretismo não apenas mescla elementos culturais como também os elabora reproduzindo, por um lado, e contestando, por outro, o *status quo*. Por isso, muitos autores estudiosos dos cultos afro-brasileiros chegam a apontar tais cultos como formas de resistência ao processo de dominação. (FERRETTI, 1995).

Para melhor situar as diferentes noções da palavra sincretismo, o autor faz uma nota através da história, apontando cinco momentos no debate sobre o sincretismo. O primeiro momento foi a da teoria evolucionista – Nina Rodrigues - (o sincretismo como ilusão da catequese). Depois foi a da teoria culturalista (trabalhando com os conceitos de aculturação, transculturação ou reinterpretção). Na terceira, Bastide propôs o princípio de cisão, que juntamente com o princípio de correspondência e o de participação oferecem a melhor imagem da cosmologia afro. Na quarta fase, o sincretismo foi analisado através de pares de conceitos opostos: mistura versus pureza, fusão versus separação, embranquecimento versus empretecimento, em que seria visto como construções sociais “surgidas em situações de disputa de poder e prestígio”. (FERRETTI, 1995, 88). A fase mais atual discute a ideia do sincretismo como máscara colonial para escapar à dominação e como estratégia de resistência.

Para Ferretti (1995) a ideia de pureza religiosa é um mito propagado pela academia e aceito por algumas lideranças do Candomblé nagô. Capone segue esta mesma perspectiva de Ferretti:

Preocupados em estabelecer o vínculo entre a África e o Brasil, os pesquisadores quase sempre viam o candomblé como uma ilha sem história, cujo único objetivo seria a manutenção da fidelidade a um passado que seria quase imutável. Assim, esforçaram-se em reconstruir a forma original das religiões africanas, que provaria a tradicionalidade de ao menos um dos segmentos dos cultos afro-brasileiros: o candomblé. (CAPONE, 2004, 217).

É um mito que influencia o cotidiano religioso e acentua as disputas. Hoje, mesmo com as críticas recebidas, este ideal é retomado através dos fenômenos da dessincretização nos Candomblés baianos e reafricanização nos Candomblés de São Paulo. (FERRETTI, 1995, 71).

Enfim, para Ferretti, embora exista uma diversidade quanto ao uso e sentido do conceito ‘sincretismo’, a maioria está relacionada com junção, fusão e mistura. Por isso, muitas vezes o conceito de sincretismo não é definido ou é mal definido e aplicado a uma realidade que nem sempre é examinada em todas as suas facetas.

2.2.7 DESSINCRETIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ BAIANO

O Anti-sincretismo foi um movimento que começa a ser gestado na Bahia na década de setenta e tem seu ponto alto na II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e Cultura (II COMTOC), ocorrido na cidade de Salvador, Estado da Bahia em 1983. A síntese da conferência foi publicada nos jornais baianos sob o título “**Candomblé rompe de vez com o sincretismo**” e assinado pelas mais influentes lideranças de duas diferentes Nações do Candomblé baiano: Menininha do Gantois – lalorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé, Stella de Oxossi – lalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, Olga de Alaketo – lalorixá do Ilê Maroia Lage, Tetê de Iansã – lalorixá do Ilê Nasso Oká e Nicinha de Bogum – lalorixá do Zogodô Bogum Male Ki-Rundo. É oportuna a leitura na íntegra do maniesto publicado nos jornais baianos no dia 29 de julho de 1983:

Aos Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos os nossos antepassados. [...] Candomblé não é uma questão de opinião. *É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais.* Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos e etc. Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de *distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências.* Enfim, reafirmamos aqui nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adiantam as pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro. Pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim *a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade*, coisa que infelizmente, nesta cidade, neste país *vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.* Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, *são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro de uma cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brinquedo. Sejamos livres,*

lutemos contra o que nos abate, o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram pra usar. Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, rezando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas, etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

É importante observar que as lideranças tinham como objetivo afirmar que o Candomblé estava distanciando-se dos fundamentos tradicionais e comunitários africanos e que para se recompor precisava refutar os elementos religiosos estranhos às Religiões Tradicionais Africanas. Pretendiam ainda, afirmar o Candomblé como religião, refutando os comentários do mesmo como “seita”, “cultura exótica”, “cultura folclórica” ou “atração turística”. Para Consorte (1999, 72-73):

A recusa da interpretação do Candomblé como seita objetivava evidenciar a superação da antiga condição de prática que não possuía liberdade pra se expressar, bem como objetivava afirmar a superação da relação mantida entre a religião de origem africana e o catolicismo, já que, sendo preexistente à escravidão, após o fim deste regime, o Candomblé não precisaria mais “se associar ao catolicismo para existir como religião”. (CONSORTE, 1999, 72-73).

A Segunda Conferência reaviva o debate da pureza religiosa e a observância à fidelidade aos fundamentos tradicionais africanos entre os candomblecistas e os acadêmicos.

Para Prandi (2006) o que está por trás do movimento anti-sincrético é a afirmação do Candomblé enquanto religião principalmente porque vinha perdendo dentro do próprio culto afro-brasileiro o protagonismo para o catolicismo. Ainda, segundo o autor, havia a necessidade de reconstrução da identidade cultural e religiosa do negro.

Só muito recentemente as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos da vida social. Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que exige, antes outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de . (PRANTI, 2006, p. 97).

Para Stefania Capone (2004, 48), o anti-sincretismo baiano é reflexo de um desejo fundamentalista nagô com pretensões a uniformizar as religiões afro-brasileiras. A autora pontua que a “unidade na diversidade” desejada pelos chefes religiosos tem a finalidade de reunir, em torno da tradição Jejê-Nagô as diferentes expressões religiosas que apresentem nas suas práticas pontos comuns com o Candomblé Nagô baiano. Ainda, para Capone (2004) a tão sonhada unidade está presente no processo religioso no qual tanto a religião , quanto a afro-brasileira possui aspectos em comum. Finalizando, a autora mostra que o manifesto é uma resposta pretensamente dialética de um longo processo de resistência-acomodação.

Ressalta-se que o movimento de dessincretização não foi apenas um movimento religioso, mas tinha um viés político muito acentuado e com reflexos no movimento negro que, desarticulado pela repressão empreendida pelo governo militar, voltaria a se organizar a partir do ano de 1978, adotando novas perspectivas ideológicas. Influenciado pela luta a favor dos direitos civis dos negros estadunidenses.

Nesse sentido, entendemos que o movimento de dessincretização foi uma apropriação política de aspectos culturais tipicamente africanos reivindicada pelos chefes de terreiros baianos para se colocarem enquanto portadores de um “pertencimento” legítimo da “cultura” dos primeiros escravos africanos. Dessa forma se colocavam como legítimos portadores da herança étnica africana e, portanto, os mais habilitados a fazerem reivindicações políticas de alto grau, diferenciando-se enquanto povo – etnicamente e possuindo uma história particular dentro da constituição do país (...) mas permanecendo iguais em termos de direito, pois são parte de um todo, no caso a sociedade brasileira.(CAPONE, 2004).

Para Maués (1991) e Domingues (2007) os discursos afirmativos do movimento anti-sincrético fora da questão religiosa, abarca a cultura afro-brasileira em vários âmbitos.

Trata-se da adesão a uma estética da negritude – vestuário, penteados, adereços, ditos afro. Além de sua própria imagem, a adesão deve passar pela valorização e mesmo adoção de elementos da “cultura africana”, tais como música, dança, jogos e até hábitos alimentares, traduzidos nos jornais em receitas atribuídas aos antigos descendentes de escravos. Para completar o modelo, insiste-se na adoção, para as crianças, de nomes africanos que aparecem sempre nos jornais acompanhados de sua tradução para o português. (DOMINGUES, 2007, 116).

Com isso, os Candomblés da Bahia mostram que a religião é o espaço para o diálogo com o universo político, étnico, sócio-afirmativo e para exploração dos seus espaços identitários.

2.2.8 REGINALDO PRANDI: Candomblé Africanizado

O Candomblé no Estado de São Paulo é um fenômeno que começa a se estruturar a partir da década de setenta. Esta estruturação é percebida por (PRANDI, 1991, 62) através da movimentação de seguidores da umbanda para o Candomblé, este fato é consequência de determinadas mudanças sociais. Enquanto a umbanda os valores sociais modernos almejados pela sociedade brasileira a partir da década de 1920 e como tais aspirações, em função de fatores históricos, não se concretizaram, (exemplo são as sucessivas crises políticas que culminaram na ditadura), fez com que o povo perdesse suas esperanças em um modelo moderno de sociedade almejado pela umbanda e criou um lugar fértil para a inserção do Candomblé, uma vez que este estava mais afinado com uma mentalidade preservacionista da contemporaneidade. Prandi (1991) assegura que o Candomblé sofreu na sua passagem do nordeste para o sudeste uma mudança significativa, deixa de ser uma religião eminentemente étnica para uma religião universal, ou seja, também embranquecida. Prandi (1991, 62) afirma também que a popularização do Candomblé Ketu, que tem se dado através da música e dos meios de comunicação desde os anos sessenta, tem preparado o caminho para o crescimento e reconhecimento da cultura e da religião afro-brasileira e africana. Prandi (1999), resume este movimento da seguinte forma:

O culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro – forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal – gestou-se a Umbanda; finalmente, retornou às origens negras para fazer parte da própria identidade do país – o Candomblé foi se transformando em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo. (PRANDI, 1999, 106).

O trânsito nas religiões afro-brasileiras, especialmente, entre a umbanda e o Candomblé detectado por Prandi, será chamado de reafrikanização, termo este que designa um conjunto de medidas que se caracteriza pela intenção de resgatar os mitos, os rituais e outros elementos que vinham e veem perdendo o significado no interior do Candomblé.

O fator da reafrikanização atraiu a classe média branca para os Terreiros de Candomblé. Este fato, segundo o sociólogo, confere legitimidade e populariza a Religião dos Orixás.

Para o antropólogo Aislan Melo (2004), o movimento de reafrikanização do Candomblé surge na região sudeste do país, mais precisamente nos Terreiros de São Paulo e tem como preocupação maior modificações doutrinárias e litúrgicas na busca daquilo que seja eminentemente fruto das tradições lorubás/nigerianas. As religiões praticadas atualmente nas comunidades religiosas tradicionais da Nigéria servirão de referência para uma parcela significativa de líderes religiosos brasileiros e isto explica também as constantes incursões de pais e mães de santo para este. (MELO 2004, 12). Ainda nesta direção Sansone constata que:

Militantes negros e líderes espirituais do candomblé têm lutado para dessincretizar o sistema religioso afro-brasileiro — expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo e à “magia negra”. A “África” tem sido central na afirmação de “pureza” de um terreiro de candomblé. As viagens regulares à África, tem se tornado uma parte essencial no seu *status*. (SANSONE, 2003, 266).

Para Aislan Melo (2004, 57) os movimentos de dessincretização baiano e o de reafrikanização paulista, mesmo conversando com o universo religioso, político e étnico, não formaram um movimento único, tanto o significado atribuído ao movimento quanto o objetivo eram distintos.

O movimento de reafrikanização paulista se difere do movimento de dessincretização baiano pelo fato de buscar se afirmar no campo da atualização do culto e dos ritos fundamentalmente africanos, inclusive com a aprendizagem e ou aperfeiçoamento da língua lorubá que é utilizada nas rezas, nas músicas e no cotidiano do Terreiro. Por sua vez, o movimento baiano colou na pauta além das questões religiosas, as discussões étnicas e políticas. Essa

diferença pode ser explicada, pelo fato do Candomblé baiano ser mais frequentado por negros enquanto que o Candomblé paulista está etnicamente mais universal.

Outra mudança que ocorre no Candomblé paulista, é o fato das casas de Candomblé baiano deixar de ser referência para estas. Até a década de 80 quando se recorria ao argumento de legitimidade da casa de Candomblé em São Paulo e também no Rio de Janeiro, recorria-se a origem da mesma apontando a Bahia, seria mais ou menos, como se dissesse minha casa não é africana⁴⁷, mas é originária de uma casa baiana que teve como fundador(a) um(a) legítimo(a) africano(a). Outra prática frequente era a liderança religiosa paulista ir até a Bahia para tomar suas obrigações, agora passaram a viajar para a Nigéria ou tomar obrigações no Brasil celebradas por religiosos nigerianos. Brumana (2007) mostra a pouca eficácia das incursões dos religiosos para a África. Brumana argumenta que:

No Brasil, o peso do candomblé é maior que na sua terra de origem. Tem africano que nasceu na África e nunca viu uma pessoa em transe. Mesmo nas comunidades nigerianas tradicionais tudo no culto é diferente e menos complexo ritualmente que aqui; na África, já não existe muito do que se tem no Brasil. (BRUMANA, 2007, 195-196).

Outro fato que marca a reafricanização são as viagens empreendidas por lideranças candomblecistas à África. Quanto a este expediente, Prandi afirma que:

Voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá. (PRANDI, 1999, 105).

⁴⁷ Mundicarmo Ferretti aponta que: “Os terreiros de religião de origem africana mais identificados com a África geralmente constroem sua identidade tomando como referência o conceito de “nação”, que os vincula ao continente africano, à África negra, através de uma casa de culto aberta no Brasil por africanos antes da abolição da escravidão (“de raiz africana”). No campo religioso afro-brasileiro, os terreiros nagô mais antigos e tradicionais da Bahia foram considerados, tanto por pais-de-santo como por pesquisadores da área acadêmica, como mais puros ou autênticos e sua “nação” como mais preservada e/ou organizada. (FERRETTI, 2001, 76).

Sendo assim, a reafrikanização para Prandi (1999, 118) não tem nada a ver com questões étnicas ou com a identidade afro-brasileira. A religião e a cultura afro-brasileiras perderam quase toda a sua identidade étnica e a ligação com a população afro-brasileira. Porém, representa uma espécie de produto das tradições intelectualizadas, nas quais o retorno às raízes africanas representa a busca da origem e da autenticidade. Prandi (1999) aponta que o Candomblé tem conseguido uma aceitação geral pelo setor dominante branco da sociedade brasileira, em parte como resultado de ter sido marcado como uma religião autêntica e pura.

Nesta direção Peter Fry ironicamente afirma que:

Agora não é mais perigoso entrar para o Candomblé – é chique. O que parece ter acontecido é que alguns conhecidos e tradicionais terreiros foram absorvidos, não apenas pelos produtores da cultura de massa, mas pelos intelectuais, especialmente os antropólogos, que foram responsáveis, em grande parte, pela glorificação dos cultos de origem iorubana, em detrimento dos de procedência “banto” e que adotaram práticas rituais da umbanda em expansão. (FRY, 1986, 41).

Para Prandi, a religião no Brasil faz parte da esfera privada e o Candomblé enquanto uma religião, na região de São Paulo, é percebido pelos sujeitos como uma esfera autônoma da cultura.

Quando alguém abraça o Candomblé como religião não é necessário que se opere a mudança em sua maneira de se ver e estar no mundo. O Candomblé não rejeita o mundo nem pretende mudá-lo, pois ao enxergar o mundo, é aí que vê dispostos os meios para ser feliz – que é a missão do homem na terra, segundo essa religião. E para ser feliz, realizar-se, pode-se contar com o pacto do Orixá, pessoal e privativo e com o feitiço capaz de remover os possíveis obstáculos ou “abrir os caminhos”. As regras de conduta, vale repetir, são voltadas para a relação entre o fiel e seu santo, entre o fiel e seus parentes-de-santo, entre ele e a casa de Candomblé. [...] O Candomblé afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras religiões, como dinheiro e prazeres (inclusive da carne), sucesso, dominação, poder para o Candomblé é bom. O iniciado não internaliza padrões de modernidade que apontam para um mundo diferente deste; ele aprende ritos e regras de comportamento relacionados ao Terreiro e a sua população, os quais aplica ou não depois, conforme queira, ao mundo fora dos limites da casa e do grupo de culto. [...] Ao aceitar o mundo como ele é o Candomblé aceita o homem e, mais do que isto, o situa no centro do universo. Que religião melhor para uma sociedade hedonista e narcisista?”. (PRANDI, 1991, 213-214).

O autor relata que a Religião do Candomblé foi obrigada a agregar outros valores para se impor dentro do mercado de bens religiosos, isso se efetivará através do fenômeno da reafrikanização do Candomblé. Tais afirmações do antropólogo mostram que a percepção dele sobre o Candomblé Ketu está abalizada e, portanto enviesada pelas concepções modernas e ocidentais de religião.

Com a reafrikanização, o Candomblé nagô se legitima como “guardião” da tradição cultural africana existente no país, e tal fato teve como consequência a valorização da cultura afro-brasileira no que tange à sua autenticidade. Porém, este recurso ao mesmo tempo em que conduziu a imersão à tradição, tornando-o social e culturalmente mais visível, também hierarquizou o universo religioso afro-brasileiro sob a perspectiva da legitimidade cultural.

Prandi apresenta quatro pontos que culminaram e efetivaram o processo de reafrikanização: a universalização étnica do Candomblé que motivava a busca pela identidade do negro brasileiro; o Candomblé se constitui como religião autônoma, com um público múltiplo e intelectualizado que busca no culto uma África imaginária e um culto bem fundamentado; o candomblé se joga no mercado de bens religiosos e para segurar a clientela que vivencia o trânsito religioso precisou oferecer ao cliente garantia e eficácia das práticas místicas através da ressignificação dos saberes africanos tradicionais (PRANDI, 2001, 2003).

Do ponto de vista prático, o processo de reafrikanização fez com que as casas de Candomblé que aderiram a este movimento extinguissem as imagens dos santos católicos e reforçaram o uso dos Assentamentos dos Orixás ou Igbá Orixá: Alguidás, quartinhas, quartilhões, pilões, etc, os quais são abastecidos com elementos minerais, vegetais e animais de acordo com o Orixá assentado. (SILVA, 2005).

Salienta-se, no entanto, que a maioria dos Terreiros refutou, em grande medida, os elementos católicos, mas preservou os elementos indígenas. (PRANDI, 1999, 94). Este fato nos faz pensar que a hegemonia católica

continua representando a opressão dominante que a colonialidade do saber-poder impôs aos negros.

Por outro lado, derruba a tese da pureza africana, mas indica que o Candomblé manteve-se fiel aos princípios ou fundamentos uma vez que a religiosidade indígena está fora da lógica ocidental moderna de religião e faz parte do sistema de sentido nas comunidades indígenas.

CAPÍTULO III

COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ KETU

3.1 CONTEXTUALIZANDO O CANDOMBLÉ KETU

O Candomblé Jejê-Nagô ou Ketu é formado pelo povo **Jejê ou** djedjes (fon, éwé, mina, fanti e ashanti) que habita atualmente o Togo, Gana, Benim e regiões vizinhas. E pelo povo **lorubás** do Estado de Ekiti, Kwara, Lagos, Ogun, Ongo, Osun e Oyó e das cidades de Oió, Queto, Ijebu, Egbá, Ifé, Oxogbô e Ijexá. Os lorubás são os últimos a chegar no Brasil. Ambos os povos ficam situados no sudeste do continente africano onde está a Nigéria, o Benin, Togo e Guiné.

Os negros nagôs se transformaram na nata religiosa africana. Para Edison Carneiro (1979, 16-17) este fato ocorreu porque os nagôs, diferente do que aconteceu com os Bantos, se impuseram religiosamente em relação ao catolicismo e agregaram à concepção religiosa nagô elementos Bantos e dos demais grupos étnicos, mantendo assim, fidelidade religiosa à África e servindo de atrativo para a massa negra pertencente às outras etnias. Os povos nagôs também foram a última leva de escravos e foram distribuídos nos centros urbanos e seu entorno. Ademais, como o negócio da escravidão já estava se enfraquecendo, os proprietários de escravos já não eram tão rigorosos quanto à separação dos negros por etnia, como se fazia nos séculos XVI e XVII.

As religiões afro-brasileiras de forma estruturadas compõem um acontecimento relativamente recente no mosaico religioso do brasileiro. Elas foram inicial e genericamente conhecidas por Calundus, abrangendo as danças coletivas acompanhadas por atabaques, invocação às divindades, incorporações, etc.

Para o fotógrafo francês Pierre Verger (1992, 26) as primeiras menções às religiões africanas no Brasil datam do ano 1680, por ocasião das pesquisas

do Santo Ofício da Inquisição, quando “Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais quando de luto, para lavar-se no sangue, dizendo que a alma deixaria o corpo subir ao céu.” Para Silveira, ainda no século XVIII, não se tem relato de cultos organizados em torno da figura de lideranças religiosas, existem relatos, no entanto, das práticas de curas de doenças do corpo e do espírito, bem como a prática da magia e da adivinhação. (SILVEIRA, 2005, p. 19).

No final do século XVIII, quando havia um número significativo de negros livres, inicia-se a organização dos Terreiros de Candomblé nos Subúrbios de Salvador e no interior da Bahia. Mas, foi só no século XIX, quando os negros não viviam na condição de escravos que foi possível se firmar mesmo que clandestinamente o Candomblé.

Assim, no século XIX, especialmente nas capitais e grandes centros urbanos, começam a surgir de formas mais aparelhadas manifestações culturais e religiosas de grupos de negros provenientes das tradições Oyó, Ketu, Ijexá, Egbá, Bantús, Jeje Mahis e Jeje Daomeanos que vivenciavam experiências religiosas “organizadas” em torno das tradições culturais e religiosas de matriz africana. Os Estados mais significativos destas práticas foram: Bahia (Candomblé), - a Bahia também foi palco do surgimento dos Candomblés bantús -, Angola, Congo e Cabinda que posteriormente ficou conhecido como Candomblé Angola -, Pernambuco (Xangô), Maranhão (Tambor de Mina), Alagoas (Xambá), Rio Grande do Sul (Batuque) e mais tardiamente, Rio de Janeiro (Umbanda, uma variação do Candomblé de Angola).

Estas experiências religiosas foram também denominadas de nações e posteriormente *Candomblé de Nações* por apresentarem elementos culturais e religiosos predominantes (não exclusivamente por conta das trocas de elementos entre elas) de uma determinada localidade ou etnia africana, identificada aqui no Brasil por nação. (LIMA, 1984). Já nos idos do século XX, na Bahia, surge o Candomblé efã também de origem nagô/lorubá e os Candomblés de culto especificamente dos egugum. (LIMA, 1984; PRANDI, 2000; SILVA, 1995 e SILVEIRA, 2005).

No Candomblé Jejê-Nagô (Ketu) predomina os elementos culturais das nações jeje-nagô, que por sua vez, originaram-se do complexo cultural Ewe-Fon/Iorubá, que compreendem a diáspora dos povos da Nigéria, do Dahome (Benin), Togo e Gana. Mas é oportuno alertar que no Candomblé Ketu estão presentes elementos culturais de Angola, Congo e das várias etnias Banto: Monjolas, Banguelas, Moçambique e Quimbundos. Os primeiros pesquisadores das religiões Afro-brasileiras apontam que o complexo jejê-nagô é o grupo que melhor absorve o núcleo mítico comum e fundamentos das religiões tradicionais das etnias africanas presentes no Brasil, formando assim o núcleo das religiões afro-brasileiras. É importante ressaltar que o complexo jejê-nagô absorve os elementos das demais etnias africanas, porém resiste aos elementos religiosos ocidentais; daí ser considerada nos meios acadêmicos uma religião originariamente africana. Vale notar também que recentemente tem sido recorrente a ida de importantes lideranças do Candomblé para diferentes países da África em busca de conhecimentos religiosos, bem como, a visita de autoridades religiosas africanas aos terreiros de Candomblés no Brasil.

Os contatos entre as diferentes religiões tradicionais africanas trazidas na diáspora somadas às experiências indígenas, a hegemonia e influência das religiões modernas ocidentais europeias, a negação destas influências e as recentes expedições religiosas dos pais e mães de santo provocarão em torno das Religiões Afro-brasileiras em geral e do Candomblé especificamente, quatro movimentos em certa medida mais acadêmicos que religiosos, mas que inegavelmente marcam a história das Religiões Afro-brasileiras: pureza religiosa, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização.

3.2 SISTEMA DE SENTIDO TOTALIZANTE DE VIDA NO CANDOMBLÉ KETU: ORIXÁS, ANCESTRAIS, NATUREZA E HUMANOS

Na cosmovisão nagô, assim como no SSTV, o mundo é composto pela unidade Aiyé-Orun, realidades que fundamentam as coisas. Esta ideia de unidade é um fator significativo no Candomblé, uma vez que os membros da comunidade reproduzem entre si o mesmo relacionamento do Aiyé-Orun. É também em torno deste ponto que acontece grande parte do culto no Candomblé. No espaço do culto, necessariamente devem estar presentes e

muito bem fundamentados a cumeeira (Orun) e o entoto (Aiyé). Nestes locais é que forma a unidade no centro do barracão e todos no momento do xiré dançam em sentido horário em volta deste espaço. No culto cumeeira e entoto (Orun-Aiyé) se unificam. O culto no Candomblé, na sua “formatação litúrgica” resiste à divisão do mundo em dois níveis. No entanto, como nos alerta Elbein, não se pode confundir Órun por céu, nem Aiyé por terra, ambas traduções seriam reducionistas e empobreceriam o real significado dos termos.

A unidade tradicional entre Orun e Aiyé é compreendida como uma situação de total harmonia e felicidade, por isso ela é sempre buscada e renovada através do culto. O Candomblé através dos seus ritos de iniciação, oferendas, sacrifícios deve conduzir o ser humano e o mundo, constantemente, a esta harmonia inicial.

3.2.1 Olorun, Orixás e Ancestrais no Candomblé

No que tange à imagem de Deus⁴⁸, cosmovisão do Candomblé repete a cosmovisão das Religiões Tradicionais Africanas, Olorun (Deus) está dentro de um complexo sistema hierárquico do qual fazem parte, Olorun enquanto deus Criador, os Orixás (ancestrais coletivos) e os Eguns (ancestrais familiares) formando uma totalidade viva e dinâmica de comunicação com os seres humanos, cada um ocupando o seu espaço na trama e nos dramas da existência. Com a diáspora, o sistema familiar tradicional africano teve que ser ressignificado e neste processo o culto aos eguns (antepassados familiares) não se reestrutura nos moldes da Cultura Tradicional Negro Africana. Em alguns poucos Terreiros de Candomblé é que se cultua Eguns, mas de forma muito tímida. O candomblé preservou o culto a Olorun e o culto dos Orixás, que é um culto coletivo. O culto aos ancestrais familiares tornou-se um apêndice na dinâmica cotidiana dos Terreiros de Candomblés.

⁴⁸ A exemplo das etnias Jeje e Nagô, os povos Bantos também tem vários nomes oficiais pelos quais denominam Deus ou o Pré-Existente. Gozález, citando Kagame, aponta alguns desses nomes: **Nzambi**: el “Realizador” (no se especifica si esta realización es a través de la palabra o por medio de la acción), **Leza**: el “Todopoderoso” – nada en Él es imposible, Él realiza todo lo que quiere-, **Mulungu**: “Aquel que une”, **Katonda**: “Aquel que organiza por excelencia”, **Kalunga**: “Aquel que une por excelencia”, **Mwari**: El “Inexplicable”, **Mukulu**: el “Grande”, **Molimo**: El “Espíritu” - es decir, es análogo a los *espíritus desencarnados*, y es, por tanto, Incorporeal; es Inmortal e Imaterial (invisible, espiritual) -, **Imana**: el “Ancestro” – no por generación natural, pero es Ancestro de una forma pre-eminentemente y super-eminentemente Él ha creado a todos los progenitores y ancestros del hombre-; **Uranga**: el “Creador” – de todo aquello que Él ha querido hacer surgir para existir-; **Iliyulufi**: el “Sol” – el que ilumina, el que vivifica, el que confiere la fecundidad. (GONZÁLEZ, 2008, 44).

3. 2.2 Olorun

O africano tradicional acredita na existência de um Deus supremo, único e transcendente, mas que não intervém nos assuntos humanos a não ser raramente, para resolver questões pontuais e coletivas que os orixás e ancestrais não deram conta de resolver sozinhos. Por conta da transcendência de Deus, o africano percebe tudo que o cerca enquanto sagrado: lugares, pessoas, situações, tempo. Este Deus é chamado pelos lorubás de Olorun.

Olorun⁴⁹, aquele que não se conceitua, comanda as forças que dá energia vital – AXÈ - a todos os seres: orun, aiyé, orixás, natureza e humanos. Olorun é o responsável pela origem e o ocaso de todos os seres. Mas, a ele, comumente ninguém se dirige e, quando o faz, apenas através dos orikis.⁵⁰ Dele, não há representações físicas. Ocupando o cume de tudo que existe, Olorun preside a ordem do mundo.

Para os fiéis do Candomblé “Olorun é Deus”, a fonte da vida. Deus é grande e transcendente, ele não necessita, como os Orixás, de fortalecer a sua força; Ele é a fonte da totalidade da vida, é dele que provém toda a energia vital que constitui a existência. Ele é a força em si próprio e é dele que emanam a existência e a força vital que a constitui. (...) Olorun é o senhor absoluto do orun e do aiyé, o Deus supremo que torna possível toda a existência. Tudo está em estreita dependência da força vital da qual ele é a fonte. O fato de Ele não intervir diretamente no mundo não significa falta de interesse ou ociosidade, pois a sua relação com os seres humanos se realiza através dos Orixás. Nele reside e a Ele deve ser atribuída, em última análise, toda a fonte da energia vital: o Axé. (VASCONCELOS, 2013, 745-746).

Ao mesmo tempo em que é longínquo Olorun se presentifica na vida diária dos humanos através dos Orixás. Para o candomblecista, cultuar o seu Orixá de cabeça e seus juntós (Orixás adjuntos) tem como sentido último estabelecer uma ligação com Olorun. Olorun, criador de tudo o que existe, não pode ser ele simbolizado ou cultuado em um rito próprio nem invocado diretamente, sempre que invocado deve ser através dos Orixás.

⁴⁹ Embora exista outros nomes, OLORUN é o mais usado para expressar Deus. O prefixo OL significa senhor (no sentido posse ou domínio) ORUN significa (infinito, totalidade). Outros nomes para se referir a Deus são OLÓDUMARÉ (senhor do centro, senhor dos destinos, senhor do infinito); ELÉDÁ (senhor da criação, Aquele que existe por si mesmo); ALÁYÉ (Senhor da vida); OLOJO ONI (Senhor do dia de hoje – aquele que está presente em todos os acontecimentos diários). (BENISTE, 1997, 29).

⁵⁰ Orações ou rezas curtas.

Os candomblecistas dizem que os atabaques são os ouvidos de Olorun. Quando os atabaques tocam os ancestrais e os orixás apelam a Olorun, E este por sua vez atende à demanda.

Não se invoca Olorun individualmente e a Ele não é oferecido sacrifícios e oferendas, entretanto em situações limites quando todos os meios falharam o Terreiro de Candomblé busca Nele a solução. Raramente ouvir-se-á um membro de uma casa de Candomblé pronunciar a palavra Olorun. Neste sentido Berkenbrock (1997) lembra que:

Olorun é ao mesmo tempo a origem, o princípio de todas as coisas e o Deus distante e até mesmo desconhecido. Por não haver para Ele nenhum culto e pelo fato de não se esperar Dele nenhuma intervenção na história, Ele foi em parte esquecido. (BERKENBROCK 1997).

Ainda nesta direção e falando sobre a concepção de Deus nas Religiões Tradicionais Africanas, Altuna (1985, 407-8) alerta para o seguinte:

Quem pouco conhece a cultura negro-africana, acadêmicos apressados ou mal intencionados podem divulgar que Deus não atua diretamente no mundo, já que os intermediários absorvem as intervenções e que Ele permanece neutro nas tensões entre a unidade mundo Orun-Aiyé, gerando-se uma indiferença recíproca entre Orun e os homens. (com grifo nosso).

No Candomblé, quem faz a mediação entre Olorun, mundo e ser humano são os Orixás e os antepassados. Olorun é o único superior e os Orixás são intermediários entre a divindade e os outros seres, com a missão de transmitir o dinamismo vital ou o Axé, a todos os seres os existentes. Para tanto, Olorun dotou cada Orixá com uma habilidade e a cada um concedeu o domínio sobre uma determinada particularidade da natureza, para que Orixá e humano atuassem na manutenção da ordem do mundo. Assim, é o conjunto (panteão) dos Orixás quem liga os humanos entre si, à natureza, aos antepassados e à totalidade da realidade circundante.

3. 2.3 Antepassados: Ancestrais Familiares

Tanto no candomblé quanto nas RTA, a crença na vida após a morte fica clara no culto e nas cerimônias funerárias. A condição para ser lembrado como

um antepassado ou Egungun passa por um funeral segundo as normas e a entronização dentro do terreiro em espaço próprio para que possa ser lembrado e venerado como ancestral.

Os iorubá acreditam que seus mortos continuam vivendo em outro mundo, creem na sua existência ativa, e sabem que a morte não finaliza a vida humana, pois a vida na terra se estende a uma outra vida no além, no local chamado de "morada dos mortos". (...) A religião iorubá enfatiza ao mesmo tempo a reencarnação e a continuação da vida em outro mundo semelhante ao nosso. A morte é vista não como extinção, mas como uma mudança de uma vida para a outra. Literalmente, um ancestral é alguém de quem uma pessoa descende, por parte de pai ou mãe, que viveu num tempo passado, como um avô ou bisavô. Porém quando os iorubás falam de ancestrais se referem aos espíritos de seus antepassados com os quais os vivos convivem como filhos, de forma afetiva.

Não é qualquer morto que recebe essa consideração. Para receber esse tratamento esses homens e mulheres devem ter vivido bem, ter tido uma vida longa, ter deixado bons filhos e boas lembranças. Crianças ou jovens que morrem prematuramente, mulheres estéreis e todos os que têm uma morte ruim ficam excluídos deste grupo respeitável.

Embora os ancestrais incluam homens e mulheres das gerações anteriores, os ancestrais masculinos são muito mais importantes. Para se tornar um ancestral conceituado, um homem tem que viver bem, morrer bem e deixar bons filhos, que lhe façam rituais de funeral adequados, e que continuem em contato com ele por intermédio de oferendas e orações. (ALMEIDA, 2006, 74-76).

Observados os cultos e rituais fúnebres necessários, estes (os antepassados) estão aptos a atuar na e para a comunidade. Os rituais fúnebres, na cultura tradicional iorubá, começavam pelo tratamento que era dado ao cadáver:

O cadáver recebia um banho morno, com sabão e esponja. O cabelo da mulher era bem penteado, e o do homem às vezes completamente raspado, ou penteado e escovado. Era costume o filho mais velho estar presente quando o corpo de seu pai era lavado, e ele deveria ser o primeiro a jogar água. Este costume dava ênfase à importância de ter um filho homem como descendente. O banho do defunto era muito importante, porque eles acreditavam que a pessoa teria que estar limpa para ser admitida na morada dos ancestrais. Se um cadáver não fosse lavado dentro do cerimonial, acreditava-se que ele não teria lugar junto aos ancestrais e o espírito ficaria vagando. Esse espírito era chamado *iwin* ou *iseku*.

Depois do banho o cadáver era vestido com roupas adequadas, muito bonitas, em geral todo de branco. Se fosse homem, colocava-se um chapéu branco. O morto não podia ser vestido de vermelho, caso contrário, ao renascer, seria leproso.

Era então trazido para a sala de estar e colocado numa cama muito bem decorada. Começava a festa, com música e dança. Do lado de fora disparavam-se armas. Representava um sinal de respeito ao

morto e uma forma de anunciar ao povo que ocorreu um grande evento.

Como antigamente não havia previsão da duração das cerimônias fúnebres, e poderia ocorrer deterioração, eles tinham métodos muito antigos de preservação, de forma que o corpo poderia ficar dois ou mais dias sem cheirar mal. A ideia era de que o morto não deveria ser enterrado imediatamente, deveria ter a oportunidade de esticar as costas e ter o último descanso na sua morada da terra. Durante esse período as roupas do morto e a decoração da cama onde ele estava deitado eram trocadas, cada uma mais bonita e mais rica do que a outra. Fazia parte das honras rendidas ao morto. As crianças e os parentes próximos davam belos e caros presentes que eram levados pelo morto para o outro. (ALMEIDA, 2006, 67-68).

Todas as mediações se dão através do rito. Uma pessoa quando morre se não passar pelos rituais funerários será apenas uma pessoa morta. A ancestralidade começa a ser adquirida através dos rituais fúnebres. Os rituais acontecem com cantos, danças, rezas, comidas, bebidas. Mesmo quando se trata da morte, as celebrações são extremamente alegres. De acordo com o Pai Cláudio de Odé: “*devemos ficar contentes e alegres, pois temos mais um ancestral intercedendo por nós junto aos Orixás e a Olorun*”. (Entrevista).

De acordo com Maria Inez Couto de Almeida, os túmulos dos iorubá eram cavados dentro de casa, em quartos destinados a esse fim. Os familiares cavavam um buraco de seis a nove metros, fazendo uma espécie de quarto em baixo. Depois colocavam o caixão no buraco e toda a família jogava terra e conversava com o morto, mandando recados para os outros familiares já mortos. Em seguida os homens cobriam o buraco com terra e matavam uma galinha preta em cima. Para os iorubás, enterrar alguém num cemitério comum era deixá-lo de parte e perder contato com ele, porque a veneração normal aos ancestrais, que incluía rituais diversos e rezas, não era adequada para ser feita em lugar público, só podia ser feita em família. (ALMEIDA, 2006, 69).

O antepassado na cultura tradicional Banto, por exemplo, é o responsável por preservar os costumes; zelar pela manutenção da comunidade e pela coesão social; regular as relações e, ainda, estar à frente dos principais acontecimentos comunitários.

Os mortos são verdadeiros chefes, guardiões dos costumes; velam pela conduta dos seus descendentes a quem recompensam ou castigam segundo observam ou não os ritos e costumes. A fidelidade às tradições, o respeito pelos anciãos e mortos, o cumprimento das cerimônias estão permanentemente sobre seu controle. Regulamentam as relações entre os membros do grupo (...) a coesão, a boa ordem, a participação na vida comunitária e nas suas cerimônias. Arbitra pela igualdade nas condições materiais, o respeito mútuo (...) Presidem os acontecimentos mais importantes da comunidade, visitam os campos, rios e aldeias vizinhas. Todos os dias o chefe da comunidade lhe dirige súplicas, os caçadores, pescadores e lavradores oferecem-lhes as primícias. Ao passar pelos seus túmulos entregam-lhes presentes e balbuciam uma súplica (...) (ALTUNA, 1985, 467).

Os mortos desempenham papel social decisivo no cotidiano da comunidade. Em todos os momentos são lembrados seja para a proteção das grávidas, na iniciação dos jovens, nos casamentos, nas calamidades, na harmonia social. Seja para aconselhar na compra e venda de bens materiais ou proporcionar prosperidade na lavoura, caça, pesca. E, ainda, sucesso nas viagens e na condução da comunidade. De acordo com a cultura tradicional Banto recordar o antepassado é mantê-lo vivo. Quanto mais lembrado é o antepassado mais próximo ele fica da comunidade.

Por isso, é importante ter muitos filhos para que o indivíduo possa ser constantemente recordado depois de morto. O mundo dos espíritos e dos antepassados está sempre presente, estes revelam o que está ocorrendo ou poderá ocorrer e, ainda, manda as recomendações através dos sonhos e do jogo de Búzios. Segundo Pai Cláudio de Odé: *“os antepassados são nossos interlocutores e fazem a mediação entre nós, os Orixás e Olorun”*. (Entrevista).

O candomblecista, assim como o africano tradicional, verifica a vontade do antepassado através dos jogos adivinhatórios (aqui no Brasil o mais comum é o jogo de Búzios) para saber como a comunidade deve se comportar e que tipo de oferendas e sacrifícios de proteção e apaziguamento devem ser feitos. O fiel do candomblé sabe que a eficácia (aceitação da oferenda por parte dos ancestrais) do ritual está atrelada à purificação corporal, disciplina espiritual e reverência ao antepassado.

3. 2. 4 Panteão Dos Orixás Ketu

O panteão dos Orixás trazidos ao Brasil pela diáspora negra é reduzido em relação à África, porém aqui no Brasil quase todos os Orixás remanescentes neste panteão são cultuados nas comunidades enquanto que na África cada comunidade cultua um número muito reduzido de Orixás. Na África negra, conjectura-se que fosse mais de seiscentos o número de Orixás⁵¹ existentes, porém no Brasil esse número foi reduzido, inicialmente para cinquenta e agora dezesseis. Representam as forças da natureza: água, ar, fogo, vento, terra, minerais, vegetais, trovões, raios, rios, mares, mata, peixes etc. Os Orixás são também conhecidos como Irunmolè, Imolè e Eborá (espíritos, divindades).

Quanto à natureza dos Orixás existe certa complexidade, por isso, eles devem ser analisados conjuntamente. Estudos africanistas apontam que alguns se divinizaram a partir da convivência com Olorun, Olodumaré e outros são figuras históricas (nobres, desbravadores, guerreiros, adivinhos) divinizadas pelos seus feitos comunitários e por suas similaridades com as forças da natureza (rio, minerais, terra, vento, chuva, raios), (BENISTE, 1997, 77).

Na cosmovisão iorubana, os Orixás relacionavam-se com todas as atividades da realidade humana (economia, sociedade, saúde, casamento, cultura, política, colheita, fertilidade), aqui no Brasil certas atividades perderam importância e o campo de atuação dos Orixás restringiu-se às demandas dos negros que viveram na condição de escravos e na condição de subalternizados. Restringindo também o número de Orixás cultuados aqui, embora a existência de vários Orixás sendo cultuados no mesmo espaço (Terreiro) seja uma característica específica do culto aos Orixás na América. Na tradição iorubana cada comunidade ou cidade⁵² cultua um ou uma “família” de Orixás. Os Orixás são “massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre.” (BERKENBROCK, 1998, 224).

⁵¹ Na literatura antropológica não existe uma precisão quanto ao número de Orixás cultuados na África.

⁵² Ogun em Irê, Oxóssi em Ketu, Xangô em Oyó, Orunmilá em Ifé, Iansã em Tapa, Oxum em Axogbô, Iemanjá em Abeokutá, Oxalá/Oxalufan em Ifon. Locais que os Orixás “reinaram” quando viveram na terra.

Os Orixás, enquanto divindades da natureza e ligados à ordem cósmica regulam as relações do sistema como totalidade, enquanto os ancestrais regulam as relações sociais, a ética, a manutenção do equilíbrio e da harmoniam. (SANTOS, 1996, 102; REHBEIN, 1988, 257).

Nos rituais e nos cultos do Candomblé, cada Orixá tem suas saudações, suas ferramentas, suas folhas, suas comidas, suas cores, etc., são essas características que os identifica quando incorporado nos seres humanos.

Os Orixás vivem no orún e como os vivos e os mortos, em comunidade. A narrativa sobre os Orixás é rica e complexa, sendo preservada oralmente entre os membros iniciados nas comunidades do Candomblé. O Orixá escolhe o elègùn⁵³ para de tempos em tempos voltar a terra e emanar seu axé.

Segundo Claude Lépine (2000, 146), todo orixá está ligado não apenas ao elemento da natureza, mas também a uma determinada cor, a uma força primordial, a um vegetal e a um animal. Cada divindade tem um tipo de temperamento que, conforme as crenças populares, é herdado e reproduzido pelos fiéis consagrados a um determinado orixá. Essa consagração dá-se por meio de um processo de iniciação, um rito que marca a aceitação em uma comunidade de candomblé

No entanto, cabe ressaltar que as narrativas sobre os Orixás no Candomblé são múltiplas e às vezes até contraditórias. Cada Terreiro dá vida às narrativas de acordo com a casa religiosa que o originou e conforme a nação à qual pertence e também a transmissão das mesmas por ser oral, a credibilidade depende do lugar que ocupa no Candomblé quem dá vida a tais histórias. Existe o seguinte adágio pertencente à cultura tradicional africana: “a verdade ou não de uma Itan⁵⁴ está em quem conta”.

⁵³ ELEGUN – Pessoa escolhida pelo Orixá para descer aqui na terra. Pessoa que recebe (incorpora) o Orixá.

⁵⁴ ITAN – Os antropólogos traduzem por mito; os fiéis do Candomblé chamam de história. O Itan explica o porquê de cada rito, dança, comida, proibição no dia a dia do Candomblé remontando às origens.

Os mitos que descrevem a criação do mundo, nas religiões brasileiras de raiz africanas, são numerosos e, muitas vezes, contraditórios. Como aconteceu em outras religiões, eles foram transmitidos por diversas gerações e sofreram inúmeras modificações. A inexistência, na África, da forma escrita da língua dos povos trazidos para o Brasil fez com que seus costumes e rituais fossem transmitidos oralmente, através das lendas resgatadas, dos adivinhos — os babalaô — que detinham os segredos e eram, e ainda são, os verdadeiros pais (*Babás*) desses segredos (*awô*). São os primeiros que devem ser consultados se quisermos desvendar os segundos. (COSSARD, 2008, 15).

Neste sentido, De Certeau (1994), mostra que:

A credibilidade do discurso é em primeiro lugar aquilo que faz os crentes se moverem. Ela produz praticantes. Como a lei é já aplicada com e sobre corpos, “encarnados” em práticas físicas, ela pode com isso ganhar credibilidade e fazer crer que está falando em nome do real. A lei deve sem cessar avançar sobre o corpo, um capital de encarnação, para assim se fazer crer e praticar. Ela se inscreve, portanto graças ao que dela já se acha inscrito: são as testemunhas, os mártires ou exemplos que a tornam digna de crédito para outros. (DE CERTEAU, 1994, 241).

Nas religiões tradicionais africanas, os homens não contam histórias, eles revelam itans para explicar diversas situações, principalmente as situações que interagem as energias dos Orixás, seus poderes, domínios sobre a natureza e integrá-los na vida comunitária. Todo Itan revelado liga-se ao cotidiano no Candomblé, os itans entre outras coisas ajudam a entender os diferentes momentos do culto aos Orixás, as proibições e as tramas da vida comunitária. As diferentes narrativas mostram que o Candomblé é um sistema de sentido totalizante de vida, na medida em que cada uma narra aspecto da realidade cotidiana dos orixás e dos indivíduos. Os itans revelam cultura, economia, relação de gênero, cuidado com a natureza, relações políticas, guerra, origem do ser humano, aspectos psicológicos e emocionais, etc.

3. 2. 5 Exu – Iaroyê!

Exu é o primeiro dos orixás a ser saudado nos rituais do candomblé, antes do xiré, ritualiza-se primeiro o padê de Exu, neste momento Ele é enviado a convidar os demais Orixás a fazerem parte da festa e, ainda, assegurará a harmonia da festa. Na cosmovisão yoruba é ele quem abre as portas e os caminhos e comunica aos humanos as mensagens dos orixás é o emissário que liga o Orun ao Aiyê levando os pedidos e oferendas dos seres

humanos aos Orixás e trazendo as mensagens dos orixás aos homens. Exu é o guardião do axé (força vital) de Olorun. Ele faz com que as coisas se cumpram da maneira correta, corrige os desvios e pune as falhas dos homens que se esquecem de saudar e zelar por seus Ancestrais e Orixás. Èsu fi ire bò wá o – Exu faz a vida plena de coisas boas, dando a cada um aquilo necessita para ter uma vida plena. Exu é quem supervisiona as atividades do mercado para assegurar que não ocorra nenhum tipo de injustiça.

Pai Cláudio de Odé conta a seguinte história sobre Exu:

Mudou-se para bandas de Ketu um homem e lá adquiriu terras e nela plantou uma semente, até então, desconhecida do povo daquelas bandas, chamada milho. Além do milho, o homem de fora, também criava galinhas, galos e outros bichos. Em pouco tempo, o milho tornou-se a base da alimentação de todos os seres humanos e dos Orixás. Isso fez do fazendeiro um homem poderoso porque só ele tinha acesso ao milho. Esse fazendeiro passou a ter muitos empregados que trabalhavam no milharal e na granja. E como só ele tinha o milho, todos tinham que comprar dele e o preço do saco era um absurdo de caro e ele nunca vendia o milho inteiro, só os vendia quebrados em várias partes. Além disso, o fazendeiro humilhava os empregados revistando os bolsos, a bolsa e a boca para verificar se alguém estava levando as sementes de milho. Não aguentando mais a exploração pelo preço do milho e a humilhação do patrão, um grupo de empregado procurou Exu, relatou o que se passava e perguntou o que poderia ser feito para superar aquela situação. Exu, que não gosta de injustiça, mandou os camponeses comprar deste fazendeiro, exatamente, às sete horas da manhã, sete galos grandes e os entregasse na beira do rio. Mesmo não tendo condições os empregados se uniram e cumpriram o que Exu tinha ordenado e foram entregá-los no local indicado. Ao recebê-los Exu abriu o primeiro galo das vísceras dele retirou um punhado de milho e entregou ao grupo, fazendo o mesmo com os demais galos. E instruiu como aquelas sementes deveriam ser plantadas e disse ainda, antes da primeira colheita me procure neste mesmo lugar. Os trabalhadores agradeceram e foram. Passadas algumas luas e com o milharal quase em ponto de colheita os camponeses voltaram a procurar Exu para falar do milharal. Então Exu orientou: As primeiras espigas de milho de todas as colheitas serão destinadas pra fazer o meu PADÊ e a comida dos demais Orixás. O que nós faremos com as restantes? Indagou um dos camponeses. Ao que Exu respondeu: deverá ser dividida com todos da comunidade de acordo com as necessidades de cada um; para que cada um tenha a sua força vital (axé) garantida.

Exu é o condutor da força vital no Candomblé. É ele quem proporciona a recomposição do equilíbrio. Na sua ambivalência, ele pode desequilibrar a

comunidade e depois que os humanos lhes oferecem ofertas e sacrifícios ele reequilibra-a distribuindo o axé comunitário e individual.

A saudação de Exu é Laroyé, suas cores é o vermelho e preto, come todo tipo de bicho os favoritos são galos e cabritos pretos e a comida especial dele é o padê (farofa feita de farinha, azeite de dendê, cachaça e misturada com a mãos), seus lugares prediletos são os caminhos encruzilhados, os mercados e todos os lugares por onde passa muita gente e a ferramenta de Exu é um cajado de madeira com ponta arredondada, chamado ogó, é um símbolo fálico, ou seja, que lembra o pênis, pois ele é também pelo movimento que gera a vida: a fecundação e a fertilidade.

3.2.6 Ogun - Ògunyê Patacori!

Ogun é aquele que forja o ferro e cria armas para defender seu povo. Assim, é o senhor das tecnologias, das matas. O poder deste Orixá vai além da luta. No Brasil Ogun é o grande guerreiro que defende os subjugados⁵⁵. Existe quem garanta que todos os homens que dominavam a arte de forjar o ferro em parte da África negra eram chamados de Ogun.

Colérico irrita-se muito fácil com quem comete injustiças. Ogun é cultuado como o lutador, o conquistador e aquele que ao lado de Exu abre os caminhos, veste-se de mariwo (folha nova do dendezeiro desfiado bem fininho) quando sai para desbravar e descobrir novos caminhos.

Nas rodas de conversa nos terreiros de Candomblé os filhos de Ogun que normalmente são considerados audaciosos e aguerridos para mostrar humildade contam a seguinte história sobre seu pai:

Em razão dos grandes feitos o rei de Ile Ife conferiu o título a Ogun de Orixá OLULANA, ou seja, aquele que está na vanguarda e desbrava os caminhos. Mas Ele não quis que o título o impedisse continuar exercendo seus trabalhos cotidianos junto ao povo, como por exemplo, forjar as armas, caçar e pescar. Porém viver como alguém do povo seria uma afronta ao rei. Diante disso, Ogun forjou a sua morte, despiu-se das roupas caras recebidas do rei e disfarçou-se se vestindo com roupa de mariwo e passou a viver como um Orixá

⁵⁵ Laura de Mello e Souza observa que no Brasil colonial, os negros selecionaram suas divindades que viessem ao encontro do enfrentamento das adversidades da escravidão. Assim, quase todos os Orixás cultuados no Brasil são divindades com características guerreiras. (SOUZA, L. de M. e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**, 1986, 267-268).

comum, fazendo aquilo que sempre fez, guerreando, caçando, pescando e forjando as armas e as ferramentas no meio do povo. (DOMÍNIO PÚBLICO E COMUMENTE NARRADA NAS RODAS DE CONVERSAS DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ).

Ogun é o Orixá com senso de justiça e solidariedade. É aquele que, segundo os candomblecistas, nunca abandona um filho seu, porém vela pela solidão abrindo os caminhos, afugentando os perigos para que outros possam trilhar com segurança.

Suas predileções são: as ferramentas e armas que os trabalhadores utilizam no seu cotidiano, cores verde e azul, comida predileta cabritos e galos (na África também cachorro) e quando seu filho o recebe, manifesta-se como guerreiro e dança empunhando uma espada (coreografando a arte de guerrear, os combates) e é saudado assim: Ògúnyê patacori!

3.2.7 Oxóssi – Okê Arô! Okê Odé!

O Orixá Oxóssi faz parte da família dos caçadores (ODÉ), seu habitat por excelência são as matas de onde tira o sustento para a comunidade. É um Orixá muito popular no Brasil, mas seu culto é segundo Berkenbrock (1998), pouco conhecido na África. É o caçador de uma flecha só que tem também como habilidade o conhecimento das ervas medicinais. Seus símbolos estão ligados à arte da caça, o arco e a flecha e anda também com um erukerê espantador de moscas feito com o rabo de touro preso em cabo oco de madeira (onde contém os pós de axé feito de folhas e ossos de diferentes animais), adornados com búzios, o que também sinaliza a nobreza de Oxóssi, pois este objeto era de uso do rei de Ketu.

Para Berkenbrock (1998, 242) a popularização de Oxóssi no Brasil se deve à mistura com a tradição indígena. Em alguns Terreiros ele é representado como um índio (uma pena na cabeça, arco e flecha na mão).

A antropóloga Rita Amaral traça o seguinte perfil de Oxóssi:

Sagaz como um leopardo, forte como um leão, leve como um pássaro, silencioso como tigre, observador como uma coruja, se esconde como um tatu, vaidoso como um pavão real, corre como os coelhos, sobe nas árvores como os macacos, conhece os animais

profundamente e com isso compartilha o conhecimento da natureza". (AMARAL, 2000, 3).

Oxóssi é conhecido como o caçador que caça para comer e partilhar. Orixá é da fartura sem desperdícios. É o Odé que orienta os seus filhos e filhas a aproveitar todas as partes do bicho retirado da natureza: o couro para os vestuários e os atabaques, os ossos para as ferramentas e pós mágicos, a carne para o alimento da comunidade e o sangue e as vísceras para alimento das divindades.

As predileções alimentares de Oxóssi são frutas e raízes, vinhos de palma, carne de caças especialmente o coelho e as aves, sua cor favorita é o azul claro e quando manifestado nos seus filhos dança imitando o caçador em seu exercício, pisando leve e faceiro na mata para não espantar a presa. Sua saudação é Okê aro! Okê Odé!

3.2.8 Obaluaê - Atotô!

Omolú ou Obaluaiê são os nomes do Orixá da varíola e das doenças contagiosas. Tem seu corpo revestido por palhas, escondendo-se assim para que não vejam as consequências das várias doenças das quais foi vítima. Este Orixá protege os seres humanos das enfermidades, epidemias e pragas.

Obaluaê é filho da Orixá Nanã com o Orixá Oxalá este, por sua vez é marido da Orixá Yemanjá. Nanã seduz e embriaga Oxalá e mantém com este relação sexual, desta relação é que nasce Obaluaê com o corpo cheio de chagas purulentas. Nanã não foi capaz nem de olhar a criança, abandonando-a no rio, Quem encontra a criança é justamente Yemanjá, que limpa-lhe as feridas e o cria como filho e este se tornou um homem bonito e forte. É ao mesmo tempo respeitado e temido. Assim como cura as enfermidades, pode castigar deixando a pele áspera e árida àquele que põe em risco a saúde e a harmonia da comunidade.

O Orixá Xangô promoveu uma festa e convidou todos os Orixás; esquecendo, no entanto, de convidar Obaluaê. No meio da festa, quando já haviam bebido e comido muito é que se dão conta da ausência dele. Com medo de Obaluaê ficar irado e castigar a todos é que decidem ir à casa do Orixá ausente levando todos os tipos de comidas e bebidas pediram agô pela indelicadeza e ofereceram um

banquete em sua homenagem. Obaluaê disse que aceitaria a homenagem, desde que todos os moradores da comunidade fossem convidados a participar do banquete (DOMÍNIO PÚBLICO E COMUMENTE NARRADA NAS RODAS DE CONVERSAS DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ E DEPENDENDO DA ORIGEM DO TERREIRO TEM OUTRAS VERSÕES).

O banquete ficou conhecido como Olubajé, ou seja, banquete do rei. Aqui no Brasil é uma das celebrações obrigatórias, geralmente acontece no mês de agosto. O Olubajé é a única cerimônia na qual é servida a comida de todos os Orixás do panteão, para aplacar a ira daquele que é senhor da vida e da morte. Neste banquete os alimentos são servidos em folhas de mamona e ainda, não se deve fazer uso de talheres e nem lavar as mãos. Deve-se limpar as mãos, passando-a pelo corpo e pedindo axé e boa saúde a Obaluaê.

Quando o filho empresta seu corpo para Obaluaê descer em terra, este dança com o corpo coberto por palhas da costa, carregando nas mãos um Xaxará com o qual o Orixá espanta as enfermidades, e quando ele passa dançando pelas pessoas deve-se desviar o olhar inclinando reverencialmente a cabeça e saudá-lo - ATOTÔ.

3.2.9 Ossain – Ewé Ô Asa!

Ossain é outro Orixá das matas, conhecedor das plantas e dos segredos das florestas. É o responsável pelas folhas que são usadas em todos os rituais do Candomblé. É comum ouvirmos nos Terreiros dos filhos de Ossain: sem folha, não tem vida, sem folha não tem Orixá. Através do ritual da Sasain as folhas são encantadas para exercer suas funções nos rituais de iniciação e em todos os outros rituais. Ossain é o orixá que sabe a força terapêutica das plantas e sabe como manipulá-las para potencializar a força vital das ervas para exercer seu poder de cura. Este Orixá é o encantado da floresta que a tudo observa calado.

Mãe Beata de Yemonjá, lalorixá Baiana, contou uma história que era mais ou menos assim:

Naquele tempo, quando não existia médico, existia um homem que vivia de pegar ervas para vender. Ele ia chegando no mato, não pedia licença e não tinha hora para colher ervas. Passou muito tempo nisto,

e ele achando que o mato não tinha dono. Mas ele começou a sentir a dificuldade de encontrar certas folhas de grande utilidade. Ele começou a ficar cabreiro e a achar que alguma coisa não ia bem.

Existia, perto dali, uma Tia africana, e ele foi se queixar a ela:

- Olha Tia, eu sempre tirei folhas para vender, mas agora eu entro no mato e não acho nada. Até parece que algo de ruim está para acontecer. Tropeço em cobra, marimbondo me pica, os mosquitos me mordem, a tiririca me corta. Até parece coisa mandada.

A velha estava calada, só escutado. Quando ele acabou de contar, ela disse:

- Você gostaria que alguém entrasse em sua casa apanhasse o que é seu, chegasse em sua plantação, colhesse tudo e saísse sem lhe dar satisfação? Pois é isto aí! O dono do mato não está gostando da sua ousadia. E além do mais, arrancar as folhas que é uma dádiva gratuita para vender.

- Onde já se viu mato ter dono? Questionou ele em tom de deboche.

- Experimente mais uma vez entrar na mata, colher folhas sem levar um agrado nem pedir licença e levar uma oferenda para Ossain que é o verdadeiro dono das matas com tudo que existe lá, você verá o pode lhe acontecer! Disse a Tia africana.

- Se é assim, o que devo fazer? Perguntou o homem.

A velha viu que ele estava falando a verdade, se levantou, apanhou um pedaço de fumo, um fósforo, uma vela, um pouco de cachaça, e um coité (cabaça) e entregou ao homem e disse:

- Vai, pede ago (licença) a Ossain e entrega isso e ainda algumas moedas.

A partir desse dia o catador de folhas passou a pedir licença para Ossain, não foi mais e catava das ervas apenas o necessário, vendia para quem tinha condições de pagar e distribuía gratuitamente para quem necessitava das ervas e não tinha condições de pagar. (MÃE BEATA DE YEMONJÁ – CAROÇO DE DENDÊ, 67-68). (grifo nosso).

O papel deste Orixá é acabar ou amenizar com a dor e curar. Sua representação em ferro é uma árvore com galhos tendo um pássaro pousado que é o seu mensageiro. Quando um filho de Ossain incorpora-o em certo momento de sua dança ele pula com uma perna só. É saudado assim: *Ewé, ô Asa!* Que as folhas me ajudem, que as folhas me protejam!

3.2.10 Oxumarê - Aho, Gbogbo yi!

Oxumarê é o Orixá representado por uma grande cobra e o arco-íris que revela a união entre o Aiyé e o Orun (na África o arco-íris é considerado a grande serpente símbolo de eternidade e continuidade) que organiza o tempo. É de origem daomeano, mas foi incorporado ao panteão lorubá. Faz parte da família Gi, composta por Nanã, Omolu, Oxumaré e Euá. Seu símbolo são duas cobras de ferro que ele leva nas mãos quando dança. *Oxumaré é considerado um Orixá “meta-meta”, por ter dupla essência associadas à terra e a água.* (CACCIATORE, 1977, 214).

Em sua ferramenta carrega duas cobras de metal chamadas de “*Dan*”, sendo que representam o macho e a fêmea. Seu trabalho consiste em recolher a água caída sobre a Terra durante a chuva e levá-la de volta às nuvens, sua obrigação é dirigir as forças que produzem o movimento. É o senhor de tudo que é alongado.

Pierre Verger registrou a seguinte história sobre Oxumarê:

Oxumarê era um babalaô que vivia duramente explorado pelo seu Olofin, o rei de Ifé, seu principal cliente. Consultava-lhe a sorte de quatro em quatro dias, mas o rei remunerava seus serviços com extrema parcimônia e Oxumarê vivia num estado de semipenúria. Felizmente para ele, foi chamado por Olokum, rainha de um reino vizinho, cujo filho sofria de um mau estranho: não conseguia se manter em suas próprias pernas, tinha crises e, nesses momentos rolava sobre as cinzas ardentes do fogareiro. Oxumarê curou a criança e voltou a Ifé repleto de presentes, vestido com riquíssima vestimenta do mais belo azul. Olofin, espantado por esse repentino esplendor e lastimando sua avareza passada, rivalizou em generosidade com Olokum, dando também a Oxumarê presentes de valor e oferecendo-lhe uma roupa de uma bela cor vermelha. Oxumarê ficou rico, respeitável e respeitado, sem imaginar que tempos melhores ainda o esperavam. Olodumarê, o deus supremo, sofria da vista e mandou chamar Oxumarê; uma vez curado e pelos cuidados que o Orixá teve com Olodumarê recusou-se a separar-se dele. Desde essa época, Oxumarê reside no céu e só de tempos em tempos tem autorização de pisar na terra. Nessas ocasiões, os seres humanos tornam-se ricos e felizes. (VERGER, 1981, 206).

A pessoa que pertence a este Orixá quando está incorporado/a, coreografa sua dança apontando o dedo ora para cima, ora para baixo, ritualizando assim a sua ligação entre o Aiyé e o Orun e imitando os movimentos de uma cobra, neste momento os presentes no culto entoam: Aho, gbogbo Yi! Aho, gbogbo Yi!

3.2.11 Xangô - Kawoó-Kabiyèsilé!

Está entre o mais reverenciado dos Orixás aqui no Brasil. É o Orixá do machado que corta dos dois lados, simbolizando a dupla direção. Sendo o Orixá da justiça e para julgar com isenção, tem que conhecer os dois lados do problema. Xangô é o rei que governa com ordem e justiça e por isso está acima do bem e do mal. É regente dos raios, trovões e do fogo. Tem como característica ser um Orixá guerreiro e conquistador. Vivia com ele no palácio real suas três mulheres: Oya, Oxum e Obá e seus doze Obas (ministros).

A Ialorixá Edna de Ossain, contou uma história para lembrar a difícil relação entre Ogun e Xangô e para explicar porque o quiabo tornou-se uma quizila (proibição) para Ogun.

Xangô era o rei da cidade de Oyó, certo dia soube que sua cidade seria invadida por Ogun e seus soldados. Vendo seu trono ameaçado e sabendo que Ogun tinha um forte exército, Xangô teve uma ideia. Mandou que comprassem todo quiabo da cidade e das cidades vizinhas, pediu que as mulheres da cidade cortassem o quiabo e pilasse até se transformar em uma pasta. Para entrar na cidade tinha que descer ladeira. Xangô mandou que seus ministros espalhassem nas ladeiras a pasta de quiabo. Quando Ogun com os seus soldados foram descer a ladeira escorregaram e os cavalos quebraram as pernas. Assim, Xangô conseguiu vencer o poderoso Ogun e tomar como escravo os seus soldados e manteve-se rei de Oyó por mais de um século. (HISTÓRIA CONTADA PELA IALORIXÁ EDNA – ILÉ AXÉ DARA ODÉ – GUARUJÁ).

Xangô e o poder tem uma relação muito estreita, ela dá a vida pelo poder e pelo *status*, embora exerça-o de forma justa. Enquanto rei é forte e imbatível.

Ele é o rei entre todos os Orixás, pois tem o elemento fogo ao seu favor e do qual todos os outros dependem. Por ser fogo e vida, não tolera o frio e os mortos, mas também não os teme.

Quando Xangô incorpora nos seus filhos, dança o “alujá”, coreografia que demonstra todo seu vigor e encerra a dramatização lançando um raio que cai e se transforma em pedra, *edum aará*, que é guardada numa bolsa de pele, o *labá*, os presentes o saúda gritando: Kawoó Kábiyesi! Sua comida principal é o amalá, pasta feita com quiabo, camarão e dendê. Suas ferramentas são confeccionadas na madeira. Seu trono é o pilão, com o lado invertido para que aguente a pujança do seu corpo. Sua cor é o Vermelho e branco.

3.2.12 Oxum - Ora, Iêiê Ô!

Orixá das águas correntes e doce, cultuada na África no rio oxum em Oshogbô, província de Ibadan, na Nigéria, África Ocidental. Foi a principal esposa de Xangô. Demonstra exuberância e beleza, gosta de adornar o corpo com anéis, pulseiras, braceletes de ouro ou metais dourados, exibindo assim,

riqueza. Bela, graciosa, sedutora, representa a feminilidade até a última instância. Não perdoa a mulher que pratica o aborto. Protetora incondicional das grávidas, das crianças (“*Olùtòju àwon omo*” – aquela que olha por todas as crianças), dos pássaros e dos peixes.

Conquista as pessoas pela feminilidade e através da comida, pois é na cozinha que usa todos os seus encantamentos. O sangue menstrual também está sob seus domínios, assim como é Oxum que encanta as águas dos rios e lagos para que fertilizem o solo, por isso é uma dos *Orixás* da fertilidade.

No começo dos tempos apenas os aborós⁵⁶ se reuniam para decidir sobre a administração da cidade e nas reuniões as Yabas⁵⁷ eram banidas. Sentindo-se diminuída com isso, Oxum fez com que a terra e as mulheres ficassem estéreis. Com isso, a população da cidade diminuía dia a dia e por conta da falta de alimentos a população estava ficando violenta. Os orixás aborós foram consultar Olorum e ele explicou que sem a presença de Oxum com sua força de fertilizar o que é infértil, nada poderia dar certo. Os orixás, então, convidaram Oxum para participar das reuniões: as mulheres voltaram a ser fecundas e a terra voltou a dar bons frutos. (DOMÍNIO PÚBLICO – VERSÃO CONTADA POR MÃE YARA D’OXUM).

Quando Oxum toma o corpo de suas filhas, coreografa a faceirice das mulheres altivas, se adornando, admirando a própria beleza, tomando banho no rio ou penteando os cabelos, faz gestos de vestir-se, arrumar-se com pulseiras, brincos e colares, exhibe elegantemente aos presentes as jóias que ostenta no corpo. É saudada pelo público: *ORA IEIÊ Ô!*

Sua ferramenta é o *Abèbè*, leque com o desenho de um pássaro voando, fazendo referência à proteção que ela dá aos *Olóri* (pássaros) e à liberdade que estes representam.

3.2.13 Obá - Obá, Xi!

O culto a Obá não é muito comum no Brasil, poucos são os Terreiros de Candomblé que tem filhas deste Orixá. Ela foi a terceira esposa de Xangô. As outras formam: *Iansã* e Oxum. Mas, a disputa pela atenção de Xangô se dava entre Obá e Oxum. Obá não tinha a beleza e a graciosidade de Oxum e nem a

⁵⁶ Orixá masculino

⁵⁷ Orixá feminina

volúpia sexual de Iansã. Muito menos os dotes culinários das duas. Valente e guerreira, mas desajeitada e sem charme. Sua grande virtude era a lealdade e por isso era respeitada pelos outros Orixás. Obá é o nome de um rio africano, afluente do rio *Oxum*, Obá está também relacionada com as águas doces.

É muito popular nos terreiros de candomblé o conflito entre Obá e Oxum.

Em função da falta de atrativos externos e percebendo que estava sendo preterida por Xangô, Obá vai se aconselhar com Oxum. Perguntando o que fazer para agradar Xangô. Oxum por sua vez, aconselha Obá a fazer um amalá para Xangô e tempera-lo com uma de suas orelhas. Obá acreditando, cortou uma das orelhas, temperou o prato predileto e quando Xangô chegou faminto para a refeição percebeu o tempero que estava na comida e ficou furioso com Obá. Obá percebeu que tinha sido enganada por Oxum e travou uma briga com ela; diante da confusão Xangô expulsa as duas do palácio e as transforma em dois rios. DOMÍNIO PÚBLICO – VERSÃO CONTADA POR PAI BETO D'OGUN).

Quando incorporada as filhas de Obá escondem a orelha esquerda e se estiver também incorpora uma filha de Oxum as duas dançam como se estivessem lutando, com uma mão simula a luta e com a outra esconde a orelha esquerda. É saudada pelos presentes assim: Obá, Xi! É também comum o uso de lenços ou turbante escondendo as orelhas.

3.2.14 Logun-edé - Logun! Akofá! Losi, Losi, Aro!

De todos os Orixás cultuados no Brasil, Logun-Edé é quem tem a narrativa mais controversa. Existem várias e contraditórias formas de se falar deste Orixá. A popularização e a expansão do seu culto é mais recente e isso se deve ao fato da aceitação mais aberta do Candomblé aos homossexuais.

Uma das narrativas aponta que Logun-Edé é um Orixá Lorubá, filho de Oxóssi com Oxum. Mas, com a separação dos pais passou a viver seis meses do ano na mata com o pai, adquirindo as habilidades da caça e a virilidade de Oxóssi. Os outros seis meses do ano morava com a mãe, absorvendo as características de Oxum: gosto pela beleza e pelos adornos. Representa a fartura de Oxóssi e a riqueza de Oxum. Está ligado à floresta e à água doce dos rios. Existem narrativas que apontam ser Logun-Edé seis meses homem e

seis meses mulher. Outras narrativas dão conta que embora Logun-Edé fosse filho de Oxum com Oxóssi, foi criado por Iansã e Ogun.

A história que segue abaixo é mais uma das muitas versões sobre o mesmo tema. A forma como ela é contada depende do Terreiro e da nação⁵⁸ de Candomblé a qual o terreiro pertence.

Certo dia saiu Oxum para lavar a roupa e limpar os peixes que iria preparar para o almoço. Para não deixar o filho sozinho levou-o consigo. Neste dia resolveu efetuar as atividades na parte extrema do rio que fazia divisa com o que estava sob o domínio da Orixá Obá. A criança pede à mãe para nadar, ela permitiu desde que Logun não fosse para longe dela, pois a parte mais funda e turbulenta do rio pertencia à sua inimiga Obá.

Como toda criança, Logun desobedece a sua mãe. Quando Oxum percebeu Obá já estava afogando o menino. Obá que havia perdido a orelha por conta das astúcias de Oxum queria se vingar, fazendo com que Oxum sentisse como é perder uma parte sua. Obá continuou a puxar Logun para o mais fundo do rio. Desesperada, pois não podia entrar nos domínios de Obá, Oxum clama por Olorun, para que este salvasse seu filho. Olorun salva Logun-Éde e para que este episódio não voltasse a acontecer, Olorun entrega a criança para que fosse criada por Iansã e Ogun em uma cidade bem distante dos domínios de Obá e Oxum. (DOMÍNIO PÚBLICO – VERSÃO CONTADA POR PAI CLÁUDIO DE ODÉ).

Para Rios (2004), este Orixá não é nem feminino, nem masculino, nem gay, nem transexual, nem valente nem covarde é outra coisa ou um conjunto de todas as possibilidades, um ser que utiliza quando lhe convém e em cada situação específica, as possibilidades que seu corpo lhe oferece. Logun-Edé é um Orixá ainda que do sexo masculino, não maneja muito bem as tarefas próprias aos homens, um ser não conformado com os limites biológicos e sociais do corpo e que insiste em metamorfosear-se de mulher para frequentar

⁵⁸ Nação aqui no sentido dos diferentes grupos étnicos que, no Brasil, constituíram as religiões de matrizes africanas e, posteriormente, ficaram conhecidas como nações de Candomblé a partir de suas geo-referências africanas. *Para Vivaldo da Costa Lima, o conceito de nação ganhou uma conotação étnica religiosa e passou a demarcar os limites religiosos de cada grupo étnico africano presente no Brasil. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos. Esse processo, entretanto, não eliminou de todo a consciência histórica de muitos descendentes de africanos, que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer - os velhos informantes iletrados - sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão quando a nação política africana se confunde com a nação religiosa dos candomblés e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais e, portanto, se modificam menos. "E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia". (LIMA, 1984, p. 77).*

os lugares que só elas podem frequentar. É o orixá que instiga o ser humano à adaptação aos ambientes e situações, lembrando também que o ser humano é nômade. (RIOS, 2004, 205).

Logun-Edé, come as comidas de Oxóssi (carne de caça, frutas e raízes) e as de Oxum (peixes e o feijão fradinho em pasta). O príncipe dos Orixás, quando incorporado usa roupas nas cores azuis e amarelas. A dança de Logun é uma mistura da dança de Oxossi e Oxum, dança coreografando o caçador com o ofá (arco e flecha) em uma das mãos e a faceirice da mulher se adornando com o abebê (leque com espelho) em outra das mãos e todos o saúda: *Logun! Akofá! Losi, Losi, Aro!*

3.2.15 Iansã - Epa, Hei!

Iansã ou como também é conhecida Oiá, é considerada a mais transgressora das labás. É ela quem espalha as folhas que Ossain guardava em segredo para que cada Orixá escolhesse a sua, ela engole o fogo de Xangô para que este não monopolize o calor. É ela quem entra escondida no cemitério, espaço exclusivo de aborós, descobrindo que a morte não é um fim em si mesma e dessa teimosia recebeu de Xapanã o poder sobre os eguns, tornado-se assim, a dona da alma dos mortos. Por isso, seu culto é também associado à morte e aos ancestrais. Nas casas de culto de eguns⁵⁹, no Brasil é a única Orixá labá que pode fazer parte.

O culto a Oiá na África está ligado ao rio Níger chamado pelos Iorubás de Odó Oiá. É a labá guerreira, senhora dos ventos e das tempestades. No Brasil é popularmente sincretizada como santa Bárbara. Foi esposa de Ogun e uma das esposas de Xangô.

Iansã originalmente era a esposa de Ogun, mas como não conseguia dar filho para Ogun, Orunmilá⁶⁰ aconselhou que ela tivesse relações com o principal inimigo do seu marido, daí ela procura Xangô, acaba se apaixonando por ele e nunca mais volta para a companhia de Ogun. Xangô era o rei de Oyo e busca ampliar os seus poderes, um

⁵⁹ Os que já passaram do Aiyê para o Orun – mortos.

⁶⁰ Responsável pela leitura do destino. Divindade da sabedoria e do destino. Aquele que conhece de onde vieram e para onde vão as coisas.

de seus ministros o aconselha a comprar de um sacerdote da cidade vizinha o fogo; Xangô seguiu o conselho do ministro e comprou mas no dia combinado para entrega, ele não pode buscar. Solicitou que Iansã, a mais confiável das suas esposas fosse buscar a porção do fogo. Ao voltar, ela começou a pensar que não era justo que só Xangô tivesse o poder sobre o fogo; então, tomou apenas um pouquinho da porção, para que o marido não percebesse, daí ela também ter o poder sobre o fogo.

Como forma de gratidão pelos anos que permaneceu casada com Ogun, ela sai toda noite às escondidas, vai até a casa de Ogun e acende o fogo para que Ogun possa forjar as armas e ferramentas. (DOMÍNIO PÚBLICO – VERSÃO CONTADA POR PAI CLÁUDIO DE ODÉ).

Quando está em terra e toma o corpo das suas filhas (incorpora), Iansã dança alternando movimentos suaves e girando em velocidade, movimentando as mãos paralelas e espalmadas para o alto e para frente do corpo afastando os eguns e a alma dos mortos. Esbanjando sensualidade para provocar os Orixás aborós, ela põe às mãos na cintura e segura a saia levemente levantada, neste momento quem participa do xiré⁶¹ saúda-a gritando: Epa Hei! Oiá! Usa roupas nas cores vermelho e branco e carrega em uma das mãos a sua ferramenta, feita de cobre com pelos de cauda de boi ou búfalo, chamada Irukerê.

3.2.16 Nanã – Salubá!

Nanã ou Nanã Buruku é a mãe primitiva e criadora do ser humano, a mais velha das Iabás no panteão afro-brasileiro. Nanã foi incorporada aos cultos ligados às Religiões de tradição Iorubá no Brasil, mas é um Orixá de origem daomeanas (fon), região onde hoje se encontra a República do Benin. É a mãe Obaluaê e Oxumaré.

Foi Nanã que modelou o ser humano através da lama e do lodo dos pântanos. É também Nanã quem está ao lado dos seres humanos na hora da morte, para recebê-los de volta em seu ventre sagrado (terra). É um orixá com características severas e ao amável por ter uma relação direta com a vida e com a morte.

⁶¹ Festa ou culto aos Orixás e sequência de canções para os Orixás.

Antes do Abiã⁶² iniciar na casa do Babalorixá Cláudio de Odé, ele conta esta história, para justificar que quando aquele iniciado que cofar (morrer) seu corpo não poderá ter outro destino que não seja ser enterrado. Pois morrer é voltar à natureza ao ventre de Nanã.

Olorun deu como incumbência para Oxalá dar forma ao mundo e ao ser humano, obediente que era Oxalá usou de várias estratégias para cumprir o solicitado. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desapareceu. Tentou fazer de madeira, mas a obra ficou tão dura quanto uma estátua. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Usou o azeite de dendê, água doce misturada à salgada e nada de sair um ser humano. Quase frustrado e com medo da ira de Olorun, Oxalá procurou Nanã. Nanã utilizando seu ibiri retirou do fundo do poço uma mistura de lama e lodo, que aqui nós também chamamos de barro. Fez uns encantamentos e entregou aquela porção para Oxalá. Assim, Oxalá criou o homem da terra lamacenta de Nanã e o entregou para que Olorun o soprasse para que ele pudesse caminhar. A obra modela por Oxalá, feita das terras de Nanã depois do hálito de Olorun, caminhou e povoou o mundo. Porém Nanã usou a parte da terra mais frágil das que ela dispunha, para que assim um dia a obra de Oxalá voltasse para as entranhas de Nanã. Nana deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu. (DOMÍNIO DE TODOS OS CANDOMBLECISTAS – VERSÃO CONTADA PELO PAI CLÁUDIO).

A principal quizila (proibição) que cerca o culto a Nanã é o ferro. As narrativas contam que o povo protegido por Nanã necessitou construir ferramentas mais potentes, mas o único lugar que tinha o minério estava sob os domínios de Ogun e todos que tentavam extrair eram mortos pelos soldados de Ogun. Vendo seu povo ser dizimado, Nanã proíbe o uso do ferro nos seus domínios. Ainda hoje, no Candomblé, tudo que é feito para Nanã não pode ser tocado por ferro. As comidas para Nanã são feitas em panelas de barro e os ingredientes são cortados com a mão ou com auxílio de outros objetos cortantes que não seja de metal.

Sua ferramenta o ibiri é confeccionada com as nervuras do dendezeiro e ornamentada com búzios. Quando dança, embala nos braços o ibiri como se estivesse embalando uma criança fazendo referência primeiro ao filho empestado que ela abandonou logo que nasceu e depois o acolhimento aos agonizantes na hora da morte. No Xiré do Candomblé quando canta para Nanã

⁶² Pessoa que pretende fazer a iniciação.

os homens saem da roda, permanecendo apenas as mulheres. No momento mais alto do culto à Nanã todos a saúdam: Saluba, Nanã!

3.2.17 Yemanjá - Odò, Iya!

É a Orixá mais popular do panteão no Brasil, aqui Ela é a deusa das águas salgadas e do mar. O culto para Yemanjá na África se dá no rio Ogun, por ser ela considerada a mãe das águas. Yemanjá também é conhecida como a mãe que os filhos são peixes, nos Candomblés de tradição Ketu é considerada a mãe de todos os Orixás e protetora das mulheres grávidas e das mães.

A filha de Santo Rosa de Yemonjá do Ilé Asé Dara Odé, contou esta história sobre a Orixá que é dona do seu Ori (cabeça):

Em Ifé, tornou-se a esposa de Olofin-Oduduá, com quem teve dez filhos, todos Orixás. Cansada de morar em Ifé, Yemojá fugiu na direção do entardecer da terra, como os Iorubás chamavam o oeste. Chegando a Abeokutá, Yemojá conheceu o Rei Okerê, e logo se apaixonaram. Okerê encantado com a sua beleza, propôs-lhe casamento. Yemojá aceitou com uma condição, que ele jamais ridicularizasse o tamanho de seus seios. Mas um dia, Okerê embriagou-se, e começou a gracejar sobre os enormes seios da esposa, ofendida Yemojá fugiu. Okerê colocou seus guerreiros para capturá-la. Desde menina trazia consigo uma garrafa com uma poção que o pai lhe dera com a recomendação, que só abrisse em caso de perigo. Mas, Yemojá tropeçou, a garrafa quebrou e sua poção transformou-se em um rio de águas tumultuadas que a levaram em direção ao oceano. Okerê tentou impedir a fuga de sua mulher, e transformou-se numa colina para barrar o curso das águas. Yemojá vendo bloqueado seu caminho, pediu ajuda ao seu filho Xangô, que lançou um raio sobre a colina, que se abriu no meio, dando passagem ao rio. Yemojá foi para o mar e nunca mais voltou para a terra. Ainda existe na Nigéria uma colina dividida em duas, de nome Okerê, que dá passagem ao rio Ogun, que corre para o oceano. (DOMÍNIO PÚBLICO DOS CANDOMBLECISTAS – CONTADA PELA FILHA DE SANTO – ROSA DE YEMONJÁ – ILÉ AXÉ OXUMARÉ).

Quando as filhas de Yemanjá emprestam seu corpo para que ela esteja com os humanos, Ela coreografa as ondas do mar e o movimento das marés. Dança carregando um espelho de latão (abebé) adornado com peixes e conchas do mar. Vestindo-se de suntuosos vestidos nas cores branca, azul ou

rosa. O momento forte do culto a Yemanjá é quando os participantes entoam sua saudação: *Odò Iya! Odò fé 'yaba! As águas amam sua rainha!*

3.2.18 Oxalá - Epá, Babá!

Oxalá é conhecido no Candomblé como Oxaguiã (novo) e Oxalufã (velho). Oxalá é um Orixá funfun (vestes totalmente branca). É a totalidade das coisas: nascimento, vida-realização e morte, começo, criação e origem da totalidade existente.

Nos rituais do Candomblé é o último a ser reverenciado, é considerado o pai de todos os Orixás. Oxalá é o filho predileto de Olórun. Sua ferramenta é o opáxoró, (cajado grande de metal confeccionado em estanho ou alumínio e enfeitado com alguns adornos que o ajuda a caminhar). O opáxoró é a ferramenta que Oxalá usa para manter o mundo dos homens e o mundo dos Orixás uma unidade indissolúvel.

Quando incorporado, Oxalá fica curvado e caminha a passos lentos apoiando-se no opáxoró. Oxalá não dança, caminha pelo barracão bem devagar, mostrando à calma e a paciência.

O alimento predileto é o Ibi (espécie de caramujo), pois deste pode-se extrair o eje (sangue) branco e a canjica de milho branco. Nada a ser servido para Oxalá deve ser temperado com sal. Dentre as suas quizilas estão: azeite de dendê, café, sal, roupa escura e sujeira.

Os Orixás descritos são os mais populares no Brasil, existem ainda, os Ibejis, Ewá, Oduduá, Iroko que são pouco cultuados ou os seus cultos tem pouca expressividade nos Terreiros de Candomblé.

A africanista Elisa Larkin Nascimento publicou uma excelente síntese sobre o sentido de cada Orixá:

Exu, o orixá filho, faz a ligação entre os vários reinos do cosmos. Ele é o princípio dinâmico da contradição dialética que impulsiona os intercâmbios entre o **orun** e o **aiyé**. **Ossaim**, o orixá folha, é soberano do reino da natureza e nos ensina a ciência e a prática da medicina e farmacologia tradicionais africanas. **Xangô**, trovão e raio,

defende o princípio da justiça na sociedade humana. **Ogun** representa a conquista tecnológica da metalurgia do ferro e do aço, e portanto, o rompimento das barreiras cósmicas. Ele simboliza a força do conhecimento humano que possibilita o progresso científico, e ao mesmo tempo projeta a justa luta armada em defesa do seu povo. [...] **Oxum**, deusa do amor e da água doce, simboliza a fertilidade, a procriação e o princípio da criatividade. **Oxalá** ou **Obatalá**, que moldou do barro o ser humano, representa os princípios da criação, da conciliação e da paz. **Iansã**, deusa do raio, significa o poder feminino na luta pela vida e pela justiça. **Oxumaré**, o arco-íris e a serpente, incorpora o ciclo das águas, vindas na forma de chuvas e devolvidas ao céu através das neblinas, traz o princípio da alegria como força dinamizadora da vida. (ELISA NASCIMENTO, 1994, 17).

Os Orixás aqui apresentados, como para Berkenbrock (1995, 224) são forças ou entidades não físicas, que controlam e regulam tanto os acontecimentos cósmicos como os naturais, que determinam tanto a vida social, como a vida individual das pessoas. Já para Pierre Verger (1992, 87) os Orixás são arquétipos da personalidade, frequentemente escondida, das pessoas. O despertar das características dos Orixás presentes nos seus filhos potencializa-se após a iniciação. A Iniciação desperta no indivíduo latente comportamento correspondente a cada Orixá: virilidade de Xangô, cólera de Ogun, feminilidade elegante de Oxum, sensualidade de Iansã, independência de Oxóssi. Os orixás têm sentimentos muito parecidos aos sentimentos humanos: são egoístas, altruístas, mesquinhos, generosos, melindrosos, ativos, suscetíveis, vingativos, ciumentos, etc.

3.3 Sistema de Totalidade: Iwa, Axé, Aba - Olorun-Orixás-Humanos-Natureza

Olorun, enquanto fonte última de todas as realidades, distribui aos orixás a responsabilidade de organizar o cosmo junto com os seres humanos. Neste seu poder vital, dá aos Orixás três forças para que as mesmas sejam igualmente distribuídas aos seres humanos: Iwa, Axé e Aba.

Iwa é o ser, o princípio ou a força da existência em geral. Através do Iwa é dado aos seres a possibilidade da existência.

Quando Olorun dá à Oxalá o “saco da existência” para que este faça a criação, ele na verdade está dando o IWA, o princípio ou a força capaz de fazer brotar a existência. Iwa é vinculado, sobretudo na atmosfera através da respiração. (BERKENBROCK, 1998, 187).

O segundo princípio ou força é o Axé, força que carrega em seu bojo as possibilidades do ser e da existência. É o Axé que permite o desabrochar da realidade, é o Axé que permite que a totalidade não se esfacele. Axé é a força dinâmica e integradora de toda a realidade. Ele é o elemento mais importante para a existência dinâmica da vida comunitária. A comunidade é condição *sine qua non* para a emanção do Axé. “Para que o terreiro possa ser e preencher suas funções, deve receber Axé. O Axé é plantado e em seguida transmitido a todos os elementos que integram o terreiro. (ELBEIN DOS SANTOS, 1997, 39).

Esta força é realizada na relação dinâmica entre ser humano e Orixás. O ato de receber Axé dos Orixás é um dos principais objetivos dos cultos e dos rituais no Candomblé. O Axé é a energia vital que constitui e mantém dinamicamente a ordem cósmica. O Axé é a força que comunica a unidade da comunidade. O Terreiro é o local de ligação entre a pessoa e o Orixá, cada oferenda e obrigação que é feita é feita no âmbito comunitário, deste modo o Orixá recebe a oferenda na comunidade e da comunidade e em troca, devolve o Axé. Os ebós e oferendas restituem o Axé de um membro do Terreiro desde que este esteja ligado à comunidade.

O Abá é outra forma de manifestação da energia vital provinda de Olorum, que possui o poder de dar objetivo, direcionamento e acompanha a força do Axé. Abá sustenta e possibilita o sistema Orun-Aiye, pois acompanha e dá à dinâmica uma direção, um objetivo: manter a unidade e a totalidade da realidade em harmonia.

As três forças são intermediadas pelos Orixás e são liberadas através dos cultos e rituais aos Orixás dentro do Terreiro, uma vez que a ligação de cada membro a um Orixá não se dá de forma isolada, pois não há relação com o Orixá, não existe fortalecimento da energia vital, fora da comunidade religiosa. Cada indivíduo está inserido em uma comunidade religiosa, unido aos seus irmãos e irmãs-de-santo em profundo respeito e obediência à lalorixá ou

Babalorixá do terreiro, são eles que dão a última palavra, inclusive resistindo à introdução de novos elementos no processo de comunicação. Ele faz parte de uma família e só nela é que se processa o desenvolvimento e a transmissão da força vital. Na medida em que um iniciado fortifica e desenvolve a sua relação pessoal e conseqüentemente a sua energia vital com o Orixá, toda a comunidade participa deste desenvolvimento e é também presenteada com Axé. A dimensão pessoal e coletiva do fortalecimento e desenvolvimento desta força forma uma totalidade inseparável. Através dos antepassados do terreiro, dos seus mortos ilustres, cujo poder é acumulado e mantido ritualmente nos assentos do elé-ibó. Os eguns são antepassados humanos, membros da comunidade do terreiro que morreram, possuidores do Axé individual que a pós a sua morte não desaparece, são possuidores do Axé, portadores da tradição e da identidade do terreiro. (VASCONCELOS, 2013, 750; SANTOS, 1988, 220-235).

3.3.1 Concepção de Família na Tradição Jejê-Nagô (Ketu)

Na tradição religiosa lorubá a centralidade do culto ancestral está na família, ou seja, o culto ao ancestral se dá através da família⁶³. Porém a dinâmica adotada durante o período escravista era de separação e desintegração da família dos negros, tanto as famílias trazidas da África para o Brasil quanto às constituídas aqui. A quebra com essa tradicional forma de organização sociocultural lorubana de reverência aos ancestrais, proporcionou o surgimento da família de santo como uma resignificação da configuração familiar dentro do Terreiro. Silva e Vasconcelos (2009, 1) apontam que:

O tráfico descaracterizará este culto, pois famílias inteiras serão retiradas do seu ambiente familiar e separadas, muitas vezes, no embarque para o novo mundo. Para os comerciantes escravocratas

⁶³ De acordo com a historiadora Mírian Aparecida Tesserolli, enquanto na África os laços de parentesco eram dados pela ligação consanguínea, aqui no Brasil, esses laços vão se dar pelo ritual de “fazer a cabeça”, que quase sempre envolve sangue. Assim, terão a mesma família de santo. Os que pertencem à ela, são reconhecidos, entre eles, como filhos e irmãos de santo. Aos poucos, as famílias extensas tentam se reagrupar e vão encontrando elementos semelhantes em suas estruturas de culto. Agora, é o ritual do laço de sangue que transforma em irmandade, numa possível representação da família extensa, numa tentativa de trazer de volta referências familiares. O culto da ancestralidade aqui é diferente por que os laços de solidariedade e respeito da família extensa africana vão aparecer sob a forma da família de santo, que tem como figura principal a mãe e/ou o pai de santo – ialorixá ou babalorixá. Na África, os cultos à ancestralidade tinham caráter familiar e suas relações se estabeleciam entre as pessoas de uma mesma nação. (TESSEROLLI, 2004, 1-2).

estas atitudes impediam sublevações dentro dos navios negreiros bem como, na colônia. Tal atitude, para os negros, desarticulava sua estrutura de plausibilidade. (SILVA E VASCONCELOS, 2009, 1).

O pertencimento à família religiosa de matriz africana depende, historicamente da composição de linguagens típicas, estéticas e corporais. E para compreender a filiação a uma nação de Candomblé torna-se imprescindível deixar de lado os tipos generalizados e focalizar o olhar nos aspectos particulares de cada sujeito, nas experiências e caminhos individuais do percurso religioso que foi mantido a partir e através da oralidade, tendo como responsável por tal função os/as líderes religiosos. (RABELO, 2008).

Hoje as famílias de santo com suas referências africanas carregam em seu bojo aspectos e normas hierárquicas. A manutenção de tal hierarquia é uma cobrança diuturna dos Babalorixás e das lalorixás, mas a observância é de responsabilidade de todos os membros do Terreiro, do mais velho ao mais novo integrante. Cabe a cada um respeitar a posição do outro ou submeter-se ao papel que lhe foi destinado, assim como autorizar o poder encarnado na liderança, ou seja, o Babalorixá lalorixá. Bourdieu (1996) explicita que a legitimação da autoridade se dá a partir de condições sociais da eficácia do discurso ritual. Segundo Bourdieu:

A magia performativa do ritual funciona completamente apenas na medida em que o procurador religioso, incumbido de realizá-lo em nome do grupo, age como uma espécie de médium entre o grupo e ele próprio. É o grupo que, por seu intermédio, exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo. (BOURDIEU, 1996, 95).

Como enfatiza Lima (2003) a família de santo se caracteriza como um grupo que tem como sistema de crença religiosa o Candomblé, em que o Babalorixá ou a lalorixá, “chefe de família”, tem como posto a autoridade máxima do Terreiro e como função intermediar a relação entre a divindade e o corpo de seus filhos, promovendo a integração da pessoa no grupo por meio de ritos adequados, que visam orientar oralmente o integrante no trajeto doutrinário. As relações são estabelecidas não somente dentro da família de santo e de parentesco, mas também na relação do casal formado por mãe e

pai de santo. A antropóloga Maria Salete Joaquim (2001) acrescenta que dentro do Terreiro - espaço sagrado do Candomblé - a experiência religiosa se constrói dentro de um tempo simbólico e uma família resignificada, que reatualiza cotidianamente uma vivência mítica. Nesta, o ponto de união entre o ser humano e o divino é o orixá e o encontro resultante desta elaboração simbólica requer o seguimento de regras, normas, valores, comportamento e linguagens que compõem os rituais e são transmitidos aos membros ao longo da existência, não apenas por meio de informações, mas através da própria vivência. Joaquim descreve que neste universo de sentido e vida:

Ao comportar-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, mantendo-se no espaço e tempo sagrados. À medida que o homem reatualiza as ações divinas, o mundo é santificado, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural etc. (JOAQUIM, 2001, 96).

3.3.2 Terreiro: Revivendo a África tradicional?

Os primeiros Terreiros dedicados ao culto aos Orixás no início do século XIX foram instalados tanto em Salvador, quanto em Recife e São Luiz, fora dos centros urbanos, mas em função das novas configurações geo-demográficas as zonas urbanas aproximaram-se dos Terreiros. Hoje, mesmo estando nos bairros pobres, fazem parte da cartografia do local.

Os africanos constituíram os Terreiros como micros universos daquilo que eles guardaram na memória sobre o continente africano. Uma região cultuava o orixá Xangô, outra Oxum, outra Yemanjá, cada uma com seus ritos e costumes. Formou-se “pequenas Áfricas” dentro de um Terreiro. Contendo um quarto para cultuar Xangô, outro para Oxum, outro para Yemanjá e assim sucessivamente.

Passando assim a serem reproduzidos nos Terreiros de Candomblé os cultos de matrizes africanas como uma representação de pertencimento de nossa brasilidade, criada com intuito de dar continuidade as suas tradições de cunho religioso referentes aos seus ancestrais. Para Gilroy (2001), o *espaço* não é mais aquele originário, tampouco o tempo é aquele progressivo e cronológico aprisionado ao estudo das origens ou da evolução das instituições.

Tempo e espaço são divididos e mesclados para atuarem na reelaboração cultural e, assim, criarem novas culturas. Essas novas criações culturais são chamadas por Gilroy (2001, 372) de combinações culturais dos africanos com o mundo moderno, ou seja, o “Atlântico Negro”.

Uma parte da África, não da África geográfica, mas de uma África mítica. A África geográfica elevou-se para o escravo e seus descendentes no Brasil a algo mais que a terra dos antepassados. África para os negros brasileiros é terra dos Eguns e dos Orixás, é o local para onde se volta após a morte. (BERKENBROCK, 1998, 192).

Para Muniz Sodré (1988), o Terreiro, instituição continuadora da tradição dos negros no Brasil tem muito a ensinar. O Terreiro carrega em sua estrutura um valor pedagógico no modo como os cultos tradicionais concebem as suas realizações de organização interna e o modo como se relaciona com as estruturas sociais, econômicas e política. O Terreiro desvela o individualismo da sociedade capitalista e aponta a possibilidade de vida em um sistema comunitário e pluralista sem perder a unidade.

Em um Terreiro não se diferencia os espaços enquanto sagrados ou profanos, pois todos os espaços são dos Orixás e dos humanos. O que diferencia é o acesso aos espaços, pois em determinados locais só os iniciados podem ingressar, as restrições que se faz é em relação ao sexo e em relação ao Orixá da pessoa (exemplo: quem é filho de Xangô não pode entrar na casa dos Eguns).

Outra característica das comunidades de Candomblé é a existência do espaço urbano e o espaço mato (nos candomblés de São Paulo este espaço está cada vez mais reduzido). No espaço urbano, casas-templos são consagrados a um Orixá ou grupo de Orixás, que por suas características comuns podem ser cultuados juntos, espaço para os rituais de iniciação e demais obrigações⁶⁴ é um espaço público as pessoas da comunidade, porém só participa do ritual aquele que está preparado para participar (ou seja, quem tem tempo de iniciação). O terreiro de candomblé deve ter um local destinado ao cultivo das principais ervas indispensáveis ao culto. Apesar de necessário, o

⁶⁴ As principais obrigações são quando se completa um ano, três anos e sete anos de santo ou de iniciado.

espaço mato vem sofrendo paulatinamente reduções devido à crescente urbanização e à impossibilidade das comunidades manterem a ocupação no âmbito das grandes cidades. Em São Paulo, uma das práticas que tem se tornado cada vez mais comum é preparar um filho de santo (babaosain), tornando-o conhecedor de ervas e dos rituais necessários para a colheita das folhas nas matas próximas aos Terreiros.

O Ilé Orixás (casa dos Orixás) é o local da comunidade onde se assenta o axé do Orixá, ou Peji. O ideal é que cada orixá tenha seu Peji (altares contendo os fundamentos dos orixás e elementos usados no ritual de fixação do Orixá na cabeça do iniciado), no entanto, as casas cada vez mais reduzidas não possibilitam que isso ocorra. É no Peji onde está o assentamento do seu Orixá que o filho de santo faz reverência, deposita oferendas, acender vela e completar a água da quartinha (moringa que deve permanecer com água) (BERKENBROCK, 1998, 195).

O Terreiro é o espaço de realização da totalidade da realidade cotidiana dos candomblecistas. Neste espaço não se separam reuniões administrativas, festas públicas, culto aos antepassados, culto aos Orixás. Tudo é revestido da experiência religiosa em tudo se invoca a presença dos Orixás. Tudo é ritualizado. Retomando-se assim, a concepção comunitária de religião herdada da cultura tradicional africana.

A liderança do Terreiro fica a cargo da Lalorixá ou Babalorixá. São estes os responsáveis pela administração geral: tanto da casa quanto da vida dos filhos de santo. As lideranças também são conhecidas por Babalaxé (pai do axé) ou lalaxé (mãe do axé) encarregados de implantar o Axé tanto na casa quanto no Ori⁶⁵ das pessoas. Administram a força vital, fazem nascer um novo Orixá.

Fazer um Orixá requer muito tempo e, nesse tempo, o abiã passa por um processo de reeducação⁶⁶ que vai desde aprender as características do

⁶⁵ Cabeça.

⁶⁶ Para Reginaldo Prandi, "o novo adepto do candomblé, ao frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo. Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis. Ele tem de

Orixá que será plantado no seu Ori, o nome dos objetos de uso no dia-a-dia da comunidade, o perfuré (ensaio de danças, principalmente do orixá que o abiã carrega) do Orixá até o tratamento hierárquico dentro da comunidade. Quem administra tais conhecimentos são os pais/mães de santo e/ou um Egbôme.⁶⁷ Após os rituais restritos de iniciação, o neófito apresenta-se publicamente e após incorporar o Orixá plantado no seu Ori, anuncia aos presentes seu nome. O recém-iniciado passa a ser religiosamente filho do/a Babalorixá/lalorixá e ganha novos parentes que serão reposáveis pelo seu crescimento espiritual, social, econômico dentro e fora da comunidade.

É no Terreiro também que o Babalorixá ou a lalorixá transmitirá oralmente os conhecimentos para os membros da casa e ainda, é nas rodas de conversas entre todos que os saberes adquiridos pela idade de santo são colocados em comum. Os Orixás que ocupam um lugar de excelência na Cosmogonia do Candomblé são oralmente transmitidos pelos mais velhos e absorvido pelos mais novos. Os dramas vividos na implantação do Terreiro, as curiosidades na iniciação do líder da casa; tudo isso é objeto das trocas orais dentro do barracão de Candomblé.

Em suma, assim como na cultura tradicional⁶⁸ africana a oralidade tinha uma importância funcional incomensurável em todos os domínios do cotidiano;

aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades. Aliás, esses termos “atrasar” e “adiantar” são estranhos à situação que desejo considerar, pois no candomblé, como já disse, tudo tem seu tempo, e cada atividade se cumpre no tempo que for necessário. É a atividade que define o tempo e não o contrário”.

⁶⁷ Irmão/ã mais velho/a que já tenha recebido a obrigação de sete anos.

⁶⁸ O filósofo marfinense Paulin Hountondji (2008), aponta que é amplamente consensual que as noções tradicionalmente usadas para identificar o tipo de sociedades estudadas pela etnologia (por oposição à sociologia) são fortemente eurocêntricas e, neste sentido, tendenciosas ou “ideológicas”. Os estudiosos esforçam-se por explicar exatamente o que entendem por sociedades “primitivas”. Certas noções alternativas, supostamente mais politicamente corretas, como as expressões sociedades “arcaicas”, sociedades “tradicionais”, povos “indígenas”, etc., também não são muito mais claras. Descrever a etnologia como o estudo das sociedades “iletradas” também não é melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que *não* possuem: letramento e literatura. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Assim, Hountondji (2008, 156), acompanha o linguista francês Maurice Houis (1971), ao nominar o que nesta tese nós chamamos de Cultura Tradicional africana de *civilisations de l'oralité* – civilizações da oralidade.

também no terreiro de Candomblé a comunicação entre o indivíduo, comunidade e Orixás ocorre através da oralidade e das expressões corporais.

3.3.3 Oralidade⁶⁹: palavra viva que gera vida!

A palavra para o negro-africano é expressão duma força e de uma energia interior, um sinal de influência vital. A palavra é força vital participada, auto-doação da pessoa e comunhão interpessoal. O africano mima a palavra, depositária da sabedoria ancestral, 'vida' que corre pelas gerações. (ALTUNA, 1981, 127-128).

A continuidade das tradições no Candomblé está presente nos cultos e ritos que acontecem nos Xirés para rememorar a trajetória dos Orixás quando viveram aqui na terra, na base da família de Santo enquanto representação da família tradicional africana, na estrutura social e hierárquica do Terreiro baseado no saber e, portanto, na autoridade dos mais velhos que são também responsáveis pelo equilíbrio social e espiritual dos membros da comunidade e pela formação dos costumes e valores que devem permear aquele grupo. Neste prisma, a figura do Babalorixá/lalorixá ganha centralidade, uma vez que ele é institucionalmente o responsável por tudo que diz respeito à continuidade das tradições africanas e da comunidade. A forma como acontece o processo de formação é através da oralidade.

De acordo com Hampâté Bâ (1991, 19), na África negra os professores das palavras, não são apenas contadores de histórias e lendas; mas são especialistas em cultura, meio ambiente e também responsáveis por transmitir as tensões pelas quais passou a comunidade e as formas de superação. As narrativas não estão escritas em livros, mas fazem parte do repertório da memória dos professores da palavra e este a comunica usando todo o seu corpo e todos os seus sentidos.

A oralidade veicula para preservar o bem mais importante para a coesão comunitária, a sua tradição. O negro africano por estar condenado à vida comunitária, está igualmente condenado à tradição e é ela que permite a compreensão de qualquer texto pois, sendo um discurso no presente,

⁶⁹ Cerimônias religiosas e sequência em que os cânticos/rezas aos Orixás são entoados.

pressupõe concepções e juízos prévios. Poder-se-ia pensar que o fato de estar preso à tradição, a religião e a cultura tradicional africana sejam estáticas, para o pensador Nigeriano Aguessy, é justamente ao contrário, pois:

A tradição, em lugar de traduzir um período volvido na vida de um povo, em lugar de traduzir o seu 'ter sido', não traduzirá antes o seu 'ser' permanente, não no sentido de definição da essência de uma cultura, mas – na medida em que uma tradução pode sempre apresentar um texto não importa em que língua – não traduzirá a tradição. (...) Assim, a cultura tradicional faz-se, desfaz-se e refaz-se, um sinônimo de criatividade e não de passividade. (AGUESSY, 1981a, 12).

A escrita alfabética, imposta pela colonialidade do poder, assume uma universalidade e referência de racionalidade, desta forma qualquer outro sistema de registro gráfico ou de comunicação oral ou não, que estivesse fora da classificação da metrópole não tinha validade, pois não dá conta de expressar o conhecimento científico e exato forjado no sistema-mundo⁷⁰. O sistema-mundo desqualificou a oralidade enquanto modalidade de comunicação vinculada a uma perspectiva cosmológica peculiar à consciência tradicional africana.

A comunicação escrita no Ocidente moderno tornou-se um dos fatores da fragmentação do corpo, no que tange ao desprezo das narrativas orais e de outras formas corporais e não corporais de comunicação⁷¹. Para Castro-Gomez (2005) esta concepção moderna e universalista de linguagem e de

⁷⁰ O termo sistema-mundo moderno foi usado por I. Wallerstein (1974) e refere-se ao modelo de economia mundial que teve sua origem no século XVI e mesmo passando por diferentes contextos permanece até hoje. Mignolo (2000) foi mais preciso quando ao chamar de sistema-mundo moderno colonial, enfatizando assim o duplo sentido do evento histórico inaugurado no século XVI.

⁷¹ A história do ocidente se implanta numa dissociação de vida e trabalho. Antes do alfabeto não havia separação. É que o homem não estava cindido. Os sentidos se acham em perfeita harmonia entre si dentro do todo. Com o alfabeto, no entanto, a visão começa a impor-se aos outros sentidos, desenvolvendo-se desproporcional e exageradamente. Uma letra, uma palavra, uma frase são extensão dos olhos. A forma escrita não apresenta nenhuma relação direta com a realidade. Separam-se Rhema e pragma. O olho transmite ao cérebro um símbolo cifrado que o cérebro decifra. O meio de ligação com o real, utilizado pelo homem ocidental moderno, é a relação olho X cérebro em detrimento dos demais sentidos. Esta técnica alfabética age sobre a própria vivência, impondo-lhe uma cisão artificial em todas as suas integrações. O pensamento separa-se do sentimento, fazendo-se progressivamente racional, linear, seqüencial. (CARNEIRO LEÃO, 1977, 156-7).

conhecimento científico eurocêntrico será coroada no século XVIII com o iluminismo enquanto tradução do verdadeiro conhecimento ou expressão máxima da racionalidade moderna, conforme pontua Castro-Gomez (2005),

A linguagem da ciência ocidental permitiria um conhecimento exato sobre o mundo natural e social, evitando deste modo à indeterminação que caracteriza as demais linguagens. O ideal do cientista ilustrado é tomar distância epistemológica da linguagem do cotidiano – considerado fonte de erro e confusão – para localizar-se no lugar certo. Diferentemente das outras linguagens humanas, a linguagem universal não tem um lugar específico no mapa, ao contrário, é uma plataforma neutra de observação a partir do qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade. Produzido não pela cotidianidade, mas a partir de um ponto certo de observação, a linguagem científica é vista pelo iluminismo como a mais perfeita de todas as linguagens humanas e, portanto, reflete de forma mais pura a estrutura universal da razão. (CASTRO-GOMEZ, 2005,14).

O sistema linguístico das etnias e os conhecimentos africanos foram “georeferenciados” e “georacionalizadas” pela lógica colonial. No Caso do Brasil, o português e o latim tornaram-se a língua da dominação colonial, ao mesmo tempo em que o lorubá e outras línguas de origem africana, bem como as indígenas foram desqualificadas pela colonialidade.

A valorização da escrita alfabética a partir da lógica da metrópole servirá de pretexto para a diferenciação e a desqualificação dos saberes e conhecimentos dos negros, inclusive desconfiando de sua humanidade.

CAPÍTULO IV

DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS AO CANDOMBLÉ KETU: SISTEMA DE SENTIDO TOTALIZANTE DE VIDA

4.1 CANDOMBLÉ KETU: DA BAHIA PARA SÃO PAULO

Neste capítulo, procurou-se estabelecer um quadro experiencial do Candomblé Ketu em São Paulo a partir da visão de três lideranças que buscam em uma África pré-Occidental mais do que o fundamento de uma religião, mas o fundamento de um sistema que expressa uma totalidade de vida. A partir daqui, apontar-se-á os resultados da pesquisa de campo, realizada com o objetivo de reconhecer alguns aspectos relevantes desta visão de mundo, onde são levantadas referências que este grupo estudado estabelece entre o que o Ocidente convencionou chamar de religião e o que de fato ocorre no interior do Terreiro de chão batido. É entendimento desta pesquisa que existe um Sistema de Sentido Totalizante de Vida, ousando manter, a despeito de tudo e de todos a fidelidade às tradições contidas nos Itans (histórias e mitos) que sobreviveram à diáspora. Será apontada a sutileza na fala que afirma: *Candomblé só pode ser considerado no seu todo, na vida comunitária que engloba tudo e todos como fizeram nossos ancestrais*. Ou como diz Mãe Iara D'Oxum, uma das entrevistadas:

“Quando nós zeladores de Orixás conscientemente quando fragmentamos é por necessidade e por sobrevivência, o que fazemos é no fundo uma traquinagem para nos manter vivos e resistentes. Eu quero que você entenda que quando eu falo fragmentar estou me referindo à oferta de serviços (religiosos grifo nosso) para pessoas estranhas à comunidade”.

Destaca-se que para os sacerdotes entrevistados não existe a noção ou ideia de representação ou símbolo. Isto fica claro quando o babalorixá Cláudio D'Odé afirma que: *o otá (pedra) é banhada pelo ejé (sangue de animais) ela não representa meu ori (cabeça minha cabeça), ela é minha cabeça se mexe com ela minha cabeça sente e se mexe com minha cabeça ela sente*”. No

candomblé as ações não representam ou simbolizam isto ou aquilo. Para os entrevistados tudo no candomblé é. A água não simboliza a vida ela é vida, os lbás (objetos dos Orixás) não simbolizam os Orixás eles são os Orixás, o indivíduo incorporado não simboliza ou representa um desejo não realizado ou uma vontade, o indivíduo incorporado é o Orixá que sai do seu lugar de conforto (Aiye/Orun) para vivenciar com a comunidade e é por isso, que as divindades bebem, comem, dançam e rezam com os demais sujeitos da comunidade.

As entrevistas são frutos de várias inserções do pesquisador nas comunidades durante os anos de 2015 e 2016, porém efetivamente realizaram-se durante os meses de Fevereiro a setembro de 2016, tiveram uma duração que variou entre 40 a 90 minutos cada bloco de entrevista com cada um dos sacerdotes. Estas entrevistas foram gravadas, sendo posteriormente transcritas (ver em anexo). Este foi um trabalho demorado, entretanto, entendeu-se que o resultado se perderia caso não fizesse uma análise pormenorizada das entrevistas.

A primeira abordagem convidando para participar da pesquisa se deu por meio correio eletrônico, onde foi exposto o objetivo do trabalho, que suscitou um manifesto interesse e também desinteresse em participar da pesquisa. Alguns sacerdotes e sacerdotisas se recusaram a participar por acreditarem que as pesquisas acadêmicas não mostram o que de fato é o Candomblé e outros por não concordar que se escreva sobre o Candomblé e também por saberem que o autor desta pesquisa é sacerdote do Candomblé e poderia buscar informações e segredos que ainda não está preparado para conhecer. O certo é que hoje nem todo sacerdote não se sente confortável em abrir a sua casa para ser objeto de pesquisa científica. Os sacerdotes e sacerdotisas que recusaram, assim como os que aceitaram, fazem parte da mesma família de Axé do autor desta pesquisa.

Como já exposto na introdução deste trabalho, a pesquisa de campo é composta por entrevistas fornecidas por três babalorixás da Baixada Santista: Pai Beto de Ogum do **Ilê Asé Amô Orisá Ogum** (Guarujá), Pai Cláudio de Odé

do **Ilê Axé Dara Odé** e Mãe Iara da Oxum do **Ilê Axé Alaketú Omo Funfun Aiyê**.

Antes de adentrar propriamente na pesquisa de campo, expor-se-à as raízes históricas do Axé ou da família de Santo dos entrevistados em dois momentos: primeiro o Ilê Osùmàrè Aràkà Àse Ògòdó, situado hoje na cidade de Salvador no Estado da Bahia e posteriormente a expansão da família para São Paulo através do Ilê Yansã Orun fundado no litoral paulista pelo Babalorixá José Bispo dos Santos.

4.2 ILÉ OSÙMÀRÈ ARÀKÁ ÀSE ÒGÒDÓ: ONDE TUDO COMEÇOU

A história da Casa de Oxumaré está intrinsecamente ligada à gênese do candomblé no Brasil. O **Ilê Osùmàrè Aràkà Àse Ògòdó** (Casa de Oxumaré da força de Xangô) foi fundado, há aproximadamente 180 anos, na primeira metade do século XIX pelo africano Manoel Joaquim Ricardo (Babá Talabi) que chega na capital baiana em 1795, proveniente da cidade Kpeyin Vedji no noroeste de Abomey tempos depois, já liberto em 1820, reúne-se com outros negros e inicia, na Cidade de Cachoeira-BA, o culto a Ajúnsún Sakpata no Calundu do Obítèdò, estes fatos vão constituir o Ilê Oxumaré como um dos mais antigos e um dos guardiães da cultura tradicional africana no Brasil. Para o atual líder religioso da Casa de Oxumaré, Babá Pecê;

“A casa perpetua o legado ancestral do culto aos Òrisà, lançando as sementes do que hoje representa o candomblé para o país e o mundo. Faz parte do panteão das casas matrizes responsáveis pela construção da religiosidade afro-brasileira”.

O Ilê de Oxumarê, ao longo de quase dois séculos de existência, passou por vários revezes. Constantes perseguições policiais, dissidências internas e privações materiais obrigaram as lideranças a mudar de endereço por algumas vezes. Mas, como afirma o atual sacerdote da comunidade Babá Pecê *“com as bênçãos de Oxumarê e as forças de Xangô, resistiu e cresceu e é hoje uma referência nacional e estabelecida por mais de 110 anos no mesmo endereço”* (BABÁ PECÊ). Em 15 de abril de 2002, a Fundação Cultural Palmares reconheceu a Casa de Òsùmàrè como território cultural afro-brasileiro, atestando sua permanente contribuição pela preservação da história dos povos

africanos no Brasil. Dois anos depois, em 15 de dezembro de 2004, foi registrado em livro de tomo do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (Ipac) como patrimônio material e imaterial do Estado. E em 2015 foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Deste modo, o ***Ilê Osùmàrè Aràkà Àse Ògòdó*** constitui-se em um dos mais antigos Terreiros de Candomblé Jejê-Nagô de Salvador. Se expande para o Estado São Paulo (Guarujá) através do Babalorixá José Bispo dos Santos (Pai Bobó).

4.3 PAI BOBÓ: ORIGEM DO CANDOMBLÉ KETU EM SÃO PAULO

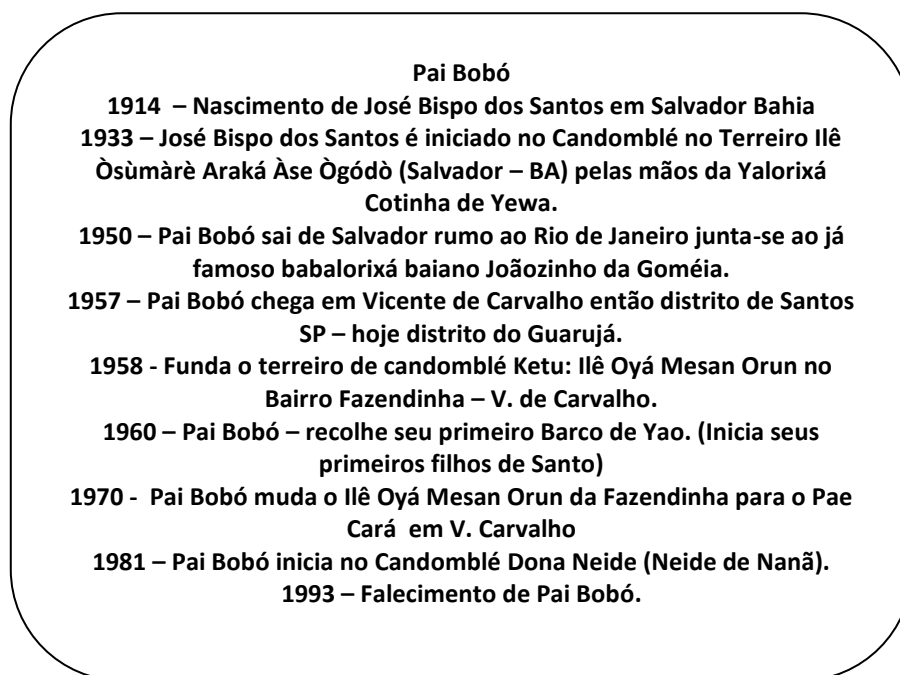
Pai Bobó ou Seu Bobó se estabeleceu no litoral de São Paulo na Cidade de Vicente de Carvalho, pertencente ao município do Guarujá, fundador do primeiro Terreiro de Candomblé Ketu que se expande da Bahia para o Estado de São Paulo.

José Bispo dos Santos foi iniciado no Candomblé em 14 de junho 1933 através das mãos da lalorixá Cotinha de Yewa, primeira mulher a conduzir a casa de Oxumarê, tendo como Orixá dona da sua cabeça lansã, algo que não era comum à época, pois geralmente iniciava-se homem em Orixá aboro (masculino) e ele foi iniciado em uma lyabá (orixá feminino). Sabendo que tal fato geraria repercussão e expeculação Mãe Cotinha oficializou a iniciação de José Bispo em uma cerimonia interna e com a presença apenas dos mais próximos da lalorixá. Ainda assim, Pai Bobó não foi apresentado como lyawo, mas sim como Ogan. Embora tenha sido submetido à iniciação de uma lyawo, José Bispo foi apontado como Ogan. Na cerimônia de apresentação do nome (Orunkó) recebeu o nome de Oya Gere. Assim nascia, depois de Joãozinho da Gomeia, o maior representate do Candomblé baiano na região Sudeste: Pai Bobó D´Oya.

Na década de 50 antes de aportar em São Paulo, José Bispo dos Santos, passa pelo Rio de Janeiro, estreitando a amizade e aprofundando seus conhecimentos com os babalorixás baianos Joãozinho da Gomeia e Waldomiro Baiano radicados neste Estado. Só no ano de 1957 é que José Bispo desembarca em São Paulo fincando as raízes do Axé Oxumaré em terras

paulistas. Assim funda o **Ilê Axé Mesan Orun**, aquela que viria a ser a primeira casa de Candomblé Ketu no Estado de São Paulo. Neste Terreiro inicia inúmeras pessoas no Candomblé, sendo que boa parte dos iniciados tiveram suas trajetórias iniciais na umbanda. Pai Bobó faleceu em 1993, mas é constantemente lembrado nas rodas de conversas dos diferentes terreiros de Candomblé.

Figura 1 - Pai Bobó - Trajetória



Fonte: elaborado pelo autor

4.4 ILÉ AXÉ NANÃ BURUKÊ: VENTRE QUE GESTOU OS ENTREVISTADOS

A Iyalorixá Neide de Nanã nascida em Santos no ano de 1936 é proveniente de família umbandista e nela permanece até a década de 80 quando através das mãos de Pai Bobó se inicia no Candomblé. Até então, mantinha nos fundos da sua residência um Centro de Umbanda, mas conforme ela afirma, a necessidade a levou para o Candomblé e tal fato se concretiza quando ela conhece o baiano José Bispo dos Santos.

Após a iniciação ou a feitura do Santo no Candomblé, Mãe Neide faz a transição da Umbanda para o Candomblé e para tanto, torna-se uma filha assídua em todas as funções e obrigações no Terreiro de Pai Bobó, como ela já tinha uma comunidade constituída, pode mesmo antes de completar o seu

ciclo e com a autorização da sua Orixá Nanã e a autorização de Pai Bobó, iniciar novos adeptos ao Candomblé, para tanto, Pai Bobó deveria estar presente em todas as feitura de santo realizadas no terreiro de Mãe Neide. É desta primeira leva de iniciações que sai a então Iyawo Cláudio Wanderley da Cruz, a Iyawo Roberti Martins dos Santos e a Iyawo Iara Lúcia Barbosa dos Santos. Sacerdotes e Sacerdotisa com comunidades constituídas e objeto desta pesquisa.

4.4.1 Ilê Asé Amô Orisá Ogum

A primeira comunidade que pesquisada foi o **Ilê Asé Amô Orisá Ogum** fundada e conduzida pelo Babalorixá Roberto Martins dos Santos mais conhecido como OGUM LADÊ ou PAI BETO DE OGUM. Roberto Martins dos Santos foi iniciado no dia 14 de junho de 1987 pela Yalorixá Neide de Nanã no “**Ilê Axé Nanã Burukê**”. O Terreiro está registrado com o nome de “**Ilê Asé Amô Orisá Ogum**”; foi fundado no dia 15 de março de 2003 e conta com 20 filhos de santos iniciados e aproximadamente 20 filhos não iniciados. Os Orixás regentes da casa são Ogum e Oxum. Auxiliam o Pai Beto nas diferentes funções da casa o Babaquequere Rodrigo Cunha Peres, chamado na comunidade pelo seu oruncó Ajaguna Funjal, a Yaquequere Luzinete Martins chamada por todos de Oyá Lodemin, o alabê (responsável pela música) Claudeci Nascimento (Nibajalê Domin) e o Axogun (responsável pelo sacrifício) Nicolas (Ajalê Lodefá). O Terreiro está situado na Rua Primeiro de Maio número 72 no bairro do Pae-Cará no distrito de Vicente de Carvalho no município do Guarujá em São Paulo. O Babalorixá tem o Ensino Médio completo e está cursando Licenciatura em História.

4.4.2 Ilê Axé Dara Odé

O segundo terreiro objeto das entrevistas foi o **Ilê Axé Dara Odé** que tem à frente o Babalorixá Cláudio Wanderley da Cruz ou Cláudio de Odé Lojuman, orgulha-se em falar que foi iniciado pela Ialorixá Neide de Nanã no “**Ilê Axé Nanã Burukê**” a mais de trinta anos e que teve a sorte de ter em sua iniciação a presença do Pai Bobó. O Terreiro que se localiza na Rua Um s/n no Bairro da Maré Mansa na cidade do Guarujá e segundo Pai Cláudio D’Odé, a

comunidade está com aproximadamente 60 membros entre iniciados e não iniciados. Pai Cláudio divide as intensas atividades do Barracão com o seu emprego de cozinheiro no Restaurante da empresa Santos Brasil. Formado em contabilidade, o babalorixá é também amante do Carnaval e uma das autoridades neste quesito na Baixada Santista. Auxiliam o pai Cláudio nas atividades diárias do barracão a yaquequere, babaquequere, Iyaefun, alabê e ajogun e mais uma série de outros cargos que fazem parte da hierarquia da casa. O **“Ilê Axé Dara Odé”** começou suas atividades em maio de 1998 a partir do momento em que Pai Cláudio recebeu a doação do terreno para a construção do barracão. Como ele gosta de frisar, o primeiro toque foi sob a lama e debaixo de lonas. Os Orixás quiseram que estabelecêssemos aqui e desde então existe o **“Ilê Axé Dara Odé”**.

4.4.3 Ilê Axé Alaketú Omo Funfun Aiyê

Encerrou-se a pesquisa de campo com a comunidade **“Ilê Axé Alaketú Omo Funfun Aiyê”**, liderada pela lalorixá Iara Lúcia Barbosa dos Santos conhecida no barracão por Omin Lagan ou mãe Iara de Oxum. Situado no Distrito do Caiubura (zona rural) no município de Bertioga, o Terreiro (**Ilê Axé Alaketú Omo Funfun Aiyê**) goza dos recursos necessários para a realização de quase todos os rituais do candomblé, nos fundos do Ilê que é cercado por um pedaço da Mata Atlântica, passa o Rio Caiubura e ainda, fica próximo às praias de Bertioga. A comunidade soma hoje mais de cem membros em sua maioria iniciados, número que para a realidade do Candomblé é considerado significativo. Auxiliam mãe Iara nas atividades do barracão a Yaquequere Dandara Barbosa dos Santos, o alabê Jefferson Luís da Silva Santos (Gicologi), os Axoguns Luís Henrique Conceição (Ogum Jaofa) e Roberto Carlos Vasconcelos Silva (Ode Ofa Aiyê), a Iyalaxé Eunice Barbosa dos Santos (Oxum Odara Ode), a Iyajibonã Maria de Fátima Pereira da Silva (Ayra Minfoxé), a Iyaoroba Nayara Barbosa da Silva (Oyalagan), o Mogbá Marcelo de Lima Oliveira – (ObaLadê) o Babaefun Júlio Cesar (Jagun Laorun) e a Iyalodê Carla Suellen Silva Santos (Ekedy Carla). A Iyalorixá Iara Lúcia Barbosa dos Santos foi iniciada em 25 de junho de 1989 por mãe Neide de Nanã no **“Ilê Axé Nanã Burukê”**, recebendo por Oruncó (nome) Omin Lagan. Antes, porém de

ser iniciada no Candomblé frequentava a Umbanda desde a infância. Mãe Iara embora não exerça a profissão é professora de História.

4.5 NARRATIVAS E TEORIAS: UM ENCONTRO NECESSÁRIO

Na redação deste último capítulo, a preocupação deste estudo foi não mostrar uma visão romântica do Candomblé, porém não se pode deixar de mostrar como os entrevistados percebem o Candomblé. A visão que prevaleceu na fala dos três entrevistados é de que o homem participa e faz parte da grande família que compreende Deus, os Orixás, os Ancestrais, os vivos, a natureza no sentido pleno da palavra, a sociedade e a cultura. Nas entrevistas selecionaram-se os temas Candomblé como Sistema de Sentido Totalizante de Vida (SSTV), vida comunitária/família de axé, relação filho de santo (dentro) e cliente (fora), tradição oral enquanto fundamento do Candomblé herdado das RTA, relação Candomblé com o catolicismo e com as tradições indígenas. Estas categorias foram selecionadas, pois ajudam a entender o Candomblé enquanto uma herança das Religiões Tradicionais Africanas e enquanto Sistema de Sentido Totalizante de Vida.

4.5.1 Candomblé como Sistema de Sentido Totalizante de Vida

Hampatê Bâ (1970, 80), afirma que: a religião é a armadura da vida, nela está presente todas as ações do homem negro. Por isso, para se compreender a África e o Africano faz-se necessário entender a concepção de Religião Tradicional Africana. O africano da diáspora forçada carregou consigo esta concepção e a ressignificou a partir dos elementos que a sociedade na qual ele se inseriu colocou à sua disposição, mantendo o espírito da cultura tradicional africana: a religião inserida na totalidade da vida através de uma vivência familiar e comunitária. Para Altuna (1985, 382) a pessoa não pode viver sem a comunidade. *“Só nela, com ela e por ela, crê, se forma e realiza o culto”*.

No essencial, a África Tradicional associa-se, dentro da lógica ocidental, a uma economia aldeã, considerada como de produção satisfatória, à qual integra uma maneira de viver essencialmente comunitária. Diferente do que

reporta a tradição antropológica ocidental, mais do que em tribos ou em etnias, a identidade do continente está centrada no núcleo familiar. A família africana é um conjunto amplo, incluindo agregados e pessoas consideradas pelo homem ocidental enquanto parentes distantes incluindo plantas e animais, daí com razão, ser dominada de família extensa, tais características se reconfiguraram aqui no Brasil através dos Terreiros de Candomblés.

A realidade religiosa cultural africana é uma realidade circundante e dinâmica, a tradição, responsável por manter a coesão comunitária e as características históricas estruturais, não são esquecidas mas existem num processo dinâmico, cabendo ao homem africano a adaptação dos valores recebidos pela oralidade (e pelo conjunto de práticas que servem como as ferramentas do seu ensino) para sua respectiva permanência. Ou seja, a dinamicidade da vida africana não atrapalha as permanências de crenças ou práticas, pelo contrário, fortalece-as. A questão paradoxal da tradição no contexto africano é que ela existe em constante processo de transformação, porém mantém-se resguardada à fidelidade e aos fundamentos.

Para Hamapaté Bá, uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, as culturas africanas não são, portanto, teorias isoladas da vida. “Ela envolve uma visão particular do mundo, ou melhor dizendo, uma presença particular no mundo - um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem”. (HAMPATÉ BÂ, 2011:169). O Candomblé narrado pelos entrevistados aponta para um Sistema de Sentido Totalizante de Vida à medida que nada escapa ao Candomblé. O SSTV se presentifica através da vida comunitária, da relação com a natureza, com os antepassados, com a vida social e econômica do candomblecista.

O Candomblé está presente em todas as nossas atitudes: se vamos comprar alguma coisa, por exemplo, um terreno, primeiro expomos para os Orixás, nossa necessidade, pedimos a Eles que abram os caminhos para adquirir (dinheiro), pedimos que os Orixás nos mostre o terreno correto e pedimos também para ser feliz naquele local. Ou seja, tudo passa pelos Orixás, tudo passa pelo jogo de búzios para ver se os Orixás deram permissão, tudo passa pelos ebós (banhos etc) para que as coisas ocorram. Às vezes temos o mais difícil que é o dinheiro para adquirir o que queremos, mas se não for da vontade dos Orixás não vai dar certo. Outra coisa, para que a pessoa tenha sucesso naquilo que está buscando é preciso que toda comunidade esteja envolvida mandando o axé necessário para que o irmão

iniciado possa alcançar o que busca. Apenas um Ofo (palavra) negativo pronunciado por alguém que não queira vê o sucesso do outro é suficiente para que algo não ocorra ou ocorra de forma errada. É por isso que eu digo que todo pessoal do Terreiro deve estar na mesma sintonia. Isto vale para tudo: emprego, saúde, casamento, família e aquisição de bens. (PAI CLÁUDIO) (Entrevistado).

O Sistema de Sentido Totalizante de Vida é uma realidade vivenciada pelas lideranças religiosas do Candomblé, porém, só é epistemologicamente percebido quando o pesquisador faz um mergulho na RTA e na concepção africana de ser humano e de comunidade.

A religião não é senão a vivência de uma visão de mundo que não pode deixar de ser religiosa, de uma filosofia que reúne logos racional e abertura à intuição espiritual, como espaços determinantes na ação e na vivência ético-comunitária do indivíduo. Mesmo não havendo a sistematização de toda essa vivência, de toda uma herança cultural, pode-se falar de um conjunto de princípios sempre passados às novas gerações pela oralidade. O não-dualismo entre imanência e transcendência evidencia, pois, um sentimento de unidade e dinamismo do todo – visível e invisível – no qual desemboca toda e qualquer ação para o equilíbrio ou o desequilíbrio – muito mais aquele do que este. A comunidade se empenha, pois, para manter o equilíbrio do qual dependem a paz e a felicidade. Essa conexão existencial liga e torna interdependentes os seres em todos os níveis. (ALTUNA, 1985, 298-9).

4.5.2 Candomblé: Comunidade/Família

As lideranças religiosas externam a ideia de que na África, a estrutura familiar é estendida formando a comunidade que dá sentido a todas as ações do indivíduo, ou seja, é a comunidade/família que continua a ser a base do indivíduo e constitui o espaço por excelência na resolução das adversidades da vida. Tomando como parâmetro estas ideias de comunidade/família que os babalorixás e a ialorixás entrevistados/a buscaram fundamentar suas práticas e a condução dos seus Terreiros. É a participação total da vida humana no tempo⁷² e espaço. A mãe lara D'Oxum expressa desta maneira:

Boa parte daqueles que procuram o Candomblé o faz por necessidades tanto de saúde quanto de outras ordens e com os

⁷² Na tradição Africana o tempo é simplesmente a composição dos eventos que ocorreram, que estão ocorrendo agora, que imediatamente e inevitavelmente ocorrem. Os eventos que ainda não ocorreram estão na categoria do “Não-tempo”.

meus filhos de santo não é diferente. (...). Amor e respeito ao Orixá se demonstra através da vida comunitária. Eu luto para que meus filhos veja a presença do Orixá em todas as manifestações da vida. E a comunidade é o lugar onde tudo isso que lhe falei se efetiva. Candomblé é comunidade que dança, chora, canta, trabalha, briga, desespera e reza junto. Essa realidade não é utópica ou romântica; essa é a realidade dos candomblés que conservam o espírito dos africanos de antigamente. (MÃE IARA D'OXUM) (Entrevistada).

A Iyalorixá Iara D'Oxum na sua narrativa mostra que para a ela a família de Axé que se formou no Terreiro tem o mesmo sentido da família ampliada presente na cultura tradicional africana:

O Candomblé só se realiza em família. Essa é a herança que recebemos dos pretos que chegaram da África e iniciaram o Candomblé. É enorme o papel da família na tradição do Candomblé. É uma família que se forma a partir de um novo sangue; por isso o candomblé extrapola a relação sanguínea definida pela biologia. Novos sangues entram nessa relação: o sangue animal, o sangue mineral e o sangue vegetal passam a testemunhar e selar que somos uma unidade de Axé ou uma família. (MÃE IARA D'OXUM) (Entrevistada).

Para Altuna (1985, 377) a Religião Tradicional consolida quando comunidade e indivíduo comunicam com o mundo invisível e visível através de rituais, orações, festas, trabalho, ritos de iniciações. Não existe espaço para o individualismo na RTA. Nesta mesma direção Pai Beto D'Ogum mostra que:

O axé (força vital) não se obtém sozinho é necessário uma comunidade. Tem muita gente por ai que aponta a nossa religião como individualista, mas não é. É a comunidade que dá força para o iniciado no candomblé é no terreiro que aprendemos a cuidar de nosso Ori (cabeça). Portanto, quem não se entrega totalmente está na religião mas não é da religião, por isso vive reclamando e mudando de casa de axé (barracão). Se a nosso Ori (cabeça) não estiver firme, não estamos firme, pois quem comanda o corpo e a nossa vida é a nossa cabeça e quem fortalece e mantém equilibrada nossa cabeça é a nossa comunidade através da qualidade da nossa participação nela. (PAI BETO D'OGUM) (Entrevistado).

No final desta parte da entrevista, Pai Beto referencia os Itans vindos da África – história narrada oralmente pelo mais velho – como fundamento do Candomblé:

Não aceito modismos, não é questão de interpretação, é feito de tal jeito, por tal motivo, para obter tal resultado. Nos ensinamento de

Roncó aprendemos muitas coisas que não vamos ler nunca nos livros e nem na internet. É preciso estar muito atento. Existem várias formas de ver a nossa religião eu prefiro a forma dos antigos. Nós sabemos que o Candomblé teve que se adaptar à realidade brasileira e viveu todo tipo de perseguição e por conta disso muitos dos segredos só se aprende na convivência. Esta religião é comunitária. Assim como só se aprende sambar sambando; só se aprende verdadeiramente o que é o Candomblé praticando. Tem que ficar muito atento aos Itans (histórias e mitos) eles são o fundamento. O candomblé verdadeiro é aquele que é fiel aos Itans que vieram da África. E isso se dá no dia a dia de um barracão. O resto é conversa de pesquisadores ou discurso para cliente. (PAI BETO D'OGUM) (Entrevistado).

Percebe-se, portanto nas duas falas uma referência à África e a vida comunitária como fundamento do Candomblé. Na concepção do pai Cláudio D'Odé, ser conservador é manter a concepção comunitária do Candomblé:

Eu sou conservador, pois preservo o Candomblé comunitário. Aqui em casa se acerta e se erra em comunidade. Por minha vontade todos os meus filhos morariam aqui ou por perto, como era lá de onde vieram meus antepassados. Eu falo para todos os filhos aqui dentro: aqui dentro não existe mais o eu existe o nós. Eu não tenho um problema; nós temos um problema. E esse nós que eu estou falando envolve todos e tudo: os orixás, os irmãos, os antepassados, os animais, as plantas, o terreno. Todos os envolvidos devem empenhar em resolver o problema. (PAI CLÁUDIO D'ODÉ) (Entrevistado).

Para Rehbein (1988) a chave para a compreensão dos costumes e das instituições africanas encontra-se na comunidade, na unidade de vida. A comunicação desta vida e a participação nesta única corrente vital é o primeiro laço que une os membros da comunidade. Sendo assim, observa-se nos terreiros não apenas a reconstituição da geografia africana, não somente a reconstrução da estrutura familiar-clânica pela família-de-santo, mas a própria vivência familiar comunitária do homem africano. (REHBEIN, 1988, 77).

4.5.3 Candomblé: Manutenção da Coesão através dos Antepassados

A experiência religiosa é central para a manutenção da coesão da comunidade, o elo que une o indivíduo ao grupo e vice-versa, não se rompe com a morte. Os antepassados, vistos como exemplos pela comunidade, estão ligados a todos e todos estão ligados a eles. É também o antepassado, manifestado na comunidade quem estabelece a comunicação entre o humano e o divino. Segundo Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996, 44):

Os mortos permanecem interessados pelos acontecimentos familiares, aconselhando, admoestando, protegendo, punindo e reivindicando manifestações de carinho e amizade, solicitando comida, bebida e retificação de ofensas. Cada indivíduo é considerado parte de um todo e seu nascimento físico é apenas o primeiro passo para o ingresso em sua comunidade, havendo rituais de integração ao grupo. O que acontece a um indivíduo, acontece a seu grupo e o que ocorre ao grupo, ocorre ao indivíduo, *sou porque somos e por sermos sou*. (RIBEIRO, 1996, 44).

Os entrevistados em diferentes momentos fizeram referências aos antepassados africanos e aos antepassados brasileiros como elemento de manutenção da coesão comunitária. Mãe Iara, por exemplo, afirma que resolve os problemas comunitários da seguinte forma:

(...) ouvindo o jogo de búzios, que transmitem a vontade dos Orixás, (...) pedimos aos nossos antepassados sabedoria para resolver. De forma prática eu me pergunto: como Pai Bobó (falecido) resolveria esta questão? (MÃE IARA D'OXUM) (Entrevistada).

De acordo com Altuna (1985), as relações entre antepassados e mundo visível fundamentam a crença do africano tradicional:

Esta comunidade invisível rege em grande parte, vigia e penetra todas as instituições e comportamentos. A vida comunitária e individual insere-se numa realidade invisível e escondida, mas não indecifrável nem fatal. A sua influência é místico-vital, permanente e totalizante. A vida de cada dia, mais ainda, de cada momento não tem nenhum significado separado da presença e do poder dos antepassados. (ALTUNA, 1985, 467).

Para Pai Cláudio, são os antepassados que através dos sonhos e intuições aparecem para o babalorixá e aconselha sobre os problemas que

estão ocorrendo no interior da comunidade ou que poderão vir a acontecer se não forem tomadas as providências:

Eu fico muito atento aos meus sonhos e intuições. Toda vez que o terreiro ou algum filho de santo está com dificuldades eu sonho com meus mais velhos que já cofaram (morreram). Às vezes do nada, eles vem e me diz Claudinho faça, Claudinho faça aquilo. Daí eu apuro através dos búzios o que está acontecendo ou o que vai acontecer. Como eu falei para você, os nossos mortos não são esquecidos aqui no terreiro, ao contrário, nós estamos sempre falando deles para que meus filhos de santo os tenham (os mortos) como exemplo e possam reverenciá-los com frequência; pois são eles que da maneira deles nos ajudam na hora das dificuldades. (PAI CLÁUDIO D'ODÉ) (Entrevistado).

Para Altuna (1985, 270-1) os sonhos não são meros fenômenos fisiológicos no qual o subconsciente busca arquivos com emoções, ideias ou imaginam o futuro. Eles trazem informações dos antepassados que indicam o futuro próximo e as queixas presentes.

O mundo invisível fala nos sonhos. Os antepassados aparecem em sonhos aos seus descendentes para exigir atenções, admoestá-los, anunciar-lhe venturas ou simplesmente para visitar movidos pela nostalgia. (ALTUNA, 1985, 271).

Para Para Maria Inez Almeida (2006) depois da morte, o pai de um homem torna-se para ele a figura mais importante no mundo dos espíritos. O pai é visto como aquele que une o indivíduo à sua linha de ancestrais. Além dele todos os membros de gerações passadas que estão no mundo dos espíritos são considerados ancestrais dessa pessoa, e ele está ligado a todos eles. (ALMEIDA, 2006, 75).

Segundo a pesquisadora, Maria Nazareth Soares Fonseca os antepassados não estão desligados do presente. Eles revivem sempre que são chamados a auxiliar decisões no agora. Em certo sentido, a sua influência no evoluir do presente não é menor do que a época em que viviam, não sendo o seu poder contestado. (FONSECA, 2008, 82). Percebe-se a partir da fala dos entrevistados que os antepassados, também no Candomblé, desempenham um papel estabilizador social e o culto a Eles serve de ponto de convergência

entre a religiosa, vida, política, social e econômica, assim como nas Religiões Tradicionais Africanas.

4.5.3 Narrativas sobre outras Tradições Religiosas

Além das características comunitárias e a descendência africana, outra questão que é comum na fala dos entrevistados e que ajuda a entender o Candomblé Ketu é a relação com outras religiões. Segundo Mãe Iara, por exemplo, o Candomblé não é sincrético:

Discordo da afirmação de que o Candomblé é sincrético. Para os mais antigos o Candomblé não é e nunca foi sincrético. Filho, Candomblé não se resume ao que se vê no salão. Uma imagem de um pinguim na minha geladeira pode significar muita coisa, mas também pode ser apenas um adorno. É no Roncó e no dia a dia que se faz candomblé. Você acha que vai saber alguma coisa de candomblé entrevistando pai de santo e mãe de santo? Te afirmo com toda segurança, não vai. A única coisa que garante a você que está me entrevistando que o que eu falo é verdade é o fato de você ser iniciado e ser um babalorixá e, além disso, eu sei que pelo seu compromisso você só publicará aquilo que pode ser publicado. As conclusões que registram sobre o candomblé, pelo menos as que eu leio, ficam na superfície e algumas delas transformam as nossas tradições em folclore. Quem não entender o espírito ancestral e comunitário do candomblé, não entendeu nada sobre ele. Do que adianta eu tirar todas as imagens dos santos católicos do meu barracão e não ir ao cerne da questão que é a vida comunitária ou não promover uma experiência comunitária onde tudo está ligado? (MÃE IARA) (Entrevistada).

Questionei a entrevistada sobre o fato de se cultuar Caboclos no Terreiro dela não fazia de lá uma casa sincrética. Ao que ela me respondeu:

Penso que você não entendeu o que eu falei anteriormente. A questão principal não está nas coisas, mas no espírito das coisas. Acredito que caboclo e Orixás fazem parte de uma mesma dinâmica e o que os separam são detalhes geográficos. Ambos são provenientes de tradições rurais e comunitárias e que não concebem a vida de forma separada ou dividida, mas ao contrário experienciam a vida em sua totalidade. A cultura indígena faz parte da nossa ancestralidade. São os verdadeiros donos da Terra (Brasil) para quais os nossos outros ancestrais vieram. (MÃE IARA) (Entrevistada).

A fala da ialorixá Iara (acima) e do pai Beto que segue abaixo remontam à percepção que tanto o Candomblé quanto o culto aos caboclos não fazem

parte da tradição religiosa hegemônica, são tradições orais, carregam em seu bojo o sentido de totalidade proporcionado pela vida comunitária e englobam a relação: deuses, antepassados, humanos e natureza. Ambos são reticentes quanto aos elementos religiosos provenientes da Europa tanto no que tange a elementos católicos quanto a elementos kardecistas, subjaz, portanto, da fala das lideranças religiosas uma não adequação dos elementos de religião forjados na modernidade Ocidental com os princípios, ou como fala mãe lara o espírito do Candomblé.

Este quadro que diferencia a o candomblé de outros movimentos religiosos descrito acima é também compartilhado pelo Pai Beto:

Os elementos religiosos indígenas são mais próximos do candomblé porque estão relacionados com a natureza e com uma vida mais simples e tanto para a cultura indígena como para nós do candomblé tudo se relaciona com tudo enquanto que para a Igreja Católica as coisas estão separadas, divididas. Em minha opinião a igreja católica fala apenas para o indivíduo e não se fundamenta através da natureza e da ideia de que todos somos uma unidade. Por exemplo: nós não separamos a existência (água, ar, rios, água, sol, terra Orixás e homem, vivos e mortos). Mesmo que não seja consciente, todos os babalorixás e lalorixás no dia a dia do terreiro vivencia esta ideia. Para mim, esta ideia hoje é mais clara. Até onde eu sei sobre a cultura indígena é assim e é por isso que nós além de cultuarmos os Orixás cultuamos os caboclos que são os ancestrais indígenas. Outra coisa, eu não aceito ser chamado de espírita. Espíritas são os kardecistas, nós somos candomblecistas ou seguidores das tradições africanas trazidas pelos escravos. (PAI BETO D'OGUM) (Entrevistado).

4.5.4 Os de Dentro e os de Fora: Relação das Lideranças Religiosas com os Filhos de Santo e os Clientes

No Candomblé é comum ouvir falar que fulano ou sicrano é cliente de tal pai de santo ou de determinado terreiro. No Candomblé a presença constante da figura do Cliente é (talvez) uma contradição que insere o Candomblé no mundo moderno ou uma faceta que o aproxima do secularismo religioso. Como será apontado nas respostas, os Terreiros de Candomblés têm poucos adeptos e sua demanda diária de gasto é significativa. Em algumas situações o Babalorixá trabalha fora o que auxilia no seu sustento. Em outras situações o babalorixá e o barracão dependem dos clientes e filhos de santo. Deste modo,

a relação clientelista é muito forte no Candomblé e constitui-se em meio de sobrevivência dos Terreiros de Candomblé em todo país. Para o antropólogo José Renato de Carvalho Baptista (2007):

O vínculo da clientela está sempre associado a uma eficácia mágica do trabalho do chefe da comunidade de culto, e uma parte substantiva da capacidade de reprodução de um terreiro decorre desta condição: a manutenção da clientela ou sua ampliação são fontes da credibilidade e do poder de um terreiro. Tal percepção, entretanto, abre espaço para as acusações de comércio com artigos de fé, ou de poluição do espaço sagrado da religião, um tema controverso recorrente em diversas tradições religiosas. (BAPTISTA, 2007).

No entanto, a presença do cliente não é algo confortável para os babalorixás entrevistados. É uma presença necessária e que mostra de certa forma o individualismo típico das religiões modernas. Para Mãe Iara o cliente significa:

Uma fonte de renda para manutenção do Ilê. Claro que nos frustra o fato daquela pessoa ter uma visão mercantilista da religião, pois ela vem Joga, o jogo determina o que ela precisa fazer, ela faz paga e vai embora. Mesmo que os filhos de santo saibam que aquele cliente é importante para a manutenção material do Ilê, ele (o filho de santo) não vem ajudar com a mesma alegria interna como vem para uma obrigação de um irmão de Axé. E eu entendo isso, pois de certa forma, o cliente é uma ruptura com o sentido de comunidade. A figura do cliente está presente desde o início do Candomblé aqui no Brasil, mas não tem nada a ver com a nossa tradição antiga na África. (MÃE IARA) (Entrevistada).

Segundo Baptista (2007), a condição de cliente não é o avesso direto da de filho-de-santo, porém, ela significa ligações de natureza distinta com o terreiro, laços menos intensos com a comunidade religiosa. Mesmo a da iniciação sendo a entrada na comunidade de axé (família de santo), ela não representa essencialmente um acesso privilegiado ao círculo íntimo de um terreiro, e como as cenas sociais ilustram, há um sem-número de ambigüidades possíveis em tal situação.

Parece claro que a relação de clientela é um dos aspectos indispensáveis do candomblé, tendo um papel fundamental no campo da subsistência da estrutura de culto, pois os clientes são uma fonte importante de

recursos materiais para os terreiros. Deve-se notar também que uma parcela dos filhos de santo chegou ao terreiro na condição de cliente.

A gente fica na expectativa que o cliente venha a ser um filho de santo. Mas, nem todos que o Orixá põe em nossos caminhos são para tornar-se um Adoju (um Iyawo, um iniciado). Eu acredito que todos que batem à minha porta foram trazidos por Orixá. Foi o Orixá quem trouxe, será ele também quem vai determinar o tempo de permanência. Alguns acabam ficando o que me deixa feliz.

(MÃE IARA) (Entrevistada).

A clientela é também uma das fontes de prestígio e poder político, pois a quantidade de clientes e sua satisfação com os serviços comprados servem como divulgação da capacidade de um pai-de-santo. A expressão desse poder são as festas públicas, que mobilizam um grande volume de recursos materiais, conseguidos muitas vezes através da participação direta da clientela, seja por meio do pagamento dos serviços, ou pelas doações feitas aos terreiros.

Embora não seja fundamental, mas todo Babalorixá gosta de ver sua casa sendo bem procurada por cliente. Isso significa que os Orixás estão atuando naquele terreiro e se está atuando é porque o zelador está zelando bem dos Orixás, dos filhos de santo e dos clientes (...). É bom também porque o pai de santo também come, se veste, tem contas, precisa de lazer, quem se dedica exclusivamente ao asé não tem como trabalhar fora e dinheiro filho de santo, geralmente só em obrigações. Não sei se felizmente ou infelizmente o terreiro precisa do cliente. Pois estes buscam a religião apenas quando necessita. Mas o candomblé é Ajo (união) comunidade. Assim fica um pouco de frustração ter que dedicar a alguém porque está pagando; mas por outro lado vem a realização quando os Orixás através da nossa mediação conseguem dar caminho e equilíbrio a alguém, mesmo que esta pessoa não volte mais ao terreiro. (PAI BETO D'OGUM) (Entrevistado).

Pai Beto também aponta a diferença entre o tratamento dado ao cliente e ao filho de santo:

Quando um filho de santo me apresenta uma demanda eu converso com ele e as vezes aponto varias possibilidades de solução. Já com o cliente é diferente, ele não quer saber de conversa ou de teoria ele quer vê solucionado o seu problema. Exemplo, recentemente um cliente comerciante quando o movimento em seu comércio caiu ele me procurou e já trouxe um diagnóstico que o movimento tinha caído por conta de outro comércio com produtos semelhantes próximo ao

seu e que o dono daquele estabelecimento tinha feito algum feitiço para ele quebrar. Ele queria reverter a situação que eu fizesse um trabalho para aumentar as vendas dele e que o concorrente quebrasse. O cliente em questão não quer muita conversa, quer ver resolvido o problema, ainda que prejudicando o seu concorrente. De maneira semelhante um filho de santo que é também comerciante me relatou a queda no seu comércio e apontou um enredo parecido com o do cliente. Neste caso eu conversei com o filho de santo e apontei que o seu concorrente não é o culpado pela queda nas vendas e sim uma série de questões com ele mesmo (meu filho de santo) e através do Jogo de Búzios, o aconselhei a diversificar os produtos vendidos e a mudar a forma de atender além da disposição das coisas em seu estabelecimento, ainda plantamos alguns fundamentos da religião em sua loja e firmamos Exu para proteger aquele ambiente. Não poderia fazer o mesmo com o cliente, pois ele não aceitaria ter em sua loja representações do candomblé, além disso, estas representações são vivas e devem ser cuidadas. O filho de santo é preparado para isso e o cliente não. Fiz meu filho de santo perceber que o vizinho dele não é um adversário e que ambos poderiam conviver, pois no fundamento do candomblé um indivíduo não é rival do outro. (PAI BETO D'OGUM). (Entrevistado).

Na abordagem para resolução de problemas vividos por filhos de santo o babalorixá vê o problema por diferentes ângulos e aponta como saída intervenções diversas incluindo mudança de comportamento, ao contrário no que tange ao cliente a intervenção não depende de conversas, mas dos trabalhos chamados de “magia”. Como diz o pai Beto: “*O cliente em questão não quer muita conversa, quer ver resolvido o problema, ainda que prejudicando o seu concorrente*”. (PAI BETO D'OGUM) (Entrevistado).

A percepção do pai Cláudio é semelhante às percepções anteriores. O cliente é um sujeito estranho ao terreiro e desvinculado do espírito do Candomblé, procurou o Candomblé como procuraria qualquer outra instituição que resolvesse o problema dele.

Não existe nada que o Candomblé não se envolva. Eu atendo políticos antes, durante e depois das eleições, atendo jogador de futebol, atendo mulheres e homens da noite (prostituta e prostituto); atendo traficante e ladrão, atendo comerciante, atendo mulheres casadas com problemas familiares tanto com os filhos quanto com a questão da infidelidade conjugal. Esse pessoal eu costumo chamar de cliente. O cliente é individual. Tudo é voltado para resolver o problema dele, não entramos no mérito da questão, se ele tem razão ou não quem julga o merecimento são os Orixás. O cliente não está buscando a religião, não está buscando o Candomblé, ele quer apenas seu problema resolvido. Certo cliente vem escondido com vergonha de ser visto em um terreiro. Com os filhos de santo ou o que eu chamo de povo do terreiro é diferente. Eles desde a iniciação

conhecem a filosofia do Candomblé, eu quero dizer aprendem a ser um candomblecista. Para eles eu faço uma abordagem diferente. Tem aqueles filhos de santo que vem de famílias pertencentes ao Candomblé e outros que procuraram o barracão por causa de algum problema, neste último caso os Orixás mostram para elas que elas buscam um caminho ou uma referência comunitária. Neste momento se dá a passagem de uma questão que era meramente individual para a solução através da convivência comunitária. (PAI CLÁUDIO) (ENTREVISTADO).

4.5.5 Oralidade: Fundamento do Candomblé

Os métodos da transmissão da tradição são a oralidade e a imitação daquilo que é praticado pelos mais velhos. A transmissão oral através das lendas, narrativas ou de valores espirituais de geração em geração. O uso da oralidade nos Terreiros de Candomblé se apresenta como um fio condutor da história e memória deste segmento social, para a constituição e reconstituição da sua identidade e representação social no território em que vivem. Babalorixás e lalorixás são testemunhos de história oral sobre como ocorrem o movimento de resistência e preservação da memória subterrânea dos Terreiros de Candomblé. Babalorixás e lalorixás trazem a público o enquadramento da memória coletiva e nacional da presença e participação da cultura africana no Brasil ressaltada por seus ritos, crenças, celebrações e costumes.

Pai Cláudio de Odé destaca com tristeza, a inserção de novos meios no processo de formação do filho de santo. Segundo ele, o livro, as apostilas e a internet são hoje responsáveis pela perda da memória nos terreiros de candomblé:

Na minha época nós sabíamos tudo de cor: a sequência de um ebó com suas cantigas, a sequência de um bori e suas rezas, os nomes dos bichos e plantas cores etc e a cada Orixá que eram destinados. Hoje em dia, nada. Tudo está na Internet e com isso não existe esforço em guardar, não existe esforço em ficar atento aos mais velhos, não existe esforço em ficar no barracão para aprender novos axés. Hoje o filho de santo quando precisa vai na internet, na minha opinião na internet a palavra é morta porque não traz a experiência. (CLÁUDIO DE ODÉ) (Entrevistado).

Para Amadou Hamapate Bá (1977) nas sociedades tradicionais africanas que são orais, não apenas a função da memória é mais desenvolvida, a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Na cultura que a escrita não

é fundamental, o homem está unido à palavra que pronuncia. Está empenhado com ela. *“Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”*. A própria coesão da sociedade assentar-se no valor e na reverência pela palavra. (AMADOU HAMAPATE BÁ, 1977).

E ainda, para Hamapatê Ba (1977) ao mesmo tempo em que se difunde a escrita, pouco a pouco vai se substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso. Deste modo, a assinatura torna-se o único compromisso reconhecido, *“enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais”*. (AMADOU HAMAPATE BÁ, 1977).

Nas tradições africanas - pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara -, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de "forças etéreas", não era utilizada sem prudência. Percebe-se que a palavra escrita foi/é mais um recurso imposto pela colonialidade do saber poder que de certa forma enfrenta resistência daqueles sacerdotes que tem como referência para o candomblé as Religiões Tradicionais Africanas.

Os ensinamentos são passados para meus filhos de santo da forma que aprendi, limpando galinha, limpando chão, dando ossé nos ibás, enfim trabalhando, nada de mão beijada. Tudo aqui é se transmite através do hálito do ofo (palavra falada) e da prática. Não usamos nenhum livro e nem permito que venham com conhecimentos retirados da internet. As coisas têm fugido ao controle. Aqueles saberes trazidos com os africanos tem se misturado muito. Ainda que considerem ultrapassados os fundamentos africanos, são por eles que eu me baseio e conduzo o meu barracão. Eu falo sempre que os saberes trazidos pelos africanos existiram desde sempre; muito antes da invasão dos brancos na África e muito antes até do Candomblé existir. Falo ainda que o candomblé é só uma das maneiras que os negros aqui no Brasil usaram para colocar em prática um pouco da forma de viver dos africanos. Agora no curso de História tenho aprendido que lá nada era separado e isso eu percebo nos Itans, agora de forma mais consciente. (PAI BETO D' OGUM) (Entrevistado).

No Candomblé, assim como nas culturas tradicionais negro-africanas, religião e oralidade estão radicalmente interligadas e são transmitidas pela Palavra. Para entender a Religião do Candomblé enquanto um sistema de vida na relação do ser humano com o todo se faz necessário entendê-lo dentro da dinâmica da oralidade. Para Giroto (1999, 86-87):

Nas sociedades da oralidade, as palavras não se limitam a ser ditas de maneira estanque, sem vibração. Constituem sim, verdadeira teatralização, com jogo de movimentos corporais. Ao contar uma estória, esta é encenada; ao se adentrar no terreno do sagrado, o rito a tudo preside. Os cânticos são acompanhados pela dança, pelas palmas ou pelo bater dos tambores. O ritmo é a essência de tudo e, na coreografia dos movimentos, palavras e sons se unem para expandir a energia vital, propiciando seu aumento em cada existente participante e reafirmando a ligação que os une. (GIROTO, 1999, p. 86-87).

Palavras, sons e gestos permitem exteriorizar o ensinamento transmitido concretizando a manutenção do rito, tanto numa perspectiva solene quanto na festiva. Pela ação ritual, passado e presente se superpõe, o homem volta às origens dos ensinamentos. Mais que uma representação, ele vive a experiência ancestral e frequentemente por um período, ele é o ancestral. Espaço e tempo se diluem, o domínio do sagrado se amplia e ele vivifica a realidade ontológica.

Salami (1990, 44) afirma que a oralidade para a maioria dos africanos é a grande escola da vida, onde o espiritual e o material não estão dissociados. Os ensinamentos orais vão além de um conjunto de histórias, lendas e relatos históricos mitológicos, tornando-se assim religião, ciência, arte, história, recreação e vida em todos os sentidos.

Ainda nesta mesma direção, o teólogo angolano, Vicente Oliveira, ao analisar o pensamento do antropólogo nigeriano Aguessy, pontua que:

Tanto a cultura material como a riqueza espiritual, a religião, a crença, o ritual e os princípios éticos devem orientar o indivíduo e a comunidade. A concepção de mundo africana, dessa forma, evidencia-se como dinâmica, mesmo quando se busca preservar a herança dos antepassados transmitida às novas gerações pela oralidade. Cabe ao homem africano a elaboração contínua do mundo, na perspectiva de se buscar conhecer e mergulhar na realidade circundante, interagindo com sua dinamicidade. Para o africano, pois,

ao se trabalhar em bases puramente conceituais, buscando sistematizar e descrever toda uma realidade em profusão e dinamismo, já não se estaria falando dessa realidade em devir, em contínuo processo de mudança. Isso, porém, não o impede de refletir sobre essa realidade. (OLIVEIRA, 2003, p. 369-370).

Deste modo o Candomblé apontado nas entrevistas distancia-se da colonialidade do saber à medida que fundamentam seus saberes em lógicas distintas daquelas forjadas pela modernidade europeia. Lógica esta que é marcadamente comunitária no mais amplo sentido do termo e que está em oposição à lógica moderna que forja a secularização e a coloca como fenômeno global.

A teoria descolonial aponta que uma das principais armas da colonialidade do saber é a desqualificação das linguagens dos subalternos e a imposição da linguagem do colonizador. A linguagem ocidental é a via de comunicação do poder e dos preconceitos. Ela exprime os discursos verbaliza as expressões e os conceitos que revelam a imagem induzida do outro.

A colonialidade do saber não considerou que a educação e transferência de conhecimento nas religiões afro-brasileiras em geral e no Candomblé especificamente, é sempre feito no âmbito da afetividade e da comunidade, e sempre tem a ver com a questão da identidade, ou seja, a aprendizagem e auto-consciência andam de mãos dadas. O domínio da oralidade, o uso da improvisação poética e a memorização de textos são parte das aprendizagens cotidianas, o processo ensino-aprendizagem acontecem através da escuta ativa e da observação. Neste sentido, o indivíduo ao entrar em um Terreiro de Candomblé começa a fazer parte deste mundo de histórias e narrativas e torna-se, no tempo certo, parte e reprodutor destas histórias que misturam África e Brasil, Religiões Tradicionais Africanas e Religião Afro-brasileira, sujeitos e Orixás, Política e economia, indivíduo e comunidade.

Para Asad (2003) a secularização, mais que um paradigma sobre o dinamismo da religião na sociedade moderna, precisa ser entendida como parte de uma estratégia política do Ocidente moderno com o intuito de impor universalmente os valores (políticos, econômicos, morais, de consumo) capitalistas. Caminhando nesta mesma direção, Dussel (2009) pontua que esta

iniciativa demonstra na verdade é a pretensão de universalidade, na qual o europeu toma consciência que é possível conquistar o mundo e impor como princípio universal o dinamismo conquistador do sistema capitalista, ou seja, um projeto político mundial. Este projeto político chamado de modernidade, transcende à concepção de livre mercado e empresa privada à medida que inclui as dimensões políticas, morais e secularização.

A concepção moderna reduziu a religião ao âmbito privado da vida, fragmentando-a ou departamentalizando-a. O Candomblé, por sua vez traz em seu bojo os princípios ou o espírito das Religiões Tradicionais Africanas e deste modo, é por essência comunitário, presentifica-se em todos os âmbitos da vida do indivíduo. O Candomblé não separa o social, do político, do econômico e do religioso, formando assim, um Sistema de Sentido Totalizante de Vida a exemplo da RTA.

5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa se propôs mostrar que o Candomblé é um Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Esta característica foi possível de ser percebida através das categorias epistemológicas dos estudos descoloniais e das Religiões Tradicionais Africanas. Compreendeu-se, ainda, que as categorias ocidentais e modernas de religião, por ter como pressuposto a instância privada e dicotomizada da vida não ajudam no entendimento do Candomblé e das religiões que trazem no seu bojo um traçado público, comunitário e totalizante tal como nas culturas tradicionais.

Os estudos acadêmicos sobre Candomblé nas diferentes áreas (antropologia, sociologia, ciência da religião etc), em sua maioria, empregam as categorias de religião engendradas pela colonialidade ocidental e tais categorias não perceberam no Candomblé um Sistema de Sentido Totalizante de Vida (SSTV). Os diferentes estudos empreendidos restringem-se às categorias que são epistemologicamente relevantes para realidades forjadas na modernidade ocidental, porém, em certa medida, não se aplicam a conjunturas que tem suas origens permeadas por culturas tradicionais e fora do Ocidente.

Fugindo a esta lógica Ocidental, neste estudo, para pensar o Candomblé, a partir do seu lugar de origem, levou-se em consideração as concepções das Religiões Tradicionais Africanas de família, comunidade, tempo-espço, antepassados, força vital, relação com a natureza, oralidade e hierarquia. Concepções estas que formam uma unidade na cosmovisão da África negra tradicional.

No primeiro capítulo pontuou-se que aquilo que a Europa convencionou chamar de secularização é um artifício epistêmico moderno e que por diferentes razões (políticas, econômica, expansionista) causa a separação entre Estado e Igreja. A religião (Igreja) que até então era pública, ou seja, estava presente na totalidade da vida do indivíduo e da comunidade, passa a ser institucionalizada e se torna uma composição à parte, e o Estado por sua

vez, torna-se autônomo em relação à religião. A religião passa a ser mais uma estrutura social dentre as várias outras estruturas sociais.

O processo que implicou na separação entre religião e cultura, sociedade e cotidianidade, abre espaço para o surgimento de nova estrutura de sentido e totalidade, não mais presa à tradição, porém utilizando dos procedimentos culturais da religião tradicional, dando novos sentidos às experiências sociais. O caráter totalizante e de sentido de vida que era promovido pela religião tradicional passa a ser desempenhado pelo novo sistema que nasce com a modernidade capitalista. Deste modo, o capitalismo ocupa o lugar da religião estando presente em todas as instâncias da vida dos indivíduos. Por outro lado, os ocidentais modernos enquadraram a religião (uma prática que era pública e abarcava todas as instâncias sociais) à esfera privada. A prática agora chamada de religião passa a corresponder à singularidade da natureza humana.

Tomando como referência o pensamento do antropólogo saudita Talal Asad (2010), que mostrou que o termo religião com suas categorias correspondem ao processo de modernização do Ocidente e traz em seu bojo mais que a secularização e a privatização da religião ou a separação entre o religioso e o secular. Ou seja, o objetivo maior segundo Asad (2010) foi implantar globalmente o projeto político da modernidade com seus arcabouços sociais, econômicos, morais, industrialização, consumismo, liberdade de mercado, constitucionalização, autonomia moral e democracia.

No segundo capítulo inicialmente apresentou a cosmovisão das Religiões Tradicionais Africanas enquanto um Sistema de Sentido Totalizante de Vida. Revelou-se neste trabalho que a RTA é um sistema público que envolvia a vida comunitária em sua totalidade, ou seja, não havia a dicotomização da vida. Tudo (economia, cultura, moral, política) fazia parte de uma mesma realidade; não havendo, deste modo, separação entre religioso e secular, sagrado e profano.

Pontua-se, portanto que a Religião Tradicional é um sistema público que abrange o conjunto das relações sociais: vida e morte, ordem

social/cultural/econômica e ordem entre os deuses não se separam, ou seja, formam um sistema que validava a totalidade da vida.

Altuna (1985) diz que na ausência de outro termo, este modo de vida pode ser chamado de Religião Tradicional. Porém o autor alerta que a RTA, pelo fato de não dicotomizar a realidade em secular e religiosa, se difere fundamentalmente da religião percebida pela modernidade ocidental. Ao contrário, está presente na África um conjunto de ideias, sentimentos e ritos que formam uma experiência de vida. Tais características, *grosso modo*, não foram percebidas pelos pesquisadores que estudaram as religiões afro-brasileiras.

O discurso acadêmico é uma narrativa de adesão ao conceito moderno de religião forjado no ocidente, enquanto que Babalorixás e lalorixás mantêm-se, nas suas narrativas internas, fieis aos fundamentos tradicionais africanos, mas a questão é tão minuciosa que mesmo com as tantas incursões dos diferentes pesquisadores com suas pesquisas de campo nos Terreiros de Candomblé não conseguiram perceber. Isso ocorre porque os sacerdotes nos seus discursos com os acadêmicos “vendem” a ideia de que o Candomblé é uma religião moderna, se for esta a perspectiva do pesquisador, assim como, vende também a ideia de uma radical observância das tradições, se esta for a visão previa do pesquisador. Só é possível entender que o Candomblé não se encaixa no conceito e nas categorias modernas de religião após muito tempo de experiência dentro do Terreiro, pois existe uma fala “secreta” para os de dentro e outra fala para os de fora, essa ambiguidade, de certa forma, não é captada nas pesquisas de campo.

Parte significativa da tradição acadêmica brasileira ocupou-se em discutir e analisar as categorias pureza, sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização. Esta pesquisa mostra as categorias elencadas acima e tem considerado valor quando referenciadas pela concepção ocidental e moderna de religião, mas são esvaziadas de sentido quando as epistemologias referenciais deixam de ser aquelas forjadas na Europa. Noutras palavras, mostrando que tais categorias tem validade relativa e servem de referência para a análise das religiões ocidentais e modernas. Supõe-se, deste modo,

que a tradição acadêmica brasileira poderia ter avançado mais se referenciasse seus estudos a partir das categorias da RTA: ancestralidade, família/comunidade, hierarquia/indivíduo, natureza/sociedade, entre outras.

A proposta do terceiro capítulo foi fazer uma descrição da cosmovisão do Candomblé para mostrá-lo enquanto herdeiro das RTA não apenas do ponto de vista semântico, mas também no que tange aos fundamentos. Para atingir estes objetivos, contextualizou-se historicamente as religiões afro-brasileiras dando destaque especial ao Candomblé Jejê-Nagô (Ketu) que é o objeto deste estudo. Apontou-se ainda, que o Candomblé Ketu é considerado por uma parcela dos pesquisadores, especialmente os primeiros antropólogos e sociólogos que o estudaram, o movimento religioso de maior influência no processo de formação das religiões afro-brasileiras. Fato este que é contestado por outros pesquisadores.

Ainda no que tange a cosmovisão do Candomblé e a exemplo da RTA, este estudo mostrou que a concepção de mundo é compreendida através da unidade entre o Orun e Aiyé. Unidade esta que é reproduzida no dia a dia da comunidade e constantemente renovada através dos Xirés (cultos). Todos os atos, celebrações ou funções (iniciação, sacrifício, ebós) em um terreiro de Candomblé têm por objetivo restituir a energia vital (axé) dos indivíduos e da comunidade.

Assinalou-se que o Sistema Totalizante no Candomblé se vivifica através dos ancestrais e dos Orixás. São os Orixás que conectam os indivíduos à comunidade. Constatou-se que a cosmovisão africana tradicional ainda é, em parte, conservada aqui no Brasil pelos candomblecistas, os Orixás estão presentes em todas as atividades da realidade humana (economia, sociedade, saúde, casamento, cultura, política, colheita, fertilidade). Em função da diáspora, algumas atividades exercidas pelos Orixás foram resignificadas ou restringidas às necessidades dos negros que viveram na condição de escravos e na condição de subalternizados.

No intuito de mostrar a ligação totalizante entre humanos e Orixás apresentou-se os Itans sobre cada Orixá cultuado no Brasil. Pontuando que os

orixás estão conectados com a natureza e assim como os humanos, cada orixá tem as cores, as plantas, os minerais, as comidas e os animais preferidos, bem como, seus tabus (quizilas) e temperamentos. Cada Orixá é responsável por resolver determinada demanda humana. Por exemplo, Xangô justiça, Oxum amor/dinheiro e Oxóssi fartura (não deixa faltar alimentos). O espaço do Orixá por excelência é a comunidade ele se manifesta na comunidade e para a comunidade.

A família é o ponto central das relações nos terreiros de Candomblé. Tendo por base a RTA na qual o ancestral se manifesta através da família, no candomblé esta prática foi reconfigurada através da família de santo. A comunidade ou Terreiro é o espaço no qual tudo é pleno da experiência religiosa e em tudo se invoca a presença dos Orixás. É no terreiro e com a permissão dos Orixás que os indivíduos reforçam seu AXÉ (força vital) e seus laços de fidelidade aos fundamentos da comunidade e aos Orixás. O Terreiro é o local de ligação entre a pessoa e o Orixá, cada oferenda e obrigação que é feita é no âmbito comunitário, deste modo o Orixá recebe a oferenda na comunidade e da comunidade, e em troca, devolve o Axé. Os ebós e oferendas restituem o Axé de um membro do Terreiro desde que este esteja ligado à comunidade.

Distinguiu-se que a exemplo da RTA, no Candomblé, a oralidade é parte constitutiva na formação do indivíduo. Não existe um texto sagrado. O Ensino se dá no ronkó⁷³ quando o indivíduo está se iniciando e fica recluso por vinte e um dias, o ensinamento acontece oralmente na convivência com os mais velhos e na experiência do dia-a-dia do Terreiro. Quem tem a palavra são os mais velhos, aos mais novos cabe ouvir.

Os saberes sobre plantas, comidas dos Orixás, cantigas, rezas, hierarquia, tempo, mitos, etc, são transmitidos oralmente pela liderança religiosa e pelos Egbomes⁷⁴ dos Terreiros. Algumas lideranças refutam qualquer saber que não esteja em conformidade com a tradição daquela

⁷³ Quarto onde fica recluso o iniciando e os iniciados que estão recebendo obrigação (espécie de renovação de votos).

⁷⁴ Irmão/ irmã mais velho/velha. Aquele ou aquela que recebeu a obrigação de sete anos em diante.

comunidade ou se o membro que esteja apresentando-o não tiver idade e legitimidade para tal conhecimento. Assim, os saberes livrescos dentro da comunidade são limitados ao indivíduo. Mesmo com o significativo número de publicações sobre as religiões afro-brasileiras, a oralidade, conforme as lideranças religiosas é um dos fundamentos o Candomblé.

No último capítulo foram apresentados os sujeitos objetos desta pesquisa. Inicialmente descreveu-se as comunidades e suas origens.

Através das narrativas do Pai Beto, Pai Cláudio e Mãe Iara, entende-se que o Candomblé não se limita à religião no sentido de ser apenas um espaço da relação do ser humano com o transcendente. A fala deles mostrou que o Candomblé não está enquadrado em apenas um setor da vida - como o Ocidente moderno costuma conceber a religião - mas, ao contrário, diz respeito e trata da vida em sua totalidade. A exemplo das Religiões Tradicionais Africanas, o Candomblé é em sua essência uma prática comunitária, a vida do candomblecista tem sentido dentro do Terreiro. Como bem afirma Mãe Iara: *“eu não consigo pensar na minha vida cotidianamente senão no e através do terreiro. E este sentimento eu percebo também em meus filhos de santo”*. Nesta mesma direção Altuna (1985) pondera que a característica essencial da religião dos negros reside nas ligações da religião com a vida cotidiana (...) *No fundo de toda a instituição e prática permeia a questão religiosa.* (ALTUNA, 1985, 381).

A pesquisa de campo mostrou também a preocupação dos babalorixás e da ialorixá com a manutenção dos fundamentos e a referência para mantê-los, é uma África tradicional que está presente no imaginário deles. Depreende-se a partir da pesquisa de campo e das teorias elaboradas na periferia à margem do mundo eurocêntrico três situações que ajudam a melhorar o entendimento das religiões afro-brasileiras: primeiro, o critério de referência para apreender o Candomblé que reside nas Religiões Tradicionais Africanas; segundo, a concepção de religião do Ocidente não serve como critério de análise para religiões tradicionais e não europeias, e terceiro, a secularização é uma questão Ocidental moderna e que, portanto não serve como referência para as culturas que estão fora deste modelo.

REFERÊNCIAS

AGUESSY, Honorat. **Visões e percepções das culturas africanas**. In: **INTRODUÇÃO À CULTURA AFRICANA**. Trad. Emanuel L. Godinho; Geminiano Cascais Franco; Ana Mafalda Leite. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. **Les dimensions spirituelles: religions traditionnelles africaines**. *Présence Africaine*, v. 117, p. 118, 1981a.

_____. **La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea**. Barcelona: Serbal, 1981b.

ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá: costumes e tradições**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. Secretaria Arquidiocesana de Pastoral de Luanda. Luanda: Angola, 1985.

_____. **Cultura Banto e Cristianismo**. Luanda: Ed. Âncora, 1981.

AMARAL, Rita. **A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do museu de arqueologia e etnologia da universidade de São Paulo**. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia – USP*. n.10. 2000.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Ari. **Por um pensamento negro brasileiro—a reversibilidade do espelho**. *Estudos Afro-asiáticos, Rio de*, n. 12, p. 63-79, 1986.

ARNAL, William E. **Definition**. In **Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), Guide to the Study of Religion**. London: Cassell: 2000.

_____. **Approaches to the Study of Religion. Method & Theory in the Study of Religion**, v. 11, n. 2, p. 107-118, 1999.

ASAD, Talal. **A Construção da Religião como uma Categoria Antropológica – tradução Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo**. *Caderno de Campo, São Paulo* n. 19, p. 1-384. 2010

_____. **Responses**. In: SCOTT, D; HIRSCHKIND, C. (Orgs.). **Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors**. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 206-242.

_____. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.** Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____. **Medieval heresy: an anthropological view.** *Social History*, v. 11, no.3, p. 345-362, 1986.

_____. **The Construction of religion as an anthropological category.** In **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.** Baltimore: Johns Hopkins University Press: 27-54, 1993.

_____. **Genealogies of Religion.** Baltimore-London: Johns Hopkins Univ. Press, 1993.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose.** Petrópolis: Vozes, 1983.

AWETO, Pauline O. **Deus na Experiência Religiosa Africana.** In: CANTONE, Carlo. (Org.). **A Reviravolta Planetária de Deus.** São Paulo, Paulinas, 1995.

BARROS, José Flávio P. de, **O Banquete do Rei OLUBAJÈ: uma introdução à música sacra.** R. Janeiro: UERJ-Intercon, 1999.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** 1971..

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé.** MANA 13(1): 7-40, 2007

BENISTE, José. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento.** 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **ÒRUN ÀIYÉ: o encontro entre dois mundos – o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENJAMIN, Walter. **O Capitalismo como Religião.** Coord. M. Löwy. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERKENBROCK, V. J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BIRMAN, P. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são**: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Tese (Mestrado em Antropologia) - Museu Nacional, UFRJ - Rio de Janeiro. 1980.

_____. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé do Rio de Janeiro. R. Janeiro: Relumé-Dumará, 1995.

BOGDAN, Robert C; & BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação Qualitativa em Educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto, Portugal: Porto Editora, LDA, 1997.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nãgocracia**: a (re)africanização do Candomblé nação angola-congo em São Paulo. Dissertação de Mestrado: Marília, SP, UNESP, 2007.

BOTAS, Paulo. **Carne o Sagrado**: edun ara: devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOURDIEU, P. **Linguagem e Poder Simbólico**. In: _____. **A Economia das Trocas Linguísticas**. O que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996. Parte II.

BRAGA, J. **Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia**. Salvador: EDUFBA 1995.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natalia Martinuzzi. **A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**, p. 11, 2014.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. Novos estudos jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

BRUMANA, Fernando Giobellina. **Reflexos negros em olhos brancos**: a academia na africanização dos Candomblés. In: *REVISTA AFRO-ÁSIA*, n. 36, 2007, pp. 153-197.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo, Porto Alegre: Ed. Unisinos, 2004.

_____. **Cultura popular na Idade Moderna**. Trad. Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Cultura erudita e cultura popular na Itália renascentista**, In: BURKE, P. *Variedades de história cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 177-193.

_____. **O que é história cultural?** Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas 2004.

_____. **La quête de l'Afrique dans le Candomblé: Pouvoir et tradition au Brésil**. KARTHALA Editions, 1999.

_____. **A África no Candomblé**. São Paulo: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Os mitos africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1937.

_____. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1979.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977.

CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antisincretismo reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio de Janeiro - Salvador, Pallas-CEAO, 1999.

CASANOVA, José. **Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial**. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, México, 7, UAM-AEDRI, nov. 2007.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. **Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes**. In: REV. SOCIOL. POLÍT., CURITIBA, 23, p. 23-41, nov. 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada**, Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

_____. Santiago. **El giro decolonial**, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CATTANI, I. B. (Org.). **Mestiçagens na Arte Contemporânea**. Porto Alegre, RS: UFRGS, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano: 1. artes de fazer**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 4ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico**. Rio de Janeiro, Estudos Históricos, 1995, vol.8, nº 16.

CONCONE, Maria Helena Vilasboas. **Umbanda: uma Religião Brasileira**. São Paulo: FFCLH – USP-CER, 1987.

_____. **Dos símbolos e sua eficácia, de pureza, identidade e legitimação**. In: RELIGIOSIDADE DO POVO. (S. Ed.) São Paulo, 1984.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixas baianas contra o sincretismo**. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces da tradição Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CORRÊA, Mariza. **As Ilusões da Liberdade: A Escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil**. 2ª. Ed. *Rev. Bragança Paulista*: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

CORREA, Norton Figueiredo. **Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio G. do Sul**. In: ORO, Ari Pedro. **As religiões afro-brasileiras do RS**. Universidade/UFRGS, 1994.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. Pallas Editora, 2008

COSTA, A L. **As estratégias e táticas de rede e apoio social presentes no cotidiano da população como formas de enfrentamento dos problemas de saúde – doença**. In: LIVRO DE RESUMOS I DO VII CONGRESSO BRASILEIRO DE SAÚDE COLETIVA, p. 136, 2003.

COSTA LIMA, V. **Os Obás de Xangô**. Afro-Ásia, v.2, n.3, p.5-36, 1966.

_____. **O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia**. Afro-Ásia, v.1, n.2, p. 65-90, 1976.

_____. **Nações de candomblé**. In: COSTA LIMA, V. (Org.). **Encontro de nações-de-candomblé**. Salvador: Ianamá; UFBA; CEAO; CED, pp 11-26 (Estudos e Documentos, 10), 1984.

_____. **A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia:** um estudo de relações intragrupo. 2 ed. Salvador: Corrupio, 1977 / 2003.

DANTAS, Beatriz Góis. **Repensando a pureza nagô.** *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 15-19. Rio de Janeiro, 1982.

_____. **De feiticeiros a comunistas:** acusações sobre o candomblé. *Dédalo*, n. 23, p.97-116, 1984.

_____. **Vovó Nagô e Papai Branco:** usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DINIZ, Flávia Cachinesi. **Capoeira Angola:** identidade e trânsito musical. Salvador: Dissertação de Mestrado - UFBA/Escola de Música, 2011.

DIAS, João Ferreira. **Dos “Nàgó” da Bahia aos “Pórtúgèrè” de Lisboa:** Um olhar sobre identidade e religião em diáspora cadernos de estudos africanos • janeiro-junho de 2013 • 25, 183-205.

_____. **Introducción a la religiosidad popular,** Santander, Sal Terrae, 1985.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro:** alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, nº 23, p.100-122, Niterói: 2007.

DORNELLES, J. **Antropologia e internet:** quando o "campo" é a cidade e o computador é a "rede". *Horizontes antropológicos*, Brasil, 2004. v. 10, n. 21, p. 241-271, Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832004000100011&script=sci_abstract&tlng=en acessado em 6/05/2011.

DOSDAD, Ángela IRANZO., ASAD. **Formations of the Secular:** Christianity, Islam and Modernity, Standford University Press, 2003. Resenha, *Relaciones Internacionales* 7, 2008.

DURKHEIN, Émile. **As formas elementares da vida religiosa** (tradução de Paulo Neves). 2000.

DUSSEL, Enrique. **Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques par E. Dussel** /Cahiers des Amériques Latines. Philosophie de la liberation au tournant décolonial, IHEAL/CREDAL/Université Sobornne Nouvelle, Vol. 62, No. 3, Paris. 2009, 111-127.

_____. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** In.: Lander. Edgardo (org.) **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais—perspectivas latinoamericanas**, p. 55-70, 2000.

_____. **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, p. 163, 1993.

_____. **Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina.** Edições Paulinas, 1992.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos - ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.** Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 29.

_____. **Tratado de história das religiões.** Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 1.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento.** A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

_____. DA SILVEIRA, Renato. **Pele negra, máscaras brancas.** SciELO-EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Cândido Procópio Camargo. **Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica.** Livraria Pioneira Editôra, 1961.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão.** Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 75-94, out. 2001.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão.** Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 242-267, abr./jun. 2011.

_____. **Repensando o sincretismo.** São Paulo, Edusp, 1995.

_____. **Andresa e Dudu. Os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense.** IN **CAMINHOS DA ALMA: MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA.** São Paulo: Summus, 2002. pp. 15-47.

_____. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, imitações, possibilidades.** In: *Revista Tempo.* v. 6, nº 11, p. 13-26, Niterói, 2001.

_____. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural.** In: : CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). pp. 113-130 CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira:** religiosidade, sincretismo, antisincretismo, reaficanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro-Salvador, Pallas-CEAO, 1999.

FONSECA Jr., Eduardo. **Dicionário antológico da cultura afro-brasileira: português-yorubá-nagô-angola-gêge: incluindo as ervas dos orixás, doenças, usos e fitologia das ervas.** Rio de Janeiro, Maltese, 1995.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. **Mia Couto: espaços ficcionais.** Autentica Editora, 2008.

FOUCAULT, FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso.(1971) Tradução de Sírio Possenti. **Ijuí: Fidene,** 1973

FRISOTTI, Heitor. **Passos no diálogo – Igreja Católica e Religiões Afro-brasileiras.** São Paulo: Paulus, 1996.

FRY, Peter. **Usos e abusos da África no Brasil: Prefácio.** In: DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Gallus Africanus Est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: von SIMSON, Olga R. de Moraes (ed.). Revisitando a Terra de Contrastes: A Atualidade da Obra de Roger Bastide. São Paulo, FFLCH/CERU/USP, 1986

_____. Reflexões sobre a II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura: de um observador não participante. **Comunicações do ISER, ano 3, n' 8 1984.**

_____. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GASPAR, Gabriel Dowyvan. **É dando que se recebe:** a igreja universal do reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. Dissertação de Mestrado – Salvador, UFBA, 2006.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, RJ: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** unesp, 1990.

_____. **A transformação da intimidade sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas.** Unesp, 1992,

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIOBELLINA, Fernando. **Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés.** Afro-Ásia 36, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. **A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad.** *Horizontes Antropológicos* 17.35, 2011, p. 327-356.

GOBINEAU, Arthur C. de. **Essai sur L'inegalité des races humaines.** Paris: F. Didot Frères, 1853.

GODIN, Christian. **La Totalité. Les Pensées Totalisantes.** Seyssel: Édition Champ Vallon. 1998.

GOLDBERG, David Theo. **Modernity, race and Morality.** *Rev. Cultural Critique*, Nº 24, Spring, p. 193-227, 1993.

GOMES, Gustavo Manoel da Silva. **A cultura afro-brasileira como discursividade: histórias e poderes de um conceito.** Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional), Universidade Federal Rural de Pernambuco Departamento de História, Recife: 2013.

GONZALEZ, CUENDE GONZÁLEZ, María Jesús. **La perspectiva filosófica de Leopold Sedar Senghor sobre el ser humano y su vinculación al existencialismo.** Tesi Doctoral, Universidad de Oviedo, Astúrias – Espanha, 2008.

GORDON, Lewis R. In: Prefácio a FANON F. **Livro Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Edufba, 2008.

GROSGOUEL, e LOSACCO José Romero. **Pensar decolonial.** Fondo Editorial La Urbana, Venezuela: 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social.** Madri: Taurus, 1987a.

_____. **Teoria de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista.** Madri: Taurus, 1987b.

HAMPATÊ BA, Amadou. **As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão.** In: INTRODUÇÃO À CULTURA AFRICANA. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. **Aspects de la Civilization Africaine.** Trad. Daniela Moreau. Paris: Présence Africaine, 1970.

_____. **Amkoullel, l'enfant peul,** Actes-Sud, París, 1991.

_____. **Las Rligiones Tradicionales Africanas Como Fuente de Valores de Civilización.** In Estudios Africanos – Hacia el Universo Negroafricano - Facultad de Ciencias Politicas y Sociales – UNAM, México, 2003.

_____. 1900-1991. **Amkoullel, o menino fula.** tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

_____. **A tradição viva,** In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África,** São Paulo: Ática/UNESCO, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A morada do homem.** Revista Vozes, v. 71, n. 4, p. 43-54, 1977.

HOFBAUER, Andreas. **Pureza nagô, (re)africanização, dessincretização.** Vivência: *Revista de Antropologia* nº 40. Natal: UFRN 2012. pp 103-119.

HOUNTONDI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de africano: duas perspectivas sobre os estudos africanos.** *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 149-160.

HOYOS, Paula Andrea Restrepo. **Justicia epistémica y epistemología intercultural: una propuesta a partir del SIIDAE, Chiapas.** Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatearen Argitalpen Zerbitzua, 2011,

IYAKEMI Ribeiro, Ronilda. **Alma Africana no Brasil. Os iorubás.** São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

JOAQUIM, M. S. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de janeiro: Pallas, 2001.

JOHNSON, Christopher Paul. **Secrets, gossip, and gods: the transformations of brazilian Candomblé**. Oxford University Press, New York, 2002.

JOSEPHSON, Jason Ananda. **The Invention of Religion in Japan**. Chicago-London: Chicago Univ. Press, 2012.

KAGAME, A., **La philosophie bântu compare**. Présence Africaine, Paris 1976.

_____. **La philosophie bântu-rwandaise de l'Être**. Universidad Gregoriana, Roma 1995.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papirus, 1993.

LARANJEIRA, Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Afrontamento, 1995.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral**. Palas Athena & Casa das Áfricas, São Paulo: 2008.

LÉPINE, Claude. **O Candomblé "Africanizado" no Campo Religioso Paulistano**. In: CADERNOS CERU. Série 2, v. 13, 2002.

_____. **Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O Conceito de "Nação" nos Candomblés da Bahia**. Revista *Afro-Asia*, 12 – Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) – Salvador, 1976 p. 65-90.

LIMA, Vivaldo da Costa. **As famílias de Santo nos Candomblés Jejés-Nagôs da Bahia**. Rio de Janeiro, Pallas, 2003

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no Candomblé de Ketu**. 401 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

LUCKMANN, Thomas. Reflexiones sobre Religión y Moralidad. In: **El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas**. Consejería de la Presidencia, 2008. p. 15-26. 2008.

LUCKMANN, Thomas. **Transformações da religião e da moralidade na Europa moderna.** Social Compass , v. 50, n. 3, p. 275-285, 2003.

MALDONADO, Luis. **La religiosidad popular.** En ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María Jesús y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. (Comps.) **La religiosidad popular. I. Antropología e historia.** Barcelona: Anthropos. 2003.

MALDONADO, Luis. **Introducción a la religiosidad popular.** Sal Terrae, Santander - Espanha 1985.

MALDONADO-TORRES, Nélon. **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

MARDONES, José María. **Sociología del hecho religioso. Filosofía de la religión. Estudios y textos, Madrid, Trotta, p. 133-155, 1994.**

_____. et al. **El neo-conservadurismo de los posmodernos. G. Vattimo y otros, En torno a la posmodernidad.** Anthropos, editorial del hombre,, p. 32, 1994.

MARTINICH, A. P. **Hobbes,** New York: Routledge, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. & Villacorta, G. M. **Pajelança e encantaria amazônica.** In: PRANDI, R. **Encantaria Brasileira. O Livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou Como a política mexe com a Igreja Católica.** **Revista de Cultura do Pará,** v. 12, n. 1, p. 61-79, 1991.

MBITI, John. S. **African Religion and Philosophy.** Great, Britain, Richard Clay Ltd, 1988.

MBITI, John S. **Cristianismo e religiões tradicionais em África.** **Revista Internacional de Missão ,** v. 59, n. 236, p. 430-440, 1970.

_____. **Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas.,** Mundo Negro, Madrid 1991.

MÉLNIKOV, G. **As religiões tradicionais africanas e as organizações políticoreligiosas.** In: AS RELIGIÕES DA ÁFRICA: TRADICIONAIS E SINCRÉTICAS. MOSCOVO: Edições Progresso, 1987.

MELO, Aislan Vieira de. **A voz dos fiéis no Candomblé “reafricanizado” de São Paulo.** Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Marília: PPGCS/FFC/UNESP. 2004.

_____. **Reafricanização e dessincretização do Candomblé: Movimentos de um mesmo processo.** In: Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / Projetos globais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. **E. LANDER (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires, CLACSO, p. 55-85, 2000^a

_____. The many faces of cosmo-polis: Border thinking and critical cosmopolitanism. **Public Culture**, v. 12, n. 3, p. 721-748, 2000b..

_____. **The Idea of Latin America.** Oxford: Blackwell Publishing, 2005a.

_____. **Un Paradigma Otro”:** colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. Dispositivo, n°. 52, vol. XXV, 2005, p. 127-146. 2005b

_____. **La idea de américa latina:** la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005c

_____. **El Pensamiento Decolonial:** desprendimiento y apertura. Un Manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (eds.). **El Giro Decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores, 2007, p. 25-46.

_____. **Novas reflexões sobre “Ideia da América Latina”:** a direita, a esquerda e a opção descolonial. Caderno CRH, v.21, n.53, 2008, p. 239-252.

_____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.** Ediciones del Signo, 2010.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORAES Jr., Mario Pires de. **Candomblé - Discurso em transe**. Dissertação de mestrado, UFG: Goiânia, 2014.

MORIN Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOTTA, Roberto. **Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social**, em Mauro Passos (org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**, Belo Horizonte: Argumentum, 2010, 111-131.

_____. **Religiões Éticas e Religiões Sacrificais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual**. In: MIELE, Neide (org.). **Múltiplos Territórios**. João Pessoa: Editora UFPB. pp. 245-257. 2007.

_____. **Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Possessão no Nordeste do Brasil**. In: **ORIXÁS E ESPÍRITOS: O DEBATE INTERDISCIPLINAR NA PESQUISA CONTEMPORÂNEA**, ISAIAS Artur Casar (Org.) Uberlândia, EDUFU, Editora da Universidade de Uberlândia. pp. 99-114. 2006.

_____. **A Jurema do Recife: Religião indo-afro-brasileira em contexto urbano**. In: LABATE, Beatriz Caubi E GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado das Letras. 2005.

_____. **Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo**. In: BRANDÃO, Sylvana (Org). **História das Religiões no Brasil**. vol. 3. Recife: Editora Universitária da UFPE. pp 487-523. 2004.

_____. **Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-brasileiras**. In: BRANDÃO, Silvana (Org.). **Historia das Religiões no Brasil**. Recife – PE: Editora UFPE. 2002.

_____. **A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros, Comunicações** do ISER, ano (7), No. (30), 1988, pp. 31-43.

_____. **Notas sobre o sincretismo Afro-brasileiro**. In: SCOTT, Parry (Org.). **Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Recife: UFPE/CNPQ/FINEP, 1991.

_____. **Religiões Afro-recifenses. Ensaio de classificação.** In. (Ed) CAROSO, C. y Bacelar, J. (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. **Tempo e Milenio nas Religiões Afro-Brasileiras.** Conferência In. Petrópolis. XXIV Encontro Anual da ANPOCS. 2000 Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/anpocs00/gt16/00gt1631.doc> Acesso em 14/05/2015.

_____. **As Ciências Sociais e a Administração das Religiões Afro-Brasileiras,** *Cadernos de Estudos Sociais* (Recife, Fundação Joaquim Nabuco), v. 27. n. 1, 2001, pp. 133-148.

_____. **Continuidade e Fragmentação nas Religiões Afrobrasileiras.** In *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina/* Parry Scott, George Zarur; colaboração David Maybury-Lewis. Recife; Ed. Universitária da UFPE, 2003.

MUNANGA, Kabenkelê. **Rediscutindo a mestiçagem:** identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.

_____. **Negritude usos e sentidos.** São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Reflexões sobre afro-americanos, meio ambiente e desenvolvimento.** In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Dunia Ossaim: os afro-americanos e o meio ambiente.** Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada:** Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp. 1996.

NEVES, Antônio Manuel Santos de Souza. **Justiça e Paz nas intervenções da Igreja Católica em Angola 1989-2002.** Tese de Doutorado, Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2011.

OLIVEIRA, Vicente Geraldo Amâncio Diniz. **Cultura material, oralidade e simbologia. Existe uma filosofia em África?.** *Scripta, Belo Horizonte:* v. 7, n. 13, 2003, p. 368-373.

ORO, Ari Pedro. **As religiões Afro-brasileiras no Cone Sul.** Porto Alegre: Cadernos de Antropologia, nº 10 – PPGAS – UFRGS, 1993.

_____. **A desterritorialização das religiões afro-brasileiras para os países do Prata.** In: *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre Vol. 1, nº3, 1995.

_____. **Religiões Afro-brasileiras no Rio Grande do Sul: Passado e Presente.** Estudos Afro-asiáticos, ano 24, nº 2, 2002. p. 347-366.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** Petrópolis: Vozes, 1978.

PARÉS, Luis Nicolau. **O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano.** Esboços - *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 165-186, dez. 2010. ISSN 2175-7976. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/14758>>. Acesso em: 05 Mai. 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PEELS, Rafael. **Dinamismo de las culturas de posesión afro-brasileñas.** Proefschrift voorgedragen tot het behalen van de graad van Master na Master in Latijns-Amerikaanse Studies. 2005.

PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização.** In CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (org.) **Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reaficanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida.** 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 93-111.

_____. **Segredos guardados: Orixás na Alma Brasileira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios.** In Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.), **As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás.** São Paulo: Edusp, 2003, p. 121-165.

_____. & SOUZA, André Ricardo de (Orgs.). **Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

_____. **Religião, biografia, conversão.** *Tempo e Presença.* Rio de Janeiro, 310: 34-44, março-abril. 2000.

_____. **Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras.** *Novos Estudos Cebrap,* São Paulo, 56: 77-88, março. 2000b.

_____. **Conceitos de vida e morte no ritual da axexê:** tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé, In: MARTINS, Cléo e LODY, Raul (orgs.), **Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação.** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. **Herdeiras do Axé:** sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec. 1996.

_____. **Os Candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Edusp, 1991.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad em Perú Indígena** (Lima) Vol. 13, Nº 29. 1992a.

_____. Colonialidad del Poder y Des/colonialidad del Poder. In: **Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires (págs. 1-15).** 2009.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,** p. 93-126, 2007.

_____. **Raza, etnia, nación en Mariátegui:** cuestiones abiertas. In: FORGUES, ROLAND (ED.) JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA. **La otra cara del descubrimiento.** Lima: Amauta, 1992b.

_____. **Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles.** In: ENTRE SAVOIRS. INTERDISCIPLINARITÉ EN ACTE: ENJEUX, OBSTACLES, RÉSULTATS Paris: UNESCO/ERES, 1992c.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

_____. **Colonialidade do poder e classificação social.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes na Bahia.** Salvador: p.555, ed, 2006.

RABELO, Miriam C. M. **Entre a casa e a roça:** trajetórias de socialização no Candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: vol. 28, n. 1, pp. 176-205, 2008.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 5^o ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

_____. **A aculturação negra no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1942. v. 224.

_____. **As culturas negras no novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1946. v. 246.

RAMOS, Wellington Santos. **Significado do Sacrifício no Candomblé**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: PUC, 1999.

REHBEIN, Franziska C. **Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã**. São Paulo: Loyola, 1985/1988.

REIS, João José. **Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785**. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 57-81, 1988.

RENAN, Ernest. **La Réforme intellectuelle et morale**. Paris: Lévy, 1871.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil: os iorubas**. Editora Oduduwa, 1996.

RIOS, Luís Felipe. **O feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social/UERJ, 2004.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Eldenstein de Ciências Sociais, 2010.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

ROLIM F. C. **Religiões Africanas no Brasil e Catolicismo. Um Questionamento, em África**. USP-FFLCH, Rev. do CEA, 1978(1): 41-62.

RUSH E. A & ANYANWU K. C., **A visão do mundo africano e a teoria do conhecimento**. Rev. Filosofia Africana, 81, 1984.

_____. (eds.). **Filosofia Africana: uma introdução às principais tendências filosóficas na África contemporânea**. Roma: Agência Livro Católica, 1981, 412 pp.

SÀLÁMÌ, Síkirù. **Mitologia dos Orixás Africanos**. S. Paulo, Oduduwa. 1990.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na reprodução cultural negra no Brasil.** Salvador: EDUFBA; Pallas, 2007.

_____. **Multiculturalismo, estado e modernidade-as nuances em alguns países europeus eo debate no Brasil.** Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2003.,

SANTOS, Boaventura de Sousa. **As dores do pós-colonialismo.** *Jornal Folha de São Paulo*, 21 de agosto de 2006.

SANTOS, Edmar Ferreira. **Políticas locais e religiosidade afro-baiana: repressão aos candomblés e estratégias de resistência.** In: **O PODER DOS CANDOMBLÉS: PERSEGUIÇÃO E RESISTÊNCIA NO RECÔNCAVO DA BAHIA** [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, pp.111-139.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nágó e a Morte.** 8ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Ancestralidade Africana no Brasil: Mestre Didi 80 Anos.** Salvador: SECNEB, 1997.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A Invenção do Ser Negro. Um Percurso das Idéias que Naturalizaram a Inferioridade dos Negros,** São Paulo: EDUC/FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SARDUY, Aída Esther Bueno. **El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será.** UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID Departamento de Antropología Social. Madrid, 2015.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.** Cambridge, Mass: Massachusetts Institute of Technology. 1985.

SEGATO, R. **Santos e Demônios.** Brasília: Editora UnB, 1995.

SENGHOR, L. S. **La rose de la paix et autres poèmes,** Harmattan, Paris 2000.

_____. **Libertad 1: Negritud y Humanismo,** (traducción de Julián Marcos), Tecnos, Madrid 1970.

_____. **Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme,** Le Seuil, Paris 1971.

_____. **Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel,** Le Seuil,

París 1977.

_____. **Liberté 4: Socialisme et planification**, Le Seuil, Paris 1983.

_____. **Liberté 5: Le dialogue des cultures**, Le Seuil, Paris 1993.

_____. e MEMMI, A.; IKOR, R., **Los Racismos Políticos**, Nova Terra, Barcelona 1968.

SERRA, Ordep. J. T. **Estrofes e Antíteses: o andamento do drama ritual no culto do candomblé da Bahia**. Centro de Estudos Baianos. Salvador, n. 88, jul. 1980.

_____. **As Águas do Rei**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

_____. **Caçadores de Almas**. *Revista USP*. São Paulo, n. 25, p.130-143, mar-mai. 1995^a.

_____. **ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ — Laudo Antropológico**. Salvador: Koinonia, 2000. Mimeo.

_____. et. all. **Projeto Ossain**. Salvador: GIEPE/UFBA, 2003. Mimeo.

SERRANO, Carlos & WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática africana em sala de aula**. 3^a Ed. S. Paulo: Editora Cortez, 2010.

SILVA, Luiz Claudio Barroca da.; VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. **Apontamentos interpretativos do discurso anti-sincretismo no Brasil**. In: *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

SILVA, Mary Anne Vieira. **Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana**. Tese de Doutorado, Goiânia, Goiás: UFG, 2013.

SILVA, Vagner Goncalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato. **Etnicidade. Cultura e Atualidade**. Salvador: EDUFBA, p. 29-47, 2005.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha: Processo de Constituição do Primeiro Terreiro Baiano De Keto**. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. **Jeje-nagô, ioruba-tapá, aon efan, ijexá:** processo de constituição do candomblé da barroquinha – 1764 – 1851. *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, RJ: Vozes, n.6, p.80-100, dez.2000.

SKIDMORE, , Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.** Paz e Terra,1974.

SMITH, J.Z. **Religion, Religions, Religious, In:** TAYLOR, M.C. (org.), **CRITICAL TERMS FOR RELIGIOUS STUDIES**, Chicago/London: The University of Chicago Press: 269-284, 1998.

SMITH, W.C. **The Meaning and End of Religion**, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

SMITH, William Robertson. **Lectures on the Religion of the Semites**, London: Adam and Charles Black 1894.

SIQUEIRA, Georgea Vale de Queiroz. **A relação colonizador X colonizado em As Aventuras de Ngunga.** *Revista Arredia, Dourados*, MS, Editora UFGD, v.3, n.5: 62-76 ago./dez. 2014.

SIQUEIRA, M^a de Lourdes. **Agô Agô Lonan.** Belo Horizonte: Mazza Edições. 1998.

SOARES, Afonso Maria Ligório. **Sincretismo afro-católico no Brasil:** lições de um povo em exílio. *Revista de Estudos da Religião* N^o 3 , 2002, pp. 45-75.

SODRÉ, Muniz, **O Terreiro e a cidade:** a formação social do negro-brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1988.

SUNG, Jung Mo. **Mercado religioso e mercado como religião.** *Horizonte*, v. 12, n. 34, 2014.

TELES DOS SANTOS, J. **O Caboclo no Candomblé. Padê.** Salvador, n. 1, p. 11-21, 1989.

_____. **O dono da Terra:** a presença do caboclo nos candomblés da Bahia. 1992. Tese (Mestrado), SSLCH/USP, São Paulo.

TESSEROLLI, Mírian Aparecida. **Algumas reflexões iniciais sobre o candomblé de tradição Jêje-Mahi através das práticas da Gaiacu Luíza e a relação com o meio ambiente.** Anais do XVII ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA – O lugar da História. ANPUH/SP - UNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. Cd-rom.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna. Teoria social crítica na era dos Meios de comunicação de massa.** Editora Petrópolis. Rio de Janeiro: 1990.

TRAMONTE, Cristina. **Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no cyberespaço.** Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/Tramo> Acessado em 14/08/2012.

VALENTE, Waldemar, **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Nacional, 1945.

VALLADO, Armando. **Os percalços da africanização.** Comunicação, Congresso de Umbanda e Candomblé, Diadema, 1999.

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets. **A união mística com o Orixá através da participação no Axé.** Horizonte, Belo Horizonte: v. 11, n. 30, p. 737-756, abr./jun. 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns.** Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Salvador: Corrupio, 1992.

_____. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.

_____. **Dieux d'Afrique. Culte des Orishas ET Vodouns à l'ancienne cote des esclaves em Afrique et à Bahia, La baie de Tous Iês Saint Du Brésil.** Paris: Paul Hartmans, 1954.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de La economía-mundo europea en el siglo XVI.** México: Siglo XXI 1974.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In: SILVA, Tomaz T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ZAHAN, Dominique. **The religion, spirituality, and thought of traditional Africa.** Chicago: University of Chicago Press, 1979.

GLOSSÁRIO

ABADÁ – Vestimenta de origem africana (bata), utilizada pelos homens em terreiro de Umbanda e Candomblé.

ABIÃ – Princiante aquele que frequenta o terreiro, mas ainda não passou pelos ritos de iniciação.

AIYÊ - O mundo terrestre.

ALAKETU – Culto criado em 1830, por algumas mulheres negras originárias de Ketu, na Nigéria, ligadas a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, para preservar as tradições africanas no Brasil. Em terreiros campinenses, significa a união das nações ketu com angola na pratica dos terreiros.

ALGUIDAR – Recipiente de barro, metal ou porcelana, em forma de cone invertido, usado para realizar assentamento.

AMASSI – O nome dado ao sumo resultante das ervas maceradas, empregado nas cerimônias rituais como a lavagem dos objetos rituais, das contas, e da cabeça dos neófitos, além de ser utilizada também em outras ocasiões.

ANGOLA – Nação do Candomblé, de origem banto. Na qual, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros.

ASSENTAMENTO – Objeto ritual que simboliza a fixação de determinada entidade ou orixá no espaço do terreiro. Também se refere à pedra fundamental do terreiro (o axé) - onde por ocasião da inauguração da casa são enterrados diversos objetos rituais referentes ao orixá principal da casa-, e ao processo ritual de iniciação de um filho (Iaô) para designar o momento místico em que a força do orixá foi fixado em sua cabeça.

AXÉ - Axé (Àse, em yoruba, "energia", "poder", "força"). No contexto do Candomblé axé representa um poder de força vital. A palavra também pode ser usada para se referir ao terreiro, Ilê Axé (Casa de Axé).

BABA – Pai.

BABALORIXA – Líder religioso de terreiros que cultuam orixás.

BANHO DE LIMPEZA – Geralmente feito com ervas e perfumes, simboliza a limpeza e a purificação do corpo. Indicado, sobretudo em rituais de passagem.

BOLAR NO SANTO – Transe súbito (queda), que demonstra a necessidade de realização dos ritos de iniciação no Candomblé pelos abians.

CABOCLO - Entidade ou encantados geralmente associada ao índio brasileiro.

CAMARINHA – O mesmo que runcó, quarto reservado nos terreiros aos neófitos por realização dos rituais na tradição dos orixás

CANDOBLÉ – Termo usualmente empregado para designar a religião afro-brasileira no seu conjunto, religião na qual se cultuam os orixás, divindades africanas, mas também local de culto e festas religiosas.

CANDOMBLÉ DE NAÇÃO - A palavra nação é usada no Candomblé para distinguir seus segmentos, diferenciados pelo dialeto utilizado nos rituais, o toque dos atabaques, a liturgia. A nação também indica a procedência dos escravos que lhe deram origem na nova terra e das divindades por eles cultuadas.

CANDOMBLÉ NAGÔ – Tradição do Candomblé que segue rituais de povos de origem iorubá .

CATIÇO – Exú Catiço na Umbanda são associados aos exús e as pombasgiras.

CATIMBÓ – Ritual ao qual se atribui origem indígena e que visa basicamente a solução de problemas.

CATIMBOZEIRO – Nome atribuído ao seu líder religioso do Catimbó

DECÁ (Odú Ijé) – Ritual de passagem no Candomblé, feitura dos sete anos. Momento no qual os babalorixas podem abri seu próprio terreiro. Tornar-se um babalorixá.

DEMANDA – Necessidade espiritual, trabalho feito.

DESPACHAR – Tirar, mandar embora.

DESPACHO – Nome popular dado aos ebós.

DESPACHO DE EBÓ - Colocação em locais específicos, geralmente encruzilhadas, matas, rios, mares e cachoeiras, das oferendas feitas às divindades por ocasião de seus rituais. Todo o material utilizado nos terreiros por ocasião dos rituais, e que necessitam ser descartados, compões também ebós e são despachados.

DIVINDADE – Deuses ou deusas, orixás no Candomblé

EBÁ - Pirão de farinha de mandioca ou inhame.

EBO - Comida feita de milho branco, especial para Oxalá.

EBÓ- Sacrifício ou oferenda. Oferendas feitas às divindades e entidades.

EBORI - Ritual para fortalecimento da cabeça, ou do orixá que preside cabeça dos filhos de santo cerimonia de dar ebó a cabeça (Ori).

EDUN ARA - Pedra de raio.

ÈGBÉ – Sociedade.

EGÉ – Sangue em Yorubá.

EGUN - Espírito ancestral.

EGUNS – Alma, espíritos desencarnados.

EJÉ – Sangue.

EKÓ - Comida feita com milho branco, akasa.

ELEBÓ - Aquele que faz o sacrifício.

ENSIMENTADO – Aquele que recebeu a semente da Jurema, foi iniciado no culto

ESPADA DE SÃO JORGE - (Sansevieria Trifaciota) – Planta ornamental frequentemente utilizada nos terreiros

GIRA – Círculo. Nome atribuído a dança nos rituais das religiões afro-ameríndias.

GIRA – Nome dado ao círculo formado pelas pessoas que dançam nos terreiros.

IALORIXÁ – O mesmo que mãe de santo. Líder religiosa dos terreiros que cultuam orixás.

IAÔ – YAÔ - Filho de santo antes de tomar obrigação de sete anos.

IGBÁ - Recipiente onde se colca os objetos do òrisá.

IKÁ - Modo de deitar-se das pessoas de orixá feminino, para saudação, nome de um Odu.

IKU – morte.

ILÁ – O brado dos orixás manifestados.

ILÈ – Casa.

ILÊ – Casa de Candomblé.

ILÉ – O mesmo que terreiro.

ILÉ – Terra.

ILÚ – Pode significar vida ou o nome que os atabaques recebem em algumas casas de santo no nordeste.

ISU – Inhame.

IYÁ – Mãe.

IYA KEKERE - Mãe pequena.

IYABASÉ - Cargo responsável pela cozinha do Orixá.

IYALAXÉ - Mulher mais importante da casa

IYALODÉ - Um alto título, líder entre as mulheres.

IYALORISÁ - Zeladora do culto.

IYAMASÊ - Orisá mãe de Sango.

IYAMORO - Responsável pelo Ipade.

IYAWO - Nome dado aos iniciados, noiva.

MATANÇA – Ritual no qual ocorre o sacrifício de animais.

MESTRES – Guia espiritual. Espíritos de antigos catimbozeiros que são incorporados ao longo dos rituais mediúnicos na tradição da Jurema.

NAGÔ – Termo genérico que no Brasil passou a nomear os africanos procedentes do Sul e do centro de Daomé e do Sudeste da Nigéria. Define

uma das "nações" de Candomblé. Nas práticas afro-ameríndias campinense foi uma das primeiras tradições a ser trazida para a cidade.

OGAN NILÚ – O tocador dos atabaques

ORIXÀ – Divindades africanas que são incorporadas pelos fieis ao longo dos rituais de Candomblé

ORUNKÓ – O nome do orixá, pronunciado no ritual do iaô, quando este sai do quarto pela última vez.

PAI DE SANTO – O mesmo que babalorixá. Líder religioso das casas que cultuam orixás.

PEGI – O mesmo que quarto. Santuário no qual ficam depositados todos os objetos rituais pertencente às entidades e as divindades.

QUARTO DOS EGUNS - ILÊ ABOULA – Casa que cultua Egungum, Culto africano em homenagem aos antepassados (eguns).

RUM – O maior dos atabaques, utilizado para a marcação dos toques dos orixás.

RUMPI – É o atabaque médio que puxa os ritmos ou faz o contraponto no toque do Lé, que é o atabaque menor.

RUNCÓ - RONKÓ – Quarto de santo destinado à iniciação.

SAÍDA DE IAÔ – Ritual de iniciação no Candomblé.

SANTO – Uma das denominações apropriada do catolicismo e atribuída às divindades africanas. O mesmo que orixá.

TERREIRO – Templo religioso onde se realizam os rituais das práticas religiosas afroameríndias.

TERREIRO DE NAÇÃO – São os terreiros que seguem as tradições ketu, angola, gege entre outras. Dizem seguir uma tradição africana.

TOQUE - São rituais convencionais da Jurema onde ocorre a gira, ou seja, a dança.

TOQUE DE JUREMA - Festa realizada em reverencia as entidades.

TOQUE DE SANTO - Festa realizada em reverencia aos orixás.

TORÉ – São as festas e rituais para as entidades, também chamada de toques.

TRABALHO – Ritual realizado para entidades ou orixás, destinado a obtenção ao atendimento de uma necessidade ou desejo.

XIRÊ – Festa – Culto – celebração.

ANEXOS

ANEXO A -

ILÊ ASÉ AMÔ ORISA OGUM

a) Sobre o AXÉ

1. Nome do Axé - ILÊ ASÉ AMÔ ORISA OGUM
2. Endereço – Rua Primeiro de Maio nº: 72 - Bairro Pae-Cará - Cidade Guarujá
3. Data de fundação do Ilê: 15/03/2003
4. Quantidade de filhas(os) de Santo iniciada(o) ou que tenha tomado a obrigação: 12
5. Quantidade de netos de santo (estimativa): 05
6. Orixá(s) regente da casa: Ogum e Osum
7. Babaquequere (nome civil): Rodrigo da Cunha Peres (Nome religioso ou Orunkó: Ajaguna Funjal)
9. Yakekere: Luzinete Martins (Nome religioso ou Orunkó: Oyá Lodemin)
11. Alabê: Claudeci - NIBAJALÊ DOMIN
12. Axogun: Nicolas - Orunkó Ajalê Lodefá
13. Yabassê: Elieti Martins - Ya Dejí

b) Sobre o BABALORIXÁ

1. Nome completo: Roberto Martins dos Santos
2. Nome religioso: OGUM LADÊ (PAI BETO DE OGUM)
3. Data de iniciação 14/06/1987

4. Onde iniciou: ILÊ ASÉ NANÃ BURUKÊ

5. Como foi seu contato com o Candomblé?

Aos sete anos de idade fui em uma saída de santo com minha irmã, não tinha nenhuma noção do que acontecia, mas passei muito mal, esse foi meu primeiro contato com a religião.

6. O que a levou a iniciar no Candomblé?

Fui iniciado por motivos de saúde e também por vontade.

7. Antes do Candomblé o Senhor frequentou a Umbanda? O que fez o Senhor migrar da Umbanda para o Candomblé? Em que ano se concretizou a sua saída da Umbanda para o Candomblé?

Comecei na umbanda, más não fui assíduo, foi realmente iniciado no candomblé em 1987.

8. Existe diferença entre candomblé e Umbanda? O Senhor poderia apontar algumas?

Sim. cantigas, danças, rituais.

9. Qual o rito ou nação de Candomblé que a casa do Senhor segue?

Alaketu

10. Existe diferença entre Candomblé Ketu e Candomblé Angola? Quais são as principais diferenças?

Preceitos, cantigas, danças, dialétos, tipos de orisas e inkices

11. O seu axé mantém a tradição aos fundamentos do Candomblé ou está buscando se renovar?

Sigo os fundamentos que aprendi no terreiro onde fui iniciado. Sigo aquilo que os mais velhos me ensinaram

12. Quando, como e porque resolveu abrir o barracão?

Em 2003 por pressão de meu Exu e filhos que precisavam ser iniciados.

13. Qual foi a sensação do Senhor ao iniciar o primeiro filho-de-santo?

Muita tensão, por ser algo tão sério.

14. O que significa para o Senhor sua família de Axé?

No candomblé as coisas extrapolam às convenções da sociedade. Não existe diferença entre ser família de Axé e família carnal.

15. O Senhor foi iniciado por Pai Bobó ou tomou obrigação?

Fui iniciado por ele, minha Iyalorisa é iniciada por ele, na minha iniciação e de outros irmãos, Mãe Neide na época não tinha tempo de Santo o suficiente para nos iniciar, sendo assim nosso pai bobó nos raspou e posteriormente tomamos nossas obrigações com nossa mãe.

c) Sobre PAI BOBÓ

1. Como aconteceu o seu primeiro contato com Pai Bobó?

Já o conhecia de vê-lo em alguns candomblés que fui antes de ser iniciado, mas contato mesmo foi quando fui jogar para confirmar meu orixá.

2. Quem foi José Bispo dos Santos?

Homem sábio, lutador, mesmo sem instrução conseguiu fazer seu nome e deixar um legado de conhecimentos e respeito a religião.

d) Sobre o CANDOMBLÉ

1. O que para o Senhor é o Candomblé?

Vida, respeito e entrega.

2. Qual a sua relação com os Orixás?

Senhores dos meus caminhos

3. O Senhor poderia diferenciar os Santos da Igreja Católica dos Orixás?

Candomblé essência africana, cultura negra, religião que agrega não discrimina, já catolicismo é o inverso.

4. O Senhor poderia diferenciar os Caboclos dos Orixás?

Caboclos são entidades tipicamente brasileiras e os Orixás são africanos.

5. O Candomblé se diferencia das outras religiões de que maneira?

Principalmente pelas incorporações e sacrifícios de animais.

6. O Candomblé que o senhor pratica é uma religião brasileira ou africana? Por quê?

Africana, pois eu penso que nossa religião mantém os princípios trazidos pelos negros da África: vida familiar e comunitária, culto aos antepassados e aos Orixás, respeito aos mais velhos enquanto detentores da sabedoria, relação solidária com plantas, animais e a natureza de uma forma geral e o pensamentos que nada está separado ou seja tudo faz parte da vida.

7. Cultuar elementos indígenas no Candomblé é a mesma coisa que cultuar elementos católicos? O que o Senhor pensa sobre isto?

Não. Os elementos religiosos indígenas são mais próximos do candomblé porque estão relacionados com a natureza, com uma vida mais simples, com o campo e tanto para a cultura indígena como para nós do candomblé tudo se relaciona com tudo enquanto que para a Igreja Católica as coisas estão separadas, divididas. Em minha opinião a igreja católica fala para a cidade e não se fundamenta através da natureza e da ideia de que todos somos uma unidade. Por exemplo: nós não separamos a existência (água, ar, rios, água, sol, terra Orixás e homem, vivos e mortos). Mesmo que não seja consciente, todos os babalorixás e lalorixás no dia a dia do terreiro vivencia esta ideia. Para mim, esta ideia hoje é mais clara. Até onde eu sei sobre a cultura indígena é assim e é por isso que nós além de cultuarmos os Orixás cultuamos os caboclos que são os ancestrais indígenas.

8. O que o Senhor pensa sobre a quantidade de informação sobre os fundamentos candomblé que circulam em livros e nas redes sociais (internet)? Nas redes sociais se encontra informações sobre tudo, mas não são confiáveis. Quem garante sua procedência?

9. O candomblé está se tornando uma religião de livros e apostilas? O que o Senhor acha e como está reagindo o seu barracão em relação a este novo comportamento dentro da religião?

Os ensinamentos são passados para meus filhos de santo da forma que aprendi, limpando galinha, limpando chão, dando ossé⁷⁵ nos ibás⁷⁶, enfim trabalhando, nada de mão beijada. Não usamos nenhum livro e nem permito que venham com conhecimentos retirados da internet. As coisas tem fugido ao controle. Aqueles saberes trazidos com os africanos tem se misturado muito. Ainda que considerem ultrapassados os fundamentos africanos, são por eles que eu me baseio e conduzo o meu barracão. Eu falo sempre que os saberes trazidos pelos africanos existiram desde sempre; muito antes da invasão dos brancos na África e muito antes até do Candomblé existir. Falo ainda que o candomblé é só uma das maneiras que os negros aqui no Brasil usaram para colocar em prática um pouco da forma de viver dos africanos. Agora no curso de História tenho aprendido que lá nada era separado e isso eu percebo nos Itans, agora de forma mais consciente.

10. A utilização da língua loruba é importante para o Candomblé por quê?

Por ser a língua mãe da religião, é utilizada em tudo. Além disso, como nem todos tem conhecimento dela, acaba sendo uma forma de manter os segredos e dos mais velhos se comunicarem mesmo perto dos mais novos e isso aguça a curiosidade dos recém-iniciados para aprender a língua e participar de forma mais efetiva das conversas; embora cada um aprenda no Candomblé aquilo que seu tempo de iniciação permite que aprenda e aquilo que o Orixá de cada um permite aprender.

⁷⁵ Limpeza periódica e ritualizada.

⁷⁶ Assentamento dos Orixás.

11. O respeito à hierarquia no Candomblé é importante por quê?

Em tudo na vida existe hierarquia, sem ela não dá pra viver em sociedade, tem que haver comando ou vira uma bagunça generalizada. Um dos pontos principais do Candomblé é o respeito à hierarquia é o respeito aqueles que se iniciaram a mais tempo. A hierarquia está relacionada com o tempo de iniciação e não à idade da pessoa e às condições econômicas e dos conhecimentos recebidos fora do Terreiro.

12. O que significa o cliente para uma casa de Candomblé?

Cientes ajudam a manter a casa no dia a dia, Babalorixá também come, se veste, tem contas, precisa de lazer, quem se dedica exclusivamente ao axé não tem como trabalhar fora e dinheiro filho de santo, geralmente só em obrigações. Não sei se felizmente ou infelizmente o terreiro precisa do cliente. Pois estes buscam a religião apenas quando necessita e o candomblé é Ajo (união) comunidade. Assim fica um pouco de frustração ter que dedicar a alguém porque está pagando, mas por outro lado vem a realização quando os Orixás através da nossa mediação consegue dar caminho e equilíbrio a alguém, mesmo que esta pessoa não volte mais ao terreiro.

13. Existe algum assunto que o Senhor falaria para um filho de santo, mas não falaria para um cliente? Por quê?

Sim, tem assuntos que o cliente não vai conseguir entender. Por exemplo: os fundamentos da religião nem falamos e nem o cliente quer saber. O cliente vem em busca de repostas para problemas específicos. Resolvidos os problemas vai embora, alguns às vezes volta para resolver outros problemas.

14. O senhor resolve de forma diferente os problemas dos clientes e os problemas dos filhos de santo?

Sim. Quando um filho de santo me apresenta uma questão eu converso com ele e as vezes aponto varias possibilidades de solução. Já com o cliente é diferente, ele não quer saber de conversa ou de teoria ele quer vê solucionado o seu problema. Exemplo: recentemente um cliente comerciante quando o movimento em seu comercio caiu ele me procurou e já trouxe um diagnóstico

que o movimento tinha caído por conta de outro comércio com produtos semelhantes próximo ao seu e que o dono daquele estabelecimento tinha feito algum feitiço para ele quebrar. Ele queria reverter a situação que eu fizesse um trabalho para aumentar as vendas dele e que o concorrente quebrasse. O cliente em questão não quer muita conversa, quer vê resolvido o problema, ainda que prejudicando o seu concorrente. De maneira semelhante um filho de santo que é também comerciante me relatou a queda no seu comércio e apontou um enredo parecido com o do cliente. Neste caso eu conversei com o filho de santo e apontei que o seu concorrente não é o culpado pela queda nas vendas e sim uma série de questões com ele mesmo (meu filho de santo) e através do Jogo de Búzios o aconselhei a diversificar os produtos vendidos e a mudar a forma de atender além da disposição das coisas em seu estabelecimento ainda, plantamos alguns fundamentos da religião em sua loja e firmamos Exu para proteger aquele ambiente. Não poderia fazer o mesmo com o cliente, pois ele não aceitaria ter em sua loja representações do candomblé, além disso, estas representações são vivas e deve ser cuidada. O filho de santo é preparado para isso e o cliente não. Fiz meu filho de santo perceber que o vizinho dele não é um adversário e que ambos poderiam conviver, pois no fundamento do candomblé um indivíduo não é rival do outro.

15. O que é o Axé e como obter o Axé?

É orí firme, ter fé nos orixá, relação de respeito com a natureza, é entrega e para obtê-lo é preciso amor, respeito e dedicação à casa que acolheu. Todas estas características do axé não se obtém sozinho é necessário uma comunidade. Tem muita gente por ai que aponta a nossa religião como individualista, mas não é. É a comunidade que dá força para o iniciado no candomblé é no terreiro que aprendemos a cuidar de nosso Ori (cabeça). Portanto, quem se não entrega totalmente está na religião mas não é da religião, por isso vive reclamando e mudando de casa de axé (barracão). Se a nosso (Ori) cabeça não estiver firme, não estarmos firme, pois que comanda o corpo e a nossa vida é a cabeça e quem fortalece e mantém equilibrada nossa cabeça é a nossa comunidade através da qualidade da nossa participação nela.

16. O que é mais importante para o Senhor, a fidelidade aos fundamentos da tradição ou a renovação?

Fidelidade aos fundamentos.

17. Concretamente como o senhor mantém a fidelidade aos fundamentos?

Através do culto aos Orixás a partir do que eu aprendi sem inventar modas; através do uso da oralidade para transmitir aos meus filhos de santo os ensinamentos; através da relação com a natureza e através do ajo⁷⁷ dentro do barracão preservando verdadeiramente a irmandade.

18. Como o senhor concilia a preservação da tradição e a renovação no candomblé? Como o senhor combate os modismos que põe em risco os fundamentos do candomblé?

Não aceito modismos, não é questão de interpretação, é feito de tal jeito, por tal motivo, para obter tal resultado. Nos ensinamento de Roncó aprendemos muitas coisas que não vamos ler nunca nos livros e nem na internet. É preciso estar muito atento. Existem várias formas de ver a nossa religião eu prefiro a forma dos antigos. Nós sabemos que o Candomblé teve que se adaptar à realidade brasileira e viveu todo tipo de perseguição e por conta disso muitos dos segredos só se aprendem na convivência. Esta religião é comunitária. Assim como só se aprende sambar sambando; só se aprende verdadeiramente o que é o Candomblé praticando. Tem que ficarem muito atentos aos Itans (histórias e mitos) eles são fundamentais. O candomblé verdadeiro é aquele que é fiel aos Itans que vieram da África. E isso se dá no dia a dia de um barracão. O resto é conversa de pesquisadores ou discurso para cliente.

⁷⁷ União

ANEXO B -**ILÉ AXÉ DARA ODÉ****a) Sobre o TERREIRO**

1. Nome do Axé – Ilé Axé Dara Odé
2. Endereço: Av. Um nº s/n - Bairro Maré Mansa Cidade Guarujá
3. Data de fundação do Ilê: Maio de 1998
4. Quantidade de filhas(os)-de-Santo iniciada(o) ou que tenha tomado a obrigação: 60
5. Quantidade de netos de santo: 20
6. Orixá(s) regente da casa: Odé (Oxóssi) Oxum
7. Yakekere Silvana
8. Alabê: Daniel
9. Axogun: Marcos

b) Sobre BABALORIXÁ

1. Nome completo (civil): Cláudio Wanderley da Cruz
2. Nome religioso ou como é conhecida(o) na comunidade: Odé Lojuman
3. Data de iniciação: Junho de 1985
4. Onde iniciou: Ilé Axé Nanã Burukê – Vicente de Carvalho – Guarujá - SP
5. Como foi seu contato com o Candomblé?
6. O que a levou a iniciar no Candomblé?

c) Entrevista

1. O que é o Candomblé para o senhor?

Eu costumo dizer que é mais do que uma religião, é vida. Aqui em casa tudo que fazemos está relacionado com o Candomblé. Desde a hora que levanto até

a hora que me deito o Candomblé está presente. Se escolho uma cor de roupa em um determinado dia, faço em função do Orixá que reina naquele dia. Eu por exemplo não uso preto nem vermelho às sextas-feiras, pois é o dia consagrado Oxalá Pai do nosso Ori (cabeça).

2. O senhor afirmou que mais do que uma religião o Candomblé é vida. O senhor pode exemplificar?

Vou te dar a mesma explicação que eu dei para um pesquisador estrangeiro que esteve aqui no barracão. O Otá (pedra) que vai nos Ibas, não simboliza a vida ele é vivo; ele (o otá) é vida, união entre nós e a natureza, além disso, depois que é derramado sobre ele o mesmo eje⁷⁸ que foi derramado em nosso Ori⁷⁹, ele é parte de nós, assim como somos parte dele. Ele não simboliza minha cabeça ele é minha cabeça. Por isso, deve ser tratado com carinho o que acontece com ele eu sinto e o que acontece comigo ele sente. Para nós que preservamos a religião da forma que foi trazida da África tudo tem vida e tudo está ligado com tudo.

3. Em que situações (problemas ou demandas) o Candomblé pode ajudar às pessoas?

O Candomblé está presente em todas as nossas atitudes: se vamos comprar alguma coisa, por exemplo, um terreno, primeiro expõe para os Orixás, nossa necessidade, pedimos a Eles que abram os caminhos para adquirir o dinheiro; pedimos que os Orixás nos mostre o terreno correto e pedimos também para ser feliz naquele local. Ou seja, tudo passa pelos Orixás, tudo passa pelo jogo de búzios para ver se os Orixás deram permissão, tudo passa pelos ebós (banhos, etc) para que as coisas ocorram. Às vezes temos o mais difícil que é o dinheiro para adquirir o que queremos, mas se não for da vontade dos Orixás não vai dar certo.

4. No Candomblé existe a figura do Cliente. Quem é ele e que problema ele vem resolver?

⁷⁸ Ou egé - Sangue de animal sacrificado para alimentar os Orixás

⁷⁹ Cabeça

Cliente é a pessoa que procura o Candomblé na sua maioria não quer ser do candomblé. Vem para resolver problemas corriqueiros seja de ordem material, seja de ordem de saúde uns poucos de ordem espiritual. Mas eu vejo que todo o cliente que vem aqui o problema não é disso ou daquilo; é tudo isso junto: material, saúde e espiritual. Outra coisa, tão logo o problema está resolvido não voltam mais ao Terreiro.

5. O senhor não vê como contradição a prestação de serviço religioso?

A maioria das casas de candomblé tem poucos membros e é uma religião cara e os filhos de santo são pobres. Manter este Terreiro é muito dispendioso e não daria para mantê-lo só com a ajuda dos filhos de santo é por isso que nós fazemos trabalhos para quem vem de fora. Os Orixás nos deram sabedoria para nos adaptarmos a esta realidade. Esta realidade tornou-se necessária para a manutenção material do terreiro. Eu costumo pensar que existe dois Candomblés: um para louvar comunitariamente os Orixás e fortalecer o Ori de cada pessoa do terreiro e um outro para manter o barracão através dos trabalhos prestados. Eu tomo cuidado para que o segundo não seja maior que o primeiro.

6. Quem é o cliente que procura o senhor? Qual a profissão?

Não existe nada que o Candomblé não se envolva. Eu atendo políticos antes, durante e depois das eleições; atendo jogador de futebol; atendo mulheres e homens da noite (prostituta e prostituto), atendo traficante e ladrão; atendo comerciante; atendo mulheres casadas com problemas familiares tanto com os filhos quanto com a questão da infidelidade conjugal. Esse pessoal eu costumo chamar de cliente. Eles vêm com seus problemas para resolver, resolve paga e depois vai embora e só volta quando tiverem outros problemas. O cliente é individual. Tudo é voltado para resolver o problema dele, não entramos no mérito da questão, se ele tem razão ou não quem julga o merecimento são os Orixás. O cliente não está buscando a religião, não está buscando o Candomblé, ele quer apenas seu problema resolvido. Certo cliente vem escondido com vergonha de ser visto em um terreiro.

7. Os problemas são resolvidos? A quem o senhor atribui o sucesso?

Quase sempre. Principalmente em relação os filhos de santo. As coisas dão certo quando o Orixá está em sintonia com a pessoa. Outra coisa, para que a pessoa tenha sucesso naquilo que está buscando é preciso que toda comunidade esteja envolvida mandando o axé necessário para que o irmão iniciado possa alcançar o que busca. Apenas um Ofo (palavra) negativo pronunciado por alguém que não queira vê o sucesso do outro é suficiente para que algo não ocorra ou ocorra de forma errada. É por isso que eu digo que todo pessoal do Terreiro deve estar na mesma sintonia. Isto vale para tudo: emprego, saúde, casamento, família e aquisição de bens.

8. O senhor vê alguma diferença entre o cliente e o filho de santo?

Muitas diferenças. Como eu falei antes, o cliente quer resolver apenas seus problemas e não quer pertencer ao Terreiro. Os filhos de santo ou o que eu chamo de povo do terreiro é diferente. Eles desde a iniciação conhecem a filosofia do Candomblé, eu quero dizer aprendem no dia-a-dia a ser um candomblecista. As outras pessoas que estão no candomblé (filhos-de-santo) procuram o candomblé também por causa de problemas, mas os Orixás mostram para elas que elas buscam um caminho ou uma referência comunitária. Neste momento se dá a passagem de uma questão que era meramente individual para a solução através da convivência comunitária. Neste ponto eu falo para todos os filhos aqui dentro: aqui dentro não existe mais o eu existe o nós. Eu não tenho um problema, nós temos um problema. E esse nós que eu estou falando envolve todos e tudo: os orixás, os irmãos, os antepassados, os animais, as plantas, o terreiro. Todos os envolvidos devem empenhar em resolver o problema.

9. O senhor fala muito em vida comunitária. O que é e como é viver comunitariamente aqui no terreiro?

Eu sou conservador, pois preservo o Candomblé comunitário. Aqui em casa se acerta e se erra em comunidade. Por minha vontade todos os meus filhos morariam aqui ou por perto, como era lá de onde vieram meus antepassados.

Depois que se entra no Candomblé tudo que fazemos tem que ter a permissão dos Orixás. Os Orixás estão presentes em tudo. Eu ensino pro meu pessoal que a vida de quem iniciou no candomblé só tem sentido se o iniciado se preocupar e responsabilizar com tudo: os irmãos do terreiro, os irmãos do trabalho, os amigos, a natureza, saúde, bem estar da comunidade e aqui não me refiro ao barracão apenas. A minha visão de comunidade ou terreiro ainda é aquela que minha mãe de santo me ensinou: todas as coisas fazem parte do terreiro e por isso tudo deve ser respeitado.

10. Como o senhor mostra para o povo do seu barracão a importância da vida comunitária?

Eu falo muito de respeito, solidariedade e justiça. Eu costumo contar um Itan sobre Exu para ilustrar o que é justiça e solidariedade. Posso contar?

Mudou-se para bandas de Ketu um homem e lá adquiriu terras e nela plantou uma semente, até então, desconhecida do povo daquelas bandas, chamada milho. Além do milho, o homem de fora, também criava galinhas, galos e outros bichos. Em pouco tempo, o milho tornou-se a base da alimentação de todos os seres humanos e dos Orixás. Isso fez do fazendeiro um homem poderoso porque só ele tinha acesso ao milho. Esse fazendeiro passou a ter muitos empregados que trabalhavam no milharal e na granja. E como só ele tinha o milho, todos tinham que comprar dele e o preço do saco era um absurdo de caro e ele nunca vendia o milho inteiro, só os vendia quebrados em várias partes. Além disso, o fazendeiro humilhava os empregados revistando os bolsos, a bolsa e a boca para verificar se alguém estava levando as sementes de milho. Não aguentando mais a exploração pelo preço do milho e a humilhação do patrão, um grupo de empregado procurou Exu, relatou o que se passava e perguntou o que poderia ser feito para superar aquela situação. Exu, que não gosta de injustiça, mandou os camponeses comprar deste fazendeiro, exatamente, às sete horas da manhã, sete galos grandes e os entregasse na beira do rio. Mesmo não tendo condições os empregados se uniram e cumpriram o que Exu tinha ordenado e foram entregá-los no local indicado. Ao recebê-los Exu abriu o primeiro galo das vísceras dele retirou um punhado de milho e entregou ao grupo, fazendo o mesmo com os demais galos. E instruiu como aquelas sementes deveriam ser plantadas e disse ainda, antes da primeira colheita me procure neste mesmo lugar. Os trabalhadores agradeceram e foram. Passadas algumas luas e com o milharal quase em ponto de colheita os camponeses voltaram a procurar Exu para falar do milharal. Então Exu orientou: As primeiras espigas de milho de todas as colheitas serão destinadas pra fazer o meu PADÊ e a comida dos demais Orixás. O que nós faremos com as restantes? Indagou um dos camponeses. Ao que Exu respondeu: deverá ser

dividida com todos da comunidade de acordo com as necessidades de cada um; para que cada um tenha a sua força vital (axé) garantida.

11. O Candomblé é igual às outras religiões? Se não, qual a diferença?

No meu modo de ver o candomblé é diferente das religiões, pois não tem um livro de rituais, os Itans (Histórias) que são contados e se você observar cada pai de santo recita um mesmo Itan de maneira diferente, porém conserva a essência. Se você assistir uma missa ela é igual em sua estrutura. Mas um Xiré nunca é igual. Uma das únicas coisas que se conserva é a ordem dos Orixás, mas ainda assim cada casa vai cantar músicas diferentes, danças diferentes, roupas diferentes (neste caso cada orixá tem sua cor específica, mas tem sempre um fuxico a mais que cada casa coloca). No Candomblé as pessoas sabem a hora que chega mais não sabe a hora que vai embora, pois tudo depende da vontade dos Orixás, no Candomblé verdadeiramente quem comanda são os Orixás.

12. Como o senhor diferencia o Candomblé da Umbanda?

Para responder a esta pergunta outra vez vou citar como exemplo os Exus. Tem Exu Orixá, que faz parte dos fundamentos africanos e é cultuado no Candomblé Ketu; e os Exus catiços⁸⁰ cultuados na Umbanda. O Exu Orixá é o nosso caminho na gratuidade, na justiça e atende nossas necessidades independentes de pagarmos ou não; a nossa única obrigação é cultuá-lo antes de qualquer outro Orixá. E o Exu Catiço é uma figura mais propriamente brasileira que resolve demandas mediante pagamento. Eu acredito que seja uma mistura de entidades, mas que leva o nome de Exu, mas não tem muito a ver com os Exus africanos. Não estou desfazendo e nem desmerecendo. O que eu estou afirmando que estes Exus da Umbanda (catiços) são representações do povo brasileiro e que desvirtua o Exu cultuado na África. Para ficar mais claro, na África não existe a figura feminina de Exu, tanto que o símbolo de Exu é o pênis, já aqui no Brasil existe a figura da Pombagira que representa de certa forma as mulheres da rua, da noite e da vida, ou seja, as meretrizes e prostitutas.

⁸⁰ Exus catiços são considerados escravos dos Orixás e diferem no Candomblé Ketu de Exu Orixá.

13. Como o senhor forma (educa) seus filhos de santo?

O Rumbê (educação) é fundamental em um terreiro de candomblé. Eu reproduzo o que aprendi na minha época de Iyao com minha mãe de santo. Naquela época nós sabíamos tudo de cor: a sequência de um ebó com suas cantigas, a sequência de um bori e suas rezas, os nomes dos bichos e plantas cores etc e a cada Orixá que eram destinados. Hoje em dia, nada. Tudo está na Internet e com isso não existe esforço em guardar, não existe esforço em ficar atento aos mais velhos, não existe esforço em ficar no barracão para aprender novos axés. Hoje o filho de santo quando precisa vai na internet, na minha opinião na internet a palavra é morta porque não traz a experiência. No Candomblé os mais velhos devem ensinar aos mais novos. Os Iyaos de hoje não sabe como é importante a palavra dentro de um barracão. Ninguém tem muita paciência é por isso que muita gente as vezes abandona a sua família de Axé; querem aprender tudo de uma vez, busca na internet e nos livros e com isso perde o encanto com o que é ensinado dentro do terreiro.

14. Como o senhor resolve os problemas internos do Terreiro?

Eu fico muito atento aos meus sonhos e intuições. Toda vez que o terreiro ou algum filho de santo está com dificuldades eu sonho com meus mais velhos que já cofaram (morreram). Às vezes do nada, eles vem e me diz Claudinho faça, Claudinho faça aquilo. Daí eu apuro através dos búzios o que está acontecendo ou o que vai acontecer. Como eu falei para você, os nossos mortos não são esquecidos aqui no terreiro, ao contrário, nós estamos sempre falando deles para que meus filhos de santo os tenham (os mortos) como exemplo e possam reverenciá-los com frequência; pois são eles que da maneira deles nos ajudam na hora das dificuldades.

15. Para o senhor o que significa os antepassados?

Os antepassados são nossos interlocutores e fazem a mediação entre nós, os Orixás e Olorun. Para mim a morte não representa apenas tristeza, quando

alguém morre devemos ficar contentes e alegres, pois temos mais um ancestral intercedendo por nós junto aos Orixás e a Olorun.

ANEXO C –**ILÊ AXÉ ALAKETÚ OMO FUNFUN AIYÊ****a) Sobre o AXÉ**

1. Nome do Axé: ILÊ AXÉ ALAKETÚ OMO FUNFUN AIYÊ
2. Endereço: Av Caiubura, 130 Cond. Caiuburall, Caiubura, Bertioga, São Paulo.
3. Data de fundação do Ilê: 15/05/1999
4. Quantidade de filhas(os)-de-Santo iniciada(o) ou que tenha tomado a obrigação: Mais ou menos 100 filhos - Quantidade de netos de santo (estimativa): Mais ou menos 30 netos.
5. Orixás regentes da casa: oxum , oxóssi e xangô
6. Yakekere: Dandara Barbosa dos Santos - Orunco: Danajara
7. Alabê: Jefferson Luiz da Silva dos Santos - Orunco: gicologi
8. Axogun: Luís Henrique Conceição - Orunco: ogum jaofa
9. Ogan: Roberto Carlos Vasconcelos Silva – Ode Ofa Aiyê (Axogun de Ode)
10. Yalaxe: Eunice Barbosa dos santos - Orunco: omim Odara Ode
11. Ya oroba: Nayara Barbosa da Silva - Orunco: oya lagan
12. Mogba: Marcelo Mastroiane - Orunco: obalode
13. Ya gibanan: Fátima Pereira - Orunco: aira mim foxe mim
14. Babaefun: Júlio Cesar – Orunco: Jagun Laorun
15. Iyalodê: Carla Suellen Silva Santos – Ekedy Carla

b) Sobre a IYALORIXÁ

1. Nome completo (civil): Iara Lúcia Barbosa dos Santos
2. Nome religioso ou como é conhecida(o) na comunidade (orunkò): Omin Lagan – Mãe Iara de Oxum
3. Formação: Ensino superior: Licenciada em História (professora)
4. Data de iniciação: 25/06/1989
5. Onde iniciou: Ilê Axé Nanã Buruke – Vicente de Carvalho Guarujá – SP
6. Mãe de Santo: Iyalorixá Neide de Nanã
7. Avô de Santo: Babalorixá José Bispo dos Santos – Pai Bobó
8. Como foi seu contato com o Candomblé?
Através do Mestre Sombra (Capoeira Senzala), buscando conhecimento sobre os Orixás.
9. Qual ou quais motivo(s) trouxeram a senhora para o Candomblé?
Busca da minha ancestralidade e minha identidade. O Candomblé me proporcionou o retorno às raízes. Por isso, que para mim Candomblé tem que vivido e entendido na raiz.
10. Antes do Candomblé a Senhora frequentou a Umbanda? O que fez o Senhora migrar da - Umbanda para o Candomblé? Em que ano se concretizou a sua saída da Umbanda para o Candomblé?
Sim, fui nascida e criada na Umbanda. Dei continuidade à espiritualidade ao “bolar” (incorporar) com orixá no Candomblé, em 1989. A minha Iyalorixa Neide de Nanã era da Umbanda e migrou para o Candomblé sendo iniciada pelo Pai Bobó.
11. Existe diferença entre candomblé e Umbanda? A Senhora poderia apontar algumas?

Existe. No Candomblé o sentido e o valor que se dá à comunidade é maior que na Umbanda, a umbanda é uma religião adaptada às religiões tendo como modelo as culturas brancas enquanto que no Candomblé a referência é a África que ficou na imaginação do povo negro, o tempo na Umbanda é mecânico tudo tem hora para começar e terminar já no Candomblé e isso eu falo para meus filhos o tempo deve ser esquecido. A Umbanda os Santos Católicos estão presentes já no Candomblé estão presentes os elementos da natureza que são os Orixás.

Na vida tradicional Africana o tempo é criado e é produzido. O homem não é escravo do tempo, ao contrário, ele faz do tempo que quer. O homem é mestre do tempo.

12. O seu axé (Terreiro) mantém a tradição aos fundamentos do Candomblé ou está buscando se renovar?

Eu mantenho a tradição aos fundamentos no que diz respeito ao espírito africano, ou seja, faço Candomblé onde tudo se relaciona com tudo e preservando acima de tudo a família de axé ou o espírito comunitário. Essa coisa de tudo se relacionar com tudo é muito importante, aprendi isso com minha mãe de santo e isto é um princípio fundamental na nossa família. Se você fizer esta pergunta para os filhos de santo dela eles vão falar o mesmo que eu. Ela diz que no Candomblé a “magia” acontece quando nós vemos todas as coisas e todas as coisas nos vê. Esse é o espírito do candomblé.

13. Existe diferenças entre o Candomblé Ketu e Angola? A Senhora poderia especificar melhor?

Sim. Os rituais de iniciação são diferentes, tanto no que diz respeito às vestimentas, os nomes dos Orixás no Ketu ou Inkices na Angola; O Siré no dia da apresentação do novo Iyawo, tudo isso é bem diferente. No Ketu os toques são entoados com toques de varetas (Aquidavi), acompanhados por cantigas no dialeto Yorubá. Na nação Angola, o toque é realizado com as mãos, acompanhada por cantigas no dialeto Bantu, e ainda, algumas cantigas são entoadas em português.

14. Existe semelhança entre o Candomblé Ketu e Angola?

Eu diria que as semelhanças são maiores que as diferenças. Pois a semelhança está nos fundamentos das duas: é o respeito à ancestralidade, a preservação e o valor que se dá à vida comunitária, o respeito à natureza, a preservação da tradição africana. Costumo falar que é muito pouco chamar o Candomblé tanto Ketu quanto Angola de religião, pois tudo nas duas nações extrapola aquilo que comumente chamamos de religião, mas também não podemos simplesmente chamar de filosofia de vida. A complexidade que existe nas duas nações não consegue ser entendida com o nosso olhar de hoje; só é possível ser vivida no barracão de candomblé e isso vale para ambas.

15. Quando, como e porque resolveu abrir o barracão?

Foi o desejo da Oxum. No início de 1999.

16. Qual foi a sensação da Senhora ao raspar (iniciar) o primeiro filho de santo?

Indescritível. É uma emoção e uma experiência que só quem vive sabe. E cada filho que eu inicio é como se fosse o primeiro, pois cada iniciação é única. Nada no Candomblé se repete, só não entende isso quem não conhece verdadeiramente o Candomblé. Não existe um ritual escrito. Todo ebó é único, todo bori é único, todo Siré é único, toda iniciação é única. E isso não é apenas um jogo de palavras é uma constatação que só é entendida na vivência.

17. O que significa para a Senhora sua família de Axé?

Significa incentivo para prosseguir na minha missão como Iyalorixá. O Candomblé só se realiza em família. É incomensurável o papel da família na tradição do Candomblé. É uma família que se forma a partir de um novo sangue, por isso o candomblé extrapola a relação sanguínea definida pela biologia. Novos sangues entram nessa relação: o sangue animal, o sangue mineral e o sangue vegetal passam a testemunhar e selar que somos uma unidade de Axé ou uma família.

18. A Senhora tem filho de santo que tem barracão aberto? A Senhora acompanha as atividades do barracão dele? Pode especificar?

Sim. Acompanho meus filhos nos Orôs, nas funções, nos ebós, nos Sires (festas). Acho importante acompanhá-los para que eles e os filhos de santo deles entendam que nós formamos uma família de Axé e quando tem obrigação ou função no meu barracão quero todos perto de mim. São quatro os meus filhos com barracão aberto: Marcelo de Xangô (Guarujá - SP), Edilson de Xangô (Bertioga – SP), Ednéia de Ogum (Guarujá – SP) e Michael de Yemonja (Omimjalewa).

19. A Senhora ajudou seu filho de santo na iniciação do primeiro lyawo dele? Qual foi a sensação?

Sim. Crescimento e amadurecimento da nossa família de Axé. Algo que me remeteu à minha trajetória quando iniciei o meu primeiro filho de santo.

20. Quais cuidados a Senhora toma para que a hierarquia da casa seja respeitada?

Ensinar com o exemplo; estabelecemos em conjunto e ouvindo o jogo de búzios, que transmitem a vontade dos Orixás, as **regras de conduta** para todos da casa. Quando acontece algum problema a ser resolvido que envolve o bem estar da comunidade pedimos aos nossos ancestrais sabedoria para resolver. De forma prática eu me pergunto: como Pai Bobó (falecido) resolveria esta questão?

c) Sobre Pai Bobó

1. Quem foi José Bispo dos Santos?

Pai Bobó foi um grande babalorixá

2. Além a iniciação e das festas ou atividades do terreiro o Senhora conviveu com pai Bobó?

3. Como era pai Bobó no dia-a-dia?

Alegre, brincalhão, conselheiro, amigo, um verdadeiro pai.

4. Pai Bobó era rigoroso quanto aos fundamentos do Candomblé?

Sim. Não permitia modismos; tudo se relacionava com a comunidade; nada era feito se fugisse à participação da comunidade; todos dentro do seu tempo de santo tinham que participar de tudo. O lema dele era: “o fundamento de um terreiro de Candomblé é a família de Axé. Nenhum ato terá o Axé suficiente se não tiver a participação de todos da família”.

5. E quanto à família de Axé, como pai Bobó fazia para manter todos unidos?

Respeito à hierarquia

6. O que deixava o Pai de Santo Bravo nas questões religiosas?

Indisciplina, falta de Rumbé (falta educação, mas se refere ao que foi ensinado) e negligenciar qualquer coisa que fosse para Orixá ou para a comunidade.

7. Qual lembrança a Senhora guarda do Pai Bobó?

De uma pessoa que tinha muita fé, amor aos Orixás e que lutava para manter vivo o sentido de família de Axé e de comunidade .

8. Pai Bobó era um babalorixá que preservava as tradições africanas e baianas?

De fundamentos e das festas. Era importante para ele agradar aos Orixás nos fundamentos e deixa-los lindos e perfeitos para Festas. Mas acima de tudo ele era uma pessoa de ajo (união). Tudo poderia sair perfeito, mas se ele percebesse que tinha um filho ou neto de santo descontente com alguma coisa ele mandava parar tudo e verificava o que estava se passando. Quando algo desse tipo acontecia ele chamava as pessoas e dizia: Orixá só vai ficar contente se todos estiverem contentes do Egbome (o mais velho) ao Abiã (pretendente a ser iniciado – postulante).

9. Pai Bobó iria aderir à modernidade pela qual está passando o Candomblé hoje?

Embora em várias questões Pai Bobó fosse um homem à frente do seu tempo, não aceitaria. Ele mesmo falava que o Candomblé não é algo moderno, pois se o fosse não existiria o sacrifício de animais. Ele era um homem da terra e era na terra que ele buscava força. Tinha uma relação intensa com a natureza e nos ensinava a retirar respeitosamente da natureza apenas o necessário.

10. Pai Bobó ensinava os fundamentos do Candomblé aos filhos de santo? De que maneira ele ensinava?

Sim. Cada um aprendia dentro do seu tempo de feitura (iniciação). Ensinava mais com exemplo do que com palavras. Ele sempre falava que o “Candomblé é Humildade”, isso eu tento transmitir aos meus filhos. Foi dessa forma que ele construiu esse império que é o nosso Axé.

11. A Senhora costuma falar do Pai Bobó para seus filhos de Santo? O que sobre o pai Bobó é importante seu filho-de-santo saber?

Sim. Quanto ao comportamento humilde; a incessante busca pelo ajo (união); o cuidado nos fundamentos para os Orixás e na preocupação e respeito que ele tinha com todos e com tudo.

d) Sobre o CANDOMBLÉ

1. O que é o Candomblé para a senhora?

Uma religião feita de hierarquia, união e fortalecimento de um povo; resgate de suas origens. Uma religião que se baseia nos Itans e nos saberes dos mais velhos, no respeito com a natureza e na relação íntima com os ancestrais.

2. Qual a sua relação com os Orixás?

Amor, fé e respeito. É a mesma relação que temos com a natureza necessitamos dela para continuar vivendo e mesmo depois e também por isso, devemos amá-la e respeitá-la. Com os Orixás não é diferente. Orixá é natureza e natureza é Orixá.

3. A senhora poderia diferenciar os Santos da Igreja Católica dos Orixás?

Sim. Os Orixás são divindades africanas (negras) ligadas à natureza e que se mantêm vivos através de nós que temos o privilégio de incorporá-los. O Orixá tem sentimentos como nós; sejam estes sentimentos (considerados sob a ótica atual) bons ou ruins. Os Itans mostram que os Orixás tinham ciúmes, transavam, inquilavam, sensualizavam, brigavam mas viviam em comunidade. O santo foi pessoa que demonstrou uma vida exemplar na sua relação com deus e em conformidade com os valores de sua época. Mas pelo que se fala deles tiveram sentimentos apenas bons e alguns deles viviam isolados. É o que eu penso.

4. A senhora poderia diferenciar os Caboclos dos Orixás?

Sim. Os caboclos são catiços que se apresenta na forma indígena e os orixás são encantados. Mas os Caboclos não estão em oposição aos Orixás ou vice-versa. Eu diria que a verdadeira diferença é apenas geográfica. Os Orixás são da África e os Caboclos são da América.

5. O Candomblé se diferencia das outras religiões de que maneira?

Eu poderia falar que é pelos rituais, pela música, pelas roupas ou pelos Orixás; mas para mim o que diferencia o candomblé de outros movimentos presente na sociedade é o espírito comunitário. Vou usar uma palavra que eu não gosto, mas ficará mais fácil para entender: algo só se torna **sagrado** quando tem a participação da comunidade. Eu entendo comunidade como tudo e não apenas uma conformação ou ajuntamento de mulheres e homens. Quando alguém passa pelos Ibas de Exu está passando pela comunidade; quando alguém tira os chinelos e sente a energia que sai do chão está sentindo a energia da comunidade; você está entendendo a minha concepção de comunidade? É isso que diferencia o Candomblé; e isto não é uma utopia é apenas beber água no poço dos antepassados e não se deixar contaminar com a água que nos é oferecida em todo momento pelo modismo.

5a. Por que a senhora não gosta de usar a palavra sagrado?

Na verdade eu não costumo me referir às coisas, pessoas ou situações como sagrado ou não. Tomando por empréstimo esta concepção, tudo no Candomblé é sagrado, pois tem a participação da comunidade ampliada: natureza, indivíduos, deuses, ancestrais (...)

6. A senhora destaca o Candomblé como uma religião brasileira ou africana?

Para mim, mesmo sabendo que é uma tradição cultural afro-brasileira. Eu ainda prefiro pensar que é uma tradição africana por causa da minha ancestralidade, por causa da forma como eu aprendi a fazer candomblé e da forma como eu faço. Tento na medida do possível e, guardadas as minhas limitações em termo de conhecimentos, reproduzir o espírito africano de antigamente.

7. Hoje no Brasil existe um movimento de resgate das raízes africanas do Candomblé o que a senhora pensa sobre isto?

Vejo que é uma forma de fortalecimento e conquista do Candomblé, mas acho também que cria mais dúvidas, choques e contradições dos fundamentos que já foram transmitidos pelos nossos mais velhos que chegaram aqui na condição de escravos. As raízes do candomblé estão no Brasil. Eu buscaria na África as raízes da religião da época dos negros trazidos para cá; como historiadora eu penso que mesmo lá tenha se desvirtuado bastante daquilo que foi trazido para o Brasil pelos negros escravizados. Penso que em algumas situações nós conservamos mais aqui do que eles lá. Nunca visitei nenhum país do continente africano, mas quero um dia visitar. Eu buscaria conhecer alguns locais geográficos descritos nos Itans. Como por exemplo, os locais nos quais os Orixás se transformaram em rio e passaram a dar nomes a estes rios.

8. Atualmente vários terreiros vêm se distanciando dos elementos de outras religiões que fez do Candomblé um sincretismo (mistura de religiões). Como a senhora vê esta situação?

Discordo da afirmação de que o Candomblé é sincrético. Para os mais antigos o Candomblé não é e nunca foi sincrético. Filho, Candomblé não se resume ao que se vê no salão. Uma imagem de um pinguim na minha geladeira pode

significar muita coisa, mas também pode ser apenas um adorno. É no Roncó e no dia a dia que se faz candomblé. Você acha que vai saber alguma coisa de candomblé entrevistando pai de santo e mãe de santo? Te afirmo com toda segurança, não vai. A única coisa que garante a você que está me entrevistando que o que eu falo é verdade é o fato de você ser iniciado e ser um babalorixá e, além disso, eu sei que pelo seu compromisso você só publicará aquilo que pode ser publicado. As conclusões que registram sobre o candomblé, pelo menos as que eu leio, ficam na superfície e algumas delas transformam as nossas tradições em folclore. Quem não entender o espírito ancestral e comunitário do candomblé, não entendeu nada sobre ele. Do que adianta eu tirar todas as imagens dos santos católicos do meu barracão e não ir ao cerne da questão que é a vida comunitária ampliada ou não promover uma experiência onde tudo está em tudo ou tudo participa de tudo?

8a. A senhora poderia exemplificar?

Sim. Meu filho de santo quando me apresenta um problema pessoal, por exemplo, de ordem familiar, eu o faço vê a questão em todas as dimensões da vida. Não apenas falando que é um problema de conflito de Orixá. É também. Mas é antes um problema de comportamento, um problema econômico, às vezes habitacional, de relacionamento. O nosso fundamento Ketu e a nossa raiz está justamente nesta forma de vê e analisar as diferentes situações da vida.

9. Na sua casa cultua apenas Orixás? Ou cultua Caboclo?

Cultuamos caboclos e Orixás.

10. Ainda assim sua casa não é sincrética?

Penso que você não entendeu o que eu falei anteriormente. A questão principal não está nas coisas, mas no espírito das coisas. Acredito que caboclo e Orixás fazem parte de uma mesma dinâmica e o que os separam são detalhes geográficos. Ambos são provenientes de tradições rurais e comunitárias e que não percebem a vida de forma separada ou dividida, mas ao contrário experiencial a vida em sua totalidade. Os elementos da cultura indígena fazem

parte da nossa ancestralidade. São os verdadeiros donos da Terra (Brasil) para quais os nossos outros ancestrais vieram.

11. Cultuar elementos indígenas no Candomblé é a mesma coisa que cultuar elementos católicos? O que a senhora pensa sobre isto?

Não. Pelas razões que já expus.

12. O que a senhora pensa sobre a quantidade de informação sobre os fundamentos candomblé que circulam em livros e nas redes sociais (internet)? Os fundamentos do Candomblé e aprendido no dia-a-dia, lado a lado, nas funções junto dos mais velhos, Babalorixa, Iyalorixa, Egbome, dentro da casa de Axé. A busca em redes sócias e em livros pode confundir e antecipar fundamentos que o filho ainda não está preparado para aprender. Pois os livros apresentam uma visão sobre o candomblé que mesmo não querendo ou não deixe claro a referência é um pensamento ligado às outras religiões e outras tradições culturais que não é o daquela África trazida pelos escravos. Como nós, no nosso dia a dia, nos nossos fundamentos preservamos aquela África os livros de hoje não a reflete e isso causa muita confusão. Alguns dizem que aquela África se perdeu no tempo, mas o povo de Axé, o do dia a dia no terreiro sabe que ela está viva em todos os atos que praticamos quando temos como referência os Itans. O Candomblé é tão grande que um livro como a Bíblia não conseguiria descrevê-lo, daí a sabedoria dos negros em guardar na cabeça e transmitir através da fala, da oralidade, da experiência.

13. O candomblé está se tornando uma religião de livros e apostilas? O que a senhora acha e como está reagindo o seu barracão em relação a este novo comportamento dentro da religião?

Não sou contra apostilas e livros e importante o registro das nossas funções, itans, regras e fundamentos para que não se perca, mas acho que tem o tempo certo para que os meus filhos lerem tais livros. Tudo que se escreve sobre o Candomblé deve ser lido com certa reserva. De que candomblé está falando? Quem fala? De onde fala? Quais as referências? Nem sempre o filho de santo consegue fazer essas ressalvas ou relativizar. O perigo é o texto escrito criar

dogmas em uma tradição que não é dogmática, é fundamento e o fundamento está na tradição, mas não dogmática.

14. Existe algum exagero dentro do candomblé? Se sim, a senhora poderia apontar alguns e por quê?

Sim. Autovalorização e nos trajes. Estamos em um jogo no qual o superficial é o que importa e o fundamental não tem aparecido. Muita gente denomina de candomblé reafrikanizado a utilização de roupas e/ou outros utensílios africanos fabricados na China. Enquanto se preocupa com isso, esquece-se de comprar os bichos adequados para as suas obrigações, esquecem da assiduidade nas obrigações do terreiro; esquecem de encher as quartinhas de água ou acender uma vela para seu Orixá. Outro exagero é a busca pelo conhecimento livresco e o negligenciamento da tradição oral.

15. Para a senhora o Candomblé é uma religião brasileira ou africana? Por quê?

O Candomblé em si é uma religião brasileira; mas fundamentado na tradição africana. Fundamentado nos Itans, fundamentado na ancestralidade, fundamentado no saber dos mais velhos e no respeito a este saber. Ainda assim, eu acho muito pouco a gente fechar a questão do Candomblé enquanto religião. Se você passar uma semana no nosso barracão verificará que fazemos atividades que quem olha de fora dirá: isso não tem nada a ver com religião. Eu diria: não tem mesmo, pois isso é vida. Para uma festa ou celebração que dura duas ou três horas, nós nos preparamos uma semana. Conversando com as águas, com as plantas, com a terra, com o dia, com a noite, com os animais, com os filhos de santo, com nossas ancestralidades, com os nossos mortos. Quem não está no dia a dia, viu apenas as duas ou três horas, mas quem experienciou a semana inteira, experimentou vida em sua plenitude. Assim deveria ser todos os dias, mas infelizmente vivemos em outra dinâmica social onde paramos algumas vezes ao ano para viver da forma que viveu todos os dias os nossos ancestrais.

16. O Candomblé está perdendo uma das principais tradições que é a oralidade e a aprendizagem na prática, no dia-a-dia do barracão?

Está. Os filhos podiam ficar vários dias até meses em função no Ilê, hoje em dia é mais difícil os filhos permanecerem e viverem no Axé. Hoje em dia e até pela formação e a quantidade de informação que está espalhada o filho de santo não tem a calma para entender que a nossa aprendizagem se dá no fazeres diários do barracão e nas conversas com os mais velhos. Aqui sempre que formamos as equipes para as diferentes atividades colocamos um dos mais velhos e ao executar a atividade ensina os mais novos através das palavras, prática e do exemplo. Se os mais novos estiverem atentos toda convivência é uma lição. A forma como se faz cada coisa dentro do axé é diferente da forma como se faz em uma casa comum. Aqui não colhemos uma folha que não tenha um ritual e uma palavra; não matamos um bicho sem a palavra e as folhas; não limpamos uma galinha sem os devidos cuidados e respeito a aquela vida que vai nos trazer ou fortalecer nosso axé. Não limpamos o barracão de qualquer maneira ou aleatoriamente; não usamos qualquer cor ou qualquer condimento que não diga respeito àquele Orixá que se está reverenciando ou celebrando. Tudo isso é aprendizagem. Ainda que esteja em livros só se aprende de verdade na experiência diária do barracão, com os mais velhos.

17. Se um dos seus egbomes com idade e direitos para abrir um barracão chegasse para a senhora hoje e dissesse que iria abrir uma casa quais conselhos a senhora daria?

Que se dedicassem ao Axé com amor e respeito aos Orixás e não esperassem nada em troca, o que vem é consequência gratuita. Boa parte daqueles que procuram o Candomblé o faz por necessidades tanto de saúde quanto de outras ordens e com os meus filhos de santo não é diferente. Vejo que eles estão preparados para abrir sua casa quando praticam o Candomblé sem a mentalidade mercantilista: dou isto para o Orixá, para que ele me dê aquilo em troca. Ou estou te dando isso porque você me deu aquilo. Amor e respeito ao Orixá se demonstra através da vida comunitária. Eu luto para que meus filhos vejam a presença do Orixá em todas as manifestações da vida. E a

comunidade é o lugar onde tudo isso que lhe falei se efetiva. Candomblé é comunidade que dança, chora, canta, trabalha, briga, desespera e reza junto. Essa realidade não é utópica ou romântica; essa é a realidade dos candomblés que conservam o espírito de antigamente dos africanos.

18. A utilização da língua Yorubá é importante para o Candomblé por quê?

Sim. Nós utilizamos a língua Ioruba que é a língua dos nossos ancestrais porque tem ofo (palavra) utilizado em nossos rituais que não existe tradução, nós podemos forçar, mais ainda assim não diz tudo. Por exemplo Ayé-Orun é traduzido como céu e terra, mas segundo os mais velhos e os Itans, céu e terra não são duas coisas separadas, mas é uma única realidade. A palavra Eguguns é traduzida por mortos, para nós os eguguns está tão presente na vida comunitária quanto aquela ekedi que está passando ali. Segundo, a utilização do Yorubá demonstra também resistência a tudo que foi imposto à população negra desde o período em que foram escravizados. E terceiro é uma forma de evitar que curiosos saibam do que estamos falando. O Yorubá só se aprende no dia a dia do terreiro de Candomblé.

19. O respeito à hierarquia no Candomblé é importante por quê?

A hierarquia é muito importante no Candomblé. São os mais velhos que ensinam os mais novos. A hierarquia diz respeito ao tempo de feitura. No Candomblé quando tomamos ou trocamos de benção com alguém, não estamos nos dirigindo apenas à pessoa, estamos nos dirigindo ao Orixá dela, aos ancestrais que ela carrega, à água que ele bebe, ao axé que ela tem. Veja bem, aqui as coisas não são mecânicas ou desconexas, tudo se relaciona. Mesmo entre os Orixás existe uma hierarquia. Então a manutenção deste sistema hierárquico não existe apenas para que haja respeito dos mais novos para com os mais velhos, do que sabe com o que não sabe, do que tem com o que não tem. A mãe Neide sempre ensinou isso para nós: respeitar a hierarquia é respeitar o Orixá e os ancestrais do outro.

20. O que significa o cliente para uma casa de Candomblé?

Significa uma fonte de renda para manutenção do Ilê. A gente fica na expectativa que o cliente venha a ser um filho de santo. Mas nem todos que o Orixá põe em nossos caminhos são para torna-se um Adoju (um Iyawo, um iniciado). Eu acredito que todos que batem à minha porta foram trazidos por Orixá. Se foi o Orixá quem trouxe, será ele também quem vai determinar o tempo de permanência. Claro que nos frustra o fato daquela pessoa ter uma visão mercantilista da religião, pois ela vem Joga, o jogo determina o que ela precisa fazer; ela faz paga e vai embora. Mesmo que os filhos de santo saibam que aquele cliente é importante para a manutenção material do Ilê ele não vem com a mesma alegria interna como vem para uma obrigação do irmão. De certa forma o cliente é uma ruptura com o sentido de comunidade. A figura do cliente está presente desde os primórdios do Candomblé aqui no Brasil, mas não tem nada a ver com a nossa tradição antiga na África.

21. Existe algum assunto que a senhora falaria para um filho de santo, mas não falaria para um cliente? Por quê?

Sim. Porque o filho tem que ter fé e acreditar no Orixá e ele está dentro da religião e tem que conhecer os fundamentos que rege o Candomblé. Enquanto com o cliente a relação é esporádica e de vez em quando.

22. O que é o Axé e como obter o Axé?

Axé é força. Obtém-se através de muita fé e dedicação aos Orixás.

23. O que é mais importante para a senhora, a fidelidade aos fundamentos da tradição ou a renovação?

Por tudo que eu falei até agora a conclusão deve ser óbvia: fidelidade aos fundamentos da tradição.