

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Santos, Vanessa Silva dos
S237c O candomblé xoroquê em Alagoas: uma introdução ao estudo
dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel /
Vanessa Silva dos Santos; orientador Hippolyte Brice Sogbossi. –
São Cristóvão, 2013.
117 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade
Federal de Sergipe, 2013.

1. Antropologia. 2. Candomblé – Alagoas. 3. Umbanda. 4.
Cultos afro-brasileiros. 5. Simbolismo. 6. Ritual. I. Sogbossi,
Hippolyte Brice, orient. II. Título.

CDU 572.028(813.5)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE — UFS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA — PPGA

**O CANDOMBLÉ XOROQUÊ EM ALAGOAS: uma introdução ao estudo
dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel**

Orientador: Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi

Discente: Vanessa Silva dos Santos

São Cristovão (SE), 2013

VANESSA SILVA DOS SANTOS

**O CANDOMBLÉ XOROQUÊ EM ALAGOAS: uma introdução ao estudo
dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA/UFS), sob a orientação do Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

São Cristovão (SE), 2013

VANESSA SILVA DOS SANTOS

**O CANDOMBLÉ XOROQUÊ EM ALAGOAS: uma introdução ao estudo
dos símbolos nos espaços rituais do terreiro de Pai Manoel**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA/UFS), sob a orientação do Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 30/08/2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi – Orientador

Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael – Membro Interno

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção – Membro Externo

Agradecimentos

Peço *agô* (licença) às minhas *iabás Iansã* e *Oxum* para falar de sua importância na concretização desse estudo. Foi graças à orientação e permissão, dada pela corajosa *Iansã* e a bondosa *Oxum*, que acredito ter conseguido penetrar, um pouco ao menos, o mundo mágico religioso da casa de *Xoroquê*. Agradeço imensamente a disponibilidade e paciência de pai Manoel, *babalorixá* do terreiro, e aos seus filhos e filhas de santo, sem os quais não me teria sido possível compartilhar esse universo de fé e mistério. Ao poderoso Ogum *Xoroquê* que me ensinou a olhar, todas às vezes das quais não tive imagens à minha frente, sua energia foi quem me permitiu ir e vir.

Agradeço a orientação e leitura crítica do Prof. Brice, meu orientador e sábio pesquisador do mundo mágico religioso das religiões brasileiras de matrizes africanas. Sem seu profundo conhecimento e a sensibilidade para com a temática, tenho certeza, eu não continuaria a amar e desejar tanto pesquisar essa área de conhecimento. Sou grata pelo incentivo dos professores Jonatas Meneses e Frank Marcon. Obrigada ao Prof. Ulisses Neves pelas sugestões e as críticas dirigidas à minha pesquisa, especialmente durante a banca de qualificação. Seu conhecimento sobre as casas religiosas alagoanas foi fundamental para o redirecionamento do meu olhar na finalização do trabalho. Suas sugestões, assim como as orientações de Prof. Brice, formam a base teórica e metodológica que construíram essa pesquisa. Salientando que todo o mérito, quando houver, se deve aos dois, ficando as limitações sob minha inteira responsabilidade.

É impossível citar nominalmente todos os familiares que me ensinaram, direto ou indiretamente, a ser a pessoa ousada e verdadeira que sou hoje. Porém, foi Manoel Giló, meu pai, que me ensinou a “falar” sem medo. Ele, como eu, acredita ser através da verdade que se constrói um mundo mais justo, menos “diplomático” e com verdadeiras amizades. Obrigada a Vicência, melhor mãe do mundo; aos meus irmãos, Maurício e Mirabel, sábios nas áreas financeiras e administrativas, mas que souberam me ouvir sobre os terreiros e os orixás durante os nossos raros almoços nos dois anos do mestrado. Obrigada às minhas tias: Helena, Branca e Cicera, mulheres fortes que me educaram com o amor e a amizade verdadeira.

Eu dedico esse trabalho ao homem mais verdadeiro e amigo que conheço: meu eterno companheiro Roberto Seidel. Minha vida não seria leve, do jeito que a sinto hoje,

se não o tivesse reencontrado nessa vida. Roberto, que de outras vidas já conhecia, todo mérito que houver nesse trabalho dedico a ti. Ao meu único sobrinho, Miguelzinho, que apenas está engateando na estrada da vida, mas que com certeza viverá uma Maceió mais tolerante e informada sobre a riqueza cultural e religiosa do Candomblé alagoano.

Nossa, e os amigos? São alagoanos incontáveis! “Zilhões” deles do meu tempo de UFAL: amigos de graduação, eternos professores e tantos outros que conheci durante os anos de UFAL — meu melhor tempo de vida — e que continuam a fazer parte da minha vida mesmo depois da conclusão da graduação. Para citar alguns deles: minha irmã não carnal Sandreana Melo, eternas professoras e minhas amigas Cibele Rodrigues, Sílvia Martins e Ruth Vasconcelos; meu amigo de todas as horas: Júlio César, quem também me ajudou a pensar criticamente minha pesquisa; Manuella Paiva, Eden Lima, Isaura, Crístenes, Vivi e Thiago Bianchetti, este último, entre um e-mail e outro me ensinava sobre meu campo de pesquisa.

Esse trabalho é também fruto de uma amizade que levarei para o resto da vida, com Gustavo Ávila, o melhor presente que recebi do mestrado. Eu não teria sido tão feliz em Aracaju sem Gustavo, Fábio, Waldez e Elita, esta última uma maranhense com quem dividi moradia e que até então pouco sabia sobre o axé que possuí. Waldez Bezerra, obrigada pela leitura e as críticas dirigidas aos meus artigos de fim de disciplina. Gú, esse texto final é resultado das nossas várias noites de conversas. Tacy, companheira de muitas conversas, eih?(risos) Você é tão forte e corajosa, mas falta descobrir o quanto; te adoro e muito obrigada por tudo. Obrigada a Renildo e Telma— primo e sua esposa respectivamente— pelos tranquilos e divertidos finais de semana em Aracaju.

Sem o programa de incentivo à pesquisa, proporcionado pela bolsa CAPES e do qual fui bolsista, não teria sido possível me dedicar integralmente à leitura, pesquisa e a construção da escrita dessa dissertação.

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo etnografar os símbolos rituais nos diferentes espaços de cerimônias do Candomblé de *Xoroquê*, situado em Maceió-AL. Toma-se como ponto de partida, a importância assumida por esses elementos na composição dos dois espaços rituais da casa, tendo em vista que essa dinâmica se mostra essencial na legitimação do terreiro como culto de Candomblé, que se identifica, distinto das casas de Umbanda. Centraliza-se nessa análise a organização do terreiro, segundo a lógica de separação dos ritos, tendo em vista que existe um barracão no qual acontecem somente os ritos dos orixás, e outro reservado às entidades umbandistas. O caminho metodológico compreendeu o trabalho de campo e a análise etnográfica, acreditando que estas são ferramentas primordiais na compreensão da aparente ambiguidade demonstrada pela casa, no que tange à construção de suas identidades religiosas. Visto que decompor as variáveis utilizadas na estruturação religiosa do terreiro de *Ogum Xoroquê* se efetiva a partir da convivência e participação com o grupo pesquisado, momento no qual se presencia a rotina e interpretação dos fiéis para suas ações cotidianas nos espaços do templo. Dessa forma, analisar a função assumida pelos símbolos em cada um dos diferentes ritos, surge como parte fundamental na apreensão do caráter complementar dos dois espaços e, conseqüentemente, entre os deuses das duas religiosidades. Com base nisso, é possível considerar que as entidades umbandistas desempenham papel central, além de sua complementaridade, em relação ao barracão dos orixás. Sendo, por esta razão, indispensáveis na preservação e manutenção da morada dos deuses africanos. Contudo, para o pai de santo da casa, Manoel Xoroquê, bem como aos seus filhos, designar-se socialmente como Candomblé é validar a autenticidade do terreiro segundo sua legítima ancestralidade africana. No entanto, as práticas cotidianas esclarecem, conforme presenciado, que os espaços recebem igual atenção por serem de suma importância dentro do que para os praticantes compõe as práticas religiosas da Casa de Xoroquê.

Palavras chaves: Candomblé, Espaços rituais, Símbolos, Casa de Xoroquê.

ABSTRACT

This research presents an ethnographic investigation into symbols used in rituals which are in different spaces of the ceremony of *Candomblé de Xoroquê* located in Maceió, Alagoas, Brazil. As starting point, the research presents the importance assumed by these symbolic elements in the composition of the two ritual spaces of the house (the location where the ritual works), considering this dynamic is shown essential in legitimizing the “terreiro” as Candomblé spaces to worship, that is distinct from Umbanda’s houses. The analysis on this is centered on the organization of the “terreiro”, according to the logic of organization of the ritual, as there a big shack in which only happen rites of the orishas, and other reserved to the umbandists entities. The methodology included the fieldwork and the ethnographic analysis, believing that these tools are essential to understand the apparent ambiguity shown by the house. Whereas that decompose the variables used at religious structure of the “Terreiro Ogun Xoroquê” becomes effective from the coexistence and participation with the studied group, at the routine presence and interpretation of the faithful towards their daily actions in the spaces of the temple. Therefore, to analyze the role assumed by the symbols in each of the different rites, emerges as a key part in the apprehension of the complementary character of the two spaces, and consequently among the gods of the two religiosities. Based on this, it is possible consider that the Umbandists entities performs a complementary role relative to the big shed of the orishas. Being, therefore, essential in the preservation and maintenance of the home of the African Gods. However, for the Holy Father’s house, Manoel Xoroquê, as well as their children, designate themselves socially as Candomblé is to validate the authenticity of the “Terreiro”, according to their African ancestry. However, the daily practices clarify that the spaces receives the same attention because they are utmost importance in the religious practices of the house of *Xoroquê*.

Keywords: Candomblé, Ritual spaces, Symbols, Terreiro Ogun Xoroquê.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CONHECENDO O CAMPO	23
A INSERÇÃO EM CAMPO.....	25
REDESCOBRINDO O CAMPO.....	35
CAPÍTULO 1: DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ: O TERREIRO XOROQUÊ E A VIDA RELIGIOSA DE PAI MANOEL	
1.1 Do primeiro contato com a Umbanda à iniciação no Candomblé.....	41
1.2 Os laços de sociabilidade e a estratégia de legitimação do terreiro.....	49
1.3 Analisando algumas questões importantes.....	52
CAPÍTULO 2: ENTRANDO NOS ESPAÇOS RITUAIS DO TERREIRO XOROQUÊ	
2.1 DO SAGRADO AO PROFANO: os espaços rituais da casa <i>Xoroquê</i>	59
2.2 Ambíguo? O papel assumido pela Umbanda	70
2.3 Tradição e ressignificação <i>versus</i> o engôdo da “pureza”.....	73
CAPÍTULO 3: A PLASTICIDADE DOS SÍMBOLOS NOS ESPAÇOS RITUAIS	
3.1 Os símbolos na construção dos espaços rituais do Candomblé <i>Xoroquê</i>	79
3.2 A estrutura do terreiro à luz da teoria.....	89
3.3 A plasticidade dos símbolos.....	95
Considerações finais.....	104
Referências Bibliográficas.....	105
Glossário.....	115

INTRODUÇÃO

Este texto resulta de pesquisa de campo empreendida em uma das Casas de Candomblé de Maceió e procura refletir acerca dos símbolos na organização dos diferentes espaços físicos nos quais acontecem seus rituais religiosos. O terreiro, conhecido popularmente como Casa de *Xoroquê*¹, possui em seu arranjo estrutural um barracão dedicado aos orixás — primeiro espaço construído com ajuda financeira dos filhos de santo — e outro ambiente no qual somente se realizam as festas e rituais das entidades da Umbanda — casa instalada a pedido de uma mestra de jurema para que seus rituais não ocorressem junto aos dos orixás.

O Candomblé em referência é o *Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodun*, liderado por Manoel Lima Teixeira. O conhecido² *babalorixá*, que trabalha no santo há cerca de 30 anos, teve sua primeira iniciação na Umbanda aos treze anos de idade. Mas, segundo ele, após visitar e se “encantar” com os cultos de Candomblé, resolveu mudar para a nação Gêge, iniciação que se deu com o notório pai de santo Edinho da Mustardinha, de Recife (PE). Pai Manoel, em justificativa a sua herança umbandista, devota intensa atenção às entidades de Jurema, Caboclos, Ciganos, Pretos velhos e Exu, ainda que se defina como seguidor do Candomblé. Este último culto valorado pelo pai de santo por seus traços de descendência africana.

No caso da Umbanda, o *babalorixá* a define como uma religiosidade “não possuidora de ideários africanos”, originária do território brasileiro, e por isso, menos enfatizada em seu discurso. No entanto, a práxis ritual da casa, através da dedicação e homenagem às divindades umbandistas, assim como a regularidade do calendário litúrgico anual a esses deuses, demonstram, empiricamente, a centralidade que esta crença ocupa na organização da casa de Xoroquê. E para tal, corrobora o fato de Pai Manoel e seus filhos de santo possuir, além dos orixás, uma entidade umbandista regendo suas vidas.

¹ Xoroquê por conta de Ogum Xoroquê que é o dono da casa, mas recebe o nome oficial de Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodun. Para melhor compreensão do significado de cada orixá apontado ao longo do texto, assim como outras nomenclaturas africanas ou do mundo mágico religioso do Candomblé Xoroquê, consultar o glossário ao final do trabalho.

² Além dos cerca de 600 filhos de santo iniciados em seu terreiro, em Alagoas, Manoel Xoroquê conta com filhos de santo nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, e também no exterior.

Essa parece uma das estratégias encontradas pelo pai de santo tanto para assegurar a continuidade do terreiro quanto para fortalecer a relação entre os adeptos do terreiro e os clientes que procuram a casa em busca de consultas, legitimando assim os serviços prestados pelos mestres da Umbanda. Dessa forma, os deuses e o espaço umbandista exerce a função de organizar a estrutura e o funcionamento da casa Xoroquê, apesar do enfático discurso relativo aos orixás e a africanidade das práticas ritualísticas no terreiro.

Com base na análise desse *continuum* de adoração aos orixás africanos e paralelamente da execução dos ritos umbandistas, objetiva-se compreender a importância da separação física dos rituais para a estrutura e legitimação do Candomblé de Xoroquê. Focalizando nessa reflexão, os símbolos que transpassam a construção desses diferentes espaços, em especial o uso de diferentes elementos sagrados que servem a sinalização de tal diferenciação. Pois, além de se valer de determinadas insígnias para simbolizar os ambientes, o barracão dedicado aos orixás é destacado discursivamente pelo pai de santo em demonstração de fidelidade aos preceitos religiosos africanos. Porém, ao mesmo tempo, é salientada a importância de cumprir com as obrigações e os acordos firmados com as entidades umbandistas.

A problemática suscitada nesse estudo tem como base a aparente ambivalência apresentada pela estrutura do terreiro. Tendo em vista que o babalorixá se denomina adepto do Candomblé e fiel aos valores africanos, a partir dos símbolos recorrentes nesse culto — o uso da língua iorubá, a ausência de bebidas e cigarros nesses momentos rituais, assim como a recorrência de vestimentas brancas em contraste com as cores de tons fortes que normalmente são usadas nas festas do espaço umbandista. Enquanto que, apesar de igualmente existir um espaço dedicado às entidades umbandistas, esse é menos destacado por seus fiéis acreditarem se tratar de um campo religioso com origem diversificada³.

A questão é desmistificada à medida que se delineia a forma como os símbolos, ritos e preceitos umbandistas são de suma importância para a constituição do “modelo”

³ Como de forma brilhante salientou Beatriz G. Dantas (1988, p. 20) é justamente dessa busca da África que surge a valorização do Candomblé. Também Estefania Capone (2009, p. 333) afirmou que “no campo religioso do afro-brasileiro, o candomblé ainda é frequentemente considerado representativo de uma pureza africana, em oposição à umbanda, cuja dupla filiação espírita e africana permite pensar a mudança ritual e o sincretismo”.

de Candomblé, pensado e interpretado cotidianamente pelos fiéis da casa de Xoroquê. E ainda: como esses símbolos ritualísticos são sistematizados para identificar e dar forma a cada um dos espaços, segundo os preceitos de cada uma das religiosidades, através da significação que os adeptos empregam para o relacionamento entre as duas crenças.

A análise pretendida se justifica, primeiramente, por buscar trazer à tona as estratégias presentes no discurso do pai de santo, preleção essa aparentemente desprovida de posicionamento político. Pois, à medida que contrastamos o discurso de ancestralidade africana com a centralidade ocupada pelos ritos umbandistas, percebida na prática, é possível vislumbrar como se dá a construção das identidades religiosas na contemporaneidade – entendendo essa construção ausente de qualquer ingenuidade por parte dos que a constrói.

Desmistificar as diferentes questões que permeiam a complexidade das identidades auxilia no entendimento, do objeto em análise ao se atentar para a relação entre as referências dominantes no campo social e aquelas que são atribuídas pelo pai de santo. No caso aqui, o Candomblé e os valores africanos ganham certa centralidade, ao menos teoricamente. Dessa maneira, é essencial “lançar” o olhar acerca da separação dos espaços rituais da casa Xoroquê para posteriormente entender o “jogo” empreendido pelo pai de santo e os adeptos do terreiro para terem sua religiosidade aceita socialmente e concorrer com outras casas de culto.

O modelo de organização espacial da casa — de um lado, a morada dos orixás, do outro, ambiente ritual das entidades da Umbanda —, assim como o fato do babalorixá e seus filhos receberem tanto um orixá protetor quanto um deus umbandista para solenizar, é balizador na divisão dos ritos, corroborando de forma decisiva na imagem defendida pelo *babalorixá* de pai de santo do Candomblé. Dessa forma, se percebe como essas duas influências — o Candomblé e a Umbanda — compõem o campo das identidades religiosas do terreiro pesquisado.

Assim, esse estudo pretende contribuir tanto para compreender as implicações políticas e ideológicas embutidas no modelo de organização do referido terreiro alagoano quanto para posteriormente problematizar acerca de como os processos de ressignificações, em certos traços do culto, foram, e ainda o são, fundamentais no fortalecimento e na perpetuação das casas religiosas no Brasil, se o relacionarmos a um contexto mais geral.

Refletir como se dão as dinâmicas contemporâneas na caracterização das religiões com raízes africanas, assim como investigar os elementos simbólicos usados pelo pai de santo no reconhecimento social de sua casa, auxilia na compreensão dos valores, que podem parecer ambíguos, mas que estruturam o Candomblé de Xoroquê. Esse, para distinguir-se da Umbanda, se utiliza de um espaço diferente para homenagear as divindades dessa religiosidade, buscando, desse modo, a autoafirmação e proteção dos valores culturais do que julgam ser a base principal de um templo descendente de África.

Exemplo que pode parecer iluminador é a ocorrência da simbologia assumida pelas cores, que representando primeiramente os deuses, serve ainda como demarcador dessa separação espacial. Como é o caso do uso de roupas rituais na cor branca, a cor de *Oxalá*, e que na diferenciação faz referência ao culto do Candomblé, já as vestes nas cores vermelha, preto, roxo, lilás e outras de tons intensos são usadas quando tratam das entidades umbandistas. Porém, quando o vermelho aparece vestindo um filho de santo, dentro do barracão dos orixás, significa que este é de *Xangô*, ou ainda quando a cor da vestimenta traz o amarelo é porque o fiel tem como protetora a deusa *Oxum*. Mas, essas cores que aparecem nos paramentos que se usa no espaço do Candomblé nunca são misturadas num mesmo traje, como acontece comumente com aquelas apresentadas nas cerimônias da Umbanda que pode ter ao mesmo tempo o preto e o vermelho, numa mesma roupa ou ornamento, bem como o roxo com o vermelho. E nesse último caso das cores, que designam as entidades da Umbanda, quando o vermelho é usado junto com o preto, sua principal referência é por ser a cor de *Exu*.

A escolha em evidenciar determinadas insígnias sagradas usadas por pai Manoel e seus filhos de santo, durante as cerimônias de iniciação e renovação no culto, se deu por observar a centralidade que tais objetos consagrados assumem cotidianamente na separação dos dois ambientes rituais. Dessa forma, procura-se destacar a importância que tais emblemas adquirem na caracterização de cada um dos espaços do terreiro, considerando, de forma mais geral, que esses são essenciais para os terreiros ao proporcionarem novas significações como traço de resistência. Valendo salientar que o uso desses símbolos, enquanto sinalizadores de duas crenças distintas faz referência aos deuses, segundo sua cor e a forma, servindo na identificação das entidades que se venerava em cada local de culto, sempre guiados pelo que se deve vestir e portar em cada um dos ambientes festivos.

Apesar do uso recorrente desses elementos para diferenciar os dois espaços de culto, essencial na caracterização da identidade religiosa do terreiro, há outro caráter que permeia os dois espaços e que se refere à complementaridade assumida por esses diferentes cultos. Uma vez que, segundo o babalorixá, não cabendo aos orixás descer à terra para consultar e resolver os problemas de seus *cavalos*, a função de atendimento aos adeptos fica a cargo dos espíritos da Umbanda. Mas, não é somente a diferenciação das funções, entre os deuses, que determina e assegura essa dialética; existe ainda, entre outros aspectos, a vigília e proteção do barracão dos orixás pelas entidades umbandistas durante a noite, fato enfatizado pelo líder religioso. Pai Manoel, afirma que a complementaridade desses dois espaços distintos se efetua à medida que enquanto os orixás dormem ou descansam, são os Exus e as entidades umbandistas os responsáveis pela guarda da casa dos deuses africanos.

O caminho metodológico seguido diz respeito primeiramente ao trabalho de campo, este entendido como um “[...] processo através do qual o antropólogo observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la [...]” (SILVA, 2010, p. 287). Assim, estar em campo, presenciar os rituais e conversar sobre os significantes das práticas ritualísticas com os adeptos da casa, bem como com o pai de santo, foram centrais na construção da análise proposta. Tendo em vista que seria impossível tentar compreender a importância da separação dos espaços rituais no terreiro Xoroquê sem vivenciar parte do cotidiano da casa. Observar de perto o grupo religioso proporcionou entender melhor a complementaridade que há entre o Candomblé e as práticas umbandistas num terreiro que se define segundo os ideários africanos.

Já a descrição etnográfica segue o viés contemporâneo, de James Clifford (1998, p. 43), segundo o qual esta deve ser “[...] concebida como negociação construtiva envolvendo pelos menos dois, e muitas vezes mais, conscientes e politicamente significativos”. Tendo em vista que, conforme esse autor, a escrita etnográfica atual está procurando representar adequadamente a autoridade dos informantes (Ibidem, p. 48). A partir dessa perspectiva foi possível enveredar pelo complexo enredo de relacionamento entre os adeptos e os dois espaços rituais. Pois, se a maioria dos iniciados da casa representa suas práticas ao alegar que se sentem mais próximos do ambiente e culto dos orixás, não deixam de cuidar de sua entidade umbandista e participar do calendário litúrgico dessas entidades, tal como lhes é ensinado na rotina do terreiro de Pai Manoel. E apesar de parecer perceptível ao pesquisador, a participação e obrigação desses filhos

de santo com os dois espaços, esses continuam a reafirmar sua maior familiaridade com o culto dos orixás.

São esses os percursos indispensáveis na construção da análise objetivada. Essencialmente, por ter sido o método etnográfico central na legitimação da disciplina antropológica, segundo inovação dada pelo clássico estudo de Bronislaw Malinowski (1922)⁴. Pois, se com o autor, o trabalho de campo ganha sua forma sistemática na busca pela objetividade e no intenso convívio com o grupo pesquisado, é graças ao seu questionamento entre *ação* e *representação* que seu estudo continua sendo aplicável atualmente. Sendo em especial este último caráter do viés etnográfico malinowskiano que se pretende aplicar no presente estudo.

Segundo Eunice Durham (2004, p. 207), “a grande contribuição de Malinowski é a de ter sempre presente, em todos os momentos de análise, a integração entre ação e representação [...]”. E foi ao confrontar *ação* e *representação*, no âmbito empírico desse estudo, que se percebeu a importância assumida pelo culto umbandista no modelo de organização do Candomblé Xoroquê. Uma vez que, se é no discurso que enfatizam a adoração pelos orixás e sua ancestralidade africana, é refletindo sobre a prática dos adeptos, a partir das cerimônias do lado da Umbanda, através do atendimento e dos valores de iniciação dos filhos de santo, que se constrói a organização do terreiro. Cabendo a essas entidades proteger a morada dos orixás, enquanto esses últimos descansam. O que garante não somente a segurança dos deuses africanos como também a vivacidade de sua casa através dos objetos sagrados que compõem o espaço de cerimônias religiosas.

Essa relação entre os valores atribuídos ao Candomblé e à Umbanda pôde ser analisada ao se confrontar, de um lado, a interpretação dada pelos adeptos quanto às suas práticas e a identificação religiosa e, de outro, a observação de suas próprias ações, efetivadas no cotidiano dos dois ambientes de cerimônias. Dessa forma, foi possível empregar esse aspecto da metodologia moderna, de Malinowski, numa análise contemporânea. Porém, é pertinente esclarecer, por existir certa simpatia para com os valores religiosos dos terreiros, não se presume aqui concretizar a objetividade pregada

⁴ Com a pesquisa desenvolvida entre os trobriandeses, que resultou na obra publicada em 1922, Malinowski contribuiu de forma significativa para legitimação da antropologia ao estruturar o método e definir seu objeto de análise. Para maiores informações sobre a vida, obra e contribuições de Malinowski, consultar François Laplantine (2007), James Clifford (1998), Clifford Geertz (1997), Eunice Durham (2004) e Mariza Peirano (1995).

por Malinowski, antes se busca apenas segui-lo na tentativa de contrapor a *ação* do grupo estudado em relação às *representações* aferidas por estes.

Tendo em vista que, através desse viés, se observa a justaposição das práticas dirigidas aos preceitos da Umbanda, que no discurso do pai de santo, sobre a organização do templo de Xoroquê, se situa num pano de fundo para deixar em primeiro plano a descendência dos preceitos africanos. É possível, assim confia-se, construir certo entendimento, acerca da estrutura de uma casa religiosa, a partir da análise etnográfica com base nos pressupostos teóricos da disciplina, bem como levando em consideração a interpretação dada pelo grupo pesquisado (CALDEIRA, 1988).

Tomar um dos traços da metodologia malinowskiana, não significa desconsiderar as críticas dirigidas ao trabalho deste. O viés defendido pelos teóricos denominados de contemporâneos (CLIFFORD, 1998; CALDEIRA, 1988), retrata de forma satisfatória as limitações do método de pesquisa apresentado nas obras de Malinowski. Assim, se desprende ainda nesta análise o que diz respeito ao caráter funcional e harmonioso presente em sua corrente de pensamento. E, em seu lugar, se pretende apontar os conflitos emergentes no terreiro, inicialmente com os vizinhos evangélicos, para depois se pensar como as estratégias de resolução desses conflitos apontam para uma sociabilidade que busca legitimar o terreiro e suas práticas religiosas. Esses conflitos são recorrentes ao verificar o discurso e a prática de legitimação do terreiro, sendo estes essenciais na análise da composição da separação dos espaços rituais.

Acolhe-se aqui também a crítica sobre a questão da construção etnográfica acerca dos fenômenos sociais complexos. Em especial, quanto à necessidade de se pensar as condições nas quais se constrói a análise etnográfica, bem como dar visibilidade aos sujeitos que compõem essa construção, já que o texto etnográfico não é somente resultado da percepção do antropólogo, mas principalmente de outros indivíduos também responsáveis pela estruturação do texto antropológico (CALDEIRA, *Ibidem*, p. 02).

Assim, é que se pretende considerar como igualmente eficazes as interpretações de pai Manoel e dos seus filhos de santo quanto à vivência e o significado assumido pelos dois espaços rituais na construção de sua identificação religiosa. E através dessa perspectiva metodológica será possível refletir acerca dos entraves enfrentado para

estabelecer uma relação de proximidade entre o pesquisador e os adeptos do terreiro Xoroquê. Tendo em vista que durante muitos meses as conversas e entrevistas realizadas em campo foram limitadas pelo próprio grupo estudado. Hora encontravam-se muito ocupados com as atividades diárias do terreiro, outrora preferiam remarcar a conversar e dessa forma, o pesquisador foi sendo moldado pelas circunstâncias do campo e colocado, ainda que sem pretensões, na posição de “estrangeiro”.

Como pretendida nessa análise, a construção etnográfica se concretiza não somente com a inserção e estadia do pesquisador em campo e das anotações em seu diário — como imaginavam os pesquisadores clássicos —, mas principalmente na elaboração textual após o período de convívio com o terreiro pesquisado. Tendo em vista que se deva considerar que a etnografia produzida na contemporaneidade será lida tanto pelos intelectuais quanto pelos interlocutores e demais povos dos quais se proponha estudar. Valendo salientar que apesar da simpatia pelo campo de análise, a interpretação aqui apresentada às vezes pode se aproximar das explicações dos filhos e do pai de santo e, outras vezes, não coincida com aquelas defendidas pelo grupo, o que não desqualifica a pesquisa antropológica em questão, já que “[...] precisamos perceber quais palavras, ideias e interesses são nossos e quais são ‘deles’” (HANNERZ, 1997, p. 29-30, grifo do original).

A partir da vivência entre os adeptos do terreiro estudado, compreendeu-se, também, que principalmente a aceitação e permanência do antropólogo entre a sociedade que pretende pesquisar não dependem somente de sua capacidade teórica e metodológica, antes conta com todo o tipo de influxo que sua presença possa gerar em relação aos “nativos”. O pesquisador é condicionado pela admissão no grupo, antes de qualquer relação, que pode ou não ser adquirida, limitando-se ao adentrar a história e os símbolos que se presta a decifrar, segundo a empatia dos líderes da casa e demais adeptos da religiosidade. Principiando daí a participação do grupo que se deseja pesquisar para a construção do trabalho antropológico.

O uso que aqui se faz das fotografias, presentes no corpo do texto, não deseja extrapolar o “simples” objetivo de tomar essas como ferramenta complementar do texto escrito. Servem na tentativa de melhor “penetrar” os ritos e o cotidiano do terreiro para posteriormente atentar sobre a importância assumida pelos símbolos sagrados que permeiam os diferentes espaços rituais do terreiro de Xoroquê, assim como para

sinalizar a diferenciação apresentada por cada um dos espaços segundo diversos elementos. Não é objetivo nesse estudo fazer uma análise especial a partir das fotografias. Como já citado anteriormente, buscou-se tratar as imagens de maneira complementar.

O caráter complementar da fotografia é explicitado por Míriam L. Moreira Leite (1998, p. 38), ao argumentar que “[...] em diversos casos, o texto escrito e o visual aparecem juntos, e se complementam. Mas existem aqueles em que o divórcio entre os dois é completo”. Esse último traço era recorrente nas pesquisas de ciências humanas na década de 80 (Idem), período ainda tímido de reflexividade quanto ao papel da imagem. Com base na alegação de Leite (Ibidem), as fotografias são apresentadas no corpo do texto como complemento na leitura e compreensão da pesquisa, tendo em vista que estas são tomadas como texto visual indispensável para maior aproximação do leitor ao modelo de organização do terreiro, essenciais na compreensão dos *modos operandi* da casa e a forma como se dá a perpetuação dos valores religiosos do terreiro.

Com vista a seguir a perspectiva da autora — da complementaridade da fotografia em relação ao texto escrito — procura-se justificar o uso da imagem, método de análise científico, para aproximar o leitor da realidade estudada. Porém, vale destacar mais uma vez, não se pretende aqui fazer uma análise apurada através das imagens apresentadas, sendo necessário para tal um trabalho que objetivasse unicamente essa questão.

Em relação aos espaços rituais sobre análise, se perceberá, através dos símbolos que aparecem em cada fotografia dos diferentes ambientes, que a divisão dos espaços do terreiro Xoroquê se baseia ainda na ideia de sagrado e profano. Essas ideias são estabelecidas pelos adeptos a partir do que consideram “ser Candomblé” em detrimento de outras linhas/nações existentes no Brasil⁵. Desse modo, o espaço de culto aos orixás, em especial pela ancestralidade africana, se apresenta aos filhos de santo como local sagrado, em distinção ao ambiente dos deuses umbandistas que, em razão da diversidade na origem de suas entidades, é percebido como espaço profano, no qual não

⁵ A obra prima de Sergio F. Ferretti, sobre a Casa das Minas do Maranhão (2009), trata detalhadamente a estrutura e organização do tambor de mina maranhense, já a de Norton F. Corrêa (2006) se debruça sobre o Batuque do Rio Grande do Sul. Em ambos os estudiosos entendemos melhor as várias linhas/nações existentes no Brasil, de características às vezes distintas, outras vezes seus cultos aparentam similitudes graças ao processo de ressignificação que vêm sofrendo no território brasileiro, mas todos os cultos de origem africana.

somente se permite, mas se faz necessário o uso de bebidas com álcool e cigarros nos rituais.

Porém, ao problematizar essa noção abstrata de sagrado e profano, interpretada pelos adeptos em contraposição ao papel assumido pelo espaço da umbanda na estrutura mais geral do terreiro, se percebe que tanto o espaço de culto denominado de sagrado quanto aquele que se define como profano se apresentam na prática ritual como complementares, diferentemente da perspectiva de Émile Durkheim (1996, p. XVIII) que concebeu não apenas certa oposição entre essas noções como ainda a presença do caráter hostil e rival entre ambos. Também em *O sagrado e o profano*, de Mircea Eliade (1992, p. 17), há uma oposição entre os conceitos, como afirma o autor ao definir o sagrado: “Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”.

Na crença de que em geral os cultos aos orixás são distintos daqueles em homenagem às entidades umbandistas, é que se deu a necessidade de separar o ambiente no qual se cultuam as entidades de origem africana daquelas “abrasileiradas”, justifica o babalorixá⁶. E como acreditava Durkheim (1996, p. XVIII) “[...] para dispor espacialmente as coisas, é preciso poder situá-las diferentemente: umas à direita, outras à esquerda, estas em cima, aquelas embaixo, ao norte ou ao sul a leste ou a oeste, etc. [...]”.

Van Gennep (2011, p. 23) também defendeu que “[...] em nossas sociedades modernas só há separação um pouco nítida entre [...] o profano e o sagrado”. Sendo menos rígido que Durkheim, em suas conceituações, admitiu certa “rotatividade” entre os dois fenômenos, mas se assemelhou às ideias durkheimianas ao “[...] os conceber como posições dinâmicas, com valores dados pela comparação, contraste e contradição, termo que ajuda a distinguir, separar [...]” (Ibidem, p. 16).

Ao problematizar teoricamente o conceito de sagrado e profano, dentro do campo das religiões de origem africana, indispensáveis na compreensão dos tabus que circundam a vida social e religiosa dos adeptos, defende-se a existência de um caráter dialógico e complementar entre tais noções, como exposto por Richard Schechner (1988) ao tratar do rito. Em suma, a ideia de sagrado e profano que aqui é utilizada enfatiza a linha tênue entre ambos, ou seja, a contiguidade entre tais fenômenos.

⁶ Entrevista realizada com pai Manoel em 20/11/2012, no espaço dos orixás.

Negando toda e qualquer oposição entre estes, ao passo que se afirma seu traço de complementaridade.

Quanto à contribuição de Richard Schechner (Ibidem) para refletirmos sobre os rituais da casa de pai Manoel enquanto performances, esta se traduz quando o autor aproxima a antropologia do teatro na análise das performances rituais. Para Schechner, “[...] a realização de qualquer performance implica um processo permanente de aprendizagem, treinamentos, exercícios práticos e repetitivos” (SILVA, 2005, p. 53). Por isso, sendo a performance ritual um permanente aprendizado, é de suma importância os adeptos conviverem cotidianamente no terreiro Xoroquê para melhor conhecimento e aprendizagem da cultura religiosa, que importa desde a cultura material do terreiro à alimentação dos deuses e a preparação dos rituais, bem como suas vestes e demais bijuterias sagradas⁷.

Outra fundamentação empregada para a análise do processo de ressignificação das práticas ritualísticas do Candomblé, diz respeito à noção de plasticidade, segundo sugere Martine Segalen (2002). Para a autora (Ibidem, p. 15): “[...] uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social”. Problematicar a dinamicidade dos rituais do Candomblé na contemporaneidade, a partir da ideia de plasticidade de Segalen, requer entender que são justamente tais ressignificações que propiciam a durabilidade e perpetuação dessas religiões de matriz africana após o processo de uma “suposta desterritorialização” que teoricamente tenderia a dizimar tais crenças.

Por fim, pode-se ainda problematizar os ritos da casa de pai Manoel com base na ideia cunhada por Van Gennep (2011) segundo a qual os rituais de passagens são entendidos como fenômenos altamente dinâmicos. E com base nessa dinamicidade dos rituais afirmada pelo autor busca-se refletir sobre a organização dos diferentes espaços rituais da casa Xoroquê. No terreiro, como já citado, há um espaço apropriado ao culto dos orixás — no qual se conversa e canta na língua iorubá — e outro espaço para as festas de pretos velhos, os caboclos, juremas e demais entidades brasileiras — no qual se encontram canções e atendimento espiritual dirigidos em português. Essa divisão dos

⁷ Em entrevista em 27/03/2012 Manoel afirmou: “[...] o candomblé é um aprendizado. Eu costumo dizer que o candomblé é uma universidade que você morre velho e não aprende tudo. Porque os fundamentos do candomblé são infinitos, a cada dia que passa você vai descobrindo mais coisas”. A afirmação do pai de santo deixa claro a importância da vivência cotidiana na casa, já que entendemos o aprendizado como um dos caminhos para a perpetuação do culto.

templos serve como legitimadora da crença de que “ser” candomblé é cultuar apenas orixás, que são deuses africanos, sendo o culto das entidades da Umbanda tidas como “desconhecidas” dos povos africanos, mas símbolo da ressignificação das religiões de matriz africana em território brasileiro. Dessa maneira, afirmar-se Candomblé e enfatizar a fidelidade aos preceitos africanos não implica esquecer a necessária obrigação com os deuses umbandistas. Antes, verifica-se nessa ação uma imbricação que incorre na tentativa de demonstrar uma centralidade do culto aos orixás que não corresponde às práticas cotidianas da casa e dos adeptos.

A pesquisa será apresentada a seguir, segundo o esquema: o texto que se situa antes do I capítulo tenta detalhar sobre quais dificuldades e circunstâncias a pesquisa empírica se desdobrou. Para a demonstração é enfatizada a apática relação estabelecida entre pesquisador e grupo pesquisado. Vale atentar que, apesar do propositado clima de satisfação dos adeptos em receber o pesquisador, os primeiros momentos foram marcados por intensa apatia dos filhos de santo ao se familiarizarem com a presença do pesquisador. Todavia, essa familiaridade nunca fora simbolizada com absorvente diálogo ou estreita relação entre ambos.

O I capítulo traz o histórico da casa, no qual se toma como objetivo delimitar as origens religiosas do babalorixá, demonstrando dessa forma como a Umbanda fora determinante na constituição da identidade religiosa do “ser Candomblé” do terreiro de pai Manoel, ainda que muitas vezes essa questão não apareça de modo explícito. A origem e o crescimento da casa são retratados para situar como o Candomblé de Xoroquê se popularizou, tendo como base os processos de ressignificações e negociação nas relações com outros grupos sociais, resultando no fato de que o terreiro é atualmente uma das referências nos cultos de Candomblé em Alagoas.

Já no II capítulo tanto se busca definir teoricamente o conceito de espaço usado na análise pretendida quanto se procura destacar os símbolos que caracterizam os dois espaços nos quais acontecem os rituais do terreiro em estudo. A base teórica parte de autores clássicos (DURKHEIM, 1996; MAUSS, 1974) que posicionam o espaço em estreita relação com a sociedade que o habita e constrói, ao mesmo tempo, que o entende como “espelho” da sociedade à qual se refere, graças ao seu caráter representativo. Guia-se ainda nesse capítulo por estudos mais recentes, a exemplo das ideias de Zygmunt Bauman (1999, p. 08), para quem o espaço e o tempo são elementos

diferenciadores; já com Harvey (2004, p. 189) “[...] as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social”. Também em Roberto Da Matta (1980, p. 35) podemos observar a caracterização de espaços distintos — ao analisar as festas carnavalescas e os rituais do Dia da Pátria — para a compreensão das diferentes formas de dramatizar o mundo pela sociedade brasileira.

Por fim, no III capítulo, será analisada a importância e função dos diferentes símbolos que compõem cada um dos espaços cerimoniais da casa Xoroquê — pois, se o recorrente uso de vestes brancas caracteriza os ritos do espaço do Candomblé, verifica-se a presença de vestes em tons intensos e a mistura de cores no ambiente no qual ocorrem as cerimônias da Umbanda. E para tal problematização se toma como base, dentre outras ideias, a noção de plasticidade (SEGALLEN, 2002) na tentativa de entender como se dão os processos de ressignificação das práticas religiosas da casa de pai Manoel. Essa concepção, bem como outras que aparecem nesse capítulo, contribuem na problematização de como se constroem as identidades religiosas dos adeptos do terreiro a partir das ressignificações e separações espaciais dos ritos. Em suma, ao tentar demonstrar a complementaridade assumida pelos valores umbandistas, segundo se verifica na prática religiosa dos adeptos, é possível desmistificar o papel essencial desempenhado pela divisão dos espaços rituais na composição das identidades religiosas dos filhos de santo, bem como é indispensável atentar para a função dos diferentes símbolos usados nas festas rituais dos dois espaços, tendo em vista que estes fazem referência direta aos deuses protetores de cada um dos filhos de santo, assim como também, do pai de santo. Por essa razão, esses objetos sagrados são a própria materialização dos orixás africanos e das outras deidades cultuadas pelos fiéis do terreiro de Xoroquê.

CONHECENDO O CAMPO

O primeiro contato com o terreiro de Xoroquê se deu no dia 08 de dezembro de 2009, data em que tradicionalmente se homenageia⁸ Iemanjá na cidade de Maceió-AL. Sem saber ainda se tratar do terreiro de pai Manoel, chamou a atenção inicialmente, diante de tantas casas que dançavam e cantavam na praia, a aparente agregação entre os filhos de santo, já que a festa estava terminando, isso por volta das 17h, e a maioria dos adeptos dos outros terreiros se dispersara conversando com filhos de santo de outras casas ou retiravam parte de suas vestimentas para sentar e descansar, enquanto os filhos de santo de pai Manoel permaneciam por ali, sentados ou de pé, mas todos próximos ao pai de santo. A preocupação do babalorixá e dos adeptos da casa com a ornamentação de suas vestimentas rituais era visível segundo se apresentava esteticamente, elemento esse que destacava o grupo religioso em relação a tantas outras casas de culto que festejava o dia de Iemanjá.

As insígnias que usavam na ocasião tanto simbolizavam a cor de Iemanjá — o branco ou azul —, quanto sua posição na hierarquia da casa, segundo o tipo de paramento que portavam. Era possível identificar os iniciados no culto, que estavam paramentados com a *senzala*, *mocan* e o *Kelê*, objetos que somente podem ser usado pelos *iaôs*; outros se apresentavam apenas com uma *guia* — na cor do seu orixá protetor —, usada pelo *abiã*, que vestia também a *roupa de ração*, enquanto que os mais velhos no culto traziam no pescoço colares com 16 ou mais pernas, denominado *delogun*. Estes últimos nas cores: vermelho, azul, amarelo e outras, sempre em referência ao orixá de quem a portava.

Demonstravam dessa forma, a atenção que pareciam devotar às indumentárias referentes aos seus deuses protetores. Entre os filhos de santo presente, à direita de pai Manoel, se encontrava uma iaô que portava *senzala* e *contraegun* no braço direito. O *contraegun* apresentava, ao lado dos búzios que o enfeitavam, contas sagradas na cor vermelha, simbolizando o orixá Xangô, e os pés descalços, comum aos iniciados que ocupam posição ainda inferior na hierarquia do culto. As saias das filhas de santo eram

⁸ A festa de Iemanjá é comemorada em Alagoas anualmente, na praia da Pajuçara, no dia 08 de dezembro. Porém, o ano de 2012 foi referencial pelo status oficial adquirido pela data. A ação foi promovida graças às reivindicações dos babalorixás Manoel de Xoroquê, Célio de Iemanjá, Pai Marcos de Ogum, Mãe Miriam e os apoios de Amaurício de Jesus (Ogum do Palácio de Iemanjá), Jeferson (pai pequeno) e Mônica Carvalho (yao da casa de Xoroquê). O pedido foi atendido através do Deputado Estadual Jeferson Moraes que propôs a lei de Nº 7.384, instituindo assim, no calendário oficial do estado, o Dia da Resistência da Religiosidade Afro-brasileira — Dia de Iemanjá.

longas e bem armadas enquanto que parte dos filhos de santo, assim como o babalorixá, usava o *filá*. São inúmeros os terreiros que homenageiam anualmente a Rainha das águas salgadas, mas poucos com intensa preocupação e tal poder econômico para a manutenção de uma “luxuosa” indumentária em sua composição dos trajes rituais. Todo o grupo religioso da casa, como que numa sintonia simbólica, se destacava por suas vestes e insígnias sagradas.

Nesse primeiro momento toda atenção fora atraída apenas pela aparente e intensa associação do grupo religioso em torno de pai Manoel, que em silêncio e cercado pelos seus filhos de santo observava o cair da tarde, enquanto os adeptos dos outros terreiros já haviam ido embora, e os que ali se encontravam estavam espalhados, alguns ainda conversavam com os curiosos, pesquisadores ou simpatizantes que chegavam. O babalorixá, ao centro da roda, sentado em um banco de madeira, era cercado por seus filhos de santos presentes no momento, que sentados na areia ou de pé, aguardavam a autorização do babalorixá para entregarem os presentes à Iemanjá.

A imagem descrita acima parecia indicar de forma prévia e direta a posição hierárquica do pai de santo em relação aos seus filhos, tanto pela disposição destes: o babalorixá no centro da roda, sentado num banco de madeira, enquanto os filhos de santo de pé ou ao seu lado, sentados na areia, quanto pela obediência e respeito dos adeptos da casa que permaneciam sob a orientação do líder religioso, mesmo ao fim do ritual. Nesse primeiro contato era óbvio apostar na rigidez da estrutura hierárquica do terreiro, ficando claro o poder desempenhado pelo líder religioso. Porém, o interesse que orientou olhar para aquele grupo, desde antes, se centrava na beleza e no “luxo” exibido nas roupas ritualísticas que o pai de santo e os seus filhos portavam naquele momento.

Com base nisso, esse fora o campo que se pensou, a princípio, como um dos possíveis caminhos para analisar e compreender como a organização e hierarquia do terreiro se engendra. Partindo de tais elementos sagrados, que *a priori* permeiam a arena do profano e da aparente ostentação, todavia, é graças ao *axé* contido nas folhas e ritos sagrados, que os penetra, fazendo deles verdadeira materialização dos orixás protetores.

Primeiramente foi esse o problema, a hipótese e a justificativa que se impôs notadamente do primeiro contato com os adeptos da casa Xoroquê. Todavia, haveria algo a chamar atenção quando chegasse o momento de ir além das vestimentas e da

coesão do grupo religioso: a função simbólica desempenhada por aquelas mesmas indumentárias na construção dos diferentes espaços rituais da casa, aspecto primordial na estruturação e construção da identidade religiosa do terreiro. Esse caráter foi notado ao se *inserir no campo*, momento em que se atentou para as estratégias políticas e ideológicas tão presentes nas ações dos adeptos buscando se legitimar face aos outros grupos religiosos ou à sociedade mais ampla com as quais se relacionam.

A INSERÇÃO NO CAMPO DE ANÁLISE

A proximidade e entrada no campo só se concretizaram propriamente em finais de 2010, quando da indicação pelo antropólogo Thiago A. Bianchetti (2011) que pesquisou a entidade Exu nesse terreiro. Para o pesquisador se encontrava ali terreno frutífero para possíveis estudos sobre a função simbólica dos paramentos na estrutura e funcionamento do Candomblé alagoano. Desse modo, depois de obtido o número do telefone do pai de santo, foi marcado um encontro e a primeira conversa no terreiro.

A visita demorou cerca de quatro horas e como às vezes acontece nos contatos iniciais com o campo que se pretende pesquisar, era perceptível certa pressa no babalorixá, — talvez por conta da quantidade de pesquisadores e repórteres que o procuram ou ainda pelas inúmeras obrigações desempenhadas cotidianamente, o que posteriormente foi sua justificativa. Ele indagou que preferia que a entrevista não fosse gravada, alegando que ficaria um pouco nervoso.

Esse momento da conversa foi importante para se perceber e interrogar sobre certas questões, tais como: a precisão com a qual o babalorixá tentou demonstrar sua disponibilidade e simpatia, ao mesmo tempo, que se mostrava atento e estratégico com os riscos gerados por possíveis distorções de sua fala que poderiam vir a ocorrer. Tendo em vista que este parecia cuidadoso em não se deixar ser gravado sem ter maior conhecimento do pesquisador e da finalidade das gravações, bem como ao que serviria suas explicações e alegações sobre a história do terreiro e a organização e o funcionamento hierárquico da casa. Porém, apesar de certa resistência, com alguma insistência e certa descontração na nossa conversa, após alguns minutos ali sentados, foi possível obter autorização para gravar a conversa.

Como era a primeira vez que se observava, ainda que rapidamente, o barracão onde acontecem as cerimônias religiosas do terreiro, procurou-se olhar para as divisões do espaço ritual e para as pessoas que se encontravam no local, tentando analisar o formato do relacionamento entre o babalorixá e os filhos de santo, para talvez indicar a como se dava a relação hierárquica na casa, tal havia se constatado, por uma impressão previa, sobre o pai de santo e seus filhos durante a festa de Iemanjá. Mas, logo aconteceu o convite de deixar o barracão e ir para a casa do pai de santo, localizada ao lado do espaço de culto.

Ele preferia iniciar de imediato a entrevista e foi objetivo ao perguntar quem havia indicado ou comentado sobre seu terreiro e quais eram as questões sobre sua casa que interessava saber. Mais uma vez foi possível atentar para os “cuidados” do babalorixá. Pois, como era a primeira vez que recebia o pesquisador, preferiu não expor a casa e os rituais cotidianos para alguém que ainda era um estranho. Dessa forma, conversar sobre o terreiro em outro espaço, fora das atividades e dos segredos do seu Candomblé, pareceu ser o “plano” mais apropriado para aquele momento, apesar da justificativa de que em sua residência ficaríamos mais a vontade.

Durante a conversa, ele parecia bastante à vontade ao falar sobre sua trajetória religiosa e a história do terreiro, segundo os recortes históricos que com certeza pareciam lhe interessar. Afirmava, sobretudo, se tratar de um terreiro de Candomblé. Falou sobre o terreiro, o seu primeiro contato com a religiosidade e, de modo bastante breve, sobre sua primeira iniciação que se deu na Umbanda. Porém, o principal aspecto enfatizado em sua fala se referia sempre ao se autodefinir um líder de uma casa de Candomblé. Identidade baseada essencialmente nos fundamentos religiosos vindos da África, assim argumentava. Todo o discurso religioso, tanto de autoafirmação quanto de legitimação da casa, passava pela designação de ser praticante do Candomblé, em distinção aos adeptos da Umbanda. De prontidão, a tese que se delineou previamente é que parecia se tratar de um terreiro que não tinha ligação e adoração pelas entidades umbandistas, já que não se ouviu qualquer referência citada pelo babalorixá sobre os deuses ou o culto umbandista nessa primeira conversa. Pelo contrário, o “desejo político” e nada despretensioso, naquele instante, era deixar claro ao pesquisador que se tratava de uma casa descendente de África. Todo o seu discurso, ao descrever sua trajetória religiosa, procurava afirmar e confirmar sua essência unilateral de terreiro de Candomblé, por isso, adorador de orixás. Todavia, esse fato foi sendo desconstruído ao

longo da pesquisa à medida que se verificava a centralidade do espaço da Umbanda para a construção das identidades religiosas do terreiro de Xoroquê.

A constatação que se delineava, com base nas cores brancas das roupas rituais que os adeptos usavam na praia no dia de Iemanjá, bem como pela visita ao espaço ritual dos orixás e a referência discursiva do pai de santo de que era um líder de Candomblé, por isso descendente de sacerdotes africanos, objetivava demonstrar que se tratava de um terreiro que cultua orixás e quem tem em sua base os preceitos africanos. E em toda sua importância, esses deuses recebem uma pintura com suas imagens nas paredes que circundam o local onde acontecem as rodas dançantes das cerimônias. Como demonstra a fotografia abaixo, Iansã, em vermelho, e Oxum, na cor amarela, são exemplos dos orixás africanos representados num desenho em uma das paredes do barracão dos orixás.

Pintura na parede do Barracão dos orixás



Fotografia: Vanessa S. Santos

Porém, após cerca de quatro meses, passou-se a retornar ao terreiro com maior frequência. Nessas oportunidades, conversou-se com alguns dos filhos de santo, dentre eles, dois cariocas que estavam na cidade para fazer renovação no santo e participar de uma das festas do terreiro, mas o diálogo de forma mais demorada se deu com Zazi, mãe pequena do terreiro. Porém, foi justamente na cerimônia de renovação dos dois

filhos de santo de pai Manoel, os dois cariocas referidos, que se começou a perceber o espaço da Umbanda. Da mesma forma, a festa que participavam naquele dia, em homenagem as entidades do lado da Umbanda, deixava compreender as obrigações e ligações dos filhos dos orixás com as entidades umbandistas. E, a partir disso, foi possível começar a enveredar por outra ideia: a de que havia certa discrepância entre a enfática adoração aos orixás e a dimensão central assumida pelo espaço umbandista no cotidiano da casa Xoroquê.

Apesar da frequente presença em várias festas, das conversas que se sucederam com os adeptos da casa e as entrevistas com pai Manoel, o clima ainda não era de naturalidade nem de familiaridade entre o pesquisador e o grupo estudado. O que dificultava obter maiores informações sobre a importância e o papel “real” assumido pelo espaço e as entidades umbandistas naquele terreiro denominado de Candomblé. E, entre uma conversa e outra, nas visitas subsequentes, foi se desvendando a centralidade e o caráter verificado da Umbanda. O que mudou o foco da análise pretendida e passou a possibilitar um novo olhar ao terreiro pesquisado.

Uma casa simples, com o portão de ferro pintado na cor vermelha e localizada enfrente ao barracão dos orixás. Tratava-se do espaço ritual no qual acontecem as festas dedicadas as entidades umbandistas, explicou o pai de santo se justificando pela sua primeira iniciação que foi na Umbanda. A partir daí buscou-se nas idas ao terreiro maior proximidade com os filhos de santo e pai Manoel para compreender como os adeptos se relacionavam com aquele outro espaço de culto. Mas, em muitos casos, as festas seguiam e parecia que nenhum dos adeptos da casa percebia a presença do pesquisador.

Porta de entrada do barracão das entidades umbandistas



Fotografia: Vanessa S. Santos

Como no primeiro contato, pai Manoel continuava a ressaltar, durante as demais entrevistas e encontros, a importância da fidelidade da sua casa ao seguir com as características e preceitos dos rituais africanos. E seguia exemplificando, o uso das vestimentas rituais, as cores e o tipo de tecido escolhidos para os orixás, da mesma forma, era imprescindível a separação do local no qual acontecem os rituais desses deuses africanos do ambiente que serve aos festejos das entidades umbandistas. E, apesar de aparentar uma maior abertura do pai de santo durante as conversas nas visitas que se seguiram, parecia mais à vontade ao falar da existência de um culto de Umbanda em seu terreiro, mas, sempre buscando esclarecer através da separação dos dois espaços rituais como argumento que serve na organização da casa de culto e mantém intocável a sua identidade de Candomblé africano. Seguia sempre com explicações de que os orixás não poderiam ser cultuados no mesmo lugar que as entidades umbandistas. E ainda, o culto aos deuses umbandistas era por ele justificado em nome de sua primeira feitoria, por ter sido essa na Umbanda.

De modo bastante antecipado, surgia a ideia prévia que via nessas alegações a importância e centralidade assumida pelos orixás naquela casa de culto em detrimento

do papel secundário dos deuses umbandistas. Mas, com o tempo essa interpretação apressada foi desconstruída em favor de uma análise que se pretendia pouco mais crítica, levando em consideração o valor atribuído pelos iniciados e a função assumida pela Umbanda na prática cotidiana dos adeptos do terreiro.

A partir desse momento, foi excluído o foco unilateral da análise da simbologia das indumentárias, tomando lugar uma reflexão acerca da atenção e estima dada pelos adeptos aos dois espaços rituais nos quais acontecem as cerimônias religiosas do terreiro. Pois, ao mesmo tempo, que esses os objetos sagrados servem para sinalizar essa separação, forjando também a construção da identidade do “ser Candomblé” na casa Xoroquê. E, ainda, contribuem na demonstração de afeto e respeito aos deuses umbandistas. Já que são nos momentos de festas e ritos que os iniciados podem (e devem) igualmente se vestir ritualmente em homenagem a cada um dos seus mestres e encantados.

Dessa forma, percebeu-se que todas essas inferências pareciam apontar para um dos dados mais importantes percebido na pesquisa: a centralidade assumida pelo espaço da umbanda. E, com base na observação de como os adeptos da casa se relacionam com o espaço umbandista, compreende-se o posicionamento político e estratégico presente na afirmação do pai de santo ao se definir um fiel que mudou da Umbanda após se encantar pelo Candomblé.

O que nos faz refletir que em campo, assim como na relação entre pesquisador e informantes, o estudioso deve parecer estar apto a captar os interesses dos grupos aos quais pretende se debruçar, se voltando para determinados questionamentos destes ou para fenômenos que ocupam primordialidade na vida dessas sociedades. Exemplo semelhante ocorreu com o estudioso clássico, E. E. Evans – Pritchard (2005), ao mudar seu enfoque de análise. O autor pretendia inicialmente se debruçar sobre a organização política dos azande, mas foi convidado pelas circunstâncias a conhecer e refletir acerca da magia, tema central entre esses povos.

Com certa precipitação, vale salientar, parecia possível que a separação dos locais dos rituais, guardava não apenas a necessidade de manter os orixás separados das entidades de esquerda (fossem estas os Pretos velhos, as Pombas gira, Caboclos, Ciganos ou os Exus), tal como muitas vezes nos foi justificado, mas antes deveria haver outras razões dessa divisão. Tendo em vista que, as implicações dessa estrutura

pareciam demonstrar um maior sentimento de pertencimento dos filhos de santo em relação ao espaço dos orixás, ao menos discursivamente.

A constante observação e a convivência com o grupo demonstrava, aos poucos, que o modelo de organização orientava as ações rituais do que pai Manoel denominava ser Candomblé no templo de Xoroquê. A partir dessa constatação, surge o desejo de compreender a função dessa distinção espacial na organização do culto, tomando como base os variados elementos simbólicos que compõem materialmente essa diferenciação.

No momento em que a pesquisa deveria se encaminhar de forma veloz, nos últimos meses de 2012, o contato via telefone com pai Manoel se tornara algo complicado. Imaginou-se que poderia ter trocado o número do telefone, mas numa última tentativa, agora buscando contato com a mãe pequena da casa, Zazi, o babalorixá foi contactado. Foi marcado um encontro para o mesmo dia, em 22 de novembro, às 15:00h. O local era o barracão dos orixás, onde se deram a maioria dos encontros, exceto o primeiro que se deu na residência do pai de santo. Por conta da dificuldade no transporte — necessário três conduções para chegar até o bairro no qual se situa o terreiro — a hora combinada ficou para trás e o encontro se deu somente por volta das 15:28h.

Ao entrar no barracão, primeiramente veio uma das filhas de santo da casa atender a porta e em seguida veio o pai de santo, como era de costume. Parecia um dia movimentado, logo se avistou quatro filhos de santo na cozinha, dois filhos fazendo a limpeza da camarinha, e outros dois varrendo o grande salão onde acontecem as danças rituais. Do lado direito do terreiro, de costas para o grande salão, se encontrava uma senhora⁹, trajando um vestido estampado. Ela passava por um banho de ervas, auxiliada por uma das filhas de santo da casa.

A senhora que estava tomando o banho de ervas mora no Rio de Janeiro, mas é filha de santo do babalorixá Manoel. Ela viajou até o terreiro para consultar os búzios, porém, o orixá pediu que ela se recolhesse para fazer mais uma obrigação. Esse parecia ser o ritmo de atividades cotidianas seguidas no terreiro. Em nome desse intenso fluxo,

⁹ Pai Manoel explicou que a senhora, filha de santo da casa, havia acabado de chegar ao barracão para uma consulta espiritual e retornaria no dia seguinte ao Rio de Janeiro, cidade onde mora. Porém, após consultar os búzios, o orixá pediu para que ela se recolhesse na camarinha por 15 dias para dar obrigação a pedido da entidade, o que faria após o banho com ervas e outros ritos privados pelos quais ela deveria ainda passar. Sem saber, mas também sem hesitar, a senhora ligou para os filhos, os avisou e seguiu todas as orientações do pai de santo quanto aos ritos e o recolhimento.

muitas vezes se tornava impossível estabelecer um diálogo com os filhos de santo, graças às atividades que executavam e a atenção que precisavam dar a estas, contudo alguns símbolos acabavam por contribuir na elucidação da organização da casa e da forma de relacionamento entre os adeptos e cada um dos espaços. Consequentemente, entre os fiéis e as respectivas entidades dos ambientes rituais. Como é o caso da senhora, estava tomando banho de ervas no espaço dos orixás, por se tratar de uma limpeza ligada e pedida por seu orixá. E se o pedido fosse de uma entidade umbandista, segundo o babalorixá, os ritos se dariam no outro espaço ritual. Dessa forma, as roupas rituais, na cor branca, que ela usou depois do banho de ervas, assim como os cânticos em ioruba evocados durante o rito simbolizam a referência aos orixás africanos daquele espaço cerimonial.

Após alguns minutos observando a dinâmica do terreiro, procurou-se, imediatamente, iniciar mais uma conversa com o pai de santo. Todavia, o diálogo foi interrompido diversas vezes tanto pelo toque dos telefones, que não cessavam de chamar, quanto pelas pessoas que chegavam ao local com o objetivo de se aconselhar com o babalorixá.

Aguardando pelo retorno do líder religioso — que se ausentou do barracão em direção a sua residência com uma jovem mulher — foi possível voltar a observar o rito da senhora. Depois de tomar o banho de ervas, foi levada para a camarinha, onde foi vestida com roupas brancas pela filha de santo que a ajudava. Depois, a senhora foi colocada sentada em um dos bancos de cimento, ao redor do grande salão, onde cantaram para *Oxóssi* e passaram folhas verdes pelo seu corpo, nesse momento já vestindo roupas brancas. Ao mesmo tempo, a mãe pequena da casa e outra filha de santo escolhiam as plantas que estavam no chão, enquanto outras duas filhas de santo sentaram-se no chão para cantar e bater palmas em saudação ao orixá para quem cantavam.

Como se pretendeu indicar, com a cena narrada, todas as investidas de uma maior aproximação com os adeptos da casa Xoroquê foram de pouco sucesso. As atividades do barracão ocorriam como se o pesquisador não estivesse presente. Talvez pela quantidade de pesquisadores que somem e aparecem na procura por estudar a casa, os filhos de santo e pais de santo acabam por estabelecerem certa resistência ou

limitação nesses primeiros contatos com os inúmeros estudiosos e curiosos que procuram os terreiros para iniciar uma pesquisa.

De longe, os filhos de santo pareciam sozinhos entre si, prosseguiram com o ritual, sem se importar com a presença do “pesquisador intruso”. Ninguém se aproximava, por essa razão não se tentou maior contato, e, durante cerca de 20 minutos, o silêncio se abateu entre aqueles que são iniciados no culto, centrados nas funções desempenhadas por cada um e o pesquisador sentado, quase paralisado. Além de “boa tarde”, não houve outro sinal ou qualquer abertura para uma conversa.

Estavam focados nas atividades cotidianas do terreiro, não foi possível atrair suas atenções, já que o ritual exigia concentração aos cuidados com a senhora recolhida e as folhas utilizadas. Após os 20 minutos de angústia silenciosa, retorna o babalorixá, agora sozinho. E de forma bastante objetiva perguntou: “o que quer saber hoje?”. A conversa seguiu brevemente, com o pedido de desculpas por parte dele por conta da pressa, mas precisava retornar as orientações rituais às filhas de santo que dirigiam o rito na sua ausência. A tangente do pesquisador era sempre tentar mesclar a entrevista com assuntos que pareciam interessar o pai de santo, tipo: procurar debater questões acerca da africanidade do terreiro, assunto que deixava o babalorixá imensamente satisfeito e orgulhoso. Nesses momentos, ele se estendia descrevendo cada detalhe do seu culto que se assemelhava com o pretenso culto africano. E nesse “embalo”, inqueria-se sobre o espaço umbandista e o vínculo dos filhos da casa Xoroquê com as entidades da Umbanda.

Mas, de toda forma, a pergunta objetiva feita pelo pai de santo ao pesquisador acabava por estabelecer, fatalmente, uma intimidação inquestionável. Existia relativa quantidade de questões que foram anotadas, para servir de guia durante a entrevista, aguardando o momento de descontração para serem lançadas, porém, esses momentos de pressa e tensão dificultavam maior aproveitamento dos encontros com o pai de santo. Dessa forma é que, sem alianças estabelecidas que pudessem favorecer a exposição das questões que se pretendia abordar, falou-se novamente sobre a iniciação, a relação do babalorixá com sua família e partiu-se para a despedida. Todavia, deixando acordado com ele, o retorno no dia seguinte, momento em que estaria com menos atividades e maior disponibilidade para dialogar com calma.

Todas as visitas a casa seguiam esse ritmo: a recepção era feita por um dos filhos de santo, em seguida surgia o pai de santo, depois uma breve conversa com este e por fim despedida, sem muito tempo para tratar de assuntos aleatórios e amenidades que pudessem construir um clima amistoso. Com a exceção de três vezes, durante os dois anos de incursão foi possível estabelecer, por mais de uma hora, um diálogo com os filhos de santo da casa. Uma vez somente com pai Manoel, a segunda vez com um grupo de filhos de santo e a última vez com uma das filhas de santo da casa.

A primeira vez se deu no primeiro momento de visita ao terreiro; a segunda vez com a indicação do pai de santo, que estava cansado, ao final da festa dedicada a Jurema — *Maria do Acadío*¹⁰ —, em 17/03/2012, convidou uma *Equede*, um *Ogã* e duas filhas de santo da casa para discorrerem sobre suas experiências religiosas na casa; outro dia, após pedir permissão ao líder religioso, foi possível conversar com a mãe pequena da casa, Zazi, em sua residência¹¹ — localizada quatro casas antes do barracão.

No entanto, a última conversa pode-se considerar uma das mais proveitosas para o propósito da pesquisa. Primeiro, pelas circunstâncias pelas quais se deu o contato e depois pela exposição, marcadamente emocionada, de uma das filhas de santo de pai Manoel — essa passagem será descrita no tópico seguinte. Nessa oportunidade, o diálogo permeou diversos campos, desde a experiência da iniciação e a relação dessa filha de santo com as entidades protetoras do lado do Candomblé e da Umbanda até sua luta política contra a intolerância religiosa em Alagoas. Um dos dados interessantes para essa pesquisa se constata na forma como a iniciada interpreta sua relação de fé com os dois espaços rituais, consequentemente com os deuses cultuados em cada um dos espaços, da mesma forma que se percebe a importância marcadamente política da separação dos espaços e da identificação com o Candomblé por parte da maioria dos iniciados no terreiro de pai Manoel.

Fora essas excepcionalidades em campo, boa parte das investidas em “atravessar os corredores” de forma antropológica foram abreviadas pela quantidade de atendimentos ou obrigações rituais que o babalorixá tinha a realizar ou pela falta de interesse demonstrado pelos filhos de santo. Todavia, vale citar, que apesar de certas restrições e das dificuldades em “penetrar” mais profundamente no campo das

¹⁰ Entidade de Jurema que rege a cabeça de pai Manoel no lado da Umbanda.

¹¹ Zazi convidou a ir até sua casa, pois não estava se sentindo muito bem para andar até o terreiro.

ideologias dos adeptos da casa Xoroquê, ocorreu certa controvérsia quando o babalorixá, entre uma explicação e outra, fazia alusão a sua afinidade com os orixás, alegando que poderia pedir aos deuses proteção e sabedoria no direcionamento e execução dessa pesquisa. Assim, ele deixava transparecer o domínio que tinha na manipulação das energias vinda dos orixás, mas somente a favor daqueles nomes indicados ou pedidos pelo pai de santo.

REDESCOBRINDO O CAMPO

A realidade descrita sobre as dificuldades de interação com o campo de pesquisa prosseguiu até 22 de novembro de 2012. Pois, no dia seguinte, data marcada para um novo encontro com pai Manoel, nesse caso dia 23 do mesmo mês, teria a companhia inesperada, até o barracão, de um amigo alemão¹². Nessa oportunidade, foi possível vivenciar, de forma surpresa, um estreitamento momentâneo dos laços com pai Manoel e uma de suas filhas de santo. A experiência redirecionou, ao menos naquele momento, a posição do líder da casa em relação à presença do pesquisador.

Como de praxe, durante a visita do pesquisador ao terreiro, atendeu a porta uma das filhas de santo que ajudava nas obrigações da casa. O amigo alemão, também entrava no barracão foi apresentado e, de forma bastante cuidadosa, foram oferecidas cadeiras para sentar e água para amenizar o calor. Enquanto a filha de santo providenciava as cadeiras, pai Manoel perguntava se não seria mais confortável trocar de lugar, já que o sol estava refletindo diretamente no rosto do pesquisador e visitante, podendo assim incomodar os olhares ao apreciarem cada recanto do espaço ritual.

Depois de acomodados, a conversa seguiu demoradamente sobre temas variados, sem focar necessariamente na questão religiosa. No entanto, o visitante alemão, que nunca havia estado em um terreiro antes, logo orientou sua fala a perguntar sobre o terreiro e os seus deuses. E uma das suas primeiras perguntas, foi: “esses deuses vieram de África, não?”. Pai Manoel, sem demorar, completou a frase: “sim, sim [...]” e seguiram-se mais de uma hora de explicações do babalorixá para o estrangeiro.

¹² R. Strothman trabalha em uma empresa alemã com representação em 46 países; é um profissional do mundo *business*, como costuma se definir. Define-se também como homem cético e um descrente de certos sentimentos e “elementos” abstratos. Porém, a visita ao Candomblé marcaria definitivamente suas concepções sobre o mundo mágico dos deuses africanos.

Todas as circunstâncias — a conversa e atenção dada ao alemão, assim como o envolvimento deste com as informações do terreiro, passadas pelo pai de santo, propiciou certa abertura para que o pesquisador ficasse à vontade para questionar aparentes ambiguidades na estrutura da casa. A primeira questão se referia ao caso da ênfase discursiva na descendência africana e no Candomblé em detrimento da Umbanda. Contudo, na organização do terreiro não só há o culto regular aos deuses existentes na Umbanda, como existe ainda um espaço ritual específico para essas cerimônias e os ritos. E cada vez que descrevia a relação dos adeptos com as entidades umbandistas, através dos ritos, pedidos e as realizações, assim como o acolhimento da casa Xoroquê com os filhos de santo iniciados na umbanda por outras casas, se fazia perceber a centralidade e importância dos valores umbandistas naquele terreiro.

E, por isso, é possível afirmar: esse foi o melhor contato em campo. Foram cerca de cinco horas no terreiro, conversando com pai Manoel acerca da relação entre os dois ambientes rituais e a importância dessa dialógica. Em seguida, ele chamou a filha de santo que havia atendido a porta para que ela pudesse conceder entrevista, enquanto ele se ocupava em levar o alemão para conhecer o sítio que fica ao lado do terreiro e que é de sua propriedade, local este que ainda não foi permitido ao pesquisador conhecer.

A conversa com a filha de santo seguiu por mais de duas horas. Ela começou falando sobre sua iniciação na religião, depois discorreu sobre o preconceito e a luta para conseguirem respeito na sociedade e ao final as perguntas feitas redirecionaram sua fala para a experiência ritual com os dois espaços religiosos. Pela primeira vez, em dois anos de pesquisa, parecia se estabelecer um diálogo amistoso, o que fez com que pesquisador e iniciada ficassem à vontade, ambos envolvidos pela conversa, sendo a entrevistada tomada por um sentimento de prazer que transparecia ao falar de seus deuses protetores. O que foi ainda mais visível ao ser questionada sobre sua relação com as entidades da Umbanda e a vivência nesses dois espaços sagrados. E sua resposta, esclarecia:

[...] aqui existe toda uma magia, que é só dessa área. Quando eu entro nessa casa aqui é uma relação automática de bem estar, sabe? É como se todo peso que eu tivesse naquele momento fosse se retirando. O lado de lá é uma grande paixão e amor que eu tenho, assim, a minha referência materna, por exemplo, tá no lado de lá. Hoje a minha referência materna é a minha madrinha, dona Maria do Acaís, então é lá que eu me aconselho, é lá que eu discuto, é lá que eu tenho colo, é lá que choro minhas magoas, é lá que, é lá que eu sou acarinhada, não

que isso não exista aqui, mas a minha relação é muito mais forte, a minha pessoalmente é muito mais forte lá. Lá tem todo [...], como o idioma, como a gente fala em português, canta em português, talvez esteja muito mais próximo da história que nós conhecemos de nós mesmos, porque lá estão os Pretos Velhos, né, que eram os pretos de senzala, lá estão os índios, lá estão os caboclos, eu não posso negar isso dentro de mim apenas porque eu nasci com a pele clara. Lá, talvez, esteja uma história com a qual eu me reconheça com mais facilidade, aqui tá o que existe do meu ancestral, aquilo que eu nem sei que sou, é como se lá fosse algo mais familiar¹³.

Como se percebe, as sensações mágicas vivenciadas pela iaô da casa Xoroquê compõem a experiência da vida religiosa de quem pertence a uma dupla descendência. Porém, as vezes que a filha de santo se corrigiu quando falou da sua “iniciação no santo”, mas querendo afirmar sua feitoria no “orixá”, lembrando assim que é adoradora de um orixá e não de santo, não reduziam a emoção experimentada quando falava do significado enérgico que sente todas as vezes que dança no espaço das entidades umbandistas, como demonstrado ao falar do “lado de lá”, o espaço da Umbanda, como sua “referência materna”. E ainda pela proximidade consigo no sentido da linguagem e da história que ela afirma conhecer sobre si.

Ao retornarem ao barracão dos orixás, o pai de santo e o estrangeiro comentaram sobre o passeio pelo sítio do religioso. O babalorixá consultou o *ifá* para o alemão e os búzios indicaram Ogum como seu orixá protetor. O que justifica a guia, na cor azul escuro, que portava na mão que recebeu de presente do babalorixá. A guia simbolizava o orixá Ogum e era enfeitada por um búzio.

O pai de santo pediu que o alemão beijasse a guia e orientou que a colocasse no pescoço, por baixo de sua camiseta, como forma da insígnia ficar protegida, evitando assim olhares indesejados que a percebessem. Enquanto os dois continuavam a conversar sobre o terreiro e o arquétipo de Ogum, o babalorixá serviu água de coco, trazida de seu sítio. Em proveito do momento descontraído, as perguntas foram direcionadas de maneira a tratar sobre qual dos dois espaços rituais representava, para o líder religioso, maior importância na identidade religiosa da casa. Esse, mais uma vez, ressaltou a herança dos africanos, falou dos preceitos afrodescendentes que segue. Todavia, nesse instante deixou clara a ideia de que não há um espaço que seja mais

¹³ Entrevista concedida por uma das iaôs da casa, em 23/12/2012, no barracão dos orixás.

privilegiado em relação ao outro, afirmando que ambos assumem diferentes papéis e são igualmente essenciais na vida religiosa do Candomblé de Xoroquê.

É importante ressaltar a identificação de pai Manoel Xoroquê com o Candomblé porque é com base nessa concepção que o pai de santo define seu pertencimento religioso e a posição ocupada pelo terreiro em relação a outras casas de culto. A partir do que se pode entender que o fato dele cultuar os deuses umbandistas e manter um espaço dedicado unicamente a estes não interfere ou confunde a legitimidade buscada pela casa enquanto pertencente ao Candomblé, procurando, através da separação dos espaços rituais, ser diferenciado dos terreiros definidos como Umbanda.

Segundo o babalorixá, tanto sua devoção quanto a de seus filhos de santo é total aos orixás e espíritos da Umbanda, sendo estes últimos elementos complementares na proteção e graças alcançadas pelos frequentadores de sua casa. Mas atenta que há casos nos quais os filhos não demonstram sentirem identificação com as entidades umbandistas. Quando o pai de santo percebe, diz não forçar essa adoração, mas procura, de forma estratégica, incentivá-los a cumprir com as obrigações rituais a esses diferentes deuses.

Argumenta sua postura, explicando que os orixás, por se tratar de reis e rainhas, não saem do seu trono para fazer nenhum trabalho pedido pelos filhos de santo, ficando a cargo dos Exus, Caboclos, Pretos velhos, Ciganos descer à terra e durante a incorporação consultar aqueles que lhes procura em busca de sua ajuda. Essa afirmativa do babalorixá suscita refletir acerca de duas possibilidades que são centrais na legitimidade do terreiro e na imbricação que este assume na vida daqueles que o procura em busca de seus serviços espirituais.

Primeiramente, em relação aos diferentes papéis desempenhados pelas entidades umbandistas em relação aos orixás do Candomblé, ao que tange o atendimento aos clientes e à resolução do problema destes. Pois, como alega Capone (2009, p. 33), “[...] a possessão por um Exu ou por uma Pombagira põe o cliente em contato direto com o sobrenatural, sendo o próprio espírito quem oferece a solução do problema”. Assim, como exposto na citação, a incorporação dos deuses pertencentes ao universo umbandista pelo Candomblé de pai Manoel proporciona não somente buscar soluções para problemas e aflições dos adeptos que procuram os terreiros, mas principalmente põe os consulentes em contato direto com os deuses cheios de poder mágico para a

resposta de suas inquietações. De onde se pode derivar ainda, o estreitamento de laços entre aqueles que procuram solução e os deuses protetores da Umbanda.

A segunda questão se relaciona diretamente com a necessidade dessa dialógica entre o Candomblé e a Umbanda e se aproxima do exposto na primeira questão. Pois, se os médiuns da umbanda precisam dos pais de santo do Candomblé, estes também precisam dos médiuns. Na verdade, a Umbanda representa um verdadeiro reservatório de futuros filhos de santo e de clientes potenciais para o Candomblé. Iniciar no Candomblé um líder religioso da umbanda significa estender sua esfera de influência a todo grupo de culto – e evidentemente à clientela – da nova iniciada (Idem, p.159).

Chegando ao fim da tarde, durante a visita, foi exibido o filme *Exu: além do bem e do mal*, produzido por Rafael Barbosa e dirigido por Werner Salles Bagetti (2012)¹⁴. Entre os entrevistados que aparecem no filme, estão o antropólogo Roberto Motta, pai Manoel e outros dois pais de santo¹⁵. Todos tratando do caráter ambíguo de Exu e de sua associação com o demônio. Tentou-se uma rápida conversa sobre as ideias dos pais de santo sobre Exu em comparação com Ogum Xoroquê, durante a exibição do filme, mas o pai de santo interrompeu questionando: “vai querer assistir o filme ou conversar?”.

Diante de sua exclamação, o silêncio se deu até o final da exibição. Porém, ao final do filme, o alemão já bastante cansado diante da temática da religião, decidiu partir e investir numa conversa, menos formal, com o novo simpatizante do terreiro. Este se encontrava impressionado com as informações dadas pelo babalorixá sobre o arquétipo de Ogum e com a sabedoria demonstrada por pai Manoel ao aparecer diversas vezes no filme dando explicações sobre uma figura tão complexa, como é Exu. Segundo o alemão, nunca ouvira alguém falar tão certeira sobre suas qualidades e características como o pai de santo.

O surpreendeu ainda a familiaridade do caráter do orixá, explicitado por pai Manoel, com a sua personalidade. E como bem explicou Pierre Verger (2002, p. 34) “se uma pessoa, vítima de problemas não solucionados é “escolhida” como filho de santo

¹⁴ O filme exibido nessa ocasião foi produzido com recursos do Fundo de Desenvolvimento de Ações Culturais (FDAC) Prêmio de Incentivo à Produção Audiovisual em Alagoas/2012, Núcleo de produção digital de Alagoas — Secretaria de Estado da Cultura — Governo de Alagoas. Apoio: Secretaria do audiovisual do Ministério da Cultura e Instituto Zumbi dos Palmares.

¹⁵ Um deles é Célio da casa de Iemanjá, conhecido líder religioso de Alagoas. E o outro é papai Manoel, pai de santo pernambucano.

de um orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar”. E foi exatamente dessa maneira que o estrangeiro se sentiu: impressionado com todas as informações que recebeu de pai Manoel, mas acima de tudo, sentiu-se reconfortado pela sabedoria de um líder religioso acerca de sua personalidade. Um prazer sentido por alguém que parecia se sentir compreendido em sua maneira de ser e pensar a partir de um universo abstrato e mágico.

Tanto a tarde de conversas, quanto o passeio e o filme pareciam ter produzido no estrangeiro, aparentemente, o que fora esperado pelo pai de santo: admiração e simpatia pela casa. Tendo em vista que, ao aparecer no filme ao lado de um conhecido antropólogo, o babalorixá legitimava sua sabedoria perante a ciência. Essa ocorrência contribui, grosso modo, pôr em xeque qualquer ceticismo, como foi o caso do alemão, depois da consulta espiritual e do filme assistido, teve a oportunidade de se questionar sobre as razões de até então não acreditar em deuses abstratos, mas repletos de energias e similaridades com os homens. O que percebeu e passou a se questionar a partir dos ensinamentos do babalorixá.

O objetivo aqui proposto foi apontar as dificuldades de inserção no campo de pesquisa sobre as quais se construiu esse trabalho, pois, “[...] parece-nos fundamental a análise detalhada das formas de relacionamento entre o pesquisador e os pesquisados, que informe e esclareça ao máximo sobre o modo de envolvimento ocorrido” (FERRETTI, 2009, p. 37). No entanto, o que parecia ser mais um dia de pesquisa ao campo, sem maiores novidades ou abertura da parte dos adeptos, acabou por se transformar num momento amistoso entre o pesquisador e os pesquisados, graças à presença de um “estrangeiro” naquele ambiente. Esse parecia representar, naquele momento, a possibilidade de agregar mais um filho de santo, contribuindo assim para o crescimento da casa. Tendo em vista que tanto o poder mágico-religioso, pertencente ao pai de santo, quanto o maior número de adeptos iniciados no terreiro significa o prestígio e a perpetuação do templo. Além de constituir a possibilidade de encontrar os meios econômicos necessários para a manutenção das festas e dos diversos rituais religiosos que compõem o calendário anual de um terreiro.

CAPÍTULO I

DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ: O TERREIRO XOROQUÊ E A VIDA RELIGIOSA DE PAI MANOEL

1.1 Do primeiro contato com a Umbanda à iniciação no Candomblé

O capítulo que segue trará uma descrição acerca de como surgiu o terreiro de Xoroquê, partindo da primeira iniciação de pai Manoel nos cultos brasileiros com raízes africanas. Objetivando situar de modo linear a estruturação da casa, parte-se das diferentes referências religiosas que o babalorixá recebeu, bem como da importância de sua passagem pela Umbanda até a mudança e o estabelecimento no Candomblé.

O contato de pai Manoel com as religiões de matriz africana marca a década de 70, com sua iniciação aos treze anos de idade na Umbanda de congo belga, com dona Gerusa Donato Vieira, filha de Iemanjá Alaxê. Ao ser convidado a ir a casa daquela para um aniversário, sem saber se tratar do aniversário de uma mãe de santo, chegou ao local e se deparou com uma mesa ornamentada e as pessoas presentes vestidas de branco. Mesmo tendo questionado que tipo de aniversário seria aquele, recebeu uma entidade, se dando aí seu primeiro contato com a espiritualidade. Nesse mesmo dia ele incorporou uma entidade criança, de nome Funji. Pensou se tratar de um Caboquinho, mas era, na verdade, uma criança de um vizinho que morreu e desceu nele.

Receoso da experiência vivida no primeiro contato com a Umbanda, decidiu não ir à outra festa da casa, pois julgava a religiosidade de forma negativa em consequência da rígida educação católica que recebeu de sua família. Desde cedo ouvia de seus pais que se mantivesse distante daquele tipo de prática, o que somado aos valores cristãos de sua família fez com que sentisse que não deveria voltar às cerimônias rituais dirigidas por dona Gerusa. E menos ainda cogitar se iniciar na religiosidade. No entanto, após a mãe de santo o convidar a participar de outras festas, indicando-lhe dia e horário, retornou a casa e desde então nunca mais se desvinculou da crença.

Passou a frequentar a casa, se iniciou nos preceitos da Umbanda, mas depois de algum tempo, com o falecimento de mãe Gerusa Donato, mudou para a casa de Das Dores de Iemanjá, de Nagô, com quem deu nova obrigação. Esse fato fez com que

passasse a conhecer novas casas e nações o que seria decisivo na estruturação posterior de seu terreiro de Candomblé.

Nesse mesmo período, ainda sem conhecer tão bem o Candomblé, foi assistir uma saída de iaô e o orixá bolou. Ao acordar do *transe*, o sarcedote da casa disse que o santo havia enxergado aquele terreiro como o local para sua iniciação, dentro daquela nação. Assim, foi que entrou em contato com Cícero Romão, da nação Angola ijexá, — filho de Xangô da casa de Luiz Saturnino Laorô de Arapiraca (AL) — com quem decidiu fazer sua primeira *obrigação* no Candomblé. A indicação de que pai Manoel teria de se iniciar naquele terreiro, como decisão atribuída ao santo, indicia implicitamente o caráter de disputa por adeptos, confirmado nas ações políticas dos líderes religiosos. Tendo em vista que, quanto maior for o número de adeptos da casa, mais assegurada fica a legitimidade e o poder do pai de santo e do terreiro em questão, isso tanto perante a sociedade quanto em relação a outras casas de culto.

Após pai Cícero Romão *cofar*, pai Manoel não renovou sua obrigação com seu *avô de santo*, por não se identificar com ele e então procurou seu *bisavô de santo*, renovando mais uma vez seu santo, mas agora com pai Edvaldo, conhecido como Edinho de Oyá Langanje ou Edinho da Mustardinha, no Recife. O famoso babalorixá pernambucano — pai Edinho da Mustardinha — responsável pela renovação de Manoel teve sua cabeça feita por pai Zezinho, de Boa Viagem. Tanto pai Edinho quanto Zezinho, ambos pernambucanos, foi iniciado na nação Gêge Mahin Vôdun.

Uma notícia referente aos xangôs da Mustardinha é encontrada na obra de Waldemar Valente (1977, p. 66): “[...] Em julho de 52, num desses terreiros, localizado na Mustardinha, rádio patrulha guindou vários xangozeiros, fantasiados de índios e completamente embriagados”. Porém, como se constata, trata de um relato de perseguição policial, por conta do preconceito aos Candomblés de caboclos situados naquela região.

O que aparece na citação como dado interessante a esse estudo são as características descritas referentes ao culto: *fantasias de índios* e *embriaguez*. Os dois caracteres, destacados anteriormente, são verificados também nas festas rituais do Candomblé de Xoroquê, porém quando as cerimônias fazem referência aos espíritos umbandistas e, por esta razão, realizadas num espaço distinto das cerimônias aos orixás. Todavia, a semelhança entre o trecho descrito por Valente e os rituais que ocorrem no

terreiro Xoroquê é antes pela descendência de pai Manoel, iniciado por um pai de santo com terreiro na Mustardinha (PE), e sua vivência na Umbanda, do que pela mera coincidência de tais traços que se aproximam. A referência ao traje indígena e a bebida são marcas das festas que se efetuam no espaço dedicado às entidades da Umbanda, diferente dos símbolos presentes nos rituais das festas para os orixás.

E é graças a essa trajetória de iniciação, e diferentes renovações, assim como a mudança da Umbanda para o Candomblé ocorrida na vida do pai de santo, que seu terreiro pertence atualmente à nação Angola Gêge Mahin Vôdun Daomé — Angola da sua primeira feitoria e o Gêge Mahin Vôdun Daomé que herdou das renovações posteriores feitas com Edinho de *Iansã*, como pode ser visto no resumo do quadro abaixo:

ÁRVORE GENEALÓGICA DA AFILIAÇÃO RELIGIOSA DE MANOEL DE XOROQUÊ

Líder religioso	Linha/nação
Gerusa Donato Vieira	Umbanda de congo belga
Das Dores de Iemanjá	Nagô
Cícero Romão de Xangô	Angola ijexá
Pai Edvaldo de Oyà Langanje	Gêge Mahin Vôdun Daomé

O histórico da Casa de Xoroquê, como é popularmente conhecido o terreiro, é compreensível a partir da estreita relação com as várias experiências religiosas ocorridas na vida de pai Manoel. O terreiro que se situa no maior bairro populacional de Maceió (AL), Benedito Bentes II¹⁶, tem como líder religioso o babalorixá Manoel que trabalha no santo há cerca de 30 anos. Mas, o templo nem sempre esteve localizado nesse local. Por conta das dificuldades financeiras e do preconceito da família biológica¹⁷, o pai de

¹⁶ O bairro do Benedito Bentes foi criado em 1986 e conta atualmente com uma população aproximada de 68.084 habitantes. Seus limites compreendem ao norte o município de Rio Largo, ao sul com os bairros Serraria e Jacarecica, ao Leste com as praias de Guaxuma, Garça Torta e Riacho Doce, a Oeste com os bairros Antares e a Cidade Universitária. Por conta da densidade populacional do bairro foi tramitado, em 2007, na Câmara Municipal, um projeto que visava transformá-lo em cidade. Fonte: <http://www.bairrosdemaceio.net/site/index.php?Canal=Bairros&Id=11>. Acessada em 26/05/2012.

¹⁷ Segundo o pai de santo, tanto o preconceito quanto abandono sofrido por ele se deram em razão de seus familiares terem valores tradicionais e serem católicos. O pai de santo recebeu seus primeiros ensinamentos religiosos da Igreja Católica, mas foi excluído da convivência familiar desde seus primeiros contatos com a Umbanda. Dificilmente se conseguiria outra versão sobre a distância do pai

santo acabou percorrendo diversos bairros periféricos na cidade maceioense, dentre eles o bairro de Ponta Grossa, Jacintinho e no Poço, tendo se estabelecido neste último onde permaneceu durante onze anos.

Sem abandonar completamente a Umbanda, e após experimentar diversas práticas com diferentes ramas e nações, Manoel se iniciou e fixou-se no Candomblé. A mudança do babalorixá para o Candomblé, assim como a continuidade em homenagear os espíritos umbandistas, analisado mais adiante, confirma que “[...] no fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras ao seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana” (DURKHEIM, 1996, p. VII).

Porém, apesar de pai Manoel estimar igualmente a Umbanda, assim como o Candomblé, ressalta a distinção de sua casa em relação aos terreiros de Umbanda. Desse modo, a dupla vivência religiosa do babalorixá reflete, sobretudo, a necessidade da existência humana — como assinalado por Durkheim no trecho citado acima —, bem como a herança recebida pelo pai de santo, em diferentes linhas, ambas essenciais na elaboração das práticas e crenças da casa na atualidade. A proximidade com outros fenômenos religiosos, através do estabelecimento dos laços de sociabilidade, é essencial na legitimidade do terreiro perante a sociedade.

Esse processo dinâmico — que na casa Xoroquê se delineia na presença de símbolos umbandistas num terreiro autodefinido como Candomblé e que se baseia em sua ancestralidade africana — foi constatado por Prandi (2005, p. 101) ao comparar o Candomblé brasileiro com as religiões em solo africano, quanto à readaptação pela qual tiveram que passar tais cultos para se instalarem em solo americano. Dessa forma, é que a casa Xoroquê, seguindo a autodenominação de Candomblé e se distinguindo dos terreiros de Umbanda, vai se acomodando diante da procura dos fiéis e da própria dinamicidade social.

Exemplo de como se negociam essas mudanças está na questão do estabelecimento de regras ou novas normas de conduta — segundo a crença coletiva dos mais velhos no culto — negociadas segundo o profundo conhecimento que têm os

de santo e sua família, tendo em vista que seus filhos de santo não faziam questão de serem entrevistados, alegando sempre que pai Manoel é o detentor de todo saber do Candomblé e da história do terreiro de Xoroquê.

babalaôs e as mães de santo; propiciando uma remodelagem nas convicções tradicionais quanto à tradição das religiões brasileiras advindas de diversos territórios africanos. Tais remodelagens partem das necessidades geradas pelo atual contexto histórico das sociedades, tendo em vista que as “tradições inventadas”, na visão de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997, p. 10.), “são reações a situações novas”.

Um caso de determinada “situação nova” ocorreu no terreiro Xoroquê, relatado por pai Manoel, no qual a ressignificação das práticas rituais foram determinadas por um fato raro¹⁸, quando o pai de santo convenceu um padre a celebrar uma missa dentro do terreiro, após entrar em contato com dezoito deles e receber sempre um não. Segundo o babalorixá, foi à procura do sacerdote católico por conta de uma promessa que fez para São Jorge e seu apreço pela igreja Católica. Sonhava em celebrar uma missa no mesmo local no qual acontecem as cerimônias para os orixás.

Inicialmente sua ideia foi embargada sobre a argumentação dos padres de que poderiam ser perseguidos pela Igreja Católica. Por isso, foi sugerida a ida do pai de santo e demais adeptos do Candomblé à igreja, local onde habitualmente se celebram as missas. Mas, em justificativa às suas crenças e à promessa, pai Manoel não aceitou e acabou sensibilizando um dos padres, sobre forte argumentação, em nome da promessa prometida a São Jorge.

Combinados, padre e o pai de santo, quanto ao local da celebração da missa, no próprio espaço das festas de Candomblé, o padre preferiu o horário das 12h, por conta do ritual do terreiro iniciar às 14h. Iniciada a missa, o babalorixá, assim como todos os filhos de santo se dirigiram ao terreiro, e chegado o momento ritual do padre jogar a água benta nos presentes, os adeptos começaram a incorporar seus orixás e, mesmo amedrontado, o sacerdote continuou a rezar sua santa missa. Extasiado diante dos fiéis incorporados, o babalorixá disse ao padre: “esses orixás estão incorporando em agradecimento a santa missa”, já que parte daquelas pessoas, hoje iniciadas no Candomblé, antes se batizou na Igreja Católica. Ao fim, o padre ainda experimentou o acarajé de Iansã, mas sem assistir à cerimônia do terreiro foi embora.

O relato demonstra, primeiramente, como se constroem os processos de ressignificação dos rituais da casa Xoroquê, segundo as várias crenças e necessidades

¹⁸ O caso citado a seguir, sobre a celebração de uma missa no Candomblé, foi relatado por Manoel Xoroquê ao antropólogo Thiago Angelin Bianchetti durante entrevista realizada em 29/06/2010.

dos adeptos da casa. Em segundo plano, e com certeza não menos essencial, o fato descrito evidencia uma estratégia que concorre no objetivo de não apenas estreitar os laços de sociabilidade com uma poderosa instituição religiosa, a Igreja Católica, mas principalmente garantir, através dessa relação, a aceitação do pai de santo e seu terreiro pelos grupos sociais que o circundam. Dessa maneira, é que pai Manoel preferiu o espaço dos orixás, designado por sua sacralidade, para celebrar a missa ao espaço da Umbanda.

Essa proximidade com a Igreja Católica confere, *a priori*, se não a aprovação, pelo menos, maior respeito dos fiéis do catolicismo aos cultos de Candomblé. E a partir de uma nova visão que estes terão do terreiro, proporcionada por essa aproximação dos diferentes campos religiosos, a casa de Xoroquê será ainda credenciada dentro de uma estrutura mais ampla de sociabilidade e relacionamento com os não adeptos do culto. Desse modo, é que as interações sociais, assim como as ressignificações do culto, são válidas não somente aos propósitos religiosos e mágicos dos fiéis, mas antes derivam de imperativos políticos.

Assim, parece claro que a reelaboração das práticas ritualísticas do Candomblé, na contemporaneidade, dizem respeito também, além do diálogo entre as diversas culturas religiosas, aos diferentes interesses imbricados na busca por poder e legitimidade social. E nessa “luta” por legitimidade e poder, aparece, como uma das possibilidades, o estreitamento das relações com o maior número de grupos sociais diversificados possíveis, sejam estes, especialmente no campo religioso, ou em outras esferas da sociedade mais ampla.

Exatamente o que parece ter resultado do contato do Candomblé e o padre católico: um novo substrato religioso, no caso do terreiro. Incidiu que, em termos de uma estratégia política, esse aparente ínfimo contato da casa Xoroquê com o padre teve como consequência uma nova visão do terreiro perante a sociedade, em especial e primeiramente, a própria vizinhança de pai Manoel, boa parte dela composta por evangélicos. Ficando claro, ao menos em parte, o porquê do fim da relação conflituosa que existia até então, dando início a certa “amizade” e respeito entre os vizinhos evangélicos e os adeptos do terreiro. Sobre esse ponto da sociabilidade entre a casa e os vizinhos voltaremos mais adiante.

Sobre a história relatada por pai Manoel da promessa a São Jorge e a missa rezada no terreiro, é importante atentar para os fatos ocorridos posteriormente com o padre. Depois de estreitar a relação com o pai de santo — através da missa rezada —, e, em decorrência de um pedido de uma das entidades, durante a incorporação em pai Manoel, foi informado que deveria levar uma oferenda para um dos deuses do Candomblé. E mais: o próprio padre deveria preparar e levá-la.

Num processo dialógico da sua cultura religiosa, o pai de santo, após executar seu débito com o santo católico, tratou de inserir o padre no contexto mágico do Candomblé, designando ao sacerdote católico um pedido do orixá. Ao mesmo tempo, que possibilitou ao sacerdote católico desmistificar certo preconceito que possivelmente nutria em relação à religiosidade. Oportunidade de troca que permitiu ao padre experimentar do mundo mágico religioso e se posicionar de forma tolerante, entendendo que fazer parte do mundo cristão e de seus valores compartilhar não o impede de se abrir para outras crenças.

Segundo o pai de santo, o pedido de oferenda pelo orixá foi em decorrência dos comentários que o padre andava fazendo a respeito dos sonhos com Cigano, Caboclo e outras entidades. Porém, para além do pedido do orixá, há uma razão: sublinear na ação do babalorixá na tentativa que o padre compartilhasse de seus valores religiosos, abertura que o oportunizaria reconhecer os poderes mágico-religiosos do Candomblé, de seus deuses e do líder do terreiro. Indicando ainda uma tentativa de agregar o padre aos dogmas de matriz africana, já que os sonhos do padre, conforme relato de pai Manoel, foi com os espíritos umbandistas, mas o pedido partiu de um orixá africano.

A argumentação do pai de santo para justificar a realização da oferenda, toma como base uma crença que existia, *a priori*, no íntimo do padre. Tendo em vista que o pedido pelos orixás só aconteceu após o padre relatar os sonhos que teve com as entidades do culto umbandista. Esse movimento, empreendido por pai Manoel, ao buscar aproximar o padre dos preceitos do Candomblé e ainda que indiretamente, objetiva o fortalecimento, visibilidade e, mais importante, a construção de uma visão de confiabilidade da casa de culto que, graças à presença e a credibilidade ratificada por um cristão — importante frisar: com certa posição na hierarquia da Igreja Católica —, pode corroborar para uma imagem positiva do terreiro diante da sociedade geral.

E, seguindo as instruções de pai Manoel, o padre, ainda com medo, preparou e ofertou na mata uma cesta com frutas e flores. Chegando ao local, e ao sentir certo calafrio, pensou que possivelmente aquilo seria o sinal dos deuses. Comentou posteriormente com o babalorixá: “senti um vento forte perto de mim, e se não manifestei, eu quase manifestava”. A oportunidade de conhecimento dessa história leva a entender que as condições dadas na contemporaneidade correspondem à aproximação de diferentes formas de crença para legitimar determinados cultos, sendo válido também o uso ritual e simbólico das entidades dos cultos de Umbanda, que junto às homenagens aos orixás africanos compõem a caracterização empírica da casa Xoroquê em suas práticas e designação abstrata do “ser” Candomblé.

Partindo de tais preposições, parece haver uma imbricação entre esses fenômenos à medida que cultuar entidades da Umbanda é fundamental para perceber-se enquanto Candomblé da casa em estudo. Da mesma forma, como se deu a celebração da missa no mesmo campo simbólico da festa para os orixás, em forma de pagamento de uma promessa devotada a São Jorge. Sendo esta última, modelo de fortalecimento e compromisso de pai Manoel com suas crenças e obrigações religiosas de seu Candomblé, ainda que ligado a alguns ideários da Igreja Católica.

Nota-se, desse modo, que a interpretação do pai e filhos de Santo da casa Xoroquê entende o Candomblé como uma religião correspondente aos ritos e homenagens vinculados aos deuses de origem africana, bem como à presença de outros signos africanos, a exemplo do uso da língua ioruba antes e principalmente durante os rituais, como será tratado de forma mais detalhada no III capítulo. Mas, isso não isenta os adeptos de cultuarem e comungarem de outras crenças, pelo contrário, ser Candomblé na casa Xoroquê é, ao mesmo tempo, manter o “contrato” mágico com outros campos religiosos.

Cabe salientar que outra característica apresentada pela junção desses dois cultos — a Umbanda e o Candomblé —, na casa Xoroquê, se concretiza pelo fato de ambos rituais serem vivenciados pelos mesmos fiéis do terreiro, porém, em ambientes espaciais que foram separados. E tendo como motivador, e em decorrência, a reinvenção do que os fiéis denominaria uma casa de Candomblé. Contudo, há um intuito explícito de suprir as carências espirituais e crenças que existem segundo a tradição das religiões de matriz africana, readaptadas no Brasil.

1.2 Os laços de sociabilidade e a estratégia de legitimação do terreiro

Os laços de sociabilidade do terreiro são um dos aspectos essenciais no entendimento das questões estratégicas em busca de legitimidade pelos adeptos. Tendo em vista que estão ligados intrinsecamente ao conhecimento e o reconhecimento do pai de santo e sua casa, diante da população e das diversas instituições locais e globais. No caso da casa pesquisada, por ter mais de 30 anos de dedicação nas religiões de matriz africana, pai Manoel adquiriu certa sabedoria que vem sendo legitimada, como também legitimadora de outros pais e mães de santo que, através do diálogo, definem o “ser” Candomblé num momento marcado pela complexidade e dinâmica das relações sociais.

No que tange à convivência do pai de santo e dos adeptos com a vizinhança do terreiro, o babalorixá sofreu duro preconceito logo que mudou para o atual espaço, já que o bairro era marcado por forte grupo de evangélicos. Durante longo tempo os crentes ameaçaram invadir e de toda forma prejudicar a existência do templo e a realização de suas cerimônias religiosas. E uma das medidas adotadas pelos opositores do terreiro foi colocar várias caixas de som ao lado do espaço ritual, perturbando o silêncio e obrigando os adeptos do barracão Xoroquê ao convívio intenso com a música gospel.

O que inicialmente era culto aos orixás, com tambores, cânticos e danças que adentrava a madrugada foi, aos poucos, se transformando num culto sem som, sem dança, realizado por vezes, numa mesa, com seus membros sentados durante toda a sessão, cultuando-se outras entidades no lugar dos orixás. O caso demonstra assim de onde provém determinado traços rituais, que fugindo da intolerância religiosa encenam uma mutação em suas crenças.

O terreiro de Xoroquê experimentou da intolerância contra seus rituais, quando os evangélicos ameaçaram invadir o terreiro e agredir o pai de santo. Mas, após denuncia ao Ministério Público e o acionamento de outras instituições do Estado, órgãos que devem defender a liberdade de expressão religiosa, se estabeleceu no ambiente uma relação pacífica. E hoje o local no qual funciona o terreiro é conhecido como a Rua do Xangô, apesar de ter nas proximidades uma Igreja Católica e um templo evangélico, sendo este último situado na esquina da rua onde se encontra o barracão de pai Manoel.

Os evangélicos, que inicialmente realizaram intensa “campanha” e ação contra o terreiro – isso durante vários anos –, passaram, a partir da missa realizada, a construir uma relação de tolerância. É claro, como bem apontou pai Manoel, essa relação amistosa na atualidade não se deve unicamente à ocorrência de uma missa no terreiro, nem unicamente à busca de proteção legal por parte dos adeptos. Porém, com base na significância simbólica de tal acontecimento, não resta dúvidas que a visita do representante da Igreja Católica no terreiro fora de suma importância ao estabelecimento do terreiro na localidade, bem como em certa mudança de como o Candomblé era e hoje é visto pelos vizinhos.

Agora, não mais se trata de um terreiro qualquer, mas de um Candomblé no qual um padre entra, permanece durante algumas horas, conversa com o pai de santo e até aconteceu uma missa, no qual se efetiva certa junção de dois elementos religiosos distintos. E através dessa “amizade” estabelecida, o pai de santo não é mais designado apenas como o xangozeiro¹⁹, antes àquele que conseguiu certa proximidade com um universo religioso distante e socialmente mais legítimo que o seu, no caso a Igreja Católica.

Essa dinamicidade entre diferentes cultos é apresentada, também, como já exposto, nas práticas ritualísticas do Candomblé Xoroquê em relação às cerimônias de cunho umbandista que, apesar de terem efetivamente certo distanciamento em suas origens, foram agregadas, de forma a coexistir simultaneamente nas cerimônias do terreiro como sinal da imbricação entre os dois cultos. Esse processo se mostra indispensável na determinação do que o pai de santo define como “ser” uma casa de Candomblé. Assim, o contato de pai Manoel com os preceitos e as crenças dos cultos umbandistas, no início de sua vida religiosa, marca de modo essencial à estruturação de seu terreiro, demonstrando sobre maneira, o processo de hibridização em ação.

Atualmente as relações se estabilizaram, há uma relação de respeito e, em alguns casos, até certa proximidade. Alguns vizinhos permitem que seus filhos fiquem na creche criada pelo pai de santo que funciona na residência dele. A creche se mantém sem o financiamento ou ajuda governamental, mas apenas contando com doações dos adeptos e simpatizantes frequentadores do terreiro que se dispõe em tal ação. Outra

¹⁹ Nome atribuído aos adeptos de candomblé de forma pejorativa, no intuito de depreciar estes, bem como na tentativa de inferiorizar sua religiosidade.

estratégia empregada por pai Manoel na manutenção de uma relação de sociabilidade com a vizinhança é o fato dos toques acontecerem somente durante o dia, normalmente terminando por volta das 17h ou 18h. O que acarreta em não perturbar o silêncio e a tranquilidade noturna dos moradores do bairro que vivem nas imediações do terreiro.

E no caso de um vizinho se encontrar doente ou com problemas de saúde, que necessite de descanso e silêncio, o pai do santo pede permissão aos seus orixás e transfere a festa para outro dia. Inclusive, uma das razões para que as festas aconteçam durante o dia, normalmente iniciando a partir das 14h, é por não querer incomodar os vizinhos com o som dos atabaques e dos cânticos da cerimônia religiosa. Durante a noite, no horário que a maioria descansa, dorme ou assiste televisão, o babalorixá prefere não realizar os toques.

Quando é avisado sobre a realização de festa de aniversário na vizinhança, principalmente quando a pessoa não é do Candomblé, costuma suspender os rituais para a semana seguinte, no intuito de que as cerimônias do terreiro não atrapalhem as comemorações da vizinhança. Da mesma forma, quando sabe que há alguém operado ou alguma mulher que pariu, costuma ir à residência para perguntar se vai incomodar. Pois, se vier a incomodar, o pai de santo diz estar disposto a parar os atabaques, pede perdão aos orixás e continua noutro dia, conforme relatou²⁰. Em síntese, o babalorixá acredita no diálogo com os não adeptos como forma de estabelecer um contrato pacífico entre sua casa e os vizinhos, sendo devido à postura compreensiva e política praticada por ele, assim como graças às estratégias para se estabelecer religiosamente, que todos o respeitam segundo foi possível perceber.

Perceber a essencialidade de tais laços de sociabilidade da casa com os outros Candomblés, bem como com os vizinhos não adeptos ajuda a compreender como são aprovados novos costumes ou ressignificados os valores tradicionais do terreiro. Dentre os meios acionados pelo grupo na busca por respeito encontra-se o modelo de organização estruturado pelo terreiro. Tendo em vista que construir a separação dos espaços rituais proporciona, aparentemente, fragmentar aqueles traços da religião que o pai de santo e os seus filhos não desejam ressaltar para os não adeptos. É o caso de muitas vezes, ainda que indiretamente, tomar o culto da Umbanda como profano. Por

²⁰ A conversa aconteceu no final da cerimônia em comemoração ao *decá* de *Iansã*, em 23/03/2012, no terreiro de Xoroquê.

essa razão, menos enfatizado discursivamente, enquanto que o espaço dos orixás é exaltado e considerado de sagrado por sua descendência africana, como será problematizado no capítulo seguinte ao tratar dos espaços rituais do terreiro. No entanto, no caso da característica atribuída ao primeiro espaço apontado se verificará, a seguir, que este assume, ao mesmo tempo, aspecto de culto sagrado e por isso adquire o valor de ser complementar do culto aos orixás no Candomblé de Xoroquê.

1.3 Analisando alguns questionamentos importantes

Para compreender essa dinamicidade — a mudança da Umbanda ao Candomblé — e as implicações decorrentes da ressignificação em algumas das práticas religiosas da casa, utiliza-se aqui como parte da fundamentação, autores como Beatriz G. Dantas (1988), Roger Bastide (1971), Sérgio F. Ferretti (1995) e Stefania Capone (2009). Focaliza-se nessas obras, dentre outras questões, o fenômeno recorrente de retorno e busca por uma ancestralidade africana como forma dos terreiros se legitimarem socialmente e na disputa política com outras casas religiosas.

Como explicitado por Capone (2009, p. 30): “A África — ao menos sua imagem construída no Brasil— torna-se, então, fonte de legitimação dos cultos, em que os discursos dos iniciados e dos antropólogos coincidem na busca de uma África reinventada”. O que justifica a ênfase discursiva de pai Manoel na ancestralidade africana, como ocorre entre vários outros terreiros no Brasil, buscando atestar sua legitimidade religiosa. Desse modo, parece necessário enveredar pelo traço político constante acionado no uso de determinados símbolos conceituados de origem africana, como é o caso da separação do espaço dedicado aos orixás, deuses africanos, em relação às entidades umbandistas.

A recorrência de cada um dos elementos traduzidos como pertencentes primeiramente à África, à proeminência discursiva na adoração e cuidado aos orixás, a autodefinição como terreiro de Candomblé, como se definem os adeptos da casa de Xoroquê, assim como a proibição das festas e do uso de certos símbolos com origem não africana, no espaço dedicado aos orixás, correspondem a um planejamento racional dos atores interessados em se estabelecerem de forma positiva.

Outro traço que acaba por contribuir nessa aproximação entre os adeptos da casa Xoroquê e os valores africanos, como detalhou Pierre Verger (2002, p. 34) ao estudar o arquétipo dos orixás na África e no Novo Mundo, é o fato de que os deuses “[...] influenciam também o comportamento das pessoas”. Como dedução, o diálogo dos adeptos com seus santos se orientada pela crença dos primeiros de que seus atos resultam do arquétipo característico de seus deuses protetores. Mencionada por Verger, Gisèle Cossard especifica claramente como se delinea a personalidade do iniciado segundo seu orixá, afirmando que:

[...] se se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos, profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima (COSSARD apud VERGER, 2002, p. 34).

Assim, o movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para validar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada. Quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeito de sua própria história; afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida (Idem, p. 255-256).

Esse movimento, empreendido pelas casas de Candomblé, se efetiva como uma tentativa de serem aceitas socialmente e na disputa por espaço no campo religioso. Dessa forma, que se verificará mais adiante o contorno das lutas e disputas atuantes na organização da casa Xoroquê que, através de dois espaços rituais, dispostos separadamente, estrutura sua rotina de cerimônias, segundo a origem e os papéis atribuídos a cada um dos deuses cultuados nesses ambientes, sempre procurando ser aceita e respeitada pela sociedade mais ampla.

Prandi e Silva (Apud Ferretti, 1995, p. 71), ao estudar o fenômeno de transformação dos terreiros de Umbanda em Candomblé nagô queto, no estado paulista, chegaram à conclusão de que:

O candomblé não é mais uma religião de preservação de um patrimônio cultural do negro, uma religião étnica, tendo se transformado numa religião universal, aberta a todos,

independentemente de cor, origem e classe, competindo no mercado religioso com outras religiões.

Para os autores há um processo consciente de retorno a uma pretensa africanidade, por parte dos pais e mães de santo, já que esses terreiros concorrem por legitimidade, acentuando assim a possibilidade de um maior número de adeptos em relação a outras casas de culto. O que justifica o intenso movimento da dinamicidade e os novos fenômenos que estão imbricados no cotidiano dessas casas, por serem estes elementos que promovem a disputa no mercado religioso, acarretando o uso de estratégias e apego a determinados símbolos que estão em acordo com o ditame social. É o caso da forte inclinação dos terreiros por se apoiarem primordialmente na base ancestral africana, noção com respaldo e com imagem positiva na atual sociedade complexa.

Levando em consideração os apontamentos de Prandi e Silva (Idem) ao tratarem da complexidade presente na sociedade mais geral da qual se inserem tais terreiros — autodenominados de Candomblé a partir de suas implicações políticas e econômicas, como apontado por Beatriz G. Dantas (1988, p. 61) — percebe-se que a questão ideológica implícita na mudança da Umbanda para o Candomblé parece existir em diferentes partes geográficas do Brasil, tendo como consequência a reinvenção da identidade religiosa que compõe o arsenal de iniciados no Candomblé. E a reinscrição dos Candomblés brasileiros partem da origem africana como base verídica e distintiva.

Ainda sobre a questão da constituição das casas designadas de Candomblé, que se diferenciam de outras denominações, concorda-se com parte das constatações de Valente (1977, p. 5–6), apesar das influências preconceituosas de sua época. Para o autor: “as sobrevivências africanas no Brasil não se mostram em estado de pureza. Aliás, desde os primeiros tempos da escravidão, as culturas negras se apresentam misturadas”.

E se acrescente mais: para além de uma “mistura” derivada do tempo da escravidão, o “ecletismo” existente nos cultos de Candomblé da atualidade resulta da posição ideológica e política dessas casas diante da sociedade mais geral na qual estão inseridas, como se exemplificou com algumas das ações do terreiro Xoroquê que foram descritas. Emprega-se a concepção de “misturado” para tratar dos Candomblés como

pista a demonstrar que a cultura e religião dos negros escravizados já pertenciam anteriormente a uma diversidade étnica e religiosa, antes existentes nas diferentes regiões do continente africano.

Outro fenômeno que acaba contribuindo para esse dinamismo nos ritos das casas de culto de matriz africana é a intolerância religiosa. Como foi o caso de pai Manoel que só conseguiu continuar realizando as cerimônias depois de ir à delegacia se queixar da intolerância dos vizinhos evangélicos. Mas, sobretudo, somente após delimitar os horários rituais que não afetem a tranquilidade da vizinhança e estreitar os laços de sociabilidade com um padre católico, foi possível ao babalorixá estabelecer uma relação amena com os moradores do bairro e ter seu terreiro reconhecido socialmente.

Esses casos de intolerância são motivadores, também, na caracterização pela qual se revestem os cultos de Candomblé na atualidade. Como atestado por Valente (Idem, p. 60) ao relatar a perseguição aos terreiros de Candomblé como fenômeno responsável pela remodelagem dos cultos, na tentativa de fugirem das violentadas perseguições. Como fica demonstrado no trecho que segue.

[...] depois da forte perseguição policial que sobre os xangôs se exerceu, os Candomblés de caboclo foram se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão policial. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as religiões indígenas, o que já por si só constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o catolicismo e com o espiritismo.

Atentando para o modo como essas diferentes culturas religiosas — o Candomblé e a Umbanda — se relacionam, ou mais precisamente como se combinam para a formação da casa Xoroquê, é pertinente o conceito de hibridização, proposto por Néstor García Canclini (2000, p. 62), que define por “hibridación, procesos socioculturales em los que estructuras o prácticas discretas, que existían em forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”. Pois, para além das estratégias de manutenção e fortalecimento das crenças religiosas esse processo de imbricação entre essas práticas só se efetiva à medida que é possível

combinar ou se relacionar dialogicamente entre os valores umbandistas e aqueles determinados como pertencentes ao Candomblé descendente de África.

E como bem apontado por Hobsbawm e Ranger (1997, p. 13) é necessário proceder cuidadosamente, já que:

[...] é preciso que se evite pensar que formas antigas de estrutura de comunidade e autoridade e, conseqüentemente, as tradições a elas associadas, eram rígidas e se tornaram rapidamente obsoletas; e também que as “novas” tradições surgiram simplesmente. Houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação [...].

Com base nos pressupostos de Hobsbawm e Ranger, compreende-se que ressignificar práticas tradicionais não prejudica as crenças antigas, tampouco descredencia as “invenções” realizadas, já que renovar as ações tradicionais é fundamental de acordo com as demandas da contemporaneidade. Porém, é indispensável ter em mente que essas recombinações — elaboradas pelos grupos ditos tradicionais e que compõem a sociedade contemporânea — respondem a demandas na esfera da disputa por espaço, poder e reconhecimento. Tendo em vista que essa tríade garante o acesso, bem como a satisfação, a determinados capitais, em princípio àqueles de valor simbólico.

Um exemplo, apontado pelos autores, diz respeito à necessidade sentida pela Igreja Católica em atualizar alguns de seus valores religiosos “frente aos novos desafios políticos e ideológicos e às mudanças substanciais na composição do corpo dos fiéis, tais como o aumento considerável do número de mulheres [...]” (Ibidem, p. 13). Atualizações dessa ordem, desafiante, se pode dizer, ocorreram também com a casa Xoroquê, em sua relação com a Igreja Católica, a partir da promessa feita a São Jorge, por parte de pai Manoel, como detalhado acima.

Aqui, também, se pode aferir sobre o valor simbólico desse contato entre o terreiro de Xoroquê com o padre católico, partindo das ideias de Hobsbawm e Ranger (1997) e Kwame A. Appiah (1997), especialmente o conceito de “invenção das tradições”. Se para esses primeiros estudiosos, esse fenômeno, acionado pelos grupos

étnicos no contexto das sociedades complexas, trata de “um conjunto de práticas [...], de natureza ritual ou simbólica, que visa inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, implicando uma continuidade do passado” (HOBBSBAWM E RANGER, 1997, p. 09); já com Appiah (1997, p. 243) a ideia de “invenção” protagonizada pelos grupos sociais, na composição de suas identidades, supõe: “histórias inventadas e afinidades culturais inventadas junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativas [...]”.

Percebe-se assim, que as duas análises, ao admitirem o caráter “inventivo” ou estratégico, presente nas práticas das religiões ditas tradicionais, deixa entrever os meios acionados pelos grupos sociais na estruturação e legitimação de suas identidades. Nessa perspectiva, infere-se que a apropriação de determinados traços religiosos — a exemplo da presença de um padre, assim como a realização de uma missa dentro do terreiro—, na casa estudada, se efetivam no intuito, não somente de ganhar espaço no mundo mágico religioso, como também poder se impor diante de outros terreiros com os quais se relaciona. O que vale ainda como argumento para resguardar a casa em seus conflitos e nos relacionamentos cotidianos com a sociedade mais ampla.

Voltando a Hobsbawm e Ranger (1997), se eles estavam certo ao alegar que se existem diferenças entre as “tradições inventadas” e os “velhos costumes”, caberia à antropologia apontá-las, subentendendo que essas se materializam, no caso do terreiro de pai Manoel, de acordo com a junção das práticas rituais do Candomblé a Umbanda. Num determinado espaço, as festas de Umbanda — culto definido no Brasil e utilizado durante o período de perseguição aos terreiros para “camuflar” a adoração aos orixás africanos — e noutro, as cerimônias dedicadas aos deuses de origem africana, religião conceituada de Candomblé.

Ainda segundo os autores (Ibidem, p. 21), “[...] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento de coesão grupal”. Intende-se a partir disso que, tanto o Candomblé, com seus cultos aos orixás, quanto a Umbanda, tecendo suas homenagens às entidades características de diferentes povos — como os Ciganos ou os indígenas — resume a crença e o culto a entidades historicamente reconhecidas. O que garante, de certa forma, a coesão entre o grupo à medida que se fala em nome de uma religião ou de deuses que são venerados

pela coletividade, compartilhamento de princípios religiosos semelhantes. Aqui, deve-se pensar não somente na busca de coesão entre o grupo de culto, mas antes, entre este e outros grupos sociais com os quais se relacionam em seu cotidiano.

CAPÍTULO II

ENTRANDO NOS ESPAÇOS RITUAIS DO TERREIRO XOROQUÊ

2.1 DO SAGRADO AO PROFANO: os espaços rituais da casa Xoroquê

Você tem que entender cada espaço desse como uma comunidade, e cada comunidade tem a sua história, tem as suas práticas, tem o seu fundamento.

(Iaô da casa Xoroquê²¹)

Tentando entender os espaços rituais como uma única comunidade religiosa é que se procura identificar cada um desses ambientes de culto segundo a percepção dos filhos de santo. Para tal, toma-se como base a importância assumida por cada um desses na vivência e no convívio mágico dos adeptos do terreiro Xoroquê.

A diferenciação apontada pelos espaços, de um lado, aquele considerado “sagrado”, de outro, outrem designado de “profano”, não os define como independentes. Antes, a dialógica empírica parece apontar para o traço de complementaridade constante na relação dos dois espaços. Dessa forma, se pretende salientar a ideia de sagrado e profano atribuído a cada um dos espaços, mostrando que estes não são tomados como opostos, como aparentemente tais noções podem demonstrar.

A estrutura e o funcionamento da casa de Xoroquê segue uma lógica de organização constituída a partir da existência e imbricação dos dois espaços nos quais acontecem suas cerimônias, como já salientado ao decorrer desse estudo. Mas, vale dizer, que essa composição estrutural do terreiro se baseia na existência de uma casa dos orixás, tomada como “sagrada” na denominação do pai de santo, e outro ambiente da Umbanda, situado enfrente ao primeiro, no qual se sucedem as cerimônias “profanas”. Esse barracão dos orixás se reveste de sacralidade em decorrência da sua referência direta aos preceitos africanos, daí o uso e proibições de determinados símbolos. Já no caso da percepção de “profano”, atribuído de forma implícita por pai Manoel, a casa

²¹ A frase foi pronunciada por uma das filhas de santo de pai Manoel quando questionada sobre a relação dela com os dois espaços rituais e os deuses de cada um desses espaços. A conversa aconteceu no dia 23/11/2012, no terreiro de Xoroquê.

onde acontecem as festas umbandistas se justifica em virtude desse ambiente permitir maior abertura para o uso de determinados símbolos que são proibidos no outro espaço. Sobre essa questão o capítulo III se ocupará mais demoradamente.

A priori, é importante salientar que levando em consideração unicamente as justificativas do pai de santo, definir-se-ia essa divisão espacial como consequência, primeira e unicamente, da iniciação de pai Manoel na Umbanda, sendo esse espaço um *locus* no qual o babalorixá dá prosseguimento aos preceitos das entidades umbandistas, sem com isso comprometer a devoção rendida aos orixás; e, segundo, é possível atribuir ainda essa separação à existência dessas duas casas de culto — que fazem parte de um único terreiro — em razão da mestra de Jurema, Maria do Acaís, ter solicitado ao babalorixá, quando incorporada neste, a construção de um espaço ritual específico para a realização das festas das entidades umbandistas.

O que interessa focalizar, ainda, é a implicação que dessa separação deriva, assim como o que significa empiricamente a obrigação religiosa de homenagear dois espaços e os seus respectivos deuses. Sendo que os argumentos levados a cabo, para a construção desse aparente paradoxo, são relevantes à medida que o terreiro se define como Candomblé, mas cultua também deuses da Umbanda. Contudo, acredita-se que esse “modelo” de organização é, sobretudo, consequência da dinâmica exigida aos terreiros enquanto meios de sobrevivência e perpetuação num mundo globalizado. Essas questões se colocam como necessárias na compreensão do relacionamento e da complementaridade dos cultos aos orixás e a crença nas entidades “brasileiras”²² numa mesma casa religiosa.

A base inicial sobre a qual se pensará a noção de espaço aqui segue o viés dos estudos clássicos, tanto de Émile Durkheim (1996) quanto de Marcel Mauss (2003), segundo os quais os espaços são sempre pensados com referência à sociedade que os habita, tendo em vista que são essas mesmas sociedades que o compõem e dão sentidos. Para Durkheim (1996, p. 13), os espaços são “[...] produtos do pensamento coletivo”, sendo sua representação consequência do indispensável ordenamento daquilo que é heterogêneo (SILVANO, 2010, p. 13).

²² A designação entidades “brasileiras” é citada pelo pai de santo para se referir aos Caboclos, Pretos velhos, Ciganos, Pombas Gira e outros espíritos que segundo ele pertencem ao território brasileiro.

Apoiando-se nas assertivas anteriores, argumenta-se que a separação dos rituais na casa Xoroquê é resultado do aforismo do grupo, orientados pelo pai de santo, que ao se identificar com os valores africanos não concebe a existência do culto de entidades com origens distintas num mesmo espaço. Por isso, se torna essencial o ordenamento daqueles deuses que são, desde suas origens, diferentes.

Em contraste ao discurso da ortodoxia religiosa do babalorixá, os valores atribuídos empiricamente aos dois espaços parecem ser de suma importância na efetivação dos preceitos religiosos da casa Xoroquê, ensinamento que tenta passar aos seus filhos de santo. Contudo, pelo fato do pai de santo e de seus filhos se definirem adeptos do Candomblé, se distinguindo assim dos iniciados ou confirmados²³ na Umbanda, bem como em razão da ênfase à ancestralidade africana, ocorre certa diferenciação no tratamento aos orixás e aquele que é dispensado pelos adeptos aos deuses e o espaço ritual umbandistas. Como consequência, as atenções e os zelos dos adeptos acabam por priorizar, em sua maioria e ainda que de modo inconsciente, os orixás e os ritos que sucedem no espaço destes.

Fredrik Barth (1998, p. 189-195), ao analisar a estratégia de organização da pertença dos grupos, chama atenção para o fato de que o olhar do pesquisador deve ser direcionado para a forma como os diferentes indivíduos desejam ser denominados ao invés de se tentar decifrar categorias fixas para os diversos grupos étnicos. Nessa perspectiva, o autor afirmando:

[...] se eles se dizem que são A, em oposição à outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs. [...] categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim têm a característica de organizar as relações entre as pessoas.

Como exemplificado tanto por pai Manoel quanto por uma iaô da casa²⁴, há iniciados que não se sentem identificados com o espaço e as entidades umbandistas, todavia, o babalorixá, através da devoção a sua mestra de Jurema, acaba por fornecer

²³Tanto o termo iniciado, comumente utilizado na linguagem de culto dos Candomblés, para tratar daquele que se iniciou no culto, quanto à palavra *confirmada* são, por vezes, empregadas nesse mesmo sentido, mas essa aparece mais comumente em algumas casas de Umbanda.

²⁴ Explicações relatadas durante entrevista concedida em 23/11/2012, no barracão dos orixás.

razões suficientes para que os filhos de santo dispensem certa atenção às cerimônias rituais no lado de lá (espaço umbandista). Pois, a devoção do pai de santo à sua mestra supõe, obrigatoriamente, a organização de festas anualmente para essa entidade, assim como cuidados com as roupas, bebidas e demais elementos que compõem o arsenal indispensável num cerimonial festivo da mestra Maria do Acaís. Ao mesmo tempo, a concepção de culto profano, empregada pelo líder religioso ao que diz respeito ao espaço de lá, influência, talvez de forma indireta, na maior afinidade de seus filhos de santo com o barracão dos orixás.

Como se pode perceber na fotografia abaixo, as festas anuais dedicadas à mestra de Jurema, realizadas no espaço “profano”, são caracterizadas pela permissividade e a necessidade desse ambiente ao uso de símbolos, como exemplo as cores das roupas, o uso do cigarro e de bebidas, ausentes na maioria das festas públicas ocorridas no espaço dos orixás. O que concorre à exigência de atenção e dedicação por parte dos filhos de santo da casa de pai Manoel na elaboração dessas vestimentas e do ritual umbandista.

Festa de Jurema no espaço da Umbanda



Fotografia: Vanessa S. Santos

Se de fato, os adeptos do terreiro tomam empiricamente o espaço dos orixás como “sagrado”, como indicam discursivamente, é justificável então “a maneira como o homem religioso se esforça por manter-se o máximo de tempo possível num universo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 19). No entanto, é preciso ainda analisar como esses espaços são vivenciados na rotina dos ritos, assim será possível contrapor o discurso das práticas cotidianas dos filhos de santo. Talvez dessa forma seja provável desmistificar as noções e os papéis assumidos pelos espaços rituais.

Para simplificar o paralelismo relacional, doravante se denominará como o *barracão dos orixás* o espaço no qual acontecem as festas para os deuses do panteão africano, comprovando assim a estreita relação do espaço com o que diz respeito à África. Esse espaço é vivenciado cotidianamente pelos filhos e pai de santo da casa Xoroquê como a morada destes deuses e o local no qual acontecem suas cerimônias, sendo este distintivo característica que corrobora no objetivo de legitimar suas práticas via a descendência africana do culto, já que “no universo do candomblé existem duas fontes principais de prestígio: o princípio de senioridade [...] e a origem africana ou, na falta, o contato, real ou imaginário, com a terra mítica africana” (CAPONE, 2009, p. 271).

Barracão dos orixás: espaço das festas e dos ritos dos orixás africanos



Fotografia: Vanessa S. Santos

Como é possível visualizar na fotografia acima, ao contrário da imagem da festa no espaço umbandista, o barracão dos orixás se caracteriza pelas imagens dos orixás, pintados nas paredes em torno do centro onde acontece a grande roda de dança ritual. Além, da predominância do uso de roupas brancas e das insígnias rituais que simbolizam os pressupostos culturais das religiões com matriz africana.

Na localização do terreiro, antes mesmo de chegar a um dos locais de culto da casa de pai Manoel, é possível avistar os dois espaços, logo da entrada da rua onde ambos se localizam. No lado direito da rua, há o espaço dedicado às cerimônias das entidades umbandistas, enfrente a este, do lado esquerdo, o barracão dos orixás, espaço sacralizado e de maior afeto por parte da maioria dos adeptos do terreiro. Este último, que foi construído primeiro, é tido pelo babalorixá como um espaço essencial na afirmação da identidade religiosa da casa, por abrigar em si a vivência e os preceitos dos deuses africanos. Pois, é no barracão dos orixás onde se ensinam todos os pressupostos da cultura material e também os segredos advindos das raízes africanas. Fenômeno este que atualmente vem se revestindo de forte traço legitimador dos terreiros brasileiros, graças à tendência social em buscar conhecer e valorizar a diversidade cosmológica advinda da África, compondo a partir disso, a desmistificação da história das identidades brasileiras. O que acaba por justificar o modelo de separação da estrutura apresentada pelos espaços rituais do terreiro de pai Manoel.

Apesar dessa divisão espacial, não é possível afirmar que empiricamente esses diferentes ambientes rituais possam se assemelhar à concepção de Émile Durkheim (1996, p. 22) para quem o sagrado e o profano: “foram em toda parte concebidos como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. As energias que se manifestam num não são as que se manifestam no outro [...] são de outra natureza”. Pelo contrário, é justamente esses dois espaços, esses dois mundos religiosos que compõem o terreiro Xoroquê de pai Manoel. Pois, ser filho de santo nesse Candomblé corresponde a adorar e buscar preservar os ritos e as homenagens tanto dos orixás quanto das diversas entidades denominadas como pertencentes à Umbanda.

O que equivale a pensar numa complementaridade cosmológica entre os deuses e seus espaços de moradia, contribuindo sobremaneira para que os adeptos e também simpatizantes do culto, que procuram essa casa, recebam todos os cuidados e a proteção

necessária no suprimento de suas demandas religiosas. Lembrando que essas demandas na atualidade são orientadas pela complexidade de um mundo globalizada, o que gera, mais uma vez, a indispensável presença de diversos campos religiosos numa mesma casa de Candomblé. Tendo ainda em seu bojo, a busca por fortalecimento e visibilidade política em relação a outros terreiros e a sociedade mais ampla.

Também Eliade (1992) confere um caráter de oposição aos dois fenômenos, conforme a alegação de que, se tratando dos espaços sagrados, este se diferencia do espaço profano pela possibilidade do indivíduo ter um “ponto fixo” de orientação, assim se orientando na homogeneidade caótica. Já na experiência profana mantém a homogeneidade, não sendo acessível ao indivíduo uma orientação verdadeira da realidade. Aqui também é possível se afastar da ideia do autor, com base na experiência do terreiro, já que os preceitos umbandistas, vivenciados pelos adeptos da casa de pai Manoel, não somente mantêm uma estrutura — com o ambiente específico para os rituais, calendário anual para as cerimônias e a existência de prescrições exatas para cada rito — como ainda apresentam caminhos para os filhos de santo e consulentes que procuram os serviços dos guias do lado da Umbanda se orientarem na resolução dos problemas e conflitos existentes em sua realidade. Dessa forma, esses indivíduos não só passam a “perceber” melhor a realidade que o circunda, segunda conversas e consultas com os guias, como recebem também orientações para como solucionar as aflições existentes em sua realidade familiar, amorosa, profissional e em outras esferas sociais.

Com base na interpretação dos adeptos da casa em relação às suas experiências nos espaços rituais, o objetivo aqui proposto é entender o relacionamento entre esses dois ambientes rituais dentro de uma perspectiva complementar. Sendo essa noção central para desmistificar o duplo pertencimento religioso dos adeptos do Candomblé de pai Manoel. Dessa forma, ainda que se tome a ideia de sagrado e profano de forma diferenciada para problematizar o papel desempenhado por cada um dos ambientes rituais, esses fenômenos serão pensados à luz de um viés que os tome como imbricados, ainda que se esteja tratando de fatos religiosos distintos.

Os distintos deuses cultuados, assim como os espaços que a eles se referem, mesmo com suas diferentes funções, não se colocam de modo oposto. Cabendo defini-los com base na noção de *performance*, segundo a qual Richard Schechner (SILVA, 2005, p. 49, grifo do original) pode romper com os pressupostos durkheimiano que

concebia os eventos performáticos a partir da oposição binária e dicotômica do ‘sagrado’ e ‘profano’. Nessa nova perspectiva, a *performance* passa a “compreender um *continuum* que vai do ‘rito’ ao ‘teatro’” (Idem, grifo do original). Também em Felte Bezerra (1976, p. 232) as ideias de sagrado e profano aparecem próximas se referindo aos rituais do Candomblé e da macumba: “sua magia permite unir o sagrado ao profano, que para os demais continuam separados”.

Para além do tipo de entidade que se cultue nesse outro espaço, a permissividade de alguns elementos que aparecem durante os rituais, conclui-se, é tida como justificativa para a denominação de “profano”. Ao ser descrito, o espaço das entidades umbandistas é caracterizado, por exemplo, pelo lugar apropriado no qual os filhos de santo, do sexo masculino, podem usar vestimentas femininas ao incorporarem uma Cigana ou a Pomba Gira durante as cerimônias públicas. O que pode aparentar, sob um prisma de análise superficial, um modelo religioso “desestruturante”, caso se compare ao esquema do barracão dos orixás no qual os filhos de santo se caracterizam sem a constância do uso do branco, especialmente quando usam vestimentas e adornos para os seus orixás protetores em festas específicas.

E, principalmente, porque o modelo idealizado e tido como sagrado é aquele no qual as cerimônias religiosas exibem o uso de roupas na cor branca, homens vestidos com calças e mulheres com saias bem armadas. Exceto, como já citado, no fato de um dos filhos de santo ter uma deusa como sua protetora, o que o permite vestir saias e outras indumentárias características desse orixá feminino, mas somente nos rituais que esse iniciado for “vestir” seu orixá²⁵. Exemplo de ornamentação de um iniciado de Oxum, deusa da beleza e do ouro, que carregará em uma de suas mãos, durante as festas dedicadas a essa entidade e na qual se prepare para vestir sua deusa protetora, um espelho simbolizando toda a beleza e vaidade desse orixá africano.

A importância dos símbolos como demarcadores dessa distinção, assim como compositores dos dois espaços será detalhada no próximo capítulo. Cabe aqui apenas comentar que as definições de sagrado e profano, presentes no discurso do pai de santo, são orientadas pelo uso que este e os seus filhos de santo fazem e propõem para os

²⁵ Vestir o orixá é uma expressão empregada pelos adeptos do terreiro de pai Manoel, com em outros terreiros se usa também, para designar o momento no qual o filho de santo irá vestir roupas e outros paramentos característicos de seu orixá. O que ocorre em momentos rituais específicos e especiais e não nas festas cotidianas desses terreiros. É um momento especial em que se deseja homenagear ou agradecer o orixá de cabeça.

símbolos em cada um desses espaços. Contudo, a estreita relação que o pai de santo alega ter com sua mestra de Jurema, para quem há uma data comemorativa no calendário anual do terreiro, colocando em xeque a suprema centralidade do barracão dos orixás na vida religiosa de pai Manoel.

Como bem chamou atenção Lévi-Strauss (1975, p. 321): “[...] o plano da aldeia bororo não exprime a verdadeira estrutura social, mas um modelo presente na consciência indígena, apesar de ser de natureza ilusória e contradizer os fatos”. Dessa forma, parece ser contraditório diferenciar esses espaços segundo os valores de sagrado e profano, tal como é concebido na interpretação do pai de santo. Tendo em vista que deve haver um caráter profano também no barracão dos orixás, seja pelo uso da fumaça, presente nos defumadores usados em alguns dos rituais de limpeza do ambiente e dos filhos de santo, seja pela ocorrência de sacrifícios pedidos pelos orixás. Enquanto deve-se ainda atentar para o lado sagrado das práticas dos deuses umbandistas, tais como: a segurança que prestam aos orixás assim como as consultas que realizam para resolver os diversos problemas que atingem aqueles que lhes suplicam amparo.

O que se mostra como indispensável no entendimento aqui proposto é a relação de complementaridade entre os dois espaços, explicitamente exposto pelo pai de santo ao afirmar que apesar de seu terreiro buscar ao máximo seguir a lógica de culto das religiões da África, os espíritos da Umbanda são fundamentais nessa composição do que seria atualmente um terreiro de Candomblé, tendo em vista que parte das funções atribuídas aos deuses umbandistas lhes são particulares. Como o exemplo das consultas através das quais os adeptos e simpatizantes que procuram o terreiro entram em contato direto com a entidade para tratar de seus problemas.

Enquanto é parte da rotina ritual do barracão dos orixás e do desempenho dos orixás virem a terra, durante a incorporação, para dançarem e receberem as homenagens dos filhos de santo, que retribuem a proteção e benção dada por estes deuses, é uma das funções principais dos espíritos umbandistas consultarem e conversarem com os clientes que os procuram no terreiro. Essa distinção, afirmada anteriormente, quanto às funções de ambos os cultos, implica necessariamente em duas questões fundamentais: a possível complementaridade entre esses diferentes cultos e seus respectivos deuses, com base na função desempenhada pelo espaço umbandista, distinta daquela referente aos orixás, ao mesmo tempo, que essa diferenciação dos dois espaços é confirmada pela

necessidade de um em relação ao outro. Pois, se aos orixás são atribuídas funções que não competem aos deuses umbandistas, esses últimos também se fazem necessários segundo o papel religioso, de suma importância, para o atendimento das demandas dos diversos adeptos, com diferentes aflições, que procuram o Candomblé de pai Manoel.

A complementaridade, tratada acima, se respalda no tipo de relação estabelecida entre os dois espaços de culto, essa visualizada em sua prática ritual. Em primeiro plano, compreende-se que se a presença dos espíritos umbandistas não compromete a autodefinição de “ser” Candomblé, empregada pelos adeptos e o pai de santo da casa, é justamente na separação desses espaços que se constrói a legitimidade dessa alegação. Porém, esse paradoxo não se efetiva em toda a relação dos dois ambientes, tendo em vista que enquanto os orixás protegem e cuidam dos filhos de santo que são iniciados em seu nome, são os espíritos do lado da Umbanda que vão aconselhar e até resolver as aflições daqueles que lhes pedem, sempre por intermédio dos incorporados e em contato direto com os consulentes, o que não significa afirmar que os orixás não tenham poder para tal interferência.

Essa questão, segundo pai Manoel, se explica em decorrência dos orixás representarem príncipes, princesas, reis e rainhas africanos, de outrora é claro; diferentemente das entidades umbandistas que simbolizam indivíduos comuns da sociedade brasileira, como é o caso de Zé pelintra, entidade associada ao homem bêbado e o malandro da nossa sociedade.

Parece existir *a priori* um paradoxo na afirmação dos adeptos do terreiro de Xoroquê que, segundo a interpretação do pai de santo suas identidades religiosas são inscritas com base na ancestralidade africana. Pois, é visível, ao mesmo tempo, o reconhecimento que dão aos pressupostos umbandistas, valores pelos quais passou pai Manoel no início de sua vida religiosa, já que são as entidades umbandistas designadas na resolução das aflições dos fiéis da casa. Da mesma maneira, o babalorixá orienta seus filhos de santo à adoração e dedicação para com o espaço e as entidades umbandistas, levando ao entendimento da importância desse campo religioso na composição das identidades religiosas e do sentimento de pertencimento das crenças dos iniciados e frequentadores de seu terreiro.

A dinâmica processual no qual se inscreve o terreiro Xoroquê, a partir do aparelhamento dos deuses (orixás) e espíritos (umbandistas) num mesmo terreiro, mas

em espaços separados, corrobora para uma enérgica troca de significação diante dos papéis representados pelas entidades umbandistas. Pois, o babalorixá acredita ser o barracão dos orixás um local sagrado, segundo o apelo à ancestralidade africana e os arquétipos dos deuses africanos reproduzidos ritualmente. E como caracterizado por Capone (2009, p. 148):

Tornar-se iniciado no candomblé significa, portanto, acumular prestígio, um prestígio proporcional à capacidade de brilhar nas cerimônias e dominar as forças místicas. A entrada no candomblé também abre as portas para uma carreira religiosa que não é acessível a um médium de umbanda.

Dessa forma, os elementos que proporcionam acúmulo de prestígio social são denominados por sua sacralidade, no caso de pai Manoel o espaço dos orixás cumpre esse papel. Sendo o espaço da Umbanda referenciado, ainda que implicitamente, como profano por não dispor de referências que levem os adeptos a alcançar certo capital simbólico na atual sociedade. Ficando configurado enquanto profano o outro espaço, em decorrência da presença de espíritos “abrasileirados”, que fumam, bebem e podem usar vestimentas na cor preta, [...] “cor proibida no candomblé por ser extremamente perigosa, como uma das características de Exu” (Idem, p. 170).

Filho de santo vestindo sua Cigana, na festa da mestra de Jurema.



Fotografia: Vanessa S. Santos

Com base nisso, entende-se o caráter político implicado nessa separação dos espaços e a ênfase atribuída aos orixás africanos como meio de galgar posições privilegiadas na sociedade. Já que esse movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada. Quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeito de sua própria história; afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida (Idem, p. 255-256).

Outra questão que parece central na caracterização da diferença espacial do terreiro é o tipo de informação sobre o passado que é acionado — África e o afro-brasileiro — ser utilizado politicamente graças ao seu valor na hierarquia da sociedade. Em contrapartida, o elemento umbandista fica relegado ao plano empírico das práticas rituais por razões de estratégias de legitimação. Porém, essa dicotomia — de um lado, descendentes de Candomblé africano e, de outro, praticantes da Umbanda e não identificados discursivamente como pertencentes de uma casa de Umbanda, parece se dissolver na rotina ritual do terreiro, tendo em vista que o cotidiano de ritos segue a adoração e o compromisso com as entidades umbandistas. A seguir, essa temática da Umbanda será tratada separadamente no intuito de problematizar como se dão as negociadas entre: a “tradição dos afrodescendentes” e o culto aos deuses umbandistas na ressignificação implicada nas práticas do Candomblé contemporâneo.

2.2 Ambíguo? O papel assumido pela Umbanda

A Umbanda, denominada de seita por Manoel de Xoroquê, é tida como de igual valor para esse pai de santo e seus filhos, graças à função de “referência materna”²⁶ desempenhada pela mestra de Jurema para alguns dos filhos de santo do terreiro. Ao mesmo tempo, esta religiosidade corresponderia, na visão do babalorixá, ao lado “marginal” da casa. Porém, sem a qual não poderia existir a paz noturna e a tranquilidade dos orixás, já que é papel das entidades umbandistas “zelar” pela tranquilidade do espaço dedicado aos orixás.

²⁶ Essa explicação foi comentada por uma das filhas de santo da casa quando questionada sobre o papel do espaço umbandista na vida dos iniciados no terreiro de Xoroquê.

Os preceitos umbandista, não tendo como origem única e principal a África e por conta do comportamento “extravagante” das roupas e modo de vestir colorido de suas entidades, bastante distinto do arquétipo dos orixás seguindo pelo barracão de Xoroquê, acabam por ocupar um lugar marginalizado na percepção do pai de santo e na hierarquia dos dois cultos que acontecem no terreiro. Todavia, vale a pena salientar, mais uma vez, a discrepância da casa no que diz respeito ao fato de pai Manoel receber também como dona de sua cabeça uma entidade de Jurema, Maria do Acaís, ao mesmo tempo em que carrega o orixá Ogum Xoroquê.

Festa de Maria do Acaís



Fotografia: Vanessa S. Santos

Maria do Acaís, entidade de Jurema de suma importância na história de pai Manoel e do terreiro, é responsabilizada pelo crescimento e a estruturação dos espaços rituais da casa. Em sinal de devoção, a entidade de Jurema recebe anualmente uma festa, celebrada no espaço dedicado às entidades umbandistas, ou seja, longe dos orixás. A cerimônia acontece normalmente durante o mês de Março, em cada ano. E esse

espaço, no qual ocorrem os ritos e as festas para os espíritos umbandistas, são frequentados cotidianamente pelos filhos e as filhas de santo que homenageiam os orixás.

A princípio, não existe uma separação dos adeptos que frequentam o espaço dos orixás e o outro espaço de culto. Tendo em vista que todos os filhos de santo do terreiro Xoroquê, segundo pai Manoel, recebem uma entidade umbandista para “cuidar”, ao mesmo tempo, que se preocupam com seu orixá protetor. Essa dupla homenagem que deve ser feita pelos iniciados, paralelo às duas proteções que estes fiéis têm, aparentam ser a maneira encontrada pelo pai de santo para garantir que os espíritos umbandistas não sejam esquecidos, antes recebam os mesmos cuidados que os orixás.

Porém, o babalorixá argumenta que parte dos filhos de santo não se mostra com tanto apreço nas homenagens aos espíritos da Umbanda quanto se empenham aos orixás, como confirmado por uma das filhas de santo da casa que afirmou “amar os dois lados com a mesma intensidade, mas citando o nome de outras filhas de santo, mais velhas de iniciação, que não se identificam com o espaço umbandista nem com os espíritos cultuados neste”²⁷. Ainda assim, o líder religioso faz questão de frisar que costuma chamar atenção de seus filhos de santo quanto às obrigações rituais destes com suas outras entidades, além dos orixás.

Cabendo ainda ressaltar que essa entidade de Jurema é tida pelo líder do terreiro como a responsável pela separação dos dois espaços rituais. Pois, foi ela quem cobrou do pai de santo e dos seus filhos a construção de um espaço individual para os ritos destinados somente às entidades de Umbanda. O pedido, feito ao incorporar em Manoel de Xoroquê, foi cumprido pelos adeptos da casa sobre todo o tipo de sacrifício para realizarem a compra do terreno e a construção dessa outra casa de culto. Essa obediência praticada pelos homens às solicitações dos deuses tem por finalidade garantir a proteção dos primeiros pelos últimos, tendo em vista que “[...] aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial” (WEBER, 1999, p. 302).

Com base na ideia de Weber, pode-se compreender que o relacionamento entre o pai de santo e a mestra da Jurema, sua protetora, segue o princípio no qual cabe ao primeiro obedecer e cumprir as exigências da segunda, o que se realizou com a

²⁷ Entrevista realizada com uma iaô do terreiro em 23/11/2012, no barracão dos orixás.

construção do espaço ritual para as entidades umbandistas. Estando o filho de santo sob a pena de castigo, caso venha a proceder de forma desagradável quanto às normas estabelecidas pelos seus deuses. Ainda tratando do respeito e a crença que os filhos de santo devotam às suas respectivas entidades protetoras, Sérgio F. Ferretti (2009, p. 89) relata:

No Maranhão, nos terreiros de tambor de mina, em geral fala-se pouco a respeito delas. Costuma-se manter a maior reserva ao tratar desse assunto, especialmente em relação à divindade protetora de cada um, cujo nome evita-se pronunciar.

Por tais razões, é que para pai Manoel tanto o orixá quanto a entidade do lado da Umbanda, “carregadas” em sua cabeça, são cultuados e reverenciados no intuito de manter a proteção sobre sua vida. O iniciado que recebe o santo compreende que, em decorrência do poder derivado dessa relação recíproca, entre os deuses protetores e aqueles filhos de santo, deve guardar sobre todo o tipo de sacrifício as exigências e os tabus que lhes são prescritos, como o exemplo citado por Ferretti de não se ousar pronunciar o nome da divindade protetora.

2.3 Tradição e resignificação *versus* o engodo da “pureza”

As reinvenções das tradições africanas foram e, mais que nunca o são, traço fundamental para a perpetuação dessas religiões. Tais resignificações existem no terreiro estudado, de modo a influenciar a própria realidade espacial da casa, no papel diferenciador dos espaços de culto. Nessa ideia, há implicitamente, a pretensa “pureza” do espaço dedicado ao Candomblé, justificado pelo caráter peculiar da tradição africana da qual descende, como salientado por Dantas (1988, p. 20): “Dessa busca da África surge a valorização da pureza dos candomblés”. E no outro espaço, como já relatado, se desenrolam todos os rituais para as entidades diversas, da Umbanda.

Vale esclarecer que, admitir o necessário processo de resignificação pelo qual vêm passando as religiões de matriz africana não anulam os traços, ainda recorrentes, de sua tradição ancestral, como bem alegam os próprios adeptos. Porém, há de se apontar, para além da origem africana, as contribuições indígenas, portuguesas e outras que compõem o resultado dessa imbricação. Sendo esses últimos caracteres menos

ressaltados nos discurso dos adeptos, por acreditarem na “superioridade” hierárquica da tradição da ancestralidade africana diante da sociedade mais ampla.

Distinguindo a ideia de “pureza” em seu formato idealizado, como às vezes se presenciou, da prática cotidiana se percebe que no terreiro pesquisado não seria possível uma continuidade da tradicional religiosidade com raízes africanas no mesmo espaço em que se executam rituais das entidades com origens diversas. Se a prática ritual seguisse o roteiro do discurso, não se daria a veneração ao Índio, ao espiritismo Kardecista, do culto aos Ciganos, Pretos Velhos, Caboclos, Juremas e demais entidades reverenciadas. Esse suposto impedimento das cerimônias se processaria em razão da concepção de tradição aparecer atrelada ao ideal ideológico da “pureza” religiosa do Candomblé. Pois, como analisado por Dantas (1988, p. 32-35), ao pesquisar o Candomblé nagô em Laranjeiras (SE), os candomblés de caboclo eram considerados degenerados por conta do traço indígena, sendo o candomblé nagô puro em decorrência do traço africano.

Logo, no terreiro Xoroquê para a perpetuação da África imaginada se faz necessário um ambiente físico que servisse unicamente a essa tradição, sendo comprometedor o contato direto dos orixás com os símbolos pertencentes àquelas devoções que não sejam parte da ancestralidade africana. Retornando à obra de Ferretti (1995, p. 71), que defende ser “conveniente distinguir a ideia de pureza que muitas vezes foi idealizada pelos pesquisadores, da noção de tradição, relacionada com a história de cada grupo e com a preservação de costumes e valores de antepassados” se entenderá a perspectiva adotada nessa pesquisa para pensar a “pureza” presente de forma subliminar na ideologia religiosa dos adeptos do Candomblé em questão. Assim, partindo da distinção verificada na citação do autor, percebeu-se como se dão tanto a confluência entre a tradição africana e a pretensa “pureza” quanto à preservação dos costumes umbandistas na ressignificação da identidade religiosa da casa de pai Manoel.

Sobre o papel desempenhado pelos intelectuais na construção da ideia de “pureza” de alguns terreiros em relação aos outros, Beatriz G. Dantas (1988, p. 148) aponta a contribuição desses estudiosos para a legitimação dos terreiros jeje-nagô baianos como modelos de cultos mais “puros”. Também na concepção de Patrícia Birman (1980, p. 28), os intelectuais tiveram sua intensa parcela de responsabilidade nesse ideário de “pureza” ainda hoje buscado pelos adeptos do Candomblé.

Para a autora, os pesquisadores são os grandes responsáveis pela busca de africanidade das casas, por terem construído conscientemente tal ideologia ao privilegiarem em suas pesquisas os terreiros nagôs “puros” em oposição aos supostamente “misturados”, em consequência encobririam a dominação sobre esses grupos. Como consequência, muitos terreiros bloqueiam para os estudiosos certas práticas que são ritualizadas em seus templos, objetivando assim expor somente aquele traço que recompõe o que parece ser considerado o mais aceitável na disputa religiosa por espaço e poder.

Na análise do campo religioso, assim como de outros fenômenos sociais, é preciso focalizar os recortes de certos traços feitos pelos grupos que, de modo seletivo, argumentam em nome da legitimidade. Pois, como atentou Michel Agier (2001 p. 12):

A atenção principal do observador deve se colocar antes sobre as interações e as situações reais nas quais os atores se engajam [...]. É a partir dos contextos e das questões em jogo nas situações de interação que a memória é solicitada seletivamente.

Partindo da reflexão de Agier, direciona-se o olhar para os processos de interação que ocorrem entre os fenômenos da Umbanda e do Candomblé, tendo em vista que perceber as disposições contidas nos discursos do pai e filhos de santo do terreiro Xoroquê, ou mais precisamente as representações que os mesmos fazem em relação as suas práticas, é parte essencial no caminho para a compreensão do papel estrutural da simbologia e da divisão espacial na casa. Todavia, há de se atentar para aqueles traços implícitos, os quais possivelmente serão acessados ao se atentar para as situações reais apresentadas pelo campo de pesquisa. E muitas vezes são distintos, ou até contrários, aos discursos pronunciados enfaticamente.

Entendendo que, o “puro” que por vezes fora idealizado pelo antropólogo, vezes pelos grupos pesquisados, não corresponde à estrutura do terreiro de Xoroquê, tendo em vista que suas práticas rituais buscam privilegiar os dois ambientes de cerimônias bem como os deuses que a eles se referem. Empiricamente, as duas concepções — tradição e “pureza” — parecem se fundir na preocupação de legitimação do culto autodenominado de Candomblé. Todavia, como ainda defendido por Ferretti, qualquer crítica dirigida ao ideário de “pureza” relativo a alguns povos não deve ignorar a importância da perpetuação e legitimidade de importantes traços tradicionais que

determinados grupos preservam como meio de se fortalecerem ou se perceberem diante da alteridade. Há de se admitir aquelas circunscrições que são de suma importância, por sua ascendência, para a construção do sentimento de pertencimento de determinados grupos étnicos.

Analisando o campo empírico à luz das ideias de Peter Fry (1984a) concluiu-se, como já afirmado, que a ideia de “pureza” parece ser suscitada em situações de disputa de poder. Já que nas ações cotidianas, especialmente aquelas onde se busca reconhecimento, percebeu-se o uso da designação Candomblé, enquanto uma religião “pura”, que eleva o terreiro ao patamar de templo de descendência africana. A seguir, no capítulo III, se tratará mais demoradamente os símbolos utilizados na representação do que significa ser um templo com ancestralidade africana; seguindo um formato de culto que garanta, na publicização da casa, um formato positivo e aceitável socialmente.

A ênfase e a identificação com os valores da ancestralidade africana vêm possibilitando, tanto ao terreiro quanto ao pai de santo, o reconhecimento e acesso aos diversos meios sociais. Como exemplo: ser convidado para falar sobre os conhecimentos que tem da religiosidade num filme²⁸, bem como receber constantemente jornalistas e pesquisadores em sua casa. Outro caso que demonstra o respaldo do terreiro se confirma com a reivindicação feita pelo pai de santo e alguns de seus filhos às instituições estaduais para a institucionalização da festa de Iemanjá, comemorada anualmente em Alagoas. E para a legalização dessa cerimônia ritual contribuiu a aliança estabelecida entre alguns dos pais de santo alagoanos, dentre estes pai Manoel, e um dos deputados estaduais. Sobre a lei que institucionaliza a comemoração verificar a nota de rodapé número 09, da página 21.

São esses os fatos que sinalizam a legitimidade do pai de santo, e igualmente do seu terreiro, construída a partir do artifício político da tradição africana perpetuada nos ritos da casa. Segundo Dantas (1988, p. 49), somente antiguidade e africanidade não conferem poder aos terreiros nagôs. A competência ritual, as habilidades dos chefes, assim como o poder místico e simbólico se mostram essenciais na garantia de respaldo dos líderes religiosos diante da sociedade mais ampla.

Para Ferretti, a dicotomia puro/misturado é uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no esquema de forças da sociedade. “No caso dos cultos afro-

²⁸ O filme aqui referido é *Exu: além do bem e do mal*, já referido anteriormente.

brasileiros, é um elemento na busca da legitimidade e na luta pela hegemonia” (Idem, p. 67-68). Assim, ele se vale de Renato Silveira, na alegação de que “o afro-brasileiro não é um mero objeto de (ciência), mas um objeto (histórico) e, enquanto tal, capaz de manipular o pesquisador” (SILVEIRA apud FERRETTI, 1995, p. 68).

Levando em Consideração a afirmação de Silveira, compreende-se que os grupos estudados podem influenciar a análise sobre suas vidas à medida que os entrevistados manipulam seus discursos, enfatizando e trazendo à tona em sua memória exclusivamente o que desejam destacar, deixando subentendido os traços de sua história que não faz sentido ressaltar naquele momento. Por tais razões, se torna indispensável ao antropólogo pensar as tradições religiosas do afro-brasileiro segundo uma perspectiva dinâmica, sendo seus valores permeados de ressignificações na contemporaneidade. Sobre essa questão, Dantas (1988, p. 59) também atentou para o recorte e seleções do que será realçado nas histórias dos terreiros.

Ao contrário do caráter de “pureza”, devem ser observados os diversos elementos na composição das identidades dessa tradicional religiosidade na atualidade. Esses subsídios podem ser a incorporação de deuses de outras religiões, valorização das funções que esses deuses assumem, assim como a separação dos espaços rituais como estratégia de moldar a tradição, sem com isso comprometer a memória e a ancestralidade em questão. Antes, com o objetivo de se posicionar de forma satisfatória nos diversos campos hierárquicos do mundo globalizado.

Não se pode negar que a construção do modelo ideário de “pureza”, para o qual contribuíram alguns estudiosos, gera certas distorções, impasses na análise do terreiro de Xoroquê. Exemplo disso é o limite de acesso a determinadas informações imposto pelo grupo. Subsídios esses que poderiam servir de guia na desmistificação do lugar ocupado pelo espaço ritual das entidades umbandistas na construção da identidade de Candomblé, tal como entendida pelo grupo religioso. Pois, como bem salientou Ferretti (1995, p. 68) sobre as condições do pesquisador em campo: “sua função é limitada e condicionada pela atuação dos líderes, que mantêm e renovam as tradições dos terreiros, manipulando-as em função dos seus interesses”. As fronteiras estabelecidas, pelos iniciados, a certas informações servem como meios de proteger a pretensa identidade legítima, e para tal, chegam a forjar diversos “artifícios” que não desnudem a dinamicidade sofrida pelas práticas consideradas tradicionais pelo grupo religioso.

É sabido que tanto a perpetuação do culto quanto a legitimação das casas dependem da postura política empreendida pelos líderes religiosos e seus filhos de santo, fazendo da tradição herdada “arma” de proteção, esta acionada nos momentos relacionais com outros grupos religiosos e com a sociedade geral na qual o terreiro está inserido. Contudo, é substancial para a perpetuação dessa tradição uma maior abertura do grupo nas remodelagens necessárias. Essas renovam os aparelhos considerados desprovido de função, bem como servem como fatores operantes para o alargamento do fenômeno religioso na atualidade.

Para Ferretti (Idem, p. 68) “o êxito ou fracasso de um terreiro depende, principalmente, da eficácia de sua liderança, como da autenticidade de suas tradições”. A própria Dantas (1988) pôde constatar em Laranjeiras (SE) a importância da eficácia simbólica do sacerdote na legitimação dos cultos de matriz africana. Tanto na opinião dos “de fora” quanto no entendimento dos “de dentro” a eficácia, ou “força” eram responsabilizadas na aceitação dos terreiros pela sociedade, sendo este um dos requisitos para se imporem diante de outros grupos. E para a realização disso tudo depende, também, o acionamento de um conjunto de símbolos, indispensáveis para pensar o campo religioso dentro da complexidade das relações que se processam na contemporaneidade.

A seguir, se verificará o papel desempenhado pelos símbolos na construção dos espaços rituais da casa Xoroquê, traço que é uma máxima na determinação das identidades religiosas do pai de santo e dos adeptos enquanto pertencentes ao “mundo” do Candomblé, bem como fundamental na disputa por reconhecimento social.

CAPÍTULO III

A PLASTICIDADE DOS SÍMBOLOS NOS ESPAÇOS RITUAIS DO TERREIRO XOROQUÊ

3.1 OS SÍMBOLOS NA CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS RITUAIS

O presente capítulo situará o leitor no aspecto central do campo empírico ao qual se propõe refletir, trazendo à luz conceitos-chaves para a problematização da função dos símbolos na diferenciação espacial nos locais de culto do terreiro. Buscando desmistificar tais símbolos rituais se partirá do seu caráter estruturador quando usados nos dois espaços físicos do terreiro, que contribuem sobremaneira na definição da identidade religiosa da casa. Posteriormente se analisará a contribuição dos objetos sagrados na ordenação das práticas religiosas. Tendo em vista que tanto o uso de determinados símbolos rituais quando a divisão espacial, esta última, consequência do primeiro, se dar em obediência à dinâmica de ressignificação dos cultos de matriz africana na contemporaneidade.

O estudo dos símbolos parte da análise de Victor Turner (2005) sobre as três cores — branca, o vermelho e negro — presentes nos rituais da sociedade Ndembu (Idem, 98-103). Entre os Ndembu essa tríade aparece como alimento para a estrutura dos rituais, segundo a crença de que a cor branca esteja ligada à “bondade, saúde, autoridade etc.”; o vermelho, “o sangue das mulheres, sangue da circuncisão, sangue do assassinato, da bruxaria ou feitoria”, demonstrando o duplo sentido atribuído a essa cor. Ficando relegada a cor negra à noção de “noite, sofrimento, maldade, falta de sorte” (Idem, p. 107-110).

Aqui, se tomará essa definição para pensar o uso do branco, ligada à ao ideário de bondade e a representação dos deuses sagrados, os orixás; e no caso do uso das vestes vermelhas, num sentido desacralizado, como aparenta ser também associada entre os Ndembu. Todavia, o caráter da cor vermelha é sempre pensado como modelo para as outras cores, que compõem o cenário ritual do espaço umbandista, como o lilás, roxo e o preto. Dessa forma, o branco é tomado pelos adeptos essencialmente ligado às ideias de coisas boas e positivas, os orixás. E todas as outras cores e demais elementos,

permitidos de se usar no espaço da Umbanda, designam menor restrição e maior abertura daquele ambiente religioso.

Já o conceito de performance, desenvolvido por Richard Schechner (1988), será empregado na tentativa de entender a importância dos rituais na perpetuação dos valores tradicionais da religiosidade, tendo em vista que a performance, na perspectiva desse autor, pressupõe a repetição das práticas rituais, auxiliando no aprendizado dos valores culturais. Outros conceitos serão indispensáveis para a análise dos dados etnográficos apresentados a seguir, tais como: *comportamento restaurado* (SCHECHNER, 1988), a dinâmica proposta pela noção de *plasticidade* (SEGALEN, 2005), será central para enfatizar o modo como determinadas práticas da casa Xoroquê se revestem de outros traços religiosos — como o exemplo do pertencimento dos filhos de santo aos deuses umbandistas e a realização de uma missa no barracão dos orixás — na composição da sua identidade religiosa, ainda que essa se pretenda igual à tradição ancestral.

A estrutura do culto no terreiro de Xoroquê é amparada no papel desempenhado por diferentes emblemas que servem à organização e distinção do uso que deve se fazer do espaço por cada filho de santo, segundo os símbolos permitidos e aqueles que não deve ser usados em determinado contexto ritual. Sendo todos ensinamentos passados cotidianamente pelo pai de santo da casa e os mais velhos de iniciação no culto, como estabelecido pelas funções segundo a hierarquia do terreiro.

Vários elementos são utilizados para simbolizar a distinção dos dois espaços rituais do terreiro Xoroquê, dentre estes, vale apontar primeiramente, as cores que aparecem demarcando cada um dos portões de entrada dos espaços de culto são outro demarcador. No barracão dos orixás, o portão de entrada na cor azul, reverência Ogum Xoroquê, patrono do terreiro, e o outro ambiente, tem a porta pintada na cor vermelha, nuance característica das roupas usadas durante as cerimônias rituais daquele espaço.

Nas cerimônias religiosas no barracão dos orixás, a cor vermelha não costuma aparecer nas vestimentas usadas pelos adeptos, exceto quando se trata das indumentárias das filhas de Iansã ou Xangô, que podem ainda decidir por se vestir com roupas na cor branca sem nenhuma restrição por parte do pai de santo nem dos mais velhos no santo. Por isso, é habitual encontrar filhos de santo desses ou de qualquer outro orixá usando roupas na cor branca durante as festas e outros rituais públicos que se presenciou, como também fica demonstrado na fotografia abaixo. As roupas na cor branca usadas pelo pai

de santo e os filhos de santo do terreiro, independente da posição na hierarquia do culto, são em referência a Oxalá, que é considerado o deus supremo no culto dos orixás.

Saída de Iáô no Barracão dos orixás



Fotografia: Vanessa S. Santos

A diferenciação apresentada desde a cor na pintura dos portões se estende até o tipo de imagens pintadas no interior dos ambientes. Tendo em vista que, no espaço dos orixás se encontram pinturas representativas dos deuses com suas vestes e armas características. Além da diferenciação das pinturas retratando o tipo de entidade cultuada em cada espaço, há, ainda, na entrada do terreiro, no lado direito, a casa em homenagem à Ogum Xoroquê, patrono do terreiro e o dono da cabeça de pai Manoel no “lado” do Candomblé.

Como exemplo das imagens características do barracão dos orixás, há a pintura de Oxum. Esse orixá africano aparece segurando um ramo de flores, na mão direita, o espelho em sua mão esquerda e uma coroa de ouro na cabeça, enfeitada ainda com franjas em contas douradas. Por serem esses os símbolos dessa deusa, considerada rainha da riqueza e da beleza, como bem representam, respectivamente, a coroa de ouro e o espelho seguro na mão. Já o rei Xangô, é apresentado na pintura com uma coroa vermelha, na cabeça, simbolizando seu poder de rei, e o machado na mão direita, como mostra a fotografia a seguir.

Oxum e Xangô: símbolos africanos no barracão dos orixás



Fotografia: Ralph Strothman

Nas paredes do salão onde acontece a gira ritual dos espíritos da Umbanda, são apresentadas figuras com diferentes histórias, por isso, suas indumentárias são distintas daquelas encontradas no ambiente dos orixás por se acreditar que no barracão do Candomblé se veneram deuses com uma origem comum. Porém, vale salientar os deuses afro-brasileiros pertencem as mais diversas religiões e culturas da África.

Pretos Velhos e o Indígena: símbolos representados no espaço da Umbanda



Fotografia: Ralph Strothman

Pinturas simbolizando o índio, com seu cocá e carregando à mão um animal de caça, assim como dos Pretos Velhos, Caboclos e outros espíritos que são venerados naquele espaço fazem parte das imagens que diferenciam esse ambiente ritual, dedicado à Umbanda, do barracão dos orixás.

As distinções não se encerram apenas com as cores e imagens referenciais em cada um dos espaços, mas antes se retratam, também, na dificuldade encontrada pelo pai de santo em engajar parte de seus filhos de santo nos compromissos anuais com essas entidades consideradas originárias de diversos territórios, inclusive o brasileiro, como é o caso do indígena. Desse modo, ao que tudo indica tanto as cores quanto as representações pictóricas dos deuses nas paredes de cada um dos espaços de culto servem à caracterização dessa diferenciação, tendo em vista que são esses os símbolos que primeiro aparecem ao adentrar cada um dos ambientes rituais do terreiro.

Os elementos citados anteriormente apenas indicam a diferenciação existente, sendo esta distinção destacada por outros símbolos indispensáveis em tal processo. Todavia, trata-se de símbolos que perpassam todo o convívio diário em cada uma das casas rituais. Estes são também referenciais no estabelecimento tanto de determinados tabus, no uso de determinadas roupas e suas cores, quanto para a utilização do cigano e bebidas alcoólicas. Além, sobretudo, de interferir na recorrente identificação dos filhos de santo do terreiro com os orixás em detrimento dos outros espíritos pertencentes ao culto da Umbanda.

O que se verificou como sendo certo “tabu” para determinadas vestimentas é a naturalização do uso de roupas na cor branca para variadas cerimônias rituais no barracão dos orixás, enquanto é comum constatar indumentárias de fortes tonalidades, com misturas de cores numa única roupa, nos rituais da Umbanda. Acompanhada também de menor restrição nos tabus de uso e “formato” dos trajes e adereços femininos, que podem ser usado por homens ao incorporarem suas entidades femininas. Já nas festas dos orixás da casa Xoroquê, as vestimentas seguem um modelo que se denominará de dupla referência: costuma-se usar, como já citado acima, roupas rituais na cor branca, tanto em cerimônias públicas quanto nos rituais restritos, como é o caso da cor de parte das vestimentas indicadas aos iaôs para se cobrirem durante os ritos aos quais serão submetidos no período de reclusão.

Outro uso recorrente é de paramentos que simbolizem a cor específica do orixá protetor dos filhos de santo que o homenageia. É comum, além da cor presente nos colares sagrados, o uso do *alacá*, sobre a roupa branca, na cor do orixá, como mostra a fotografia abaixo. Na primeira imagem, a filha de santo veste roupas na cor branca, mas usa também alacá na cor amarela, em homenagem à festa de Oxum, por ser essa cor símbolo desse orixá. Na segunda fotografia, tanto os mais velhos no culto, que aparecem com objetos sagrados na mão, quanto a adepta que recebe o decá no barracão dos orixás, usam vestimentas brancas durante esse momento da cerimônia ritual.

Saída de iaô e decá de Iansã



Fotografia: Vanessa S. Santos

Os adeptos costumam definir essas roupas sobre o signo da beleza e do “luxo”, fazendo alusão à maior fidelidade possível ao arquétipo de cada um dos deuses africanos. Reside na questão do uso de determinadas vestimentas verdadeiro fator que se sobrepõe na aproximação dos adeptos em relação aos deuses que desejam homenagear. Em entrevista, um afamado pai de santo baiano, da nação efon, esclarece à Capone (2009, p. 147) as razões da procura pela iniciação no candomblé em decorrência do formato desses cultos:

[...] precisamente essa beleza que atrai grande parte dos candidatos à iniciação. Na verdade, o candomblé se opõe à umbanda pelo lado estético: o luxo e a criatividade das roupas usadas no candomblé contrastam violentamente com a simplicidade e a austeridade dos uniformes brancos vestidos pelos médiuns da umbanda. Assim, embora o caráter festivo das cerimônias de candomblé seja confrontado com a utilidade do trabalho umbandista, é justamente esse luxo que age como imã sobre os médiuns.

O signo da ornamentação nas vestimentas do Candomblé é sem dúvida elemento agregador de fiéis para essa religiosidade, como bem confirmado na citação anterior. Confirmando mais uma justificativa para a preferência, em alguns casos, por parte dos filhos de santo do terreiro em relação ao espaço e o culto dos orixás. Contudo, o traço nos uniformes usados pela Umbanda, citados por Capone, se diferenciam com o tipo de vestimentas usadas nos rituais do espaço umbandista da casa Xoroquê. Talvez pelo fato da autora se referir à Umbanda de mesa branca²⁹, modalidade diferente da Umbanda praticada por pai Manoel, ao menos ao que tange a questão das vestimentas rituais.

Outros símbolos que caracterizam o espaço umbandista é uso de cigarros e de bebidas alcoólicas durante a incorporação dos espíritos, sobretudo aqueles do lado de Exu. Segundo o pai de santo, ao presentear as entidades com esses dois elementos, essenciais ao agrado dos espíritos, os filhos de santo estabelecem uma relação recíproca com os deuses recebendo em troca proteção e orientação sobre questões da vida diária que estejam afligindo os adeptos.

Quanto à ocorrência dos rituais dos orixás, esses elementos são considerados do âmbito “mundano”, desconhecidos e, por isso, dispensáveis da organização do culto e dos pedidos dos orixás aos seus filhos de santo. Tendo em vista que, as cerimônias religiosas desse espaço não necessitam do uso de tais símbolos ritualísticos. Em nenhuma das cerimônias públicas, assistidas no espaço dos orixás, se confirmou o uso de bebidas com álcool ou cigarros para incorporação dos orixás ou durante o desenrolar dos rituais.

²⁹ Magnani (1991, p. 43-44) caracteriza a umbanda de mesa branca enquanto: “[...] desaparecem os atabaques, pontos cantados e riscados, substituídos por palmas, preces e música suave, havendo uma predileção pela Ave Maria de Gounod; os desencarnados descem pela força das orações e concentração dos médiuns – o transe é suave – e não pedem fumo ou bebidas alcoólicas, como as entidades dos terreiros populares”.

Como se nota, tanto as vestimentas e as cores destas quanto o uso de determinadas insígnias rituais são símbolos que não apenas demarcam essa distinção entre os cultos, mas antes os organiza e o estrutura. Pois, incorrer na quebra de um dos tabus de uso desses símbolos em um dos espaços que esse não deveria ser usado, significa concorrer para o desagrado dos deuses e para uma desestrutura na manutenção da ordem estabelecida no terreiro. Por isso, com o fim de que seus adeptos sigam os preceitos de cada uma das religiosidades, os símbolos servem como marcadores do que seja permitido em termos de uso e postura em cada um dos ambientes de rito.

Ainda um exemplo que pode explicitar melhor a organização dos rituais se refere ao tipo de “linguagem” em cada um dos espaços. No barracão dos orixás, durante os cerimônias públicas e privadas, assim como no cotidiano de atividades, se utiliza do iorubá na comunicação com os iniciados e os que desejam se iniciar. Pai Manoel, ao se referir ao uso do iorubá no espaço dos orixás, explica “[...] aqui tudo se fala em iorubá, aqui tudo se puxa logo o dialeto africano, então, aqui a gente tem que pegar as raízes mesmo da África, e fazer com que o orixá quando vir na terra se sinta em casa”³⁰. E dessa forma, segue justificando suas práticas e o modo de organizar o terreiro:

Nos espelhamos, o povo do Candomblé se espelha na África. Então, se na África se veste de um jeito, a gente procura a melhor forma de parecer um pouquinho com as vestimentas afro e dos orixás também. O Candomblé a cada dia que passa vem crescendo, dentro dos fundamentos também, as roupas vem aparecendo mais luxuosas, com mais detalhes, a gente procura ver os fundamentos dos orixás, tipo assim: Oxum, vai sair Oxum, ela vai sair com a saia dela bem rodada, os ojás, que são os panos que dar laçarote, mas a gente procura colocar uns peixes, uns coração, tendo em vista que Oxum é deusa do amor, dona dos rios, de água corrente, das cachoeiras. Então, tudo representando ouro também [...]³¹.

Através desse enfoque, se compreende como o barracão dos orixás busca constantemente a legitimação de Candomblé, a partir da descendência da África, e como esse símbolo de comunicação funciona aos diferentes intuitos para que esses se posicionem como adeptos fiéis aos preceitos africanos, se dado por esse caminho ainda a justificativa para distinguir, assim como separar, os espaços rituais da casa Xoroquê.

³⁰ Entrevista realizada em 27/03/2012, no barracão dos orixás.

³¹ Entrevista concedida pelo babalorixá em 11/02/2012.

Também os nomes atribuídos aos filhos de santo, quando esses se encontram no espaço dos orixás é, na maior parte das vezes, se referindo a *adjína* que recebem quando são iniciados, ou seja, momento em que nascem para a comunidade do terreiro. Como no caso da mãe pequena da casa de pai Manoel que quase não lembra seu nome de batismo, Márcia, durante os momentos cotidianos, já que passa boa parte do tempo se dedicando ao terreiro Xoroquê no qual se iniciou. E, desde o período de sua iniciação, há 16 anos, é sempre tratada como a mãe Zazi.

Esse nome lhe foi atribuído como *adjína*, ao se iniciar, em referência ao seu orixá Xangô. A vinculação com seu orixá é de tal intensidade, que confirma: “eu sou mais dedicada à parte de orixá, hoje, pra você ter uma ideia. E eu tenho entidades minhas que são mestres — meu mestre é boiadeiro — que viram em mim, dificilmente viram [...]”³². Além de enfatizar o vínculo com o orixá, justifica essa forte inclinação com o lado do Candomblé: “Porque é como se você vivesse outra pessoa. [...] E, é, outra identidade. Aqui se chegar Márcia, não, não conhece, só é Zazi. Ah, a Zazi. Olhe, eu já fui assinar uma vez um cheque e coloquei Zazi [risos]”.

Votando a questão da linguagem utilizada nos dois ambientes rituais, vale lembrar que é no espaço das outras entidades, do lado da Umbanda, que se fala e se canta em português, tendo em vista que boa parte dos espíritos, são vistos como originários do Brasil e aqueles que não têm sua origem no território brasileiro, segundo interpretação dos adeptos, também se comunicam em português. Dessa forma, o babalorixá argumenta para diferenciar os dois cultos, assim como os classifica como:

Eu costumo dizer que aquele lado é catiço, ali é macumba, é bruxaria, é feitiçaria. São espíritos que a África não conhece, porque a África não conhece o preto-velho que desce fazendo cura, a África não conhece o espírito do marujo, a África não conhece o boiadeiro, não conhece o cigano, não conhece o caboclo índio, ali é a pagelança, ali não é religião, ali é ceita.

Como parece claro na citação anterior, trecho da fala do pai de santo, o espaço das entidades umbandistas parece caracterizar o lado desacralizado das práticas religiosas do terreiro, sendo o espaço dos orixás permeado pela concepção da riqueza da ancestralidade africana, imbuído de tabus de uso que comportam toda a ideia de sagrado

³² Entrevista concedida pela mãe pequena do terreiro em 27/03/2012, na casa dela, situada na mesma rua do candomblé.

definida pelos adeptos da casa. Contudo, essas referências, unicamente distintivas, não explicam a funcionalidade daquele espaço aparentemente “profano” na construção da identidade religiosa do pai de santo e das pessoas que frequentam regularmente os espaços.

São vários os emblemas que marcam a diferenciação dos espaços rituais, sendo parte da função desses símbolos fundamentarem os dogmas de cada lado de culto, porém, somente apontar essas diferenciações entre os dois ambientes não decifra diretamente os ensejos dessa separação nem as implicações que essa separação traz à constituição do grupo religioso, assim como ainda não esclarece em quê auxilia ou enreda as relações do terreiro com outros grupos, sejam estes religiosos ou não. É preciso buscar desmistificar o implícito, para então levar a cabo o que se encontra subjugado nesse modelo de estrutura do terreiro Xoroquê.

Parece haver, mais uma vez, um aparente paradoxo. Os espíritos são tidos como profanos de acordo com suas origens, usos de certos elementos ritualísticos e em ajuste com o tipo de roupas e as cores usadas ritualmente. Porém, esses parecem ter também seu lado sacralizado se levado em consideração o papel que desempenham quando cuidam dos fiéis, do mesmo modo que, através da figura de Exu e dos espíritos definidos como pertencentes à Umbanda, são sempre acionados quando se deseja proteção e a resolução de qualquer questão pessoal. Sendo justamente a partir do acionamento da “figura” de Exu, e o papel desempenhado por esta entidade africana, que reside o traço complementar que há subjacente no diálogo entre os dois espaços rituais. Os mestres umbandistas buscam e têm como função resolver as aflições dos filhos de santo do barracão dos orixás e, para tal, Exu é essencial na efetivação da cura e a proteção dos fiéis que procuram consulta no lado da Umbanda.

Valendo salientar ainda que é Exu o responsável pelo contato estabelecido entre os filhos de santo e seus orixás. Desse modo, tanto as entidades umbandistas quanto Exu, ambos cultuados num ambiente separado dos deuses do barracão dos orixás, são figuras centrais na dialógica entre as entidades dos dois espaços e essas e os que procuram os serviços religiosos da casa Xoroquê. O que indica certa diferença na definição atribuída pelos adeptos sobre esses espíritos e a importância que assumem empiricamente, demonstrando assim seu caráter sacralizado. Pois, se levar em consideração as práticas cotidianas ocorrentes nos dois ambientes de culto, segundo os

papéis desempenhados por esses deuses, se compreenderá o valor do “lado profano” dentro da organização religiosa da casa Xoroquê.

Isso tudo justificado pelo poder e a dependência que mantêm na relação com os homens. Porém, ainda segundo pai Manoel, as entidades como os Exus de Umbanda, por terem sido criados no território brasileiro, se encontram subordinados hierarquicamente àqueles que se cultuam no Candomblé e por isso não são ritualizados no mesmo espaço. Já os orixás do Candomblé, lhes reservam um espaço “especial” por se acreditar serem legítimos da África. A exaltação desse ideário de culto foi descrita por Lody (1987, p. 77) ao mencionar o modelo de culto da Bahia que se tornou referência para várias outras regiões do país. O autor assevera que “nesse conjunto de manifestações religiosas afro-brasileiras, vê-se que o Candomblé é o destaque [...] adquiriu fama e notoriedade [...] festejado como o mais puro”.

3.2 A ESTRUTURA DO TERREIRO À LUZ DA TEORIA

Antes de debruçar-se na compreensão da dinâmica dos símbolos rituais e da relação destes com a divisão espacial no terreiro pesquisado numa perspectiva teórica, é indispensável analisar o processo social no qual se inscrevem tais elementos que, partindo dos princípios da estrutura social, admitem a “atividade social como resultante de um conjunto complexo de elementos, incluindo a resposta direta aos princípios estruturais, sua interpretação e a escolha entre eles [...]” (FIRTH, 1951, p. 77). Com isso, alega-se ser de suma importância atentar para o modelo de organização da casa na orientação das práticas religiosas dos filhos de santo, tendo em vista que a atividade social, conforme Raymond Firth (Idem, p. 59), é resultado de uma complexa gama de “procedimentos através dos quais a atividade pode ser guiada e controlada”.

Com base em Firth (Idem, p. 219), para quem “a existência de um sistema social necessita, de fato, de um sistema moral que o sustente”, atenta-se para o papel da moral no campo religioso. Partindo da concepção de que os “padrões morais determinam quais os tipos de conduta que são certos e quais os que são errados, e os membros da sociedade se adaptam ou se desviam deles, e são julgados a partir disso” (Idem, p. 205), se coloca à baila as concepções de mundo que orientam e regem a conduta religiosa do pai de santo, e iniciados da casa Xoroquê, ao se autodenominarem adeptos do

Candomblé, ao passo que se distinguem dos terreiros de Umbanda. O que é válido também para a estrutura de seus cultos e espaços rituais.

Se “Transgredir uma regra moral constitui uma ofensa religiosa, um pecado [...]” (Idem, p. 210), como afirmou Firth, compreende-se esta regra como elemento preponderante do sistema religioso, sendo também essencial na organização e perpetuação de tais sistemas. Todavia, é um dos dispositivos a aproximar a religião de seus valores e crenças ancestrais, à medida que esta se esforça para manter os traços mais fundamentais de sua cultura religiosa.

Ao que tudo indica, segundo as alegações acima citadas, parece haver uma relação dialética entre a religião e a moral, tendo em vista que tanto a moral serve na orientação religiosa de seus fiéis, quanto os rituais religiosos trazem indiscutivelmente, em seu bojo, uma forma de manutenção dos padrões morais. Empiricamente, parece ficar claro se tratando dos tabus e regras religiosas do Candomblé Xoroquê. O uso, por exemplo, de vestes brancas e cores que fazem referência aos orixás protetores de cada filho de santo em distinção às roupas em cores variadas e com tons fortes usadas pelos adeptos nos toques para as entidades de Umbanda. Na imagem a seguir é possível visualizar esses dois “modelos” de vestir, em referências aos deuses e simbolizando cada um dos espaços rituais do Candomblé Xoroquê.

Festa de Jurema, espaço umbandista, e a Festa de Oxum, no barracão dos orixás



Fotografia: Vanessa S. Santos

Analisando as características e a resistência cultural do Candomblé, Raul Lody (1987) apontou a relação dessa forma de culto com a cultura e ancestralidade do homem africano, o que possibilita esclarecer a visão dos adeptos do Candomblé em tomá-lo como legítimo traço de resistência africana em território brasileiro, em oposição a outras formas religiosas. Lody (Idem, p. 10) afirma que:

[...] a instituição do Candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierarquia, a ética, a moral, a tradição verbal e não verbal, o lúdico e o tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil.

A descrição acima levanta uma questão que é central no terreiro pesquisado. Diz respeito ao fato deles se denominarem Candomblé, com ênfase nos cultos aos orixás e base na ancestralidade africana para justificar o modelo de organização de seus rituais. Para usar os termos de Clifford Geertz (2011, p. 93), estas crenças estão implicadas no *ethos* da casa e em sua *visão de mundo*, tal como os dois conceitos são concebidos pelo autor:

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem.

Nesse complexo e dinâmico campo de símbolos e crenças, é tomado ainda o ponto de vista de Geertz (2011, p. 67) para quem a religião se caracteriza por:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens para (3) formulação de uma ordem de conceitos de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

E essas motivações e disposições nos indivíduos, tratadas por Geertz e suscitadas pela religiosidade, só se concretizam á medida que “a sociedade só pode

fazer sentir sua influência se for um ato, e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum” (DURKHEIM, 1996, p. 461). A afirmativa durkheimiana reitera o poder da religião em gerar a coesão social, eminentemente ligada à centralidade das diversas religiões na vida dos indivíduos. Ao que o campo em análise indica, a religião parece ser tomada em sua essencial existência, tanto por sua veracidade quanto por sua capacidade de ordenar os valores sociais sobre os quais repousa a ideologia da sociedade, partindo do poder religioso de aglomerar seus fiéis.

Outro estudioso que caracteriza especificamente o Candomblé, dessa vez o colocando em distinção a Umbanda, ao mesmo tempo em que também enfatizava o traço peculiar africano do culto aos orixás, é João C. do Carmo (2006, p. 34). Enquanto para ele “o Candomblé privilegia os orixás”, a Umbanda “trabalha quase que só com os guias”. E no caso da organização ritual dessas religiosidades, indaga:

O Candomblé prima pela elegância nos gestos e beleza estética nas roupas, cânticos e objetos rituais. E não faz nenhuma sessão se não tiver atabaques dando o ritmo às danças dos orixás. E os orixás não falam, apenas dançam solenes no meio do barracão. Já em um ritual da Umbanda, os guias falam com todo mundo, as roupas são quase sempre brancas, e alguns terreiros sequer aceitam os atabaques, invocando os guias apenas com cânticos e palmas.

Como demonstrado na descrição anterior, parece existir uma ênfase no Candomblé, quando se discorre sobre a beleza das roupas e os objetos rituais, limitando o uso de roupas na cor branca para as cerimônias na Umbanda. No caso do terreiro de pai Manoel, a Umbanda se caracteriza pelo uso de vestimentas coloridas, com tons fortes, em sua diferenciação das recorrentes roupas brancas usadas no barracão dos orixás. A enfática legitimidade dos cultos de Candomblé em relação a outros de qualquer denominação, como já debatido ao tratar de como os filhos de santo são atraídos para essa modalidade de culto, não pode deixar esquecido o caráter dinâmico que esses cultos assumem na contemporaneidade.

Para refletir sobre a influência da Umbanda nas práticas dinâmicas do terreiro Xoroquê, recorreu-se à concepção de performance em Richard Schechner (apud SILVA, 2005). Para Schechner (Idem, p. 53) toda performance consiste numa “[...] atividade cultural dinâmica, reelaborada e reproduzida criativamente ao longo do tempo, mas que se pretendia como prática idêntica ao que se acredita ter sido no passado, tanto no

presente quanto no futuro”. Essa afirmativa contribui para pontuar de forma dinâmica o papel desempenhado pelas entidades umbandistas na configuração da adoração aos orixás por parte dos adeptos. Tendo em vista que essa afirmativa supõe a reelaboração de determinadas práticas, tidas como tradicionais sem perder seu caráter temporal, por se acreditar estar executando tal como era no passado.

Essa questão pode ser visualizada se a análise aqui proposta tomar a separação dos espaços rituais assim como a adoração dos guias da Umbanda como necessários à configuração de um terreiro, mesmo aqueles que se denominam de “Candomblé africano”, em sua vida útil na contemporaneidade. Um exemplo de que o pai de santo atenta para as novas demandas que possam surgir junto com os novos filhos de santo que venham a se iniciar no terreiro, é o fato de organizar sua casa, espacialmente, tanto para as entidades de Candomblé quanto da Umbanda, dependendo para quem sejam dedicadas às festas rituais e o tipo de serviço espiritual que se deseja em cada momento da vida religiosa.

Esse tipo de distinção espacial, empregada para a análise de rituais com diferentes significados, é apresentado na obra *Carnavais, Malandros e Heróis*, de Da Matta (1980, p. 43, grifo do original), ao tratar das festas que caracterizam a ideologia da sociedade brasileira, como demonstra o trecho que segue:

No dia da pátria, como vimos, a comemoração se realiza num local historicamente santificado e diante de figuras que representam a ordem jurídica e política do país. No carnaval, porém, embora exista um local especial para os desfiles das escolas de samba, a “rua”, tomada em seu sentido mais genérico e categórico, e em oposição à “casa” (que representa o mundo privado e pessoal), é o local próprio do ritual.

O espaço é apontado ainda por Firth (1951, p. 58) ao analisar as relações dos indivíduos na composição de uma comunidade, como fenômeno importante, por ser nele onde ocorre a construção das relações. E, por serem íntimas e diretas, acaba proporcionando a definição da organização e estrutura do grupo. Já em Bauman (2001, p. 114, grifo do original), a noção de espaço parece estreita e dialética à ação dos indivíduos em sociedade, quando afirma que “compartilhar o espaço físico com outros atores que realizam atividade similar dá importância à ação, carimba-a com a

‘aprovação do número’ e assim corrobora seu sentido e a justifica sem necessidade de mais razões”.

Se orientando, primeiramente, pelas ideias de Firth (1951) e Bauman (2001), ao que diz respeito às implicações do espaço, infere-se que a dinâmica e o cotidiano dos adeptos da casa Xoroquê, nos diferentes espaços rituais, proporcionam uma base tanto para a coesão do grupo, em termos de filiação ao terreiro, quanto em sua fidelidade ao culto, que é denominado de descendência africana; tendo em vista que suas ações são guiadas pela estrutura e servem ainda na solidificação desta. Se alguns dos iniciados se identificam mais intimamente com o espaço dos orixás e são apoiados pelo sentimento compartilhado de outros filhos de santo, outros se sentem à vontade igualmente para homenagear os dois espaços, e seus respectivos deuses, tendo como base os ensinamentos passados pelo pai de santo, bem como pelo papel desempenhado por essas entidades na organização do terreiro.

Passando à outra concepção de Schechner, agora refletindo acerca de como os valores culturais da religião de matriz africana são ensinados aos iniciados, se traz à cena a noção de “comportamento restaurado”, tomada de empréstimo por Rubens A. Silva (2005, p. 53, grifo do original) que a redefiniu como: “[...] um ‘modelo’ que ensina o performer como deve, ou deveria, atuar num palco teatral ou em um ‘terreiro’ de candomblé”. No caso das performances rituais da casa Xoroquê, ensinadas aos filhos de santo, se pautam no que se acredita piamente serem as crenças fiéis da prática religiosa africana, como ensinam os mais velhos no culto e líderes da religião. Através da performance ritual, os filhos de santo aprendem sobre os tabus da religiosidade, segundo os preceitos dinamizados pela casa.

Esse “modelo”, tal como concebido pelo autor, auxilia ao orientar as ações rituais dos adeptos, segundo sua posição na hierarquia e a função que devem desempenhar na sociedade religiosa. Respectivamente, sempre respeitando os mais velhos de iniciação no culto, que ocupam as posições mais elevadas na hierarquia do terreiro, e prestando atenção nos tabus solicitados em cada momento de sua posição na religiosidade. Pois, o social prevalece sobre o individual, como salientado por Roberto Da Matta (2000, p. 19) sobre a iniciação individual no Candomblé:

O que se explicita nas iniciações não é o triunfo da autonomia, do espaço interno e do isolamento, mas a glória do elo e a exaltação ao

retorno à aldeia como alguém que renovou sua consciência de complementaridade e o seu débito para com a sua sociedade.

Para o autor, os rituais de iniciação são momentos que servem, apesar de aparentemente caracterizados por uma individualização, como instrumentos de fortalecimento dos valores do grupo, tendo em vista que a “passagem ritual” é destinada a partilhar/ensinar o conhecimento religioso da coletividade ao novo membro que se inicia. E, dentre os instrumentos usados na transmissão da crença e dos valores das religiões de matriz africana se encontra o uso da oralidade — elemento essencial na continuidade e perpetuação das religiões afro-brasileiras. Porque, como bem definido por Schechner (Apud Silva, 2005, p. 118), “comportamento de performance é comportamento aprendido ou praticado – ou duplamente, comportamento treinado, comportado: comportamento restaurado”. Desse modo, entender o papel fundamental desse tipo de rito na continuidade da religião, é atentar para a importância da oralidade como canal através do qual os pressupostos religiosos, que se acreditam legítimos, são passados aos mais novos no culto.

3.3 A PLASTICIDADE DOS SÍMBOLOS

Victor Turner (2005) é indispensável na compreensão das realidades sociais, a partir do viés simbólico, elemento essencial na sintetização dos valores e identificação das sociedades. Turner (Idem, p. 87) confirma que “o mesmo símbolo pode ser reconhecido como tendo significados diferentes em fases distintas da performance ritual [...]”. Como exemplo disso, pode-se problematizar o sentido “profano” atribuído pelo pai de santo ao espaço umbandista ao se referir ao uso de bebidas e cigarros nesse ambiente de culto. Mas tratado com certa sacralidade à medida que esses mesmos símbolos podem caracterizar maior proximidade dos filhos de santo com os deuses, pelo fato da bebida e os cigarros serem presentes dados aos guias em consequência de uma graça alcançada ou de algo que se deseja obter no futuro. Do mesmo modo, esses símbolos proporcionam aos adeptos garantia de que os espíritos irão descer à terra para fumar e beber, durante as festas rituais, enquanto poderão os filhos de santo conversar com essas entidades.

Também o *brajado* usado pelo filho de santo, com o número de “pernas” que caracteriza seu *orixá*, por simbolizar este, tem duplo significado. Em razão de o paramento distinguir ainda os já iniciados no culto dos *abiãs* — aqueles que não são ainda iniciados. Dessa forma, o brajado tanto se refere ao santo de quem o usa, segundo sua cor e quantidade de “pernas” quanto diferencia, hierarquicamente, quem o utiliza daqueles que não o portam. Ao mesmo tempo, posiciona os pais de santo na hierarquia do grupo, simbolizando seus sete anos no culto, sendo liberados para usar o brajado firmado, com contas nas cores representativas de seus respectivos *orixás*.

Pensando a representação dos símbolos rituais do terreiro Xoroquê a partir da ideia defendida por Turner, acredita-se que os contextos nos quais se dão as diferentes formas de uso desses objetos rituais são balizados ou sacralizados através de uma perspectiva de dinamicidade, segundo os diferentes ambientes nos quais aparecem. E no caso das indumentárias sagradas, bem como suas relações interativas, são situadas dentro de uma organização que as diferencia com base nos diferentes momentos nos quais são usadas. O que explica a variada forma que estas assumem em diferentes nações dos cultos de matriz africana.

No caso do terreiro, as práticas rituais consagradas são rememoradas através do uso e do caráter diacrítico apresentado nos diferentes paramentos e indumentárias rituais que tradicionalmente são utilizados para se fazer distinguir enquanto Candomblé, em diferenciação ao modelo dos cultos de Umbanda, quanto ao vestir e ornamentar de suas divindades. Além da distinção dos locais nos quais ocorrem as cerimônias religiosas, sendo as festas para os *orixás* realizadas num espaço unicamente deles, enquanto cabe às entidades umbandistas receberem suas homenagens num outro ambiente, diferente do local do Candomblé.

O emblema das vestimentas parece ser central na distinção entre os cultos, como problematizado anteriormente. A organização hierárquica, ligada ao uso de diferentes vestes, assim como a organização e tabus dos ritos são elementos que parecem se distanciarem no Candomblé em relação à Umbanda a partir dos trajes e objetos sagrados. Os aproximadamente vinte e um dias na camarinha, durante a iniciação, assim como a restrição do uso de determinadas bijuterias consagradas compõem o arsenal que denota certa separação entre os preceitos das duas religiosidades.

Os papéis são caracterizados pelo uso de determinadas roupas, segundo os diferentes cargos que ocupam os adeptos, como o exemplo da roupa na cor branca, em tecido de *richelieu*, usada constantemente pelas equedes durante os rituais é diferencial da roupa de santo dos iaôs, que pode variar do algodão branco à chita estampada. Esse tipo de tecido é usado tanto na camarinha quanto no momento cerimonial de primeira aparição pública do iniciado para a comunidade religiosa. Ficando a cor da veste sobre a fidelidade africana ao tipo de orixá a quem se queira homenagear, pois como constatado por Raul Lody (2000, p. 68):

A forma de uma peça está sempre em consonância com a organização de um terreiro em particular e com seu nível de identidade ou aculturação diante dos valores tradicionais, o que revela aproximação ou distanciamento das matrizes da África.

Ligado ao uso desses objetos rituais há ainda as cobranças em guardar certos resguardos relativos ao tempo de uso de algumas insígnias, segundo os valores da religião. Como o *kelê*, objeto sagrado que não deve sair do pescoço do iniciado até que se complete o período determinado pelo líder religioso, que no caso do terreiro Xoroquê é cerca de três meses. Dessa maneira, durante todo o período em que o iniciado estiver usando esse paramento estará simbolizando sua recente iniciação, sobretudo, indicando o tipo de atitude que os mais velhos no culto esperam do recém-iniciado, segundo a posição inferior que ocupa na hierarquia da casa. E dentre as atitudes prescritas ao iaô, estão: a constante reverência aos mais velhos assim como sua apresentação constantemente com a cabeça baixa, em sinal de respeito e veneração aos mais antigos no culto.

O uso dos adornos rituais e a estreita relação dos homens com esses objetos não são recentes, como assinalado por Lourdes S. Domínguez (2003, p. 15), ao tratar do uso recorrente desse tipo de símbolo pelos homens e da função dessas insígnias em posicioná-lo na sociedade da qual faz parte, conclui que:

Desde que el hombre en la faz de la tierra ha utilizado disímiles formas para adornarse, ya sea adicionándose adminículus sobre su cuerpo o haciendo cambios en el mismo, siempre acordes con los criterios estéticos o de otro orden (religioso) que primen en ese momento histórico.

Na obra de Edmund Leach (1978, p. 67, grifo do original) os signos/símbolos, decodificadores da cultura, são analisados com base na relação entre vestuário e o contexto cultural, bem como com os papéis sociais que são designados a quem os usa. Para o autor, “fora do contexto, as peças de roupas não têm ‘sentido’ [...] mas, quando colocadas em conjunto para formar um uniforme, elas são signos distintivos de papéis sociais específicos, e contextos sociais específicos”. Dessa forma, é que cada performance ritualística, assim como a posição hierárquica ocupada pelos adeptos, dizem respeito ao uso de diferentes indumentárias segundo o tipo de ritual que a “cena” representa. Como as roupas em azul claro, destinadas aos filhos de Iemanjá da casa Xoroquê, usadas nas festas desse orixá ou pelos iniciados dessa deusa, mesmo nas cerimônias de outros deuses, como forma de identificar o orixá de quem as usam. A cor das roupas de quem veste para Iemanjá é diferente das contas e tecidos em azul profundo usados para simbolizar o patrono da casa, que é Ogum Xoroquê.

Van Gennep (2011, p. 78) também, ao estudar os ritos de passagem e as diferenciações simbólicas presentes nesses momentos, exemplificou como:

As mutilações são um meio de diferenciação definitiva. Outras há, porém, como o uso de vestuário especial ou de uma máscara, ou ainda as pinturas do corpo (sobretudo com minerais coloridos) que marcam uma diferenciação temporária. São estas que vêm desempenhar considerável papel nos ritos de passagem porque se repetem a cada mudança na vida do indivíduo.

Assim, é que no terreiro Xoroquê define-se previamente o tipo de tecido a ser usado ritualmente, como é o caso do tecido em algodão para confecção das roupas dos iniciados, tipo de tecido dedicado e símbolo de Oxalá. Aqui é possível se aproximar da questão simbólica colocada por Martine Segalen (2005, p. 30), para quem: “o rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica [...]”. Sendo justamente essa dimensão simbólica que torna possível aos adeptos vivenciarem intensamente, em seu cotidiano, as noções da religiosidade. Ao considerar que são os símbolos que presenteiam toda a comunidade religiosa, por meio da constante afirmação dos seus valores e pressupostos, sendo através da grandeza conferida aos seus diferentes aspectos que se compreenderá como esses emblemas são essenciais na vivacidade dos espaços rituais, assim como da identidade religiosa do

Candomblé Xoroquê. Contudo, marcam ainda toda a complexidade e o paradoxo inerentes à vida em sociedade.

Outra restrição ligada aos símbolos é o fato das roupas usadas nos rituais de iniciação, festejos comemorativos dos orixás ou em ritos de outras entidades, ser proibidas de empréstimo ou de uso em momentos que não sejam os de rituais. Já o contrário ocorre com as insígnias que acompanham os iniciados e mais velhos da religião em suas atividades cotidianas fora do terreiro — como é o caso das guias representantes do orixá de quem as usa. Pode-se problematizar essa questão com base na sentença de Geertz (2001, p. 155) de que: “o mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas”. Dessa forma, compreende-se que as restrições rituais, assim como a crença suscitada por esta, desempenham papel fundamental na estruturação do mundo mágico religiosa da casa Xoroquê, tendo em vista que as ações de credulidade dos adeptos se orientam pelos tabus e as interdições da cultura religiosa do terreiro.

Com base na caracterização de Tambiah, apud Mariza Peirano (2000, p. 14), é possível definir os rituais da casa Xoroquê em três perspectivas: 1. uma ordenação que os estrutura; 2. um sentido de realização coletiva com objetivo definido, e por fim a ideia de que são diferentes do cotidiano”. E ainda: “o ritual esclarece mecanismos fundamentais do repertório social”. Um dos exemplos que demonstra essa ordenação é a divisão dos espaços, assim como a ênfase discursiva da ancestralidade africana somada às interdições relatadas ao longo do texto retratam o objetivo desejado. E por último, deve-se evidenciar, mais uma vez, o caráter da sociedade religiosa presente na estruturação do terreiro, adorando os orixás, de um lado, e de outro, as entidades umbandistas.

Voltando ao conceito de plasticidade, empregado por Segalen (2002, p. 15) e que é parte indissociável dos ritos contemporâneos, objetiva-se tomar os diferentes espaços nos quais acontecem os rituais do terreiro Xoroquê segundo a ideia de “plasticidade” e “polissemia” dos ritos. Partindo desse caráter defendido por Segalen, é possível analisar a agregação de certos traços do culto umbandista ao Candomblé Xoroquê em consequência, primeiro, da reelaboração necessárias ao serem transportadas para o Brasil e o convívio com outras práticas ritualísticas que tornou indispensável para cooptação de adeptos indos de outras modalidades de culto.

A plasticidade encontrada nesse molde alternativo se inscreve com o caráter de reforçar a “identidade” definida pelo líder religioso — de casa legítima de Candomblé e ancestral da África. Sendo permissiva a realização de dois preceitos na afirmativa de um templo, ao mesmo tempo em que se delimitam espacialmente as distintas entidades, com rituais separados, necessários para que não se misture ou despreze as obrigações e interdições com cada uma das entidades adoradas. Essa maleabilidade presente nas religiões de Candomblé demonstra a adequação pela qual os diversos rituais estão submetidos nos novos contextos sociais contemporâneos, mas sem com isso perderem seu caráter simbólico e sagrado enquanto rituais pautados em raízes africanas. Pelo contrário, têm ainda presentes elementos que complementam esse sentimento de pertencimento, por vias das ressignificações ocorridas no cotidiano.

No caso das formas dinâmicas assumidas pelos símbolos religiosos usados no terreiro, estas são percebidas como práticas resultantes das elaborações e reelaborações que partem dos diferentes contatos fronteiriços, que não só denunciam uma dinâmica de negociação no atual contexto, mas uma consciente reinvenção segundo os interesses vigentes dos adeptos enquanto grupo étnico, tal como argumentado por Fredrik Barth (1998, p. 194):

[...] alguns traços culturais são utilizados pelos atores como sinais e emblemas de diferenças, outros são ignorados, e, em alguns relacionamentos, diferenças radicais são minimizadas e negadas. O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser analiticamente de duas ordens: 1. sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo de vida [...].

Segundo pai Manoel, o formato encontrado para deliberar o paradoxo entre a necessidade das festas umbandistas, com os cigarros e as bebidas imperativas, e o descontentamento dos orixás com alguns dos símbolos da Umbanda presentes em seus ritos, foi dinamizar as cerimônias de modo a separá-las, mas cultivando o caráter relacional dos dois cultos.

Ainda refletindo acerca do processo de ressignificação dos elementos da cultura religiosa do Candomblé, bem como sobre os interesses de grupo imbricados em seus contatos fronteiriços, recorre-se também à análise de Roland Walter (2008, p. 41) que afirma:

São tradutores culturais cujas passagens fronteiriças minam limites estáveis e fixos e reescrevem o passado e as tradições, num processo de transformação contínua; um recontar que hifeniza autenticidades e problematiza os interstícios ocultados pelo discurso oficial.

A alegação deixa clara a articulação dinâmica existente nas sociedades que, ao recortar pretensamente determinados traços culturais sobre os quais desejam dar ênfase, acabam por obscurecer outros que não lhes servem na disputa por espaço religioso e na legitimação de sua autenticidade. Há, portanto, uma tradução dos elementos, definidos pelos adeptos como tradicionais, que possibilita a casa Xoroquê se definir Candomblé em distinção a outros modelos de culto, exigindo-se para isso a articulação de um discurso político que não interfira diretamente na forma prática de como as crenças são vivenciadas cotidianamente no terreiro de pai Manoel.

Da mesma forma, os símbolos servem a “vinculação da estética afro geral como reforço de papéis sociais e de orgulho racial. Isso ocorre com roupas, estamparias, penteados e principalmente na joalheria que é recorrente no universo do terreiro” (LODY, 2000, p. 71). Esses modelos de pertencimento são construções que decorrem das relações fronteiriças com outros grupos étnicos, no caso aqui os cultos de Umbanda. Da mesma forma, influenciam o contexto relacional mais geral através do qual os adeptos são levados ao estabelecimento de contato com não adeptos, sejam estes pesquisadores, evangélicos, curiosos ou simpatizantes do culto, sujeitos que compõem o cotidiano do terreiro.

As negociações ou transações mediadas pelos adeptos buscam se distinguir ou legitimar, ao propagar uma diacrítica, e acabam por construir uma pretensa “superioridade” do Candomblé em relação à alteridade — outras religiões distintas dessa última. O que empiricamente parece existir é uma consciência nas ações do grupo religioso, como afirmado por Benveniste apud Poutignat (1998, p. 368) ao tratar da auto-identificação dos grupos étnicos:

Qualquer denominação de caráter étnico, nas épocas antigas, é diferencial e opositivo. No nome que um povo se atribui existe, manifesta ou não, a intenção de se distinguir dos povos vizinhos, de afirmar esta superioridade que é a posse de uma língua comum e inteligível.

O “ser” Candomblé legítimo, baseado nos modos de estruturação da casa de Xoroquê em distinção a tantas outras, está imerso na reelaboração dos espaços e das indumentárias que são definidos a partir do contato com a alteridade, legitimando-se nessa interação. Tendo em vista que é justamente no processo de remodelagem que os significados da cultura religiosa se perpetuam e consequentemente fortalecem suas práticas ritualísticas como sinalizado por Ulf Hannerz (1997, p. 12): “queria afirmar que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros”. É importante salientar que o autor chama a atenção sobre os fluxos nos quais estão imersas as diferentes culturas, na complexidade da globalização, fazendo atentar para a incoerência que há em se pensar as culturas dentro de uma moldura estática, com isso esclarece o aspecto dinâmico das formas significativas na sociedade global.

Analisando especialmente o caso da cultura religiosa do Candomblé vale citar novamente a reflexão de Raul Lody (2010, p. 32, grifo do original) para quem “embora seja crescente uma tendência a ‘arqueologizar’ a memória africana no candomblé baiano, é evidente a dinâmica – mudança – sobre os diferentes saberes que compõem as tradições religiosas”. Desse modo, pode-se acreditar que tanto a fidelidade na ornamentação dos diferentes orixás quanto a separação dos espaços rituais na casa Xoroquê, ainda que guiados pelos valores religiosos tradicionais, se revestem cotidianamente de outros traços dinâmicos para sua manutenção enquanto terreiro.

Partir unicamente das ideias apresentadas nos discursos dos adeptos e do pai de santo, sobre a presença da Umbanda num terreiro de Candomblé, é conceber essa primeira religiosidade como resultado exclusivamente de “[...] elementos da religião católica e do espiritismo, de cultos trazidos ao Brasil pelos escravos, além de alguns de duvidosa inspiração indígena” (MAGNANI, 1991, p. 13). Já no caso do Candomblé, é tomado como religião com maior exigência de fidelidade aos modelos, ou seja, procura ser fiel ao modo de ser e fazer africano (Idem, p. 13).

Essa última citação de Magnani pode ser percebida empiricamente a partir do discurso de pai Manoel, porém, o cotidiano no terreiro de Xoroquê aponta para a centralidade que outros fenômenos religiosos, somados aos traços da africanidade, ocupam na função desempenhada por essa casa religiosa. Dessa forma, pensar ideologicamente o Candomblé na atualidade como terreiro legítimo é ignorar as novas

demandas dos adeptos e ainda é não atentar para o modo como esse culto é vivido empiricamente, assim irá se penetrar para além de seu discurso político.

Como mostrado na citação acima, os dois fenômenos são caracterizados em clara distinção. Há, segundo Magnani, certo distanciamento nos dois tipos de culto quanto ao modo de estruturar os seus rituais, as vestes e suas cores, assim como suas crenças e os símbolos presentes nas cerimônias de cada um. Concorde-se com Magnani (Idem, p. 39) quanto à diferenciação no uso das vestimentas e outros símbolos rituais nas duas religiosidades, bem como que a “a estruturação interna do Candomblé repousa sobre o *babalaô*, o *babalossaim*, e o *babalorixá* ou a *ialorixá*, responsável pelos rituais e demais membros da irmandade [...]”. Contudo, apesar da severa distinção que fazem os adeptos do Candomblé em relação aos cultos umbandistas, percebe-se empiricamente no exemplo da casa Xoroquê a estreita relação de pai Manoel e a Umbanda, através da entidade de Jurema, Maria do Acaís, como já fora relatado em outros momentos. Sendo essa proximidade, justificativa para defender a existência de profunda intimidade do *babalorixá* e alguns de seus filhos de santo com as crenças umbandistas.

Os dados empíricos até aqui relatados, assim como a diversa base teórica citada, apontam para o papel desempenhado pelos diferentes símbolos nos rituais do terreiro Xoroquê. Levando em consideração as prescrições sobre as quais incide o uso ou a proibição de determinadas insígnias em cada um dos espaços do templo religioso analisado se entenderá sobre quais pilares se apoia a cultura religiosa que ordena o “ser” Candomblé na casa Xoroquê. Dessa forma, pode-se alegar que a separação dos espaços rituais do terreiro Xoroquê, vivenciada pelos filhos de santo, segundo presenciou-se no cotidiano do terreiro, estrutura os ritos assim como sustenta a identidade religiosa do grupo. Sendo indispensáveis para tal, os mecanismos de manutenção que salientam a necessidade de obrigação e homenagens às entidades da Umbanda, como foi demonstrada em relação à primeira iniciação de pai Manoel, a importância atribuída à sua mestra, Maria do Acaís, e, principalmente, o caráter complementar assumido pelos dois cultos religiosos na efetivação de sua função mágica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Sem excluir todas as possibilidades de interpretação que a análise dos diversos símbolos rituais do Candomblé possibilita, empenhou-se nesse estudo em compreender o papel desempenhado pelas insígnias na separação dos espaços rituais do terreiro Xoroquê, assim como na construção distintiva e complementar desses ambientes de rito. Buscando ainda problematizar a aparente ambiguidade apresentada por esses emblemas nos cultos das diferentes crenças, realizados na casa de pai Manoel. Enfatizando ainda as implicações implícitas nessa diferenciação dos espaços, dentre estas o uso político que o pai de santo faz desse emblema para legitimar o terreiro.

Orientou-se da concepção atribuída pelos praticantes da religiosidade na casa, para quem discursivamente o espaço dos orixás é de suma importância para a manutenção da fidelidade a ancestralidade africana e a relação entre os iniciados e seus deuses protetores. Sendo os símbolos centrais no fortalecimento desse vínculo entre adeptos e o espaço dos orixás. Ficando o espaço da Umbanda relegado ao estereótipo de lado dos “catiços”, como designou o pai de santo em uma das entrevistas, já citada em outro momento do texto. Todavia, o “lado de lá”, do culto umbandista, também apresenta seu lado sacralizado, sobretudo, quando em sua relação complementar com o barracão dos orixás.

No culto, os símbolos aparecem como essenciais, servindo tanto para a edificação e demarcação dos dois espaços rituais quanto na organização religiosa do terreiro. Porém, quando usados para sinalizar a ancestralidade africana se inserem dentro de um contexto da sociedade mais ampla e auxiliam na legitimidade da casa durante os momentos relacionais com outros grupos sociais ou ainda em determinados conflitos. Sejam estes com outras casas de culto ou ainda com outros segmentos da sociedade, na qual o terreiro se encontra inserido, tendo em vista que “entender a busca pela África por esses terreiros só pode ser entendido diante da estrutura social, econômica e política nas quais estão inseridos”, como bem salientou Dantas (1988, p. 61).

Como proposto por Capone (Idem, p. 31), os sistemas religiosos são sistemas de significações. Nesse sentido, é interessante entender que estas acepções se dão a partir dos conflitos nos quais se inserem os terreiros, tendo em vista que a estruturação e

interpretação do culto, dada pelos adeptos do Candomblé, se baseiam, principalmente, nas relações estabelecidas com outros terreiros.

Já no caso verificado dos símbolos rituais que caracterizam o espaço umbandista, servem igualmente para estreitar os vínculos entre aqueles que o adotam, adoradores que necessitam de empréstimos espirituais, e os seus deuses. Esses últimos esperam ser homenageados pelos fiéis do terreiro, assim, satisfeitos com os adeptos poderão realizar os milagres, o que é de sua função e em razão de seus poderes mágicos. Ficando os consulentes na dependência da proteção e ajuda dessas entidades especificamente. Pois, enquanto a intervenção dos orixás se efetiva através da:

A prática de adivinhação pelos búzios é, então, o único meio de que dispõe para resolver os problemas que afligem os clientes e os iniciados. Em contrapartida, a possessão por um Exu ou por uma Pomba gira põe o cliente em contato direto com o sobrenatural, sendo o próprio espírito quem oferece a solução do problema (CAPONE, 2009, p. 33).

Assim, a Umbanda consegue alcançar seu caráter de sacralidade em função do sublime poder tanto por propiciar o contato direto do cliente com o mundo sobrenatural quanto pela rapidez com que pode lançar uma solução à aflição de quem a procura. Conquanto, parte dos filhos de santo tenha maior propensão em adorar e se identificar com os orixás e a morada ritual destes.

Percebe-se, sobretudo, uma complexa separação: de um lado, a idealização via africanidade, de outro, a organização da casa através da qual são negociados os diferentes rituais que estruturam o Candomblé na atualidade, pautadas nas novas necessidades dos fiéis. Ou seja, a perpetuação do terreiro Xoroquê parece depender da presença ritual das entidades que não compõem, segundo os discursos, o ideário africano, tal como definem a herança recebida dos orixás.

E contribuem de forma decisiva para que haja uma implicação de complementaridade, sobreposta a essa aparente contradição, os diferentes papéis desempenhados pelas entidades umbandistas, permanecendo os orixás do Candomblé em conexão com a ação exercida pelos Pretos Velhos, Caboclos, Ciganos e Mestras de Jurema, dentre outras entidades, que arranjam o espaço umbandista. Também os símbolos empregados para definir o que compõe o arsenal ritual das cerimônias da

Umbanda se prestam a auxiliar no cumprimento das obrigações dos orixás. Ainda que de forma sublinear em razão de aparecerem, dentro da estrutura hierárquica da casa, subjugada aos orixás.

Como observado no decorrer da pesquisa, uma das maneiras encontradas pelo pai de Santo para sintetizar as diferentes crenças sem comprometer a enfática vinculação à ancestralidade africana, elemento que confere legitimidade social, foi separar os espaços de culto. Dessa forma, os membros dos terreiros, sejam do Candomblé ou da Umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Todavia, ainda que a maioria dos terreiros seja lugar de encontro de diferentes experiências religiosas, o “misturado” será sempre o outro, o vizinho ou o concorrente.

Compreendeu-se com isso que, o “modelo” de culto instituído pela casa Xoroquê tem como intuito proporcionar um espaço legítimo diante de outros terreiros e nos relacionamentos estabelecidos com diversas esferas da sociedade na qual se insere, dentre estes a própria vizinhança do pai de santo. Por tais razões, o aparelhamento simbólico é primordial na separação de cada um dos espaços rituais, demarcando, sobremaneira, o que os filhos de santo devem usar, desde as roupas rituais até o comportamento prescrito, no culto aos orixás. Simbolicamente, as restrições são referidas também como manuais para que os adeptos vivenciem os espaços de forma separadamente.

Outra informação, citada no início do texto e que possivelmente corrobora para a imbricação dos elementos umbandistas no Candomblé, é a mudança de pai Manoel, da Umbanda para o Candomblé, já que primeiramente o babalorixá recebeu os ensinamentos da Umbanda. Da mesma forma, contribuiu a modificação da nação do culto, quando renovou seu santo. Especialmente na decisão tomada, quando sua mãe de santo faleceu, e decidiu renovar seu santo com seu bisavô de santo, ao invés de atender a hierarquia e fazer essa obrigação com o pai de santo de sua mãe de santo. Possivelmente essa decisão seguiu o objetivo de buscar um terreiro, e consequentemente, um pai ou uma mãe de santo mais ligado aos preceitos africanos. Apesar de se justificar alegando que essa escolha se deu em razão da não identificação religiosa que tinha com o pai de santo de sua primeira mãe de santo.

Por tais alegações, é compreensivo imaginar que desde a primeira mudança para o Candomblé, que se deu pouco depois da década de 70, houvesse o interesse, por parte

do pai de santo, em se estabelecer numa religião que ganhava espaço na sociedade brasileira por meio do recurso da africanidade, como foi o caso do Candomblé. E como esclarece Roger Bastide (2006, p. 2018): “conhecemos também a extraordinária plasticidade das culturas africanas, que sabem se adaptar aos mais diversos meios sociais e culturais para conseguir sobreviver em outros ambientes que não o seu ambiente original”. Sendo em decorrência da plasticidade característica das culturas religiosas africanas que podem conviver ritualmente com os ensinamentos e cuidados vivenciados na Umbanda, tendo em vista que foi nessa última religião na qual se deu a primeira feitoria de pai Manoel através da qual entrou em contato com um mundo mágico religioso diferente do que havia experimentado até então. E, ao invés desse contato deslegitimar tais práticas afrodescendentes, essa dinâmica serve ao fortalecimento a partir da dialógica relacional estabelecida entre esse culto e outras crenças religiosas.

Mas, para além das determinações do que foi apreendida na Umbanda e sua importância e função, como se tentou demonstrar no decorrer desse estudo, o uso dos símbolos e das crenças umbandistas, presenciados na casa Xoroquê, pressupõe uma forma de acolher e principalmente “cuidar” daqueles que procuram pelo terreiro e seus serviços. Dessa forma, agregar uma religião com preceitos e símbolos diferenciados daquela que descende da África não invalida a tradição vinda do outro lado do Atlântico antes cria possibilidades e credibilidade para fortalecê-la.

Parece ser um dos caminhos na dinamização dos cultos tradicionais, segundo as demandas contemporâneas. Pois em paralelo ao discurso legitimador da africanidade, há com igual importância, uma herança do culto umbandista, conceituada de “plural” em sua origem, mas que contribui com uma função exclusiva de proteger e guardar a morada dos orixás. Ou seja, sem a paradoxal crença de que as entidades umbandistas são responsáveis pelo amparo do espaço e dos orixás, durante a noite, não haveria a tranquilidade entre os adoradores do culto.

O que se pretendeu, sobretudo, propor em forma de reflexão é que os “modelos” discursivos do Candomblé de Xoroquê, enquanto “legítimos”, são construídos a partir dos modos de fazer, usar e manipular os mais diversos objetos rituais sagrados. Efetivados por meio de uma relação dinâmica, bem como da divisão espacial, sendo ainda estabelecido pelas fronteiras relacionais, à medida que a casa se coloca

estrategicamente e politicamente diferente dos terreiros de Umbanda. E a existência de um espaço próprio para a organização e efetivação dos rituais dos orixás contribui para essa crença na autenticidade de suas práticas, corroborando para a aceitação dos adeptos na esfera da sociedade mais ampla, assim como para o consentimento da existência do próprio terreiro de pai Manoel.

Os vários símbolos rituais são eficazes na alegação dessa idiossincrasia do terreiro, tendo em vista que como demonstrado ao tratar do uso e das proibições de determinadas vestimentas, estes estruturam os ritos de acordo com o espaço que se vivencia, segundo os diferentes tabus e as hierarquias de cada um dos espaços. A linguagem utilizada em cada um dos ambientes rituais é também um desses marcadores, como salientado anteriormente, que auxilia na compreensão desse aparente paradoxo do templo.

Em todos os ritos e as festas verificadas no espaço da Umbanda, a língua usual é o português, idioma conhecido e de fácil acesso a todos os adeptos do terreiro, sejam aqueles mais velhos no culto, sejam os que acabaram de se iniciar. Com base no exposto, admite-se, mais uma vez, o papel central do espaço e das entidades umbandistas ao propiciarem uma maior ligação entre os adeptos e os deuses, com intermédio do familiar sistema de comunicação.

Ao contrário, considerando que no espaço dos orixás a linguagem recorrente é o iorubá, não somente nas cerimônias, mas principalmente durante as atividades diárias do terreiro de pai Manoel, esta aparece como um limite de compreensão para os mais jovens no culto se comunicarem com os mais velhos por via dessa linguagem. Ainda que tanto os iniciados quanto aqueles que desejam se iniciar na casa careçam dessa intensa vivência com a linguagem usada nos rituais, essa acaba por delimitar o campo de atuação discursiva dos noviços. Tendo em vista que seja necessário ao iniciado certo período de convivência para conhecer a língua africana iorubá. Esse aprendizado é complexificado, ainda mais, em razão da quantidade de símbolos que compõe a religiosidade e com os quais o noviço deve lidar para sua aceitação na comunidade do Candomblé.

Apesar da distinção conferida pela do uso de diferentes linguagens em cada um dos espaços, como descrito acima, não implica concluir que tratam de dois mundos religiosos em oposição, pois, além do tempo e do espaço serem construtos sociais, esses

fenômenos também definem uma estrutura que contribui para o desenvolvimento das relações sociais; portanto, são categorias básicas para a construção de um mundo social. As categorias de tempo e espaço formam um modelo comum de percepção da realidade, permitindo a construção de um mundo compartilhado, onde se desenvolvem as relações interpessoais, incluindo a linguagem, a comunicação e a ação conjunta (BAUMAN, 2001). Sendo o intercâmbio entre o Candomblé e a Umbanda, no exemplo do terreiro Xoroquê, uma estratégia muitas vezes racionalizada que busca qualificar a casa.

Finalmente, é válido insistir que a imbricação entre os dois cultos, enfatizada através das funções desempenhadas pelos deuses de cada espaço ritual, é o que garante a “autenticidade” da casa, idealizada nos discursos dos adeptos. Corroborando para isso, a simbologia estruturante dos ritos sobre os quais se ergue toda complementaridade e o paradoxo das relações religiosas no Candomblé Xoroquê.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. *Mana*. vol. 7 n. 2. Rio de Janeiro, out 2001.

APPIAH, K. A invenção da raça. Ilusões da raça. E Identidades africanas. In: *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARTH, Fredrik: “Grupos étnicos e suas fronteiras” In POUTIGNAT, Philippe e Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da etnicidade*: São Paulo, Fundação Editora da UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 2006 [1975].

BATESON, Gregory e MEAD, Margaret. *Balinese Character: a photographic analysis*. Special Publications of the Nova York Academy of Scienses, vol. II, 1942.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001 [1925]. Trad. Plínio Dentzien.

BEZERRA, Felte. Problemas de antropologia. Do estruturalismo de Lévi-Strauss. Rio de Janeiro: Ouvidor, 1976.

BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. *Entidades e rituais em trânsito simbólico: uma análise dos Exu no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD*. Recife, 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco/ Centro de Filosofia e Ciências Humanas/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia. 219f.

BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, Carrego e Olho grande: os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1980. Dissertação de mestrado (mimeo).

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. 4. ed. Trad. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia*. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, jul. 1988, p. 133-157.

CANCLINI, Néstor García. Noticias recientes sobre la hibridación. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de; RESENDE, Beatriz. (Org.). *Artelatina: cultura, globalização e identidades [cosmopolitas]*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p. 60-82.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARMO, João Clodomiro do. *O que é candomblé*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1987].

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998 [1982].

CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul — Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Ao Luis: Editora Cultura & Arte, 2006 [1992].

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

_____. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, v. 6, n. 1, 2000, p. 7-29.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOMÍNGUEZ, Lourdes S. *Los Collares em La santería cubana*. Ciudad de La Habana, Cuba. Editoria José Martín, 2003 [1999].

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1912] (Coleção Tópicos).

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azandes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1872].

_____. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução: Ana M. Goldberg Coelho. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FIRTH, Raymond. *Elementos de organização social*. Ed.: Zahar, 1951.

FRY, Peter. *As religiões africanas fora da África: o caso do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1984a (mimeo).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011 [1978].

_____. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In Idem. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 85-107.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, v. 3 n. 1 Rio de Janeiro, abr., 1997. 27 p.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOBBSBAWN, Eric J & Terence Ranger (eds.) "Introdução". *A invenção das tradições*. 3ª Ed. Rio de Janeiro, 1997.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. 22. ed. Trad. Marie Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007 [1988].

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Trad. Carlos Roberto. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LEITE, Miriam L. Moreira. Texto visual e texto verbal. In FELDMAN-BIANCO, Bela. *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas Ciências Sociais*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LODY, Raul. *Candomblé. Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2003 [1951].

_____. *Jóias de Axé: Fios de conta e Outros Adornos do Corpo: A Joalheria Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010 (2ª edição).

_____. Sagrados metais: o artesanato metalúrgico nas religiões afro-brasileiras. In *Série encontros e estudos*. 3. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte/Minc, 2000.

MAGNANI, José Guilherme C. *Umbanda*. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 1991.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. [1950].

PEIRANO, Mariza G. S. A análise antropológica de rituais. *Série Antropologia*: Brasília, v. 270, p. 1-35, 2000.

_____. A favor da etnografia. In Idem. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 31-57.

_____. Os antropólogos e suas linhagens. In Idem. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

POUTIGNAT, Philippe e JOCELYNE, Streiff-Fenart. *O estado atual dos debates sobre a etnicidade*. In Teorias da Etnicidade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, pp. 85-121 (Cap. 4 e Cap. 5).

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

SCHECHNER, Richard. *Performance Theory*. New York: Routledge, 1988.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. *Horizontes Antropológicos*: Porto Alegre, v.11, n. 24, p. 35-65, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Brasil Afro-brasileiro*. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010 [2000].

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005 [1982].

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3ª Ed. Editora Nacional. São Paulo, 1977 [1955].

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Editora: Corrupio, 2002.

WALTER, Roland. *Mobilidade cultural: o (não-) lugar na encruzilhada transnacional e transcultural*. In Interfaces Brasil/ Canadá Fundação Federal do Rio Grande Associação Brasileira de Estudos Canadenses – N. 8 (2008) – Rio Grande: FURG/ABECAN, 2008.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Editora: Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

GLOSSÁRIO

Abiã: Adepto do Candomblé que ainda não foi iniciado, mas já teve as contas lavadas.

Adjína: Nome novo que os adeptos do candomblé recebem ao se iniciarem. E esse nome está ligado ao tipo do orixá ao qual o iaô tem sua cabeça regida.

Alacá: Também conhecido como pano da costa, o alacá é um tecido que pode ser usado na altura do ombro, na cintura ou ainda na altura do peito. E, dependendo desse uso, simboliza a posição hierárquica de quem o usa.

Angola Ijexá: Nação do Candomblé ligada aos preceitos africanos.

Avô de santo: Diz-se do babalorixá ou ialorixá que iniciou o pai de santo de um iniciado. Terceira geração mais antiga iniciada numa família de santo.

Axé: Na casa Xoroquê a expressão *axé* é evocada para se referir as energias emanadas dos orixás.

Babalaô: É aquele que além de pai de santo, recebe e guarda os segredos do ifá.

Babalôssaim: Pessoa responsável por colher as folhas sagradas utilizadas em diferentes ritos do Candomblé.

Babalorixá: Líder religiosa, popularmente conhecido como pai de santo.

Barracão: Espaço onde acontecem as festas e ritos religiosos.

Bisavô de santo: É o avô de santo do pai de santo de um iniciado. Quarta geração mais antiga feita numa mesma família de santo.

Bolar o santo: Quando se fala que o “orixá bola”, ou bolou com o adepto no chão, quer dizer que ele está pedindo obrigação, dentro do Candomblé. É também uma maneira de se levar uma corsa do santo, um couro do santo, segundo explica Manoel em entrevista 29/06/2010. Significar ainda que o orixá deseja obrigação por essa razão ele incorpora no adepto e este, por sua vez, cai no chão e bola várias vezes graças à forte energia emanada do orixá.

Brajado ou Brajá: Colar de uma volta só, que simboliza nobreza, senioridade e não deve ser usado pelos adeptos que não ocupem cargo ou função no terreiro.

Cofar: Denominação usada entre os adeptos para se referir à morte de um dos fiéis.

Contraegun: Paramento usado pelos iniciados do candomblé, símbolo de proteção. Seu significado se remete à grande proteção que o mesmo aporta aos iaôs, livrando-os das energias negativas

Decá: Título atribuído aos adeptos da religiosidade após completarem sete anos de iniciação e atingida tal posição na hierarquia social do candomblé já podem abrir seu próprio terreiro. Mas hoje em dia é possível presenciar casas de cultos das religiões de matriz africana entregando o título de decá aos seus fiéis com menos tempo, desembocando no aumento do número de fiéis e na expansão da religião.

Delogun: Colar sagrado usado somente por ebomis: adepto com mais de sete anos de iniciação. O colar traz suas contas amarradas por firmas maiores que se diferenciam das contas menores. Esse paramento deve ser usado somente em momentos rituais

Entidade: Diz-se do espírito que incorpora.

Equede: Filha de santo que não incorpora orixá, tendo como função tanto zelar pelo terreiro em suas atividades cotidianas quanto cuidar dos adeptos no momento de incorporação durante as festas rituais do Candomblé.

Funji: A entidade seria um tipo de erê. O erê, segundo pai Manoel, são espíritos de crianças que gostam de ser presenteados com doces e brinquedos, além de se caracterizar pelo trejeito infantil e com brincadeiras.

Filá: Tipo de chapéu usado pelos filhos de santo durante as festas rituais.

Gira: Espaço do terreiro no qual acontecem as roda de danças para os orixás.

Guia: Conta de uma só volta, que pode ser usada diariamente pelo abiã, já que este ainda não é iniciado, e a cor da mesma sempre faz referência às cores do orixá de cabeça de quem a usa.

Iansã: Deusa africana dos trovões e senhora dos eguns. É representada pelo chifre de búfalo e um alfange.

Iaô: Nome atribuído aos filhos de santo que passaram pelos preceitos de iniciação.

Iemanjá: Definida como a Rainha das águas e a grande mãe. Veste-se com roupas na cor azul claro e carrega seu abebê — espelho e leque.

Ifá: É um sistema de jogo de búzios utilizado no Candomblé para adivinhação.

Incorporou: Quando o orixá ou espírito desce no adepto.

Kelê: Colar sagrado que estabelece relação entre o filho-de-santo e seu orixá de cabeça.

Mãe de santo: Nome pelo qual se designam as mulheres líderes religiosas.

Mocan: Paramento particular dos iaôs, que recebem durante o período de camarinha, não sendo permitido o uso por outros adeptos da religião que não sejam os iaôs. Seu significado é restrito aos iniciados que passam pelos preceitos religiosos no período de reclusão. Seu uso é visível nas festas e rituais.

Obrigação: Presente ofertado ao orixá como forma de agradecimento ou para pagar uma dívida solicitada pelo deus. Define-se ainda por obrigação o ato de dar oferenda aos deuses protetores, estas podem ser em forma de alimentos, animais ou outros, dependendo do tipo de alimento característico do deus homenageado.

Ogã: Filhos de santo responsáveis em ajudar nas atividades diárias do terreiro e também os tocadores dos atabaques durante as cerimônias rituais.

Ogum: É um orixá guerreiro, deus do ferro e da guerra. Esse orixá é simbolizado pelo azul escuro ou verde, mas podem ser encontradas cores distintas dessas que o simbolizam em outras casas que o cultuem.

Ogum Xoroquê: É uma entidade especial, diferente do Exu Xoroquê e do Xoroquê. O Ogum Xoroquê é um Ogum que tem fundamento com Exu, segundo os mais velhos ele é o Quêquê da África. Sendo um orixá, a cada dia que passa mais escasso, pois quase não se faz esse tipo de orixá.

Orixá: Deus africano divinizado e que emana a energia da natureza.

Oxum: Rainha das águas doces — dos rios e das cachoeiras. Deusa do ouro e do amor. Traz em suas mãos o abebê, espelho e leque e é simbolizada pelas vestes na cor amarela ou dourada.

Oxalá: Considerado o pai de todos os orixás, deus supremo. Tanto as vestes na cor branca quanto os tecidos em algodão são símbolos desse orixá.

Oxóssi: Denominado de orixá caçador, ligado às matas e florestas. Simbolizado por seu ofá, arco e a flexa. Dentre as cores usuais desse orixá, encontram-se o verde, azul turquesa e vermelho.

Pai de santo: Líder religioso que ocupa o cargo mais alto na hierarquia do terreiro.

Roupa de ração: Roupa simples usada no cotidiano do terreiro. Compõe a roupa de ração: saia de pouca roda, faixa amarrada nos seios, camisa de mulata, calça e um pano que se amarre na cabeça. Geralmente essa roupa se apresenta na cor branca, quando usada no cotidiano do terreiro.

Saída de iaô: Ritual de iniciação do fiel na religião de matriz africana. Nesse momento, após cumprir todos os rituais na camarinha — quarto onde os filhos-de-santo são recolhidos para rituais entre 17 a 21 dias — o noviço é apresentado, durante cerimônia pública, para a comunidade tribal do candomblé como o novo integrante da religião.

Senzala: Elemento decorativo usado para esconder o contraegun, e faz parte do vestuário dos iaôs, que a recebem no período de camarinha, não sendo permitido seu uso pelos não iniciados ou aqueles que ainda são abiãs no candomblé.

Toque: A designação toque, utilizada pelos adeptos do culto, se refere as “festas” que fazem parte do calendário litúrgico e anual do terreiro.

Transe: Momento no qual o adepto recebe o espírito.

Xangô: Deus africano, caracterizado por sua virilidade e justiça.