



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de
manutenção da sociabilidade no candomblé**

Juracy de Arimatéia Rosa Júnior

**SÃO CRISTÓVÃO - SE
2018**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de
manutenção da sociabilidade no candomblé**

Juracy de Arimatéia Rosa Júnior

Dissertação apresentada como requisito para
a obtenção do título de Mestre ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências da Religião
da Universidade Federal de Sergipe.
Orientador: Luís Américo Silva Bonfim

**SÃO CRISTÓVÃO - SE
2018**

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

Rosa Júnior, Juracy de Arimatéia

R788x Xirê: troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé / Juracy de Arimatéia Rosa Júnior ; orientador Luis Américo Silva Bonfim. – São Cristóvão, 2018.
128 f.

Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, 2018.

1. Candomblé. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Cultura – Aspectos religiosos. 4. Usos e costumes – Aspectos religiosos. I. Bonfim, Luis Américo Silva, orient. II. Título.

CDU 299.6



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
DA RELIGIÃO

PPCCR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO/UFES

JURACY DE ARIMATÉIA ROSA JÚNIOR

**XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no
candomblé**

APROVADA EM 06/04/2018

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe.

Professor Dr. Luís Américo Bonfim (orientador)
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UFS

Professor Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (membro interno)
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UFS

Professor Dr. Ordep José Trindade Serra (membro externo)
Programa de Pós-graduação em Antropologia-UFBA

Professor Dr. Péricles Moraes de Andrade Júnior (suplente)
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UFS

À minha esposa, Danielle Azevedo Souza

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a quem possibilitou a escrita desse trabalho, Exú Bará, o senhor do corpo. Senhor, portanto, deste corpo que vos escreve, que se move, sente e pensa. Tudo isso dentro das limitações da própria humanidade do meu ser fisiológico, social e antropológico. Produzir um trabalho científico não é tarefa fácil para ninguém. Esse é o momento em que tudo a nossa volta passa a fazer parte da mesma tarefa, seja ajudando ou atrapalhando. Dentre os fatores que atrapalham estão pessoas que, mesmo sem intenção, estão ali para fazer perder o foco. Mas também tem aquelas que ajudam do início ao fim. Os que atrapalham fazem parte do trabalho tanto quanto os que colaboram, pois serão prova da tenacidade, resistência e persistência do pesquisador. Confesso que pensei em desistir por diversas vezes. Mas desistir seria apunhalar todos que acreditaram na minha capacidade em materializar esse projeto, que é pequeno, de fato, mas que pode crescer com a contribuição de quem esbarrar com ele nos anais e prateleiras, seja apontando pontos frágeis e ou se apropriando do que for considerado útil e positivo.

Agradeço ao meu orientador, o Professor Doutor Luís Américo Bonfim, que, desprovido de arrogância e com uma gentileza exemplar, acolheu meu projeto, sabendo da intenção em deixar que o candomblé falasse por ele mesmo. Orientou-me como um grande parceiro de caminhada. Obrigado por me apresentar possibilidades de escolha do que seria mais adequado para justificar a discussão proposta nesse trabalho de pesquisa. Dessa relação, eu sei que não sairemos descomprometidos. O “*hau*” produzido pela coisa dada será sempre o fio do bigode do nosso contrato.

Agradeço também à minha esposa, Danielle Azevedo Souza (Oyá Túndé), que ouviu minhas reflexões com paciência, sempre com um olhar crítico, me ajudando a sustentar as argumentações, revisando esta dissertação e me estimulando a seguir a vida acadêmica. Agradeço à minha mãe, Yara Maria da Silva; aos meus filhos Victor e Clara e toda minha família, pelo incentivo; ao meu babalorixá José Augusto dos Santos (Odebamirê); ao meu amigo Reginaldo Daniel Flores (Ogun Torikpe) e à comunidade do Ilé Asé Alaroke, pelas experiências vivenciadas no sacerdócio. Agradeço aos colegas de Mestrado, em especial Thiago, Isaías e Micaelle, pela parceria, cumplicidade e troca de conhecimento. Agradeço ainda aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – Marina, Cícero, Joe, Arthur, Brice, Rodorval e Pércles, pelos ensinamentos em sala de aula e orientações de “corredor”. Obrigado!

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo identificar de que forma os processos de troca nos rituais públicos do candomblé, mais precisamente nos xirês (festividades de culto a orixá), interferem na manutenção da sociabilidade e na circulação de axé. Analisando o xirê a partir do referencial teórico interacionista, cujo pensamento está centrado na troca não-utilitária, a pesquisa conclui que, no candomblé, existe um intrincado sistema de trocas que favorece a interação entre os praticantes e esse sistema mantém-se por fatores como: a necessidade de socialização; a atribuição de sentido que o calendário festivo dá aos membros do candomblé e a circularidade do dom. A proposta foi fazer um estudo do xirê, ritual cujo cerne está no interacionismo entre humanos e deuses, entre humanos e humanos e ainda entre deuses e deuses. No xirê, a troca é vista como elemento central e perene no decorrer do rito. Nessa perspectiva, os dados etnográficos produzidos em campo revelaram desencontros entre o modo de vida ocidental individualista e o modo de vida em comunidade dos terreiros de candomblé. Do ponto de vista metodológico, esta é uma investigação de abordagem etnográfica, de estudo do Olubajé. Por mais que existam trabalhos acadêmicos sobre a temática do candomblé, esta pesquisa propõe um olhar a partir das Ciências da Religião, com a produção de conhecimento, permitindo esclarecer um assunto não suficientemente investigado no âmbito do fenômeno religioso no Brasil. Além de sua relevância e amplitude, o presente estudo pretende ser uma contribuição inovadora na linha de pesquisa que envolve o campo religioso brasileiro, possibilitando compreender assuntos que permeiam o papel decisivo das religiões de matriz africana na constituição das identidades socioculturais do país e nas relações humanas e sociais. Esta pesquisa pode contribuir ainda trazendo novos conceitos e novas formas de entendimento da realidade na temática das religiões de matriz africana.

Palavras-chaves: dádiva; fluxo; circularidade.

ABSTRACT

This work aims to identify how the processes of exchange in the public rituals of candomblé, more precisely in the xirês (festivities of worship to orixá), interfere in the maintenance of sociability and the circulation of axé. Analyzing the xirê from the theoretical reference interactionist, whose thinking is centered on non-utilitarian exchange, the research concludes that, in candomblé, there is an intricate system of exchanges that favors the interaction between practitioners and this system is maintained by factors such as: the need for socialization; the attribution of meaning that the festive calendar gives the members of candomblé and the circularity of the gift. The proposal was to do a study of xirê, ritual whose core is in the interaction between humans and gods, between humans and humans and still between gods and gods. In the xirê, the exchange is seen as a central and perennial element during the rite. In this perspective, the ethnographic data produced in the field revealed disagreements between the individualist western way of life and the community way of life of candomblé's houses. From the methodological point of view, this is an investigation of ethnographic approach, of Olubajé's study. Although there are academic papers on the subject of candomblé, this research proposes a look from the Sciences of Religion, with the production of knowledge, allowing to clarify a subject not sufficiently investigated within the scope of the religious phenomenon in Brazil. In addition to its relevance and breadth, the present study intends to be an innovative contribution in the line of research that involves the Brazilian religious field, making possible to understand subjects that permeate the decisive role of religions of African matrix in the constitution of the socio-cultural identities of the country and in human relations and social. This research can contribute still bringing new concepts and new forms of understanding of the reality in the theme of religions of African matrix.

Keywords: gift; flow; circularity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - O CANDOMBLÉ NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	23
1.1. O candomblé no campo religioso	23
1.2. O candomblé como religião	36
1.3 Caminhando para se tornar religião de fato e de direito	38
1.4 As religiões de matriz africana e o espectro semântico do termo ‘religião’	40
1.5 O termo nagô como síntese étnica	46
1.6 A controversa pureza nagô	51
CAPÍTULO 2- O CANDOMBLÉ E A TEORIA DO DOM	58
2.1. O Sincretismo como estratégia	61
2.2. Identidade e hibridismo no candomblé	65
2.3. Trocas, dádiva e circularidade	69
2.4. A troca de capital no candomblé	78
2.5. Ritos e dádiva	82
CAPÍTULO 3 - XIRÊ: UM RITO CIRCULAR	86
3.1. O candomblé e a estrutura em rede	86
3.2. O xirê	95
3.2.1. O xirê como rito de passagem e lugar das trocas	103
3.3. O ritual do Olubajé	110
3.3.1. O mito do Olubajé	110
3.3.2. O Olubajé no terreiro e a circulação de axé	112
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	122

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Diagrama da estrutura hierárquica vertical (arte do autor)	89
Figura 2 – Diagrama da estrutura em rede (arte do autor)	90
Figura 3 – Croqui do barracão de festa, mostrando a entrada dos filhos-de-santo	105
Figura 4 – Croqui do barracão mostrando o a movimentação para o dobalé e ikálé	106
Figura 5 – Entrada dos filhos-de-santo no barracão carregado as comidas do Olubajé	114
Figura 6 – Mesa do Olubajé posta e filhos-de-santo dançando em volta	115
Figura 7 – Comida do Olubajé sendo servida por uma ebómì	116
Figura 8 – Xaxará de Omolú e o ibirí de Nanã	117

INTRODUÇÃO

Darei início ao debate proposto informando o lugar de fala do autor. Sou iniciado no candomblé há vinte e cinco anos e babalorixá do Ilê Axé Alaroke Bábá Ajagunan¹, localizado no município de São Cristóvão, no Estado de Sergipe. Portanto, neste trabalho, dissertaremos a respeito do que autores clássicos e atuais produziram sobre a formação e desenvolvimento do candomblé, confrontando seus posicionamentos com os de quem tem um olhar de perto e de dentro, que é o caso do autor, o que permitirá identificar alguns aspectos ainda não observados pelos enfoques científicos no que se refere à afirmação identitária dos praticantes do candomblé. Para isso, utilizaremos a ação na primeira pessoa do singular quando a narrativa for resultado da experiência própria do autor e na primeira pessoa do plural quando a reflexão for resultado de uma ação coletiva, como resultado da tríade referencial teórico, orientação e o autor do trabalho.

Um breve histórico revela que, mesmo no período colonial, já existiam cultos africanos acontecendo no Brasil. Renato da Silveira (2007) escreve que, “desde o século XVII, se tem notícias de cultos africanos em terras brasileiras” (SILVEIRA, 2007, p. 1). O autor fala que, desde a década de 1980, historiadores e antropólogos resolveram rever arquivos e detiveram os estudos no que eles chamaram de ‘calundu colonial’, encontrando, nos arquivos da Santa Inquisição, registros de cultos africanos.

Figuras como o congolês Domingos Umbata, flagrado em 1646 pelos visitantes da Inquisição na capitania de Ilhéus; a angolana Branca, ativa na cidade baiana de Rio Real nos primeiríssimos anos do século XVIII; outra angolana, Luzia Pinta, muito bem sucedida na freguesia de Sabará, nas Minas Gerais, entre 1720 e 1740; a courana Josefa Maria ou Josefa Courá com sua “dança de Tunda”, estabelecida em 1747 no arraial de Paracatu, Minas Gerais; o daomeano Sebastião, estabelecido em 1785 na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano; e enfim Joaquim Baptista, ogan (uma espécie de líder de terreiro) do “culto ao deus Vodum”, no Accu de Brotas, freguesia periférica da cidade da Bahia, em 1829. A esta lista poderia ser acrescentada uma significativa aquarela de Zacharias Wagener, artista que viveu no Pernambuco holandês de 1634 a 1641, representando uma festa de africanos e trazendo preciosas informações visuais sobre a variedade e a disposição dos atores, figurinos e instrumentos (SILVEIRA, 2007, p. 1).

¹ Antes de apresentar ao leitor ao objeto de estudo deste trabalho, é importante fazer algumas considerações ortográficas. Alguns autores usam a letra “i” e outros a letra “y” para escrever a palavra “yorubá”, termo que se refere ao idioma e cultura dos povos de uma determinada região da África. Adotaremos aqui a grafia com a letra “y”, que é o uso relativo à convenção linguística mais recente. Para facilitar a grafia dos termos no idioma yorubá, que dependeria de teclado e caracteres especiais (já que em algumas letras se usam um ponto embaixo), optamos por grafar as palavras com acentuação da língua portuguesa e com o uso da letra “x”, que não existe na convenção linguística em yorubá, em substituição à letra “s”.

Neste período, ao contrário do que se pensa quanto à perseguição da coroa aos cultos africanos, os calundus, que também figuravam como um dos cultos de "presenças africanas"², tiveram, de acordo com Silveira, certa liberdade e penetração na sociedade da época. O autor escreve que:

Como o escravismo se configurava como um regime de opressão, sempre se pensou que os calundus tivessem sido duramente perseguidos. Mas, de fato, se isso fosse realidade, seus líderes jamais poderiam ter se estabelecido estavelmente, como, por exemplo, Luzia Pinta, que se manteve atuante durante vinte anos na cidade mineira de Sabará. Na verdade, existia no seio da classe governante um debate constante a respeito da melhor maneira de controlar a massa escrava e liberta. Se a política tirânica parece ter predominado nos períodos de crise, em grande parte do tempo foi a política moderada que predominou (SILVEIRA, 2007, p. 2).

Conforme o autor, os calundus permaneceriam intocados até o momento em que os sacerdotes não ganhassem grande projeção e ou se envolvesse com revoltas. Assim os calundus funcionaram bem até o fim do século XVII. Eles “faziam parte da paisagem social porque eram funcionais, respondiam a várias necessidades de uma população carente e não pretendiam ser seitas secretas” (SILVEIRA, 2007, p. 3). Outra característica dos calundus é que eram rurais e se organizava em sítios ou chácaras.

Ainda no século XVII, se formam comunidades de culto jeje na região chamada de Pasto de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, como uma organização comunitária urbana que se assemelhava ao candomblé, que viria a surgir na cidade de São Salvador/Bahia, então capital do Brasil, entre o final do século XVIII e início do século XIX. Silveira diz que

A investigação sobre a data inaugural motivou antropólogos ligados ao Axé Opô Afonjá, filial do candomblé da Barroquinha, os quais fizeram estimativas que vão do final do século XVIII a 1830. Em 1943, por ocasião do I Primeiro Congresso Afro-Baiano, teve lugar na Casa Branca uma exposição comemorativa dos 154 anos de sua fundação, segundo a qual o candomblé teria então sido fundado em 1789. Essa data coincide com a chegada à Bahia dos primeiros escravos nagôs do reino de Ketu (cujo território foi cortado em dois pela fronteira Nigéria-Benin), de onde teriam vindo os fundadores, bem como a oficialização da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, em 1788 (SILVEIRA, 2007, p. 3).

O candomblé é uma manifestação religiosa brasileira, formada de elementos da cultura das etnias oriundas dos diversos territórios africanos, em um processo sincrético, conceito que

²Ver, SOGBOSSI, Hippolyte Brice e COSTA, Marta Sales, Religiões de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: Algumas Considerações, in: ORO, Ari Pedro, MEIRELLES, Mauro e FRANCISCO DE BEM, Daniel. Orgs. Debates do NER, ano 9, número 13, As Religiões Afro-Brasileira. PPGAS, Porto Alegre, 2008.

será explorado paralelamente ao de hibridização cultural³, que produz novas identidades, em um eco polifônico⁴. O fato é que candomblé é resultado do encontro das culturas africanas, luso-portuguesas e ameríndias. Reginaldo Prandi (1996) define o candomblé como religião basicamente ritual e a-ética. Contudo, defendemos que, no candomblé, existe uma moral organizadora e estruturante. Mas essa moral não está para a lógica das religiões ocidentais de conversão e salvação. No candomblé, a moral está para a sobrevivência da comunidade. José Beniste (2003) nos apresenta o conceito *omolúwabi*: “um bom caráter em todo sentido da vida, e inclui o respeito aos mais velhos, lealdade para os pais e a tradição local, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho” (BENISTE, 2003, p. 35).

Essas temáticas serão melhor discutidas e confrontadas com o objeto no desenvolver dos capítulos. Segundo conta na história de sua formação, o candomblé surge a partir de três princesas africanas que vieram escravizadas para o Brasil – Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô, que diplomaticamente conseguiu reunir negros de várias etnias, que formavam agremiações no entorno das igrejas que os supervisionavam. De acordo com Pierre Verger (2002), a palavra ‘candomblé’ começa a aparecer nos registros da polícia em 1826, quando, em uma busca por negros que estariam se organizando em quilombo com a finalidade de revoltar-se contra o regime, foram apreendidos com eles instrumentos musicais e ritualísticos de uma “casa de fetiche chamada a Casa de candomblé” (VERGER, 2002, p.26). Esse momento histórico produziu várias dissidências do candomblé, que passaram a se designar candomblé Ketu, candomblé Angola e candomblé Jeje.

Segundo Verger (2002), a casa matriarca de candomblé de tradição Kétu é o Ilê Iyanassô, que é popularmente conhecida como Casa Branca do Engenho Velho, localizada na Avenida Vasco da Gama, no bairro do Engenho Velho, em Salvador/BA, onde se encontra em funcionamento até hoje. Do Ilê Iyanassô, saíram duas outras casas: o Ilê Omí Axé Iyamasê, conhecido como Terreiro do Gantois, e o Ilê Axé Opô Afonjá. Estas três casas tradicionais deram origem a muitas outras espalhadas na capital baiana, nos municípios do interior baiano e em outros estados do Brasil.

Constantemente navegando pelas condições da temporalidade, mas sempre com um pé na tradição, os rituais religiosos receberam e recebem sistematicamente influências da conjuntura social, política, religiosa e econômica no atravessar dos tempos, porém deixando sempre prevalecer os costumes e a cultura dos povos africanos trazidos como escravos para o

³ BURKE, Peter.

⁴ CANEVACCI, Massimo.

Brasil. Como religião inventada⁵, o candomblé é uma religião de matriz africana, pois sua base está no culto tradicional a divindades oriundas da África. Na formação do candomblé, estavam etnias como Ifón, Òyó, Ekìti, Ìjèsà, Ifé, Ìlóbú, Ègbá, Èjigbò, Ketú e Savé. Esse grupo étnico era chamado de “Nagô”. Junto com os nagôs, vieram também negros conhecidos como “Jeje”, oriundos do Dahomé. Tivemos ainda o grupo “Bantú”, que compreendia os indivíduos do Congo, Angola, Monjolos e outros, sendo considerados os primeiros a serem trazidos para o Brasil como escravos, tendo sua cultura preponderante até meados do século XVII. No Brasil, esses povos eram reconhecidos como “nação”. Das nações trazidas para o Brasil, os Ketú eram os mais numerosos, desde meados do século XVIII até o fim do sistema escravocrata, no final do século XIX. Talvez por isso a denominação de candomblé ketú tenha se popularizado. No entanto, o que é conhecido como candomblé ketú é uma mistura de culto e ritos das diversas nações que compreendem o complexo jeje-nagô ao qual nos referimos acima.

Seguindo na compreensão da formação do candomblé, retomamos a mobilidade das etnias que se organizaram em confrarias, sob a égide da Igreja Católica, cuja intenção era manter o controle, a fim de evitar articulações que levassem à insurreição, revolta ou rebelião. A igreja separava os grupos étnicos, distribuindo-os nas irmandades existentes na cidade de Salvador. As irmandades foram espaços utilizados por brancos, pardos e negros para reforçar suas estratégias identitárias, preservando um *habitus* bourdieusiano:

sistema aberto de disposições, ações e percepções que os indivíduos adquirem com o tempo em suas experiências sociais (tanto na dimensão material, corpórea, quanto simbólica, cultural, entre outras). O *habitus* vai, no entanto, além do indivíduo, diz respeito às estruturas relacionais nas quais está inserido, possibilitando a compreensão tanto de sua posição num campo quanto seu conjunto de capitais (BOURDIEU, 1975, p. 190-191).

Em um movimento contrário e aproveitando a situação, os negros usavam as irmandades para se reagruparem e assim praticarem, fora das igrejas, o culto aos seus deuses.

⁵ A palavra “inventada” é uma referência ao termo “tradição inventada”, trazido por Eric Hobsbawm (1997), para definir tradições construídas, formalmente institucionalizadas ou que se estabeleceram rapidamente. Ao estudar como essas tradições surgiram e se constituíram, ele percebe que elas são diferentes de costumes, são caracterizadas pela invariabilidade. A invenção das tradições é, segundo ele, um processo de formalização e ritualização, que se refere ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição. “Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Dentre os negros que participavam das irmandades muitos eram escravos de ganho, outros alforriados. A princípio, juntavam-se em uma localidade chamada Barroquinha, em Salvador/BA, de onde foi tomada a decisão de cultuar Orixás, Inquices, Voduns e ancestrais divinizados, formando assim uma “miscelânea caleidoscópica fascinante”⁶ que no futuro seria chamado de candomblé.

Com o intuito de impedir que os negros trazidos para terras brasileiras se juntassem e se organizassem, o colonizador separou famílias e nações inteiras, espalhando-os de norte a sul do país, evitando o contato entre indivíduos de uma mesma etnia. Isso inviabilizaria a sociabilidade, dificultando a formação de agremiações. O que não foi levado em conta é o fato de que, diante das adversidades do sistema escravocrata, os negros buscaram o que havia em comum entre eles e estreitaram laços, o que favoreceu a formação e fortalecimento das irmandades, que adquiriu poder econômico e prestígio social. Conforme nos apresenta Pierre Verger, as irmandades responsáveis pela formação do candomblé são:

Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (jejes) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os Nagôs, cuja maioria pertencia à nação Ketú, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios (VERGER, 2002, p.26).

O que se entendia como candomblé ketú era formado por grupos que realizam os seguintes rituais: Águas de Oxalá, Olubajê, Ipeté e Lorogun. No entanto, na atualidade, houve uma expropriação de termo ‘ketú’ e se percebe empiricamente que os terreiros de candomblé se auto denominam ketú. Dentre os rituais apontados acima, o Olubajê é o que propiciará atingir os objetivos desta pesquisa, por apresentar mais elementos de troca e circulação de axé. Contudo, o ritual interno – oromawó, em que só participam os membros do terreiro, não será exposto, por se tratar de ritual marcado por segredos – awô, que não devem ser revelados aos não iniciados no candomblé. O ritual a ser apresentado neste trabalho é o xirê, por ser um ritual público de caráter festivo, cuja tradução do termo é festa.

O sincretismo, assunto que será abordado de forma minuciosa mais adiante, foi uma maneira inteligente que os negros escravizados encontraram de enganar os seus senhores, adaptando alguns rituais africanos à tradição cristã, invocando os orixás por nomes de santos

⁶ A expressão, “miscelânea caleidoscópica fascinante”, consiste em uma figura de linguagem para expressar que o candomblé é um mix cultural multifacetado, multicolorido e multiforme, que provoca fascínio ao observador e pesquisador.

católicos, configurando um altar com imagens de santos católicos na frente de seus objetos sagrados de culto a orixá e manifestando publicamente sua religiosidade africana de forma disfarçada, para que a Igreja acreditasse que eles estavam reverenciando os santos católicos. Atualmente, apesar de permanecerem vivas as irmandades e as festas sincréticas, em nome da tradição e preservação dos costumes, já não se faz necessário o sincretismo no processo de manutenção identitária, pois o Estado brasileiro possui aparatos legais que garantem a diversidade religiosa e a liberdade de crença. Assim, o sincretismo como artifício de sobrevivência não faz mais sentido. Contudo, há de ser considerado como forma de preservação dos costumes incorporados ao candomblé, o que também lhe atribui aspectos identitários.

Para Eufrásia Santos (2005), independentemente de todo o sincretismo que esteve na base do processo de institucionalização do candomblé, “um dos aspectos mais importantes da (sua) inserção social foi a preservação da dimensão espetacular de sua ritualística” (SANTOS, 2005, p. 10). Segundo a pesquisadora, é essa dimensão espetacular das festas públicas do candomblé, com todas as suas performances ritualísticas, colorido das roupas, som dos atabaques e sua alegria contagiante, um dos fatores responsáveis pelo aumento da visibilidade social alcançada por essa religião no espaço público. Ao falar da dimensão espetacular do candomblé, Eufrásia está se referindo a princípio ao xirê. Mas não é a essa dimensão que nos deteremos nesta pesquisa, mas sim às interações que ocorrem durante o ritual, entre os participantes entre si e a interação dos participantes do xirê com o sagrado.

A estrutura hierárquica do candomblé será estudada tomando como ponto de partida o conceito de “família de santo”, apresentado por Vivaldo da Costa Lima (2003), que a define como família aos moldes tradicionais patriarcais brasileiros, que peculiarmente, no candomblé, é regida por mulheres, a princípio. O autor dialoga com Williams N. Stephens (1953), George Peter Murdock (1949) e William J. Good (1970), para fundamentar o conceito de ‘família’, afirmando ser necessária apenas uma pequena explanação, pois é a etnografia que demonstra como as comunidades se definem. Atualizaremos o conceito de família tradicional, apresentado problemáticas como o confronto de identidade e comunidade de Zygmunt Bauman (2003), discutindo a perspectiva de uma comunidade tradicional que se vê diante de um “mundo líquido”, cujas múltiplas pertencas apresentadas por Stuart Hall (2011) podem interferir na estrutura social e sacerdotal do candomblé.

O objeto material deste estudo centra-se no candomblé e tem como objeto formal os processos de troca no ritual público ‘xirê’, identificando de que forma eles contribuem para a

manutenção da sociabilidade e a circulação do axé, buscando compreender a sobrevivência desses processos de troca frente à atualidade temporal líquida. Torna-se necessário dizer que não é nosso objetivo a comprovação metafísica da existência do axé. O tratamento dado aqui ao termo é como uma categoria nativa. A palavra axé tornou-se lugar-comum no linguajar e imaginário da cultura popular brasileira desde o advento do “axé music”, movimento musical baiano criado na década de 1980. E então o seu significado ficou conhecido como força, amém, que assim seja. Contudo, o sentido da palavra axé não pode ser plenamente compreendido sem a imersão cultural no universo a que ela pertence, que é o universo das religiões de presenças africanas no Brasil. Vejamos o que diz Juana Elbein dos Santos (2002) a respeito do termo axé:

O àse é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do “mato” ou do espaço “urbano”. O àse é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo (SANTOS, 2002, p.41).

Outra definição de axé é a de que seja força vital. De fato, ele é força vital, mas como diz a autora, o axé está em todos os reinos. Como a força vital estaria no reino mineral, que é inanimado? Portanto, podemos concluir que, na visão de mundo do candomblé, o axé é um elemento presente na natureza e que pode ser acessado ritualisticamente. Segundo José Beniste (2011), a palavra axé significa força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade. O axé pode partir do indivíduo, do sagrado, da coletividade e ou do mundo à sua volta. O axé possui propriedade aglutinadora. Ele é o responsável por trazer, juntar e unir as pessoas em uma rede interdependente e orgânica. Santos (2002) escreve que o axé é o conteúdo mais precioso de um terreiro.

É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem o Axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda a possibilidade de reação. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o axé é transmissível; e conduzido por meios materiais simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos (SANTOS, 2002 p.40).

Entretanto, o axé também pode ser transmitido dos objetos ou da natureza para as pessoas. Ele flui pelos elementos estéticos, pela atmosfera solene dos terreiros, pela ritualística. A autora conclui dizendo o terreiro, seus conteúdos materiais e os nele iniciados devem receber axé, acumulá-lo, mantê-lo e devolve-lo. Devolver o axé é a condição da sua existência. Se o fluxo e a circulação for interrompida, dar-se a falência do sistema de trocas.

O debate meta teórico tem o objetivo de trazer à luz o objeto estudado, pois além dos aspectos etimológicos do termo religião, deve-se levar em conta o construto social do termo. Quando pronunciamos a palavra 'religião', uma figura semântica se forma - a de uma religião cristã que remete à dominação e tentativa de extermínio de outras formas de crença e ou culto ao "sagrado", por ser esta a fé verdadeira. Contudo, a diacrônica do termo religião caminha para uma definição sincrônica laica, o que alivia a carga história do processo de dominação das religiões cristãs no ocidente. Ainda podemos usar o conceito proposto por Klaus Hock, (2010) que aborda o termo religião como um construto científico livre da carga semântica e da semiose do termo construído pelo ocidente.

Propomos olhar para o candomblé colocando-o no rol das religiões com a seguinte ressalva: tê-lo como uma religião ortoprática, que tem em sua base um conjunto de práticas ritualísticas e não ortodoxia, pois se baseia em mitos fundantes e não em verdades absolutas que compõem um conjunto de "doxa". Diante dos argumentos oferecidos, demonstraremos que a abordagem do candomblé sob a perspectiva de estar inserido no rol das religiões, sem a devida reflexão, seria certamente violentá-lo, como tantos etnógrafos o fizeram no passado. A este debate, dedicaremos um momento no trabalho. Com isso, de antemão, diremos aqui que tais categorias como dogma, doutrina, conversão e liturgia não serão utilizadas no presente trabalho de pesquisa, mesmo nos referindo ao candomblé como religião.

Para desenvolvermos o estudo do xirê no candomblé, deverão ser apresentadas categorias a partir de dentro. Ou seja, o próprio objeto deve falar e se identificar. Os praticantes, os elementos ritualísticos e o espaço de culto, por exemplo, serão descritos conforme se reconhecem e são reconhecidos. Os ritos e suas classificações serão discutidos na perspectiva clássica, confrontados com o olhar de dentro. O complexo sistema de trocas será estudado na perspectiva maussiana baseada na teoria da "dádiva", com o discurso de Marcel Mauss (2003) em torno da sociabilidade, que produz interdependência, atualizado por estudiosos das interações sociais a partir da dádiva como Paulo Henrique Martins e Alain Caille. Estes autores servirão de referência teórico para a discussão.

Do ponto de vista metodológico, esta é uma investigação de caráter descritivo, com abordagem qualitativa, recorrendo-se ao método etnográfico. A etnografia facilita a análise dos povos tradicionais de terreiro porque

é um esquema de pesquisa desenvolvido pelos antropólogos para estudar a cultura e a sociedade. Etimologicamente, etnografia significa "descrição cultural". Para os antropólogos, o termo tem dois sentidos: (1) um conjunto

de técnicas que eles usam para coletar dados sobre os valores, os hábitos, as crenças, as práticas e os comportamentos de um grupo social; e (2) um relato escrito resultante do emprego dessas técnicas (ANDRE, 1995, p. 27).

Esta pesquisa tem a observação participante como forma de coleta de dados, para captação das significações e das experiências subjetivas dos adeptos do candomblé, além do uso combinado de técnicas de entrevistas não estruturadas, para que o candomblé fale de si espontaneamente e para produzir certo distanciamento do autor êmico do objeto pesquisado. São utilizadas também conversas informais e relato de memória. Faremos uso de recursos fotográficos com fim ilustrativo e panorâmico, preservando a identidade dos participantes e respeitando seus direitos de imagem. Apresentaremos ainda um croqui da evolução dos participantes da festa.

Os dados serão analisados ao mesmo tempo em que estiverem sendo coletados, compreendendo os valores e crenças que guiam as ações do indivíduo dentro do candomblé. Com base em uma visão êmica (visão própria de quem é iniciado no candomblé há mais de duas décadas), o tipo de observação participante é completo, por oportunidade, em que o investigador é membro da situação em que irá estudar.

A partir da etnografia do xirê, realizada com um olhar êmico-ético⁷, obedecendo a epistemologia das ciências, o objetivo geral desta pesquisa é identificar ou apontar de que forma os processos de troca atuam na manutenção da sociabilidade e na circulação do axé e produz interdependência. O caminho para chegarmos a essa discussão foi: classificar as trocas numa perspectiva de Mauss (2003) e descrever os processos de troca em rituais públicos no candomblé, mais especificamente na festa do Olubajé, analisando se os indivíduos que praticam o candomblé estão cientes de que estão inteirados ao complexo sistema de trocas em comunidade.

Para avançarmos na busca da solução para o problema central, que é estudar o xirê, partimos das seguintes questões: o que caracteriza o fenômeno das trocas em rituais públicos do candomblé? Quais são e como se dão essas trocas? O que essas trocas propiciam ao axé? De que forma a troca contribui para a manutenção da sociabilidade e a circulação do axé? Como essas trocas têm sido modificadas ao longo dos anos? Diante do objetivo e das questões

⁷ O padrão ético de estudo cultural “baseia-se na abordagem, estudo e avaliação de um fato antropológico a partir de um valor cultural predefinido pelo observador. Possuímos uma capacidade inerente de interpretação. Tudo o que vemos, semelhante ou distinto, passa pelo crivo da nossa interpretação cultural. O padrão êmico se propõe a analisar o fato antropológico, seja étnico, grupal, individual ou fenomenológico, a partir de uma visão propriamente factual. Como o termo êmico significa interno, sugere a procura pela verdade como ela é entendida pelo agente promotor do fato ou experimentador. Isto é, as pessoas que vivenciam aquela cultura” (LIDÓRIO, 2008).

que norteiam este trabalho, apresentamos algumas hipóteses: a) o xirê, como ritual público do candomblé, caracteriza-se como fenômeno de troca, envolvendo o público interno e externo como forma de externalização de suas práticas; b) as trocas evidenciadas no xirê contribuem para a manutenção da sociabilidade e circulação do axé; c) a necessidade de manter o fluxo e dar sentido à existência faz com que os praticantes do candomblé continuem homenageando os orixás e ancestrais, permitindo com isso perdurar elementos culturais que em outra situação já haveria desaparecido.

No primeiro capítulo, intitulado “O candomblé no campo religioso brasileiro”, mostra-se o percurso do candomblé no campo religioso, desde as perseguições e buscas por políticas de reparação até o interesse de cientistas pesquisadores em estudar o assunto. Trata da troca de capital cultural por capital social no candomblé, o que lhe garante, apesar de ser religião minoritária, possibilidade de disputa nesse campo, em que foi chamado de religião primitiva, animista, inferior etc. Mostra que não existe dominação no candomblé e que as disputas não se dão por posição na estrutura hierárquica do candomblé, que as regras de conduta são regras de família.

Ainda no capítulo 1, é revelada a caminhada do candomblé para se tornar religião de fato e de direito, chegando a ser classificada de várias formas, a exemplo de seita até ser categorizada como religião. Pensar o termo ‘religião’ como construto científico acaba solucionando um problema teórico metodológico relacionado ao peso semântico desse termo a ser aplicado para o candomblé. O capítulo abre o debate para o termo nagô como síntese étnica e para a controversa pureza nagô, apontando possibilidades de atualização do discurso a respeito dessa pureza. A fundamentação foi feita com base em teóricos como Nina Rodrigues, Émile Durkheim, Edison Carneiro, Pierre Bourdieu, Vivaldo da Costa Lima, David Le Breton, Massimo Canevacci, Reginaldo Prandi, Nacimaria Luz, Klaus Hock, Greschart, José Beniste, Malinowski, Mary Douglas, Marco Aurélio Luz, Beatriz Dantas, Ordep Serra, P. Poutignat e E. Streiff-Fenart.

No segundo capítulo, “O candomblé e a teoria do dom”, o debate começa em torno do sincretismo, identidade e hibridismo no candomblé, trazendo autores como Hippolyte Brice Sogbossi; Peter Burke; Massimo Canevacci, com o conceito de sincretismo cultural e religioso; Sergio Ferreti, afirmando que sincretismo nas religiões afro-brasileiras representa uma “reinvenção de significados” e uma “circularidade de culturas”; Kawame Anthonie Appiah, que trata de identidade, e Stuart Hall, com seu conceito de identidade, tradução e

tradição. Mostra que o que aconteceu na formação das religiões de matriz africana resulta em um hibridismo.

O capítulo segue um debate importante sobre trocas, dádiva e circularidade, com o propósito de encontrar na dádiva dentro do terreiro o sistema de prestação total, que organiza e aglutina o grupo dentro do sistema moral da troca. Aí aparecem Marcel Mauss, com a teoria da dádiva e a tríplice entre a obrigação do dar, receber e retribuir; Paulo Henrique Martins (2005), que afirma que o paradigma do dom deve ser visto como primordial; Alain Caillé, que defende que os dons devem ser encarados como símbolos e vice-versa; Maurice Godelier, que contribui no debate com a ideia de que o dom está sob o ponto de vista das trocas de objetos que não se podem dar nem vender; Luís Américo Bonfim, com a questão das trocas simbólicas no ciclo votivo; e Lewis Hyde, que afirma que uma dádiva é consumida quando passada adiante e que um dom só existe se pode ser doado.

Ainda no capítulo 2, mostra-se a troca de capital no candomblé, com o reforço de Wanderson Nascimento Flor, que diz que tudo no candomblé é uma troca, e a relação entre ritos e dádiva, com Vilhena (2005) mostrando o ritual como ação dinâmica. A oferenda (a dádiva) está, segundo mostra Vilhena, no cerne dos ritos sacrificiais. Ela escreve que as festas públicas preparadas para agradar os orixás são dádivas ofertadas aos deuses. A fundamentação teórica de Vilhena deixa um gancho para a entrada no debate específico que vem no terceiro capítulo: o estudo do xirê.

No terceiro e último capítulo, intitulado “Xirê: um rito circular”, mostra-se como existe um sistema de trocas não utilitárias nas festas públicas de candomblé capaz de garantir a circularidade do axé. Para começar o assunto, tratamos da estrutura em rede no candomblé, uma rede interacionista. Com as concepções sobre modernidade líquida de Zygmunt Bauman, salienta como essa modernidade dificulta a manutenção da sociabilidade. A lógica maussiana do dar e receber seria uma “ação-de-fora”, categoria criada para este trabalho. A partir daí, são mostrados exemplos de “ações-de-fora” que interferem no viver em comunidade no terreiro de candomblé. Reforça-se a ideia de que o dom, para ser dom, deve ser gratuito e para isso deve circular, retomando a fundamentação em Wanderson Flor. O capítulo segue afirmando a dinâmica do axé até que entra na discussão sobre o xirê. Autores como Volney Berkenbrock, Denise Mancebo Zenicola e Beniste ajudam a descrever o grande acontecimento que é o xirê. Ressalta-se que, apesar de ser festa, o xirê não se distancia do sagrado.

O capítulo 3 traz ainda a ideia de xirê enquanto rito de passagem e lugar das trocas, com descrições etnográficas de tudo que acontece antes e durante a festa. Traz o conceito de liminaridade de Turner para descrever a situação limiar com as quais os participantes do xirê se deparam, e o conceito de “simbolismo da passagem” de Mircea Eliade, do morrer para renascer simbolicamente. Para mostrar como todo esse arcabouço teórico percorrido acontece na prática, o capítulo traz a narrativa do ritual do Olubajé em um terreiro de candomblé, com toda a circulação de axé que acontece por meio das trocas, que vão desde a troca de bênçãos até a oferta de comida aos visitantes e filhos de santo da casa.

Marcado pela relevância e amplitude, o presente estudo pretende ser uma contribuição inovadora na linha de pesquisa que envolve o campo religioso brasileiro, possibilitando compreender assuntos que permeiam o papel decisivo das religiões de matriz africana na constituição das identidades socioculturais do país e nas relações humanas e sociais. Esta pesquisa pode contribuir ainda trazendo novos conceitos e novas formas de entendimento da realidade na temática das religiões de matriz africana, propondo como categorias de análise: trocas; ritos; rituais; dom; dádiva; xirê e circularidade.

CAPÍTULO 1

O CANDOMBLÉ NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Neste capítulo, traçaremos um percurso demonstrando a trajetória do candomblé no campo religioso brasileiro como manifestação popular de religiosidade que foi se firmando gradativamente na sociedade brasileira até ser reconhecida com patrimônio material e imaterial. Apesar de ainda sofrer preconceito, perseguição e estar, para uma parcela da sociedade oriunda de religiões dominantes, associado a uma prática satânica e demoníaca, o candomblé apresenta-se no cenário brasileiro como religião por força da lei. Intelectuais, artistas e movimentos sociais colaboram para desestigmatizar o candomblé, traduzindo-o como expressão máxima do legado dos povos escravizados que construíram o Brasil. A busca de um termo que defina as práticas de culto aos deuses africanos e ameríndios torna-se uma questão política e o candomblé passa a figurar entre as religiões de matriz africana, conforme o Estatuto da Igualdade Racial (Lei Federal 12.288/2010). Contudo, estudiosos já definiam as suas formas de culto ao sagrado como religiões afro-brasileiras e, mais recentemente, religiões de presenças africanas, que carregam problemas identitários nas categorias nagô e jeje quanto à sua origem: se as nomenclaturas partem de dentro ou de fora e se foram assimiladas de forma atrelada à ideia de um complexo jeje-nagô, como um conceito de etnicidade dentro de um processo auto afirmativo de “pureza nagô”.

1.1.O candomblé no campo religioso

No Brasil, há uma imensa diversidade de cultos e crenças que circunda o sagrado e que, na atualidade, com o processo de redemocratização, são comumente chamados de religião. O espaço simbólico, não físico, ocupado pelas religiões, é definido como "campo", um espaço de lutas e tensões em que os agentes sociais, munidos de autonomia, entram em conflito na busca de validar e legitimar o poder simbólico das representações, o qual será necessariamente convertido em capital simbólico (BOURDIEU, 2005, p. 9). Observando-se a dimensão da luta entre segmentos religiosos no Brasil em que o candomblé está inserido no campo religioso, podemos epistemologicamente estudá-lo à luz da teoria de campo bourdieusiano como sendo ele próprio um agente social e nele contendo agentes sociais que lutam por posição social no campo.

No campo religioso brasileiro, a luta simbólica tenta determinar o que é e o que não é religião há décadas, com base em valores e rituais de consagração, colocando o candomblé em uma situação desfavorável frente às outras religiões. Fatores como pouca representatividade política, baixa expressividade numérica e preconceito racial e religioso configuram a sua desvantagem dentro do campo. Pelos aspectos elencados acima, o candomblé, no campo religioso brasileiro, aparece em evidente desvantagem, pois é um segmento religioso de minorias sociais, étnicas e sexuais, marginalizadas por preconceitos concernentes principalmente à questão racial. Apesar do avanço da legislação, que assegura o liberdade religiosa, a sociedade refere-se ao candomblé como sendo primitivo, imoral, deturpador de gênero e “religião de preto”, de forma pejorativa e racista.

O que vem garantindo a sobrevivência do candomblé na disputa no campo religioso brasileiro é o seu imenso capital cultural, que consiste em uma rica culinária, um complexo mitológico vasto e fonte inesgotável de saber ancestral, na fruição estética das festividades com suas danças, indumentárias, na gestualidade e no modo de vida próprio herdado das tradições que lhes deu origem. Esse capital cultural vem sendo trocado por capital social, que lhe concede prestígio e possibilidade de disputa no campo religioso brasileiro. Mesmo ainda sendo sua participação pouco significativa e discreta no campo religioso, o candomblé, junto a movimentos sociais, vem se mantendo na disputa. O capital social a que nos referimos advém principalmente do interesse de cientistas pesquisadores, em um primeiro momento; de artistas intelectuais das letras e artes plásticas, em outro momento; dos movimentos sociais e das autoridades políticas governamentais, por consequência da pressão do movimento negro e seus pares, além das Universidades com seus centros de estudos e grupos de pesquisa.

O candomblé, desde a sua formação, em meados do século XIX, sofreu perseguição no Brasil. A princípio, o sincretismo e a flexibilidade dos povos negros foram os artifícios de sua sobrevivência. Na atualidade, a luta política é para fazer valer o princípio de laicidade garantido na lei. É a Constituição Federal de 1988 o marco legal que torna o país laico, conforme o texto do Capítulo I do Art. 5º, em seu Parágrafo VI, que diz ser "inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias"⁸ (BRASIL, 1988).

O candomblé, assim como as outras religiões chamadas de “religiões de matriz africana”, que sempre estiveram à margem da sociedade, encontrou força para se organizar e

sair na busca de políticas públicas afirmativas e de reparação. Para obter a proteção e amparo do Estado, o candomblé necessitou ser visto como religião, fato que é, em princípio, um ato político e não uma questão de identidade desse segmento com o termo religião.

Até o marco legal, eram os cientistas, antropólogos e sociólogos que classificavam o candomblé como religião, a exemplo de Nina Rodrigues, em “O animismo fetichista dos negros baianos” (1896), um dos percussores dos estudos do candomblé, que o definiu como religião primitiva. Com um olhar eurocêntrico e etnocêntrico, Nina Rodrigues delineou o candomblé de forma preconceituosa, tomando como base o evolucionismo social e afirmando que a religião, por fazer parte da sociedade, também passa por essa cadeia evolutiva. De acordo com Émile Durkheim, “foi Tylor⁹ quem construiu, nos seus traços essenciais, a teoria animista. Spencer¹⁰, que a retomou em seguida, fê-lo introduzindo algumas modificações” (DURKHEIM, 2008, p. 81). O autor (2008) demonstra que o animismo e o naturismo concorrem em aspectos de similaridade, porém não deixa de serem distintos, o que os impede de serem adequados à busca das formas elementares da vida religiosa – a crença e o rito, pois ele entende que:

Ora para explicar a coexistência, por assim dizer universal, desses dois tipos de culto, foram propostas duas teorias contraditórias. Para alguns, o animismo seria a religião primitiva da qual o naturismo seria apenas forma secundária e derivada. Para outros ao contrário, o culto da natureza é que teria sido o ponto de partida da evolução religiosa; o culto dos espíritos seria apenas caso particular (DURKHEIM, 2008, p.80-81).

Para Durkheim, as religiões animistas, por ele também chamadas de religiões populares ou religiões inferiores, estão dentre as mais grosseiras praticadas pela humanidade, por colocarem em primeiro plano seres espirituais de segunda ordem, como alma dos mortos e espíritos, afirmando que tais religiões não conhecem outros seres espirituais de ordem mais elevada. Seria o totemismo australiano a religião mais primitiva capaz de fornecer as formas elementares da vida religiosa, em virtude dos praticantes encontrarem-se em estágio rudimentar de organização social. O autor entende que as religiões primitivas têm a função de unir as famílias, clãs, e que eram essenciais para manter a sacralidade e por isso é nelas que se torna possível encontrar as formas elementares da vida religiosa. Tomando a religião como fenômeno social e com a função de criar e manter a unidade dos grupos, ela produz o que

⁸ BRASIL. Constituição. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

⁹ Edward Burnett Tylor (1832-1917), antropologia social evolucionista. Publicação, "Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom" Londres, 1920.

¹⁰ Herbet Spencer (1820-1903),

Durkheim chama de coesão social. Então o pensamento durkheimiano revela o seu caráter evolucionista e funcionalista da religião.

A ideia de classificar o candomblé como religião deste tipo, primitiva do ponto de vista de Nina Rodrigues ou tomando-se como parâmetro os argumentos durkheimianos, foi um posicionamento criticado por outros autores, como Edison Carneiro.

A teoria de inferioridade da raça negra e dos demais povos de cor, que infelizmente conseguiu arrastar talentos legítimos como Nina Rodrigues, nasceu da necessidade de justificativa, por parte da burguesia europeia, dos crimes cometidos, "em nome da Civilização", na África e na Ásia, contra o direito dos povos de disporem de si mesmos. (...) A antropologia moderna põe abaixo as caraminholas dos Lombroso, dos Lapouge, dos Ferri, dos Gobineau. EL.-H. Morgan, reduzindo o problema das raças às questões da cultura (adaptação do homem ao meio natural), mandou às favas as medidas craniométricas e as tolices iguais (CARNEIRO, 1936, P. 16).

Por todas as questões elencadas acima, pode-se dizer que o candomblé está inserido no campo religioso brasileiro como uma religião minoritária, por possuir aparentemente pouca representatividade e ser a religião das minorias, formada por grupos marginalizados da sociedade por seus aspectos econômicos, sociais, culturais, físicos e ou religiosos. Apesar de ser uma religião minoritária, não seria correto dizer que os povos de terreiro estão se reduzindo e que as religiões afro-brasileiras ou de matriz africana estejam em declínio. Em um estudo anterior (JÚNIOR, 2016), ao confrontarmos os dados do IBGE com a estimativa dos terreiros mapeados pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal (SEPPIR), verificamos que os dados do Censo não revelavam o quantitativo real dos adeptos dessas religiões. Os resultados insignificantes no que diz respeito à representatividade de adeptos de religiões afro-brasileiras podem ter sido motivados por problemas metodológicos da pesquisa, interferência do sincretismo religioso e o sentimento de vergonha do adepto em se auto declarar.

O último Censo (IBGE), em 2010, (mostra) que menos de 1% da população brasileira pratica as religiões de matriz africana, tendo sido registrados 598 mil praticantes, dos quais 407 mil eram da umbanda e 167 mil do candomblé; e, por mais que reconheçamos como sérios e precisos os dados apresentados pelo IBGE, esses números não condizem com a realidade. Para se ter uma ideia, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal (Seppir) tem registrado 8.823 terreiros mapeados no Distrito Federal e em apenas 13 dos 5.570 municípios brasileiros: Salvador/BA, São Paulo/SP, Rio de Janeiro/RJ, Belém/PA, Porto Alegre/RS, Belo Horizonte/MG, Recife/PE, Natal/RN, Teresina/PI, Curitiba/PR, São Luís/MA, João Pessoa/PB e Cachoeira de São Félix/BA. Se fizéssemos uma estimativa utilizando-se a porcentagem do Censo e contabilizássemos apenas 66 pessoas em cada um desses terreiros existentes nessas 14 unidades da

federação, somente os 8,8 mil terreiros dariam conta de todo o resultado do Censo (JÚNIOR, 2016, p. 89).

Mesmo possuindo um imenso capital cultural, devido aos seus elementos constituintes como culinária, musicalidade, dança, indumentária e o próprio modo de vida, o candomblé não possuiu capital social expressivo para competir com outros segmentos religiosos proporcionalmente e lhe falta prestígio, por ser uma prática oriunda dos negros escravizados, o que o coloca em nítida desvantagem na disputa dentro do campo. Assim, como pôde ser visto até aqui, a teoria de campo bourdieusiano é possível de ser aplicada ao estudo do candomblé no campo religioso brasileiro. Porém, ao estudar o candomblé em si, o mesmo não pode ser analisado enquanto campo, pois encontraríamos de imediato conflito entre o conceito de campo e as categorias que ele arrasta. Mas o que de fato acontece no candomblé? Podemos elencar três respostas importantes:

Primeiramente, o campo religioso em Bourdieu demonstra ter sido elaborado a partir da observação e comprovação de dados acerca das “grandes religiões”¹¹. As regras gerais que regem esses segmentos religiosos não estão para as regras de convívio em pequenas comunidades. Por esse motivo, encontramos dificuldade em aplicar o conceito de campo religioso plenamente no estudo do candomblé. Por ser um conceito macro e o candomblé não possuir uma estrutura institucional macro com categorias como convenção, concílio e cânone. O que existem são as federações que possuem um caráter associativo, com propósito de representar o candomblé em demandas legais e orientações jurídicas, não possuindo poder de interferir na organização interna das casas de candomblé nem de obrigá-las a se filiar a uma federação. O candomblé, em seus momentos de disputa no campo religioso, organiza-se em coletivos que, em geral, não são instituições.

Estudar o candomblé dentro das categorias pertencentes ao conceito de "campo" sem uma devida reflexão e uma imersão nas estruturas organizadoras do candomblé seria, de certa maneira, infringir-lhe violência simbólica. Para se pensar no candomblé enquanto campo, seria necessário avançar para além da perspectiva dicotômica de dominante/dominado proposta por Bourdieu. A dominação não é uma pretensão do candomblé. Como já foi mostrado, o candomblé, de forma macro institucional, pode ser estudado como parte do campo religioso brasileiro e figura como agente social, tendo seus líderes agenciando os interesses do candomblé como um todo. Porém, o todo do candomblé consiste em um

¹¹ Grandes religiões em nosso entendimento são as que possuem grande número de fieis e força institucional, a exemplo das religiões monoteístas e proselistas.

aglomerado de muitos candomblés que funcionam como pequenas cidades-Estado que possui cada uma seu próprio código organizacional e que mantêm em comum traços culturais e tradição.

Pierre Bourdieu nos diz que a maneira mais rica de analisar um campo é pensar este campo como um espaço de posições, em que os dominantes determinam as estratégias entre os dominados, produzindo e distribuindo os recursos de acordo com os seus interesses. Diferentemente do que aconteceria em um campo bourdieusiano, no candomblé, os indivíduos são conduzidos a se desprenderem do individualismo, produzido pela independência do capital econômico como produto do modo de vida ocidental, contudo respeitando e reforçando as individualidades, para que autonomamente estes indivíduos se posicionem na comunidade como parte de um organismo vivo e interdependente. No entanto, não estamos afirmando que não existe dominação no candomblé, apenas a dominação não se dá aos moldes da teoria de campo religioso de Bourdieu, que é pautada nas grandes religiões cristãs. As disputas não se dão por posição na estrutura hierárquica do candomblé, pois, como dissemos antes, cada terreiro funciona como uma cidade-Estado e, como tal, os postos e cargos não estão disponíveis à sucessão como em um estado democrático. As disputas acontecem em busca de prestígio perante o sacerdote regente que, neste caso, é a yalorixá ou babalorixá ou qualquer outro em ordem hierárquica. O fato é que, por mais prestígio que os praticantes do candomblé adquiram no decorrer dos anos, os cargos e postos existentes na estrutura hierárquica do candomblé só são distribuídos mediante outorga do sagrado. Dado etnográfico apresentado por Lima (2003) mostra como se dá essa possível ascensão:

De uma velha ebomin, titular de um antigo terreiro de ketú, ouvi certa vez: “iyaô é gente? Iyaô não tem nem nome!” e com isso enfatizava o papel menor desempenhado pelas iyaôs na estratificação do grupo. Mas sendo diligente e ambiciosa, inteligente e humilde, a iyaô percorre seu caminho, fazendo sem reclamos os trabalhos mais humildes da casa; sendo suportado o mal humor e as exigências de ebomins exigentes; sendo diariamente experimentada na sua paciência e na sua capacidade de obedecer. “É uma escola”, diz o povo de santo da condição de iyaô. E nessa escola de paciente aprendizagem, a iyaô se prepara, aprende cantigas, aprofunda-se nos fundamentos dos ritos, conhece as folhas sagradas, aprende a consultar o oráculo, familiariza-se com a gama de mistérios que a capacitarão - se os seus santos deixarem - para ser um dia, ela também, uma mãe de santo (LIMA, 2003, p.80).

Queremos por assim dizer que o autor é um antropólogo êmico, que nos mostra como se comporta o campo quanto às posições hierárquicas no candomblé e a disponibilidade dos cargos, reafirmando a outorga do sagrado. Um exemplo disso é a outorga, no candomblé, do cargo de ekedjî (sacerdotisa responsável por cuidar do orixá quando este está presente nas

cerimônias públicas). A escolha de uma ekedjí é sempre uma surpresa para todos. O orixá dirige-se à pessoa a quem ele pretende que seja sua ekedjí, a toma pelo braço em sinal de união e a apresenta à toda comunidade. Ela deve ser erguida e apresentada ao lado de fora do salão de festa como reverência aos ancestrais e orixás. Em seguida, ela é levada ao centro do barracão local onde estão plantados os fundamentos do terreiro, chamado de axé da casa, e depois levada aos tambores sagrados. Em ato contínuo, as pessoas que a ergueram a colocam no chão e a entregam ao orixá, que coloca a nova ekedjí para sentar em uma cadeira. Por fim, todos os filhos da casa dirigem-se até ela para prestar homenagens e respeito. A partir deste momento, a pessoa que se tornou ekedjí suspensa e que pode ser ou não pessoa portadora de prestígio ou conhecimento, deve ser tratada como autoridade dentro do culto. Caso ela não possua conhecimento, toda a comunidade deve lhe transferir gratuitamente o conhecimento necessário para exercer as funções inerentes ao cargo de ekedjí.

Tal narrativa mostra como o campo se revela, sua forma de se estruturar, posto que não é pretensão comprovar a existência ou não do orixá, nem estamos tratando de metafísica neste trabalho. A partir de tal exemplo, podemos dizer também que não há no candomblé uma economia das trocas simbólicas aos moldes bourdieusianos. O capital econômico, social e cultural da neófito “iyaô”, adquirido e acumulado fora do terreiro, de nada serve no processo de aprendizagem e ascensão dentro da comunidade. O que voga, para além da vontade dos orixás, são os saberes e comportamento adquiridos a partir da educação de dentro.

Segundo: o candomblé não possui discurso uniforme baseado em uma cultura livresca. Portanto, as regras de conduta são regras de família e cada família de santo possui seu conjunto de regras. As regras que aparecem aparentemente estáveis entre as famílias de santo¹² são de cunho ritualístico, como parte da hierarquia, a exemplo do regime de “bênçãos” que, mesmo presente em todas as famílias de santo, possui variações perceptíveis. Vivaldo da Costa Lima fala que as relações entre pais e filhos no candomblé “são, em princípio, determinada pelo tipo de relações correspondente à família brasileira: obediência, submissão e serviço compensado pela manutenção, segurança e proteção” (LIMA, 2003, p. 165). O autor coloca ainda que:

As mães de santo reeducam seus filhos sob sua responsabilidade ritual não apenas na imposição do comportamento religioso coerente com os esquemas doutrinários do grupo, mas, ainda, do padrão de conduta social relacionada

¹² Nos apoiaremos no conceito de “família de santo” adotado por Vivaldo da Costa Lima, que demonstra em seus escritos não haver uma universalidade quanto a uma tipologia que traduza o que é família no complexo universo social. O que de fato acontece é que não haveria como fugir do conceito de família ao estudar o candomblé, já que os praticantes se definem como família, família de santo ou família de axé.

com a comunidade maior; a mãe transmite, assim, a seus filhos o seu próprio código de ética, de maneira e expressão verbal (LIMA, 2003, p. 165).

Lima usa a palavra ‘reeducam’ para demonstrar que os filhos de santos são oriundos de outros costumes e possuem outro código de ética. Ainda faz uso do termo ‘doutrina’, que entendemos que poderia ter sido substituído por um termo menos catequético, como ‘fundamento’, que, a nosso ver, é mais adequado à realidade do candomblé, que tem em sua base um conjunto de mitos fundantes e não um conjunto de regras dogmáticas. Assim, a yalorixá ou o babalorixá pertence a um grupo de status elevado no candomblé por ser "mestre do saber", e não por ser um “domesticador de dominados”, pois sua tarefa é de mãe e pai e, como tal, disciplinador e educador.

Neste sentido, relatamos aqui o caso de uma conversa nos momentos que antecediam o ritual da fogueira de Xangô do Ilê Axé Opô Oxogunladê¹³, em São Cristóvão/Sergipe, com o Ogã do orixá Oxosí, Manoel, do Ilê Axé Opô Afonjá. Comentando a respeito da chegada de neófitos ao candomblé, ele disse que "as pessoas entram para o candomblé pensando que aqui é um espaço democrático de direito. O candomblé é uma monarquia, cujo rei é o orixá." Com essas palavras, Manoel nos leva a entender que o babalorixá e ou a yalorixá só possui prestígio porque é interlocutor e mediador da fala, do desejo e determinação do orixá. Lima (2003) traz ao universo deste debate a seguinte contribuição:

A autoridade e poder das mães, a cada dia, se renova e se reafirmam através de sua comunicação matutina com os orixás, a quem a mãe de santo pede, de joelhos no chão no peji, saúde e paz para a casa. É a mãe de santo quem interpreta para todos os filhos a vontade dos santos e este é um de seus deveres maiores. E as mães crescem em poder e respeito de seus filhos quando tem para eles a palavra exata de orientação e advertência e ou punição justa- pois tudo isso representa a ordem dos orixás levada aos filhos da casa por sua voz autorizada (LIMA, 2003,p.136).

Fica claro no texto que a égide das casas de candomblé parte da determinação do orixá. É interessante observar como esse código foi construído, a sofisticação e refinamento do sistema oracular. Assim, a yalorixá dirige-se ao orixá acompanhada de outros sacerdotes para verificar a fala do orixá e, diante dessa representação simbólica, ela posiciona-se conforme descrito acima, portando quatro búzios e ou sementes do obí (kola acuminata) ou orobô (gracinia kola) e os lança no chão ou em um prato. O vaticínio dá-se através de um código pré estabelecido e compreendido por todos os participantes no ritual, que certificaram

¹³ Ilê Axé Opô Oxogunladê - Terreiro situado na Estrada do Caípe Velho, s/n, Povoado Caípe, São Cristóvão, Sergipe. Local da realização da fogueira de Xangô de 2015.

e legitimaram a vontade do orixá e a legitimidade da yalorixá em se dirigir ao orixá. Por esta razão, a autoridade da yalorixá não é questionada.

A autoridade das mães de santo não é exercida sem sacrifício nem seu poder se estabelece sem conflitos e tensões. Pois o candomblé, como qualquer outro grupo organizado, são centros de atritos como também de soluções e crises e de equilíbrio estrutural. E como líder de um grupo, a mãe de santo poderia bem configurar o modelo teórico do "papel executivo" de Mills (1970, p. 148-150), vez que ela, na direção de seu terreiro, encarna perfeitamente os quatro pontos daquele modelo sociológico de um dirigente de grupo (LIMA, 2003, p.136).

Ao citar Mills em seu modelo sociológico, Lima (2001) compara o comportamento diretivo de um executivo que tem uma relação tão próxima com seus comandados que a comunicação entre eles é tão simbiótica ao ponto de pequenos gestos revelarem a intenção. Quanto a essa relação, Lima (2003) diz que:

A autoridade da mãe de santo em sua casa é de tal ordem e seu relacionamento tão íntimo com seus filhos que, às vezes, um pequeno gesto ou expressão facial, basta para impor a norma, advertir ou censurar. As mães de santo criam, por assim dizer, um verdadeiro código gestual só entendido por seus filhos, e isso constitui mais um elemento do sistema próprio de cada terreiro (LIMA, 2003. P. 137).

As relações no terreiro de candomblé são marcadas por uma simbiose e cooperação mútua. Essa prática diz respeito ao modo de vida em comunidade, aqui chamada de família de santo. Em qualquer família, existem tensões e conflitos. Porém, as tensões e conflitos não se dão tão somente por desobediência às regras de convivência ou para se obter ascensão dentro da família, já que os postos não estão disponíveis. Os conflitos são fruto da dificuldade de entender o convívio em comunidade. Assim, as tensões e conflitos se dão em geral por desobediência, ciúmes e busca de prestígio perante o pai e ou mãe de santo e cada membro tende a construir um território ou a participar de territórios já consolidados por outros, comportamento que provoca cisão e enfraquecimento do grupo.

Então, o candomblé, em si, apresenta um *ethos* de comunidade com estrutura e laços familiares. Vivaldo da Costa Lima (2003) fala que os laços entre os iniciados do candomblé estão para além do compromisso. São laços mais amplos e densos, que se assemelham à reciprocidade existente em uma família sanguínea.

Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento. São laços efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e

assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos. Tudo isso existe numa família e tudo isso existe no candomblé (LIMA, 2003, p.161).

Desta maneira, percebemos que a família constituída no candomblé é tipicamente organizada aos moldes da família tradicional brasileira, que é patriarcal, porém com um detalhe inverso na sua formação: o candomblé tinha como líderes mulheres que deram origem a era do matriarcado nos candomblés, mesmo que a família não fosse necessariamente formada por indivíduos consanguíneos. Esses indivíduos estão submetidos à educação com regras próprias de cada família de santo, que pouco se assemelha a uma doxa.

Torna-se importante salientar que o candomblé em si não é de prática proselitista de salvação e escatológica, ou seja, que profetiza o fim do mundo, por não ter em seu bojo o conceito do “porvir” aos moldes cristãos, que necessite, por exemplo, de salvação. Também não é uma prática de conversão. Portanto, se a yalorixá ou o babalorixá não possui bens de salvação, não há porque construir um discurso de venda desses bens, já que eles não existem nesta lógica. O que concerne à filosofia do candomblé é o conceito de “*iwá pelé*”, que pode ser traduzido como vida tranquila, vida calma, vida plena. Esse estado de espírito deve ser um contínuo da existência no Aiyê e no Òrun¹⁴.

Portanto, não sendo o candomblé proselitista, o caminho para ingressar no candomblé se dá pelos seguintes motivos: a) necessidades físicas, como saúde; por situação financeira ou afetiva, que se supõem estarem relacionadas a demandas espirituais; b) por curiosidade, pois há curiosos que se aproximam do candomblé para apreciar, entender ou estudar, podendo ser tomados pela fruição estética e a atmosfera do sagrado que os faz se aproximarem cada vez mais; c) pela identidade com o *ethos* em comunidade; d) pelo status simbólico ou ainda por d) fatores cumulativos dessas quatro possibilidades postas.

Outro ponto a ser discutido com mais atenção é quanto à circulação do capital no candomblé. Nessa ótica, o capital social, econômico e cultural adquirido e acumulado fora do universo do candomblé não pode ser relevante nas trocas dentro da comunidade, no sentido mais imediato do “dar e receber”, em seu sentido utilitarista (Mauss, 2003). Isso enfraquece os laços, a interação e interdependência.

No candomblé, o neófito é destituído de status adquirido no mundo exterior. Do zero hipotético, ele irá refazendo o seu capital perante a comunidade. O capital acumulado dentro do seu novo universo é que irá de fato lhe devolver algum status, quando legitimado pela comunidade que verificará se há outorga junto ao sagrado. Porém, seu novo capital não lhe

servirá essencialmente como moeda de troca, ainda no sentido utilitarista. Esse capital pode e deve ser transferido em forma de dádiva a um neófito ou qualquer outro que se interesse pela comunidade, contanto que prove valores como humildade, lealdade e sigilo, ficando claro que deve haver a obrigatoriedade de retribuição, mesmo que de forma indireta, para que não haja a interrupção do fluxo da troca, tema que ainda será amplamente debatido neste trabalho.

É importante entender que a divisão do trabalho¹⁵ no *candomblé* não se dá baseada no status trazido do universo além de suas fronteiras. O capital econômico e o capital intelectual, por exemplo, que atribuem status a um indivíduo fora do *candomblé*, não podem ser parâmetros para a divisão do trabalho. Ela está para o corpo e suas condições. David Le Breton (2003) escreve que

a fenomenologia ontem (Merleau-Ponty) e a antropologia hoje mostram-nos que o corpo é a condição do homem, o lugar de sua identidade, o que se lhe arranca ou o que se lhe acrescenta, modifica sua relação com o mundo de maneira mais ou menos previsível (BRETON, 2003, p. 312).

Por esse motivo, é arrancado o status trazido do neófito, que, em suas possibilidades e disponibilidades corporais, vai assumindo as posições sociais dentro do *candomblé*. Possibilidades de realização da tarefa e a disponibilidade dentro de um *holos* corporal. Podemos exemplificar dizendo que a disponibilidade em abandonar as conquistas de fora do *candomblé* e assumir as tarefas mais simples, com o objetivo de contemplar a comunidade, favorece a alocação do neófito nas tarefas da comunidade. Contudo, observamos que essa postura moral da divisão do trabalho vem sendo gradativamente subvertida, em virtude da lógica de mercado e do modo ocidental de vida, que inevitavelmente penetra e violenta o *etos* próprio do *candomblé*. Assim podemos dizer que a moral que organiza as práticas e crenças religiosas está para tudo que se refere ao convívio em comunidade, cujos erros e acertos são demérito e mérito de todos que a compõe. Pois o que prevalece é o cuidado com preservação e continuidade da “tradição”.

Pelos motivos acima argumentados, podemos concluir que, nos terreiros de *candomblé*, o conflito entre os agentes não têm como pano de fundo uma *doxa* compartilhada por todos, um conjunto de crenças tácitas sem as quais o próprio campo não poderia existir¹⁶.

¹⁴ Aiyê significa terra, em yorubá, e Òrun significa céu. Para maior aprofundamento no assunto, ver BENISTE, José, Òrun Aiyê, o encontro de dois mundos, (1997).

¹⁵ Pierre Bourdieu, na “Gênese e estrutura do campo religioso”, aborda pontos que estão postos nas duas premissas seguintes: 1) os processos da divisão do trabalho religioso e o processo de moralização e de sistematização das práticas e crenças religiosas; 2) o interesse propriamente religioso; função própria e funcionamento do campo religioso e poder político e poder religioso.

¹⁶ BOURDIEU, P.

No candomblé, não existe um discurso uniformizante, baseado em verdades absolutas. Os adeptos devem executar o ritual corretamente para que os deuses fiquem satisfeitos e assim possam devolver a homenagem recebida com vida plena, “iwá pelé”. Não existe promessa de redenção, remissão e salvação. Por isso, o candomblé não pode ser considerado um segmento religioso de conversão e salvação. As regras servem para educar os noviços ao modo de vida em comunidade.

Dessa forma, é por isso que o candomblé não possui *doxa*, verdades ou regras absolutas com propósito de doutrinação e de domesticação. O candomblé tem como base a *ortopraxia*, que consiste na execução correta dos rituais em homenagem aos orixás e objetiva reviver os mitos. Por mais que se perceba um conjunto de regras, elas são ritualísticas e não com o propósito ortodoxo do cristianismo, por exemplo. O rito no candomblé tem o objetivo de reforçar o mito e, dessa forma, os praticantes podem sentir-se próximos do legado e da força de seus ancestrais. Algumas condições do mito até fizeram com que etnógrafos identificassem certa *doxa* no candomblé. No culto ao orixá Ogun, por exemplo, que é o senhor da guerra e também Alabedé, mestre ferreiro, é essencial a existência de elementos de ferro como instrumentos percussivos. Contudo, não há nada de absoluto nos mitos. Sendo estes passíveis de mudanças e atualizações, o senhor da guerra e da metalurgia algum dia pode não ser mais tão importante para a comunidade e se tornar outra coisa. Na atualidade, os ferreiros não são e nem tem mais a mesma relevância que outrora. Os guerreiros, em tempo de paz, não são endeusados. Por esses aspectos, Ogun, no Brasil, tem sido associado ao seu epíteto de senhor dos caminhos. Ou seja, o que parece ser rígido, também pode assumir outra faceta. Assim, a estrutura mitológica do candomblé lhe atribui flexibilidade e não rigidez. É por isso que o candomblé é uma religião de práxis e não de doxa.

Outro aspecto dos mitos é que eles são construídos pelos homens e não pelos deuses. Aliás, parte dos deuses da mitologia yorubá é criação humana, a exemplo do Orixá Xangô, que foi regente de Oyó, na atual Nigéria e, após sua morte, foi divinizado, tendo no Brasil um dos cultos mais elaborados. Sendo assim, na crença yorubana, o ritual deve ser perene, cíclico, contínuo e correto para a manutenção da sociabilidade, porém não rígido. Nesta visão de mundo, Deus só se manifesta a partir da ação humana, em que os ritos conectam e organizam a relação humanidade/deuses em uma constante simbiose adaptativa.

Uma terceira resposta sobre o quê de fato acontece no candomblé está na construção do *habitus*¹⁷, que, conforme Bourdieu, consiste em uma matriz geradora de comportamentos, visões de mundo e sistemas de classificações da realidade que se incorporam aos indivíduos “enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, que constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”¹⁸ (BOURDIEU, 2011, p. 191). Não usaremos a definição bourdiesiana de agente social e iremos nos referir aos membros do candomblé como "olorixá"¹⁹, senhores do orixá, uma categoria êmica, por entender que estão exercendo as atividades sacerdotais sob uma práxis ritual que é mais flexível na essencialidade mitológica. Em um primeiro olhar para o candomblé, pode-se supor que os praticantes estão agindo conforme o *habitus*. De fato existe uma parte considerável do *habitus* bourdieusiano nas estruturas que estruturam o candomblé. Mas ressaltamos que o *habitus* não se apresenta como categoria determinante, que o próprio Bourdieu (1983) o defende dizendo que esse conceito não deve ser visto com determinismo, haja vista que alterações sutis no campo resultaram em modificações do *habitus*. Acrescentamos que os praticantes do candomblé, os olorixá, estão agindo conforme os costumes, posto que os terreiros são compostos por povos tradicionais que constituem comunidades tradicionais, o que não nega que não haja traços do *habitus* bourdieusiano no candomblé. Afinal de contas, o candomblé é ocidental e cristianizado até certo ponto. A prática ritual e a tradição são os elementos que compõem a estrutura estruturante de fato no candomblé. As coisas (alimentos, música, roupas, linguagens etc) podem transmutar-se em sinais distintos, por meio do costume, e absorvidas de forma votiva e/ou ex-votiva pelos praticantes do candomblé.

A reverência e hierarquia servem como estrutura estruturante das relações humanas, respeitando-se as condições do corpo, sejam estas física, idade e estado de saúde, além da dimensão psicológica e cognitiva do praticante. Cada um deve ser cuidadosamente observado e estudado pelo sacerdote maior que, no caso, é o babalorixá, munido das percepções da própria comunidade. A reverência também funciona na lógica do que chamaremos mais adiante de troca de axé. Dessa forma, se reduzirmos o alcance do conceito de campo religioso

¹⁷ *Habitus* - sistema aberto de disposições, ações e percepções que os indivíduos adquirem com o tempo em suas experiências sociais (tanto na dimensão material, corpórea, quanto simbólica, cultural, entre outras). O *habitus* vai, no entanto, além do indivíduo, diz respeito às estruturas relacionais nas quais está inserido, possibilitando a compreensão tanto de sua posição num campo quanto seu conjunto de capitais. BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. SP, Perspectiva, 1975, pp, 190-191.

¹⁸ BOURDIEU, P.

de Bourdieu, podemos verificar que, neste espaço social, os praticantes do candomblé não são propriamente agentes sociais com objetivo de subverter o campo e, portanto, não estão respondendo a um *habitus* como fator determinante, mas sim praticando costumes.

Quanto ao capital simbólico, já falado de forma discreta no percurso até aqui, como de fato ele opera no candomblé? Como se apresenta e como circula? A lógica capitalista atua nesta sociedade? Para adentrarmos nesta discussão, utilizaremos a definição de Bourdieu (2005), que define capital simbólico da seguinte forma:

não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio (BOURDIEU, 2005, p. 145).

Quando Bourdieu fala a respeito de capital de qualquer espécie, ele está se referindo aos capitais: social, cultural e econômico. Sendo que o capital social que aqui consideramos é o prestígio do agente social. Ele pode possuí-lo ou não e ainda possuir os outros dois capitais. A mesma lógica serve para o capital cultural e econômico. Ou seja, o agente social pode possuir um capital e não possuir o outro. Mas também pode possuir outros capitais cumulativamente.

1.2. O candomblé como religião

O termo “religião”, usado para definir o candomblé, que na atualidade aparece como lugar comum tanto para os seus praticantes quanto para a sociedade, em um passado não muito distante, se apresentava com outras conformações. Etnógrafos e antropólogos definiram e classificaram o candomblé como religião, mas religião menor, em um momento da escrita em que a abordagem etnográfica era etnocêntrica e evolucionista. Em um pequeno retrospecto, lembramos que Nina Rodrigues a chamou de animismo fetichista, o que deu ao candomblé a conotação de religião primitiva. Carneiro (1948) diz que “o lugar em que os negros realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de candomblé, que antigamente significou somente as festas anuais das seitas africanas” (CARNEIRO, 1948, p.13).

¹⁹ Olorixá - a decomposição do temo olorixá nos dará oló= senhor mais orixá o deus a quem o sacerdote serve e que lhe serve em uma relação de lateralidade e não de verticalidade, demonstrando a parceria e simbiose entre ambos.

Como pesquisador ênico, relato uma experiência com meu babalorixá, José Augusto dos Santos Odebamiré²⁰, que se referia ao candomblé como seita. Para ele, as pessoas brincavam candomblé e pertenciam a outras religiões ou não tinham religião. Lembro-me de um irmão de santo conhecido por Tio Bebê, que era evangélico convertido, mas que todos os anos se fazia presente na festa em homenagem ao orixá Obá Koso, epíteto de Xangô. O babalorixá não fazia nenhuma ressalva, distinção ou reprimenda à prática de dupla pertença do seu filho de santo que cultuava Xangô com lealdade nas festas anuais alusivas ao orixá e, no restante do tempo, praticava o que para ele era sua religião.

Fora do universo das casas de candomblé, a sociedade sempre olhou para as comunidades tradicionais de culto a orixá de forma preconceituosa e a palavra seita estava para definir um grupo fechado que praticava cultos satânicos demoníacos, magia ou mesmo de culto a espíritos inferiores. O candomblé sofreu perseguição direta do Estado desde sua formação até hoje, muitas vezes de forma indireta e dissimulada, valendo-se de leis estaduais e ou municipais. Podemos dar como exemplo a lei do silêncio e perturbação da ordem, que é aplicada por agentes do Estado indiscriminadamente, de forma discriminatória ao candomblé, interrompendo os cultos e apreendendo instrumentos e artefatos sagrados. Essa prática do Estado tem se espalhado por todo país.

No princípio do candomblé, o Brasil era oficialmente católico romano. Com a proclamação da República e a Constituição Republicana de 1891, o Brasil deixa de ser um país com religião oficial. Talvez teria sido o fim da perseguição ao candomblé, caso ele fosse reconhecido como religião. Mas, como dissemos, o candomblé foi classificado como seita e, como tal, não esteve incólume à perseguição do Estado. Pela lógica, o candomblé estaria amparado pela lei, já que o país não tinha mais uma religião oficial e qualquer outra religião poderia se firmar no Brasil. E o candomblé passou então a ser chamado de religião pela sociedade, ou seja, para além do universo acadêmico, que já o tinha classificado como religião. No entanto, Carneiro (1936) diz que foi construído um monoteísmo nagô por aproximação de Olôrun ao Deus dos cristãos.

Para os negros da Costa dos Escravos, há, por cima de todos orixás, o grande Ôlôrún, hoje confundido com o Deus dos cristãos, sob a influência dos missionários. Este deus, enquanto não se fundiu com o outro, não era objeto de nenhum culto organizado. Nina Rodrigues, considerava Ôlôrún "concepção da minoria inteligente". Desconhecido entre os negros da Bahia,- Ôlôrún valeria conforme pesquisadores apressados, como prova do

²⁰ José Augusto dos Santos, conhecido como Zé de Oba Koso – Babalorixá do Ilê Axé Obá Abassá Odé Bamiré.(1929 -2006), O Terreiro de candomblé está situado na rua José Amilcar, 595, no Bairro Rosa Maria, São Cristóvão-SE.

monoteísmo dos nagôs... Parece-me estar com razão o coronel Ellis, que vê em Ôlórúm apenas a divinização do firmamento (CARNEIRO, 1936, p. 32,33).

Podemos olhar para a palavra ‘Olòrun’ como a elisão de ‘oló’, que significa senhor, mais ‘Òrun’, local metafísico habitado pelos deuses e ancestrais. Mas Òrun também significa o sol, e, escrito òrún, representa firmamento. O fato é que a cultura jeje-nagô tem pelo firmamento respeito e adoração e lhe atribui grande potência por reconhecer o poder dos fenômenos atmosféricos e do espaço sideral. O meteorito edunará (pedra de raio), por exemplo, é, para o candomblé, sagrada por natureza e, por isso, consagrada a Xangô, deus do trovão.

1.3.Caminhando para se tornar religião de fato e de direito

A Constituição Federal de 1988 tornou o país laico. Porém a laicidade ainda não se deu de fato. A sociedade, mesmo referindo-se ao candomblé como religião, guarda um olhar preconceituoso de religião menor, inferior, praticada por pessoas que ainda não conheceram a "verdade e salvação" de Jesus Cristo como sendo o verdadeiro e salvador. Assim, um olhar inadvertido pode tomar o ato do reconhecimento do candomblé como religião na atualidade como amadurecimento da compreensão da sociedade e ou a ascensão social do candomblé à categoria de religião, o que lhe conferiria status de igualdade.

O marco legal de 1988 deveria ter sido o ponto final da perseguição aberta e declarada do Estado ao candomblé. De fato, a perseguição não cessou, apenas mudou de jeito, de forma; o candomblé continua a ser perseguido e atacado por pentecostais de nova geração e o Estado encontrou brechas legais para coibir as festas de candomblé através de leis municipais que regulamentam a ordem e o sossego, como já dissemos. Um discurso de ódio vem sendo formado por religiosos e bancadas evangélicas e vem fortalecendo-se por todo país, marcando território, construindo leis que direta ou indiretamente afetarão as práticas do candomblé, a exemplo das leis de preservação do meio ambiente e proteção a animais.

No passado, o artifício das lideranças do candomblé para escapar da perseguição era construir os terreiros nos recônditos, periferia e zona rural, com o objetivo de estes ficarem isolados e longe da perseguição. Mas o crescimento das cidades e a conurbação urbana fizeram com que os terreiros que ficavam distantes agora fizessem parte da cidade. Foram

cercados e engolidos pela cidade, que traz consigo segmentos de religiões dogmáticas pouco tolerantes que resolveram pescar seguidores dos terreiros com discurso de ódio.

A luta pela laicidade no Brasil deu-se a partir do movimento de religiões cristãs perseguidas desde a sua chegada ao Brasil. Mesmo com a proclamação da república e a Constituição de 1891 afirmando, em seu texto, que o Brasil não possuía religião oficial, a Igreja Católica e a sociedade continuaram a perseguir outras religiões. A religião católica, por ser a religião majoritária no Brasil, continuava dominando o campo religioso e ditando o que era religião e o que não era religião até o final do Século XX.

Pesquisas feitas por Massimo Canevacci (2013) mostram que foi em meados de 1994 que os cultos africanos receberam, do catolicismo oficial, o status de religião. Se antes o candomblé era visto de forma depreciativa, como bruxaria, magia, animismo e/ou paganismo, sendo perseguido por mais de um século, de repente, passou a ser considerado religião como qualquer outra religião, em um estalar de dedos, sem a necessidade dos disfarces católicos do sincretismo. Isso já era uma demanda antiga dos movimentos sociais e coletivos dos povos de terreiro, que, desde o final da década de 1980, já buscavam igualdade racial e religiosa. Durante a Assembleia Constituinte de 1988, o então Deputado Federal Abdias do Nascimento²¹ teve grande contribuição no texto constitucional no tocante aos direitos do negro, povos quilombolas e de comunidades tradicionais.

A partir daí, os avanços da redemocratização levaram à criação da SEPPIR²², em 2003. Neste momento, lideranças sacerdotais do candomblé, da umbanda e de todas as formas de culto dos povos de terreiro que lutavam por reconhecimento depararam-se com mais um desafio: encontrar uma nomenclatura ou um termo que os definisse. Naquela época, sociólogos, a exemplo de Reginaldo Prandi, usavam a nomenclatura de religiões afro-brasileiras. Em 2000, no CAO - Centro de Estudos Afro Ocidental, da Universidade Federal

²¹ Abdias do Nascimento- (Franca, 14 de março de 1914 — Rio de Janeiro, 24 de maio de 2011[1]) foi um poeta, ator, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e ativista dos direitos civis e humanos das populações negras. Foi professor emérito na Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo, NY e professor titular de 1971 a 1981, fundando a cadeira de Cultura Africana no Novo Mundo no Centro de Estudos Porto Riquenhos; atuou como conferencista visitante na Escola de Artes Dramáticas da Universidade Yale; foi professor convidado do departamento de Línguas e Literaturas Africanas da Universidade de Ife, em Ile Ife, Nigéria. Considerado um dos maiores expoentes da cultura negra no Brasil e no mundo, fundou entidades pioneiras como o Teatro Experimental do Negro (TEN), o Museu da Arte Negra (MAN) e o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). Foi um idealizador do Memorial Zumbi e do Movimento Negro Unificado (MNU) e atuou em movimentos nacionais e internacionais como a Frente Negra Brasileira, a Negritude e o Pan-Africanismo.

²² A Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR foi criada em 21 de março de 2003, com o objetivo de incorporar a perspectiva da Igualdade Racial nas políticas governamentais, articulando os ministérios e demais órgãos federais, Estados, o Distrito Federal e os municípios, no intuito de dar concretude à natureza transversal e intersetorial de suas ações.

da Bahia, um grupo de pesquisadores buscavam uma identidade do que eles chamaram de povos tradicionais de matriz africana. O grupo teve a educadora Nacimaria Luz como uma das integrantes. Ela divide a matriz em três partes:

Oriundas do continente africano, três grandes matrizes – Yorùbá, Bantu e Ewé Fon – conseguiram preservar a territorialidade, os conhecimentos e as cosmovisões africanas dando origem a territórios tradicionais, sob diversas denominações, de norte a sul do país. Repletos de semelhanças e diferenças, os povos tradicionais de matriz africana se reconhecem como coletivos de manutenção de um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios marcados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços sociais, e são uma importante referência de africanidade na sociedade brasileira (LUZ, 2000).

A autora não se refere a esses grupos como religiosos. Portanto, o termo religião era local comum para designar os cultos a orixá, mas não emergia de fato de dentro dessas comunidades. Para o Babalaxé Reginaldo Daniel Flores²³, do Ilê Axé Opô Oxogunladê, iniciado no Ilê axé Opô Afonjá, “o candomblé é religião por questão política”. E é por questão política que o candomblé está entre as religiões de matriz africana. A Lei nº 12.288/2010, da Presidência da República, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, em seu Capítulo III, Art. 24, trata do direito à liberdade de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana. É a partir deste ponto que legalmente o candomblé é visto como religião. A maioria das lideranças sacerdotais convenceu-se de que é melhor que os cultos a orixás e ancestrais brasileiros e africanos estejam no rol das religiões para fins de garantias legais. Ou seja, de fato e legalmente hoje o candomblé é religião.

1.4. As Religiões de Matriz Africana e o espectro semântico do termo 'religião'

No percurso histórico, cientistas sociais definiram, classificaram e categorizaram o candomblé como religião. Ao definir o candomblé como religião, sem a devida reflexão, se produz um problema teórico metodológico que está relacionado ao peso semântico do termo religião e, ao mesmo tempo, o construto social que pesa em desfavor. A princípio, será Klaus Hock (2010) que nos ajudará a entender o percurso histórico, etimológico e científico do termo religião. Em seguida, será feita uma comparação com o posicionamento de Greschart (2005).

²³ Entrevista concedida em 26 de maio de 2016.

Hock persegue a etimologia da palavra ‘religião’, que vai de Cícero a Lactânio²⁴. Cícero, em seu tratado *De natura deorum*, define religião como *cultus deorum*, ou seja, como "culto aos deuses", como "cultivo" ou "adoração" dos deuses, estando em evidência o comportamento ritual correto (HOCK, 2010, p. 18). O candomblé tem sua ritualística fundamentada em torno do culto aos orixás, que são deuses, e, por isso, essa definição se ajusta ao que é praticado no candomblé. Ao observarmos a definição de *cultus deorum*, encontraremos um paralelo claro com a ritualística do candomblé, que preza pelo cumprimento mais perfeito possível do rito de adoração aos deuses e antepassados. Hock continua mostrando como *cultus deorum* tornou-se religião a partir de *religio*, que tem como objetivo o culto aos Deuses e que não prima pelo dogmatismo religioso ortodoxo, mas sim por uma “ortopraxia”, prática correta.

Quase como termo oposto de *neglegere*, "negligenciar", *relegere*, "observar cuidadosamente", se refere à realização e à sequência correta dos atos no culto, no serviço a deus, ou mais corretamente, no "serviço aos deuses". Desse modo, Cícero expressa a compreensão romana de "religião", conforme a qual se trata na religião menos de crer corretamente do que de realizar corretamente os atos dirigidos aos deuses - portanto, a religião romana caracteriza-se não pela ortodoxia, mas pela *ortopraxia* (HOCK, 2010, p.18).

Até aqui, a definição de religião é confortável para o candomblé, que não possui ortodoxia e conseqüentemente não segue um conjunto de regras doutrinárias. Para o candomblé, o que vale é cumprir a ritualística correta de culto aos Deuses, que é a ortopraxia, como descrito anteriormente. De acordo com Hock, Lactânio dá outro entendimento para o termo religião. Ele "indica outro significado: deriva de *religare* - ligar (amarrar), e ligar de novo, ligar de volta" (HOCK, 2010, p. 18). Essa definição nada tem a ver com a cosmovisão do candomblé, que pelo simples fato de os seres humanos possuírem um *iporí* (partícula divina), já estão ligados aos Deuses e, por possuírem ará (corpo físico), estão ligados a um ancestral. O ser humano é resultado da vontade dos deuses e da carga ancestral marcada no corpo na figura egungun (ancestral), que através da linhagem e da cultura permanece vivo na família. Dessa forma, no candomblé não há um religar no sentido moral e sim um despertar, acordar ancestral.

²⁴ CÍCERO - Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), foi um advogado, político, escritor, orador e filósofo da gens Túlia da República Romana eleito cônsul em 63 a.C. com Caio Antônio Híbrida. LACTÂNCIO - Lucio Célio Firmiano Lactânio (240 d.C. – 320 d.C.), foi um autor entre os primeiros cristãos que se tornou um conselheiro do primeiro imperador romano cristão, Constantino I, guiando sua política religiosa que começava a se desenvolver.

Já Santo Agostinho "adota essa definição e descreve a *religio vera*, a religião verdadeira, como aquela que é orientada pelo zelo de reconciliar e ligar de volta a alma que se afastou de Deus ou se desgarrou dele" (HOCK, 2010, p.18). Agostinho reforça o sentido de *religare* de Lactânncio, mas agora condiciona o ato de religar à prática religiosa verdadeira, no caso, a dos cristãos romanos. Com isso, podemos interpretar que estaria Agostinho dizendo que a verdadeira religião tem o papel de religar o homem a Deus, por meio de doxa. Para o cristianismo ortodoxo, entende-se que as crenças baseadas na ortopraxia não são religião verdadeira. Contudo, a religião cristã não se afasta da ortopraxia, quando distingue os fieis como praticantes e não praticantes. Essa concepção de Agostinho permite, reitera e perpetua uma visão cristã de que, ao se depararem com outras formas de crenças, estas não devem ser vistas como religião.

Daí por diante, o termo religião passa por transformações de sentido. Na Reforma Protestante, ganha sentido crítico e, no Iluminismo, há uma generalização do termo. No iluminismo tardio, Hock fala que "a religião em si é um ponto arquimediano a partir do qual pode ser formulada a crítica às formas concretas de religião" (HOCK, 2010, p.19), ou seja, no exercício da razão, a religião concreta pode ser criticada sem o temor de cometer heresia, pois a religião em si não está em nível de consciência, é anterior à normatização. Trata-se de uma condição verdadeira que não pode ser criticada, por ser ela a religião em si e, como tal, não há como ser verificada (HOCK, 2010, p.19). Assim, o autor segue mostrando como, ao longo dos séculos, o termo religião foi sendo construído, desconstruído e reconstruído, resistindo ao crivo dos teólogos, filósofos e cientistas.

O problema é que o termo continua com o estigma de um passado de dominação e exclusão construído pelo monoteísmo cristão, que impôs sua crença de forma profilática e asséptica. Observar o culto ao sagrado em outras culturas fora do contexto ocidental do monoteísmo cristão revela os limites do termo 'religião'. Na tentativa de resolver o problema acerca do entendimento desse termo, Hock (2010) propõe olhá-lo como construto científico.

Então o que é "religião"? Primeiramente um constructo científico que abrange todo um feixe de definições de caráter funcional de conteúdo, através do qual podem ser captados, como "religião, num esquema, elementos relacionados entre si e formas de expressão, como objeto e área de pesquisa científico-religiosa (e outra). Pertencem a esse elemento e forma, entre outros, dimensões da ética e da atuação social (normas e valores, padrões de comportamento, forma de vida), dimensões rituais (atos cúlticos e outros atos simbólicos), dimensões cognitivas e intelectuais (sistema de doutrina e de fé, mitologias cosmologias etc., ou seja, todo saber "religioso"), dimensões sociopolíticas e institucionais (forma de organização, direito pericia religiosa.), dimensões simbólico-sensuais (sinais e símbolos, arte religiosa, música etc.), e dimensões da experiência

(experiências de vocação e de revelação, sentimentos de união mística, experiências de cura e salvação, experiências de comunidade e de unificação) (HOCK, 2010, p.29).

Pensando o termo 'religião' como construto científico, parece adequado incluir todas as manifestações em torno do sagrado, independente do povo que será estudado e da cultura local. Ainda com esse pensamento acerca do termo religião, Hock inclui revisão literária sagrada ou artística, artes visuais, música e arquitetura em qualquer lugar onde o sagrado e religioso tenha destaque. Dessa maneira, o termo 'religião' assume um caráter irrestrito universal no meio acadêmico, resolvendo, em parte, o problema que o termo arrasta por séculos. Partindo desse pressuposto, o cientista, munido epistemologicamente, tem condições de verificar se o que está estudando é religião.

Muitos elementos levam a ver o candomblé a partir da epistemologia da ciência da religião como "religião". Greschart (2005) diz que "uma definição inadequada faz tanto estrago em uma teoria quanto um pé-de-cabra usado fora do contexto" (GRESCHAT, 2005, p. 21). Diante de toda a reflexão acima, pode-se dizer que nominar não é tarefa fácil. Ao nominar, podemos estar limitando, restringindo e excluindo. Por isso o cuidado que se deve ter ao classificar e categorizar, para não violentar e até modificar o objeto de estudo, que, neste caso, é o candomblé, que teve uma formação pautada na repressão e resistência. Quando o cientista da religião diz que está estudando o candomblé porque este é uma religião, qual é a definição mais apropriada? Hock dá a saída, quando sugere olhar o termo 'religião' como construto científico, como uma categoria necessária ao referir-se ao objeto estudado para fins epistemológicos.

Problematizando a esse respeito, questionamos o seguinte: as mulheres e homens que formaram o candomblé foram escravizados e catequizados por um sistema de dominação fundamentado e apoiado por parte da ciência médica-psiquiátrica e pela religião católica romana. Seria interessante investigar se os praticantes do candomblé se vêem como religiosos e o candomblé como religião. Vejamos a fala de mãe Beata de Yemanjá²⁵, quando o entrevistador a pergunta o que é o candomblé para ela.

“o candomblé é meu empoderamento, a minha posse, a minha vida. É a fonte que eu bebo a minha alma em qualquer momento. É a luz dos meus olhos, o som que eu ouço, é o canto dos pássaros. É o lamento das nossas crianças, do morro, da periferia, dos homossexuais. É minha estrada, a encruzilhada

²⁵ Mãe Beata de Yemanjá- Beatriz Moreira Costa, conhecida como Mãe Beata de Iemanjá (Cachoeira, 20 de janeiro de 1931 – Nova Iguaçu, 27 de maio de 2017) foi uma mãe-de-santo, escritora e artesã brasileira, que desenvolve trabalhos relacionados à defesa e preservação do meio ambiente, aos direitos humanos, à educação, saúde, combate ao sexismo e ao racismo.

em que nasci. É o rio do Recôncavo, a cachoeira do Paraguaçu. A fome que passei quando criança, a boneca que não tive direito de ter. É a minha cultura, a minha vida. O candomblé, para mim, é isso. É a minha cultura, o sangue do meu povo” (COSTA, 2015).

Na sua fala, Mãe Beata não se refere ao candomblé como sua religião. Ela refere-se ao candomblé como pertencimento, identidade, o qual significa e ressignifica sua existência e sobrevivência. José Beniste (2003) nos diz que, na África, fatores como clima, sementeira, colheita, guerra, paz, ancestralidade e tradições tribais são responsáveis pelo culto aos orixás. Em terras brasileiras, o autor diz que, devido à obrigatoriedade e conformação, esses africanos e brasileiros tomaram outra direção:

No Brasil, a obrigatoriedade de se conformar com a vida no campo ou nas regiões determinadas pelo homem branco foi uma violenta perda de todos os seus referenciais. Seus valores tiveram de ser novamente criados ou adotados de imediato, pelo menos aparentemente da religião dominante. E isto foi feito, parte por imposição, parte por imitação, para alcançar poder e prestígio (BENISTE, 2003, p. 31).

Concordamos com o autor quando nos diz que parte da assimilação da cultura do branco foi por imitação, para alcançar poder e prestígio. Mas acrescentamos que esses povos não eram ingênuos e muito do que foi apropriado da cultura dos brancos deu-se por questão de sobrevivência. Então o autor segue dizendo que

Essa prática forneceu aos negros africanos e brasileiros o referencial necessário, e com isso as festas de suas divindades passaram a ser celebradas na mesma época dos santos católicos com que foram assimilados. O fato é que o efeito transformou-se em causa, impedindo durante muito tempo a ascensão sociocultural à categoria de verdadeira religião, fazendo com que o candomblé fosse entendido como seita. Embora nos dias atuais muito desses costumes tenham sido abolidos, seus praticantes ainda costumam se definir como praticantes de uma seita e não religião, ignorando o sentido depreciativo da palavra. Pela importância do tema, podemos nos estender um pouco sobre o conceito de religião entre os integrantes do candomblé do grupo yorubá, que define a prática religiosa como um conjunto de crenças – *igbagbô*, obrigações – *orô* -, e práticas – *iló*, através das quais se reconhece o mundo divino – *Òrum* - cumprem-se seus preceitos – *Rubó* -, e pedem seus favores – *Axé*. Como todas as religiões, se baseiam na crença de divindades subalternas – *Orixá* – e na fé de um deus supremo – *Olórun* -, na existência de sobrevivência da alma – *emí kéhin* – na reencarnação – *Àtunwa* – no mérito – *Iwà* -, e no demérito – *Eníkeni* – das ações. São verdades encontradas em qualquer religião (BENISTE, 2003, p. 32).

O entendimento é que o candomblé deve ser visto por ele mesmo, sendo visto como magia, ciência, religião e ou até mesmo seita, sem estar preocupado com evolucionismos, relativismos, desde que ele se reconheça e se identifique. O paradigma do evolucionismo social está resolvido por Malinowski (1948), ao dizer que:

No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, há de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y El dominio de la Ciencia (MALINOWSKI, 1948, p. 3).

Não há religião sem ciência e ciência sem magia. Se os praticantes do candomblé se vêm como seita, é uma questão de identidade, de se auto reconhecer, e este fato deve ser respeitado. Pensar que os africanos e brasileiros que configuraram o candomblé ignoravam o sentido depreciativo da palavra, seita, que fora reforçado pela igreja católica para desqualificar não só o candomblé como também outros credos cristãos que chegaram ao Brasil, seria subestimar o poder de resignificação desses povos. Pude constatar que, entre os meus irmãos de santo, mais idosos e mais antigos de pertencimento ao candomblé, que havia uma naturalização do termo seita, sem tê-lo como termo pejorativo. Ao entrevistar o Babalaxé Reginaldo Daniel Flores²⁶, perguntei se era comum entre os irmãos dele referir-se ao candomblé como seita. Ele então respondeu que sim e que “religião só era o catolicismo. Os outros cultos ao sagrado tinham o nome que os católicos davam”. Se dizer seita era uma identidade admitida baseada no segredo. Além disso, o candomblé como toda a cultura africana não entende a ideia de religar. Nessa forma de ver o mundo, tudo é contínuo e as pessoas nunca se desligam do sagrado e dos antepassados”. A fala do Babalaxé reforça que classificar o candomblé como religião é mais uma imposição de fora para dentro, de um modo ocidental de ver o culto ao sagrado e a aceitação a essa condição é mais um artifício de sobrevivência.

Se for considerado o termo religião como signo universal baseado em um "construto científico", estar-se-ia aparentemente limpando os estigmas do termo e assim universalizando-o? Ao estudar o culto aos *Egunguns* (antepassados), na Ilha de Itaparica, em Salvador/Bahia, tema pouco estudado devido à dificuldade de penetração na comunidade, os cientistas encontrariam elementos que os levariam a interpretar tal culto como religião. Para eles, o que estão realizando é culto a seus antepassados. Então esbarramos em um problema teórico metodológico: como nos referirmos a um objeto “religioso” que não se quer ser? Para resolver o problema, olharemos o candomblé como religião por ele mesmo, sem levar em consideração categorias de outros segmentos religiosos. Talvez assim possamos infringir menos violência

ao objeto. Dessa forma, é interessante adentrar no debate acerca da pureza nagô, um reclame religioso de pureza de culto e construção de etnicidade. O assunto é controverso e polêmico, tendo produzido embates epistêmicos vigorosos e produtivos. O debate começa pela origem do próprio termo nagô, que, em uma breve investigação, não parece se dá como resolvido.

1.5.O termo nagô como síntese étnica

Há muito tempo que o debate a respeito da nomenclatura nagô se desenvolve, tanto no cenário acadêmico como no cenário religioso dos descendentes de escravos, que, em um ambiente adverso, construíram um universo de manifestações religiosas de norte a sul do Brasil. Essas manifestações religiosas assumiram designações diferentes, como candomblé da Bahia, que, por sua vez, possui suas subdivisões, tais como Xangô, Xambá, Nagô de Pernambuco, Terecô (na cidade de Codó, no Maranhão), Tambor de Mina (em São Luís, no Maranhão), Batuque (em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul) e Nagô de Laranjeiras (em Sergipe). Cada uma dessas manifestações religiosas reclama para si a originalidade e conseqüentemente se consideram puras na sua ritualística e tradição, mesmo dando conta do quanto são híbridas e sincréticas. Elas também são cientes de que são as guardiãs dos seus fundamentos, do legado dos seus ancestrais e do registro da cultura dos diversos povos trazidos como escravos para o Brasil e as Américas.

A transplantação da África para as Américas foi truculenta e mal sucedida. O que se arrancou para plantar nas Américas deixou raízes apartadas violentamente que tentam a todo o momento se reconectarem. Contudo, a distância atlântica que separa o novo continente da antiga África colonizada torna essa tarefa difícil. De acordo com Júlio Braga (1998), a profecia de Nina Rodrigues de retorno à "África" para encontrar um repositório de saberes permanente capaz de atualizar o culto ao sagrado no Brasil não é possível. A África pós-colonial não é a mesma. "Mas a África real, a África de hoje, não poderia emprestar a esses sacerdotes os elementos que eventualmente reforçariam seus rituais, seus cultos, seus axés" (BRAGA, 1998, p.48). O autor continua dizendo que:

Além disso, o equívoco de imaginar que a África seria o manancial permanente para as reconstruções supostamente necessárias das tradições religiosas africanas que aqui aportam e que já fixaram raízes, aliás, em solo ricamente abundado com outros fertilizantes culturais resulta de uma quase infantil noção que se construiu a respeito da África e de sua complexidade cultural e social, quando se tenta inadvertidamente transformá-la numa coisa

²⁶ Entrevista semi-estruturada, realizada em 26 de maio de 2016, em São Cristóvão. A partir de falas espontâneas, foram feitas questões pertinentes à pesquisa, sem gravação.

simples, que cabe facilmente num discurso aligeirado qualquer (BRAGA, 1998, p. 48-49).

A África ideal não existe mais e o que alimenta esse desejo de retorno é a força de uma cultura que produziu e produz marcas profundas capaz de deixar registros nas gerações mais distantes daquelas dos povos escravizados. Nos terreiros, sempre existiu uma atmosfera de saudosismo dos mais velhos “*ebómi*” e transmitida para os mais jovens “*àbúrò*”, que nutre a necessidade de retorno à África mítica e ideal. Porém os que se esforçaram para retornar pelas pegadas de seus ancestrais decepcionam-se por não encontrar a África mítica. Milton Guran (2000) fala de africanos e crioulos libertos que retornaram à África:

Em primeiro lugar há diferenças de perspectivas entre o velho africano e o crioulo, o que é bastante importante porque pode vir a servir de paradigma para ajudar a compreender o africano que partiu menino para o Brasil. “Eu vinha de um país civilizado e, de repente, me encontrava entre os selvagens”, se queixava o velho Francisco. Esta maneira de ver a realidade africana – a oposição/selvageria- indica a postura dominante entre os ex-escravos e crioulos face aos autóctones, cuja repercussão chega até nossos dias, de forma bem ativa. (...) Percebe-se ainda, nas mágoas do velho Francisco, o apego ao catolicismo, considerado como uma evolução em relação à religião local, o que constitui um aspecto fundamental da construção da identidade social agudá. Como Pano de Fundo, destaca-se a lembrança de uma Bahia idílica, lugar onde apesar de tudo se podia ser feliz (GURAN, 2000, p.72-73).

Stuart Hall (2005) também discorre a respeito disso, falando dos fortes vínculos dos indivíduos retirados dos seus locais de origem e de suas tradições. Ele diz que, apesar de essas pessoas manterem fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, elas não têm ilusão de um retorno ao passado “Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades (HALL, 2005, p. 88). Os que voltaram à África reagem com estranhamento e tiveram que fazer negociação com a realidade local, o que consiste na mudança de cultura, tanto local quando dele próprio, para assim construir uma nova identidade, a de retornados, conforme esta perspectiva de Hall.

Para os praticantes das religiões “afro-brasileiras” ou de “matriz africana” que não vislumbram a menor possibilidade de retorno, resta construir suas próprias míticas de um povo africano puro, legítimo e donos de sua cultura e de seus saberes, sem considerarem qual a África foi colonizada. Porém é desse cadinho que surge termos e expressões resignificadas capazes de elevar a autoestima degradada pela violência física e simbólica da dominação colonialista. Aproveito para ilustrar o desejo de retorno à África a partir de um relato de

memória em um breve dialogo que tive com meu sacerdote, Odé Bamirê, ao indagá-lo o porquê de depositarmos oferenda no mar. Ele então me respondeu: “Meu filho, os Orixás e os ancestrais do meu povo moram na África e o que se coloca no mar retorna para lá mais rápido, diferente de quando a gente coloca no chão, que também volta, mas demora mais”.

Sobre os termos “*lucumí*” e “nagô”, Pierre Verger (2002) diz que “é assim que os iorubás são geralmente conhecidos respectivamente em Cuba e no Brasil” (VERGER, 2002, p.14). Com essa proposição, podemos perceber que os termos são designativos e não autoafirmativos identitários. Trata-se de categorias de classificação de grupos étnicos que foram enviados para Cuba e Brasil como escravos. O autor continua dizendo que, “no Novo Mundo, encontramos os primeiros vestígios da palavra nagô, em um documento enviado da Bahia em 1756, antes mesmo que esta palavra aparecesse na correspondência da África” (VERGER, 2002, p.14). Aqui o autor deixa um indício de que a palavra nagô pode ter sido apropriada no Brasil e enviada para a África. Verger segue informando, com base em estudos de Vivaldo da Costa Lima, antropólogo baiano, que “o termo nagô no Brasil é inspirado naquele correspondente empregado no Daomé para designar os iorubás de qualquer origem” (VERGER, 2002, p.14). O termo a que se refere é a palavra “*anagó*”, que, de acordo com o dicionário *lucumí*, de Lídia Cabrera²⁷, significa “língua idioma dos lucumies. São chamados assim os que conhecem a mesma língua”.

O mesmo vocabulário diz ainda que “*anagunú*” significa “*Nacion Lucumí*”. Podemos questionar se não seria mesmo esse caminho para deformidade do termo. Ainda segundo Verger, o autor nigeriano Ademakinwa supõe que a palavra “nagô” seria uma deformação do vocábulo brasileiro “negro” e que os brasileiros teriam a introduzido na África. Verger diz que esta hipótese é estranha e escreve que “esta engenhosa interpretação não resiste ao exame de certos documentos, nos quais as duas expressões, negros e nagôs, figuram ambas, a primeira com um sentido geral, a segunda com um cunho restrito” (VERGER, 2002, p 14).

Em sentido geral, quando aparece, nos textos dos documentos, o termo “negro”, refere-se aos africanos sem distinção de nação e ou etnia. Quando aparece o termo nagô, está se referindo a escravizados de uma delimitada região que comporta várias etnias. Contudo, não é improvável a “crioulização” do termo negro para nagô. De fato, essa é uma possibilidade, como resultado das interações entre os africanos e seus colonizadores. Pode-se

²⁷ CABRERA, Lidia. Vocabulario Lucumi (El Yoruba que se Habla em Cuba). Coleccion Del Chichereku En El Exilio. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/340482602/Diccionario-Lucumi-anago-lidia-cabrera-pdf>

dar o exemplo da palavra mesa, artefato doméstico inexistente em território africano, cujo costume era de realizar as refeições no chão. Devido à colonização inglesa, a palavra incluída no vocabulário yorubá para designar mesa foi “tábílí” uma deformidade da palavra mesa em inglês, “table”. Assim podemos considerar a possibilidade de crioulização da palavra negro para nagô.

O fato é que o termo nagô torna-se um rótulo que identifica. Kawame Anthonie Appiah (2016) afirma que identidades sociais dependem de um rótulo para sua existência. O autor nos mostra a violência do rótulo e conclui que “as pessoas reagem aos outros e pensam sobre si mesmas por meio desses rótulos” (APPIAH, 2016, p.18). Ainda nessa perspectiva, o termo nagô pode ter sido, no sentido antropológico, em suas origens, uma categoria nativa e tornado-se categoria analítica ou vice-versa. No entanto, é fato que o termo foi usado com objetivo de identificar, em determinado momento, um grupo de pessoas, o que o torna também um marcador social. Identificar por meio de rótulo é inevitável, mesmo sabendo que o rótulo reduz a dimensão identitária.

Percebe-se empiricamente que, nos terreiros, os indivíduos se auto identificavam conforme sua própria etnia. Outra tentativa de identificação foi pelo grupo linguístico. Verger escreve que o esforço de unificação não foi aceito, referindo-se ao fato de identificar esses povos como iorubá.

Apesar desse esforço de unificação, algumas vezes substituíram grandes diferenças dialetais, entre essas diferentes regiões, assim como o orgulho das origens e tradições acompanhadas de certa desconfiança, ou mesmo desprezo recíproco, que o termo não conseguia extinguir completamente, pois cada um desses grupos prefere ser Egbá, Ifé, Ijebu ou Ijexá a ser Ioruba (VERGER, 2002, p. 15).

O termo yorubá refere-se a um grupo linguístico de povos irmanados que possuíam e possuem diferenças culturais. No entanto, eles não se dão por resolvidos com essa redução terminológica. O termo nagô também exerce esse papel e se refere aos povos oriundos de Oió, Ketú, Ijexá, Egbá e outros. Mattos (2007) diz que, no Brasil, “eles ficaram conhecidos como nagôs, que, por sua vez, na África Ocidental, era uma expressão referente aos nagôs, povos de origem Oyó, habitantes da região a oeste do baixo Yewa, e que os evés, guns e fons utilizavam para designar todos os iorubás” (MATTOS, 2007, p. 82). Concluimos que o termo nagô serviu para identificar e conseqüentemente classificar um grupo de povos oriundos de uma determinada região da África ocidental e que esses povos não aceitavam cordialmente tal designação. Para explicar melhor as dimensões da identidade proposta, pode-se trazer as contribuições de Appiah (2016), que nos apresenta a “identidade normativa”, que, por sua vez,

é dividida em normas de identificação e de tratamento. “As normas de identificação determinam como as pessoas de determinada identidade devem se comportar; as normas de tratamento, como se deve ou não reagir e atuar sobre pessoas de certa identidade” (APPIAH, 2016, p. 19).

O rótulo ou identidade nominal está intrinsecamente relacionado à identidade normativa, que tem origem na “normativa social”, pois é o conjunto de valores, costumes e tradições que configura os rótulos. O autor nos traz, em seguida, a terceira detenção da identidade que, segundo ele, deriva da dimensão normativa da identidade e chama de “identidade subjetiva”. Essa identidade subjetiva pouco foi considerada durante os estudos dos povos escravizados. Os primeiros pesquisadores detiveram-se a tentar compreender a dimensão psicológica do fenômeno das religiões dos povos de terreiro. Diante do que foi posto até aqui, resta indagar se o rótulo “nagô” foi incorporado à identidade subjetiva desses grupos. Quanto da normativa social está presente e fixa na subjetividade dos escravizados e seus descendentes? Teria o termo “nagô” sido incorporado em virtude da dominação e essa dominação teria produzido o “*habitus*” de se auto nominar? Bourdieu retira a condição determinista do *habitus* e fala que mesmo transformações duráveis podem ser subvertidas, pois o *habitus* está relacionado às condições do campo. Se este é subvertido, certamente ocorrerá alterações no *habitus*. Ele explica que

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da “situação”, o *habitus* não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades de adaptação às situações novas e imprevistas podem determinar transformações duráveis do *habitus*, mas dentro de certos limites: entre outras razões porque o *habitus* define a percepção da situação que o determina (BOURDIEAU, 1983, p. 106).

A mesma tentativa de unificação dos nagôs deu-se com outros grupos escravizados. A designação “jeje” refere-se aos povos guns, fons, ewés oriundos do Antigo Daomé. Já a designação “bantú” refere-se aos angola, cambinda, congo, monjolos e outros. O nosso entendimento é de que, até certo momento, admitir a nominação, ou seja, o rótulo de nagô e ou jeje pode ser reflexo do que chamamos “*rivó*”, jeito elástico de resistir sem romper e sem endurecer, mas aproveitando os espaços e momentos para apor as identidades normativas relativas às etnias às quais pertenciam e, em determinado ambiente e no momento de empoderamento, se dizer de si, como é o caso de Mãe Aninha, do Opô Afonjá, que em qualquer momento oportuno se afirmava Gruncí.

No Brasil, com o passar do tempo, foi sendo incorporado a designação de ‘nagô’ e ‘jeje’ como identidade pelos povos yorubá e fon, respectivamente. Estudos atuais do candomblé o definem como síntese de um complexo cultural e religioso chamado jeje-nagô. Marco Aurélio Luz (2017) escreve que, "em nossa terra, os iorubá e fon ficaram conhecidos como nagôs e jejes, respectivamente. Eles formam um processo cultural conhecido como complexo jeje-nagô (LUZ, 2017, p.30). O autor dá a “nomação” como resolvida e segue dizendo que “os princípios e valores dessas tradições culturais se expressam através da linguagem religiosa” (LUZ, 2017, p.30). Neste caso, o que surge é uma categoria analítica a partir de nomações já vigentes. Neste caso, a categoria jeje–nagô retorna como categoria nativa? Estariam os intelectuais produzindo processo de aculturação? Ainda que fosse, não é suficiente para explicar as subjetividades do candomblé da Bahia, que se organizou como sendo ketú, angola, ijexá etc. O fato é que tanto o termo jeje quanto o nagô são designações construídas de fora para dentro, que parecem, na atualidade, estar bem incorporadas pelas comunidades de candomblé e acadêmica. Seria economia de energia de ambos os lados, tanto do campo como da academia, deixar as nomenclaturas do jeito que estão? Nos terreiros de candomblé, espaços de afirmação identitária, os rotulados de nagôs e jejes se auto reconheciam e se reconhecem como ketú, Oyó, Ijexá, Gruncí, Marim, Fantis, Ashantis etc. Então a nomação jeje-nagô é também uma dimensão sociológica e antropológica do fenômeno.

1.6. A controversa pureza nagô

A busca pelo restabelecimento da pureza e com ela o reclame da originalidade e legitimidade reaparecem na medida em que ocorre a disputa por espaços de poder e necessidade de afirmação. O sagrado sempre foi base para legitimação dos grupos sociais até a secularização das religiões e o império do capital econômico. Contudo, mesmo após a secularização, nas menores instâncias da sociedade, prevalece a legitimidade do sagrado: “meu culto é o correto, meu sagrado é mais potente, mais evoluído” e assim por diante, a ponto das estruturas que mantêm o culto em torno do sagrado tentarem se cristalizar, impedir a penetração de outras cosmovisões e se fecharem em guetos. O fato é que essas fronteiras frágeis não suportam a pressão de fora para dentro por muito tempo. A antropóloga Mary Douglas (1991) diz que o sagrado deve ser protegido de impurezas.

Para nós, os objetos e os lugares sagrados devem ser protegidos das impurezas. O sagrado e o impuro são pólos opostos. Não podemos confundí-los, como não poderíamos confundir a fome com a saciedade, o sono com a

vigília e, contudo, parece que é característico das religiões primitivas não distinguir claramente o sagrado do impuro (DOUGLAS, 1991, p. 20).

O que pretende a autora quando fala que as “religiões primitivas” não distinguem o sagrado do impuro? Para mim, que sou do candomblé há quase 30 anos e que vejo o candomblé ser nominado pela sociologia e antropologia como “religião primitiva”, posso de imediato dizer que tal separação não existe no candomblé porque a preocupação ritual é não infringir os interditos do ritual realizado. Não há uma preocupação com profanação do sagrado, já que o profano vem da relação dicotômica bem e mau, certo e errado, puro e impuro, assim por diante. O carneiro, por exemplo, é um interdito ritual ao Orixá Oyá, e, portanto, ele não deve aparecer quando esta deusa está sendo homenageada. Contudo, o carneiro é o animal preferido do Orixá Xangô, que foi esposo de Oyá. Assim, o carneiro não é impuro, Ele só fica de fora de alguns rituais, sendo assim apenas um interdito ritual em determinada circunstância, pois o que interessa nesta lógica é a prática correta e justificada mitologicamente, mesmo sendo os mitos passíveis de atualização e adaptação.

Outro aspecto do impuro religioso é que ele está relacionado ao profano, outra dimensão que entendemos não estar presente no candomblé. Na cosmovisão do candomblé, o mundo organiza-se nas dimensões “Òrun e Aiyê”, reconhecidas, explicadas e explicáveis pelo complexo mitológico e sua vasta ritualística, que vai do *ikomojadé*, ritual de apresentação dos recém-nascidos à comunidade, até o *axexê*, ritual fúnebre. Uma terceira dimensão é a que chamamos de “odê”, o lado de fora, que pode ter o sentido de estranho, desconhecido, fora da compreensão. Contudo, o “odê” não tem relação com o profano e impuro, visto que, nesta cosmologia, tudo é sagrado, mesmo havendo algo que não é explicado. É portando o inexplicável, mesmo que momentaneamente, que está do lado de fora da compreensão humana. Ao chegar ao terreiro, as pessoas devem tomar banho para simbolicamente deixar as influências do “odê” para trás e se concentrar nas atividades sacerdotais. O mesmo aplica-se ao sexo. Ele não é um interdito nem macula o sagrado, mas os indivíduos deve se resguardar do sexo durante tais atividades, pois ele provoca distrações que impedem a prática correta do culto aos Orixás. Este assunto sobre uma possível oposição entre sagrado e profano voltará a ser debatido adiante. O que queremos aqui, neste momento, é adentrar nas questões que envolvem a “pureza nagô”. Não é nosso objetivo aprofundar nem esgotar esse debate, que não caberia neste trabalho de revisão de literatura, mas apontar possibilidades de atualização do discurso a respeito da “pureza nagô”. Beatriz G. Dantas (1988) escreve que

Numa abordagem em que os traços culturais não são considerados intrinsecamente como prova de africanidade, cujos significados seriam

determinados pelas origens, mas como recortes feitos sobre a cultura tradicional, os quais revestidos de novos significados, podem ser usados com fins diversos, a análise genética que delinea a pureza, em si, não faz sentido. Contudo, importa analisar a gênese da ideologia da pureza dos candomblés, o momento em que surge, o modo pelo qual se constitui o papel dos intelectuais nessa construção (DANTAS, 1988, p. 148).

A autora afirma que a “pureza nagô” nos candomblés da Bahia é uma categoria nativa e que ganha força como categoria analítica, como resultado do interesse dos intelectuais no estudo da cultura e religião dos nagôs na Bahia. Em seguida, Dantas (1988) segue dizendo que:

O que me parece é que a “pureza nagô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se aventura na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos (DANTAS, 1988, p.148).

Acerca do pressuposto da autora, Ordep Serra (1995) diz que, se a “pureza nagô” é uma categoria nativa que foi transformada em analítica e reabsorvida como nativa, pressupõe-se que, em nome de uma suposta legitimidade e autoridade, os “terreiros de candomblé tidos como tradicionais” estariam com essa prerrogativa, firmando-se em um território em que a pureza nagô transcende a dimensão étnica para concorrer em um mercado de bens simbólicos.

Por certo o “nagocentrismo” dos antropólogos redundou em mais prestígios para as casas desse rito; isso, porém, não teve, no meio do candomblé, o alcance decisivo que Dantas imagina. Sua declaração de “pureza nagô”, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa empregada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades”, verifica-se um tanto equivocada, até porque a “pureza nagô” obviamente representa uma expressão de etnicidade – uma entre outras das quais não pode separar-se (SERRA, 1995, p.115).

O autor concorda com Dantas no tocante à valorização dos estudos do candomblé “nagô” e no fato de que a presença dos estudiosos e intelectuais lhes conferiu prestígio, contudo, para ele, a expressão “pureza nagô” é de etnicidade dos grupos étnicos que formaram o candomblé. Etnicidade é, de acordo com P. Poutignat e E. Streiff-Fenart (2011), um conceito relativamente novo e só começa a ser usado com frequência nas ciências sociais americanas a partir da década de 1970.

Wallerstein (1960) e Gordon (1964), em contextos diferentes, utilizam o termo etnicidade para designar não a presença étnica, mas o sentimento que lhe é associado: o sentimento de formar um povo (sense of peoplehood) partilhando pelos membros de subgrupos no interior das fronteiras nacionais americanas, ou o sentimento de lealdade (feeding of loyalty) manifestado em

relação aos novos grupos étnicos urbanos pelos africanos destribalizados (POUTIGNAT e STREIFF-FRANT, 2011, p. 23-24).

Desta forma, o candomblé nagô se forma na cidade de São Salvador, na Bahia, e é resultado do agrupamento de etnias que decidiram formar um povo em terra brasileira, já que foram “destribalizados”. De fato, os primeiros estudos da religião dos povos escravizados tiveram início com os nagôs, cujo marco principal são os trabalhos de Nina Rodrigues, seguido de Artur Ramos, Edson Carneiro e outros. Enquanto que os candomblés jeje, talvez por terem se concentrado no recôncavo baiano, zona rural na época, tiveram o contato tardio dos acadêmicos. Só recentemente encontramos estudos mais aprofundados sobre as etnias e os candomblés jeje, a exemplo dos trabalhos de Sérgio Ferreti, que estuda o Tambor de Mina no Maranhão; Hippolyte Brice Sogbossi, que escreveu sobre jeje na Bahia e no Maranhão, e Luiz Nicolau Parés (2013), que escreveu sobre a história e ritual da nação jeje na Bahia.

O que podemos acrescentar a esse controverso debate é que os terreiros de “nagô” de maior prestígio da cidade de Laranjeiras, em Sergipe, o Terreiro Santa Bárbara Virgem e o Filhos de Obá, têm ambos como patrono o Vodum Xapanã, que é um deus do povo fon. Esse fato denota que entre os povos classificados como nagô existiam povos cuja etnia era jeje. Então, neste ambiente, já ocorrera o processo de hibridização e o “nagô de Laranjeiras” não deveria ser de fato considerado puro em termos de etnia, ou o culto a este Vodum teria penetrado na religião dos nagôs por outro motivo que necessitaria maior investigação. O fato é que a expressão “pureza nagô” expressa a etnicidade das etnias que resolveram se agrupar para formar um povo e o que prevalece é a afirmação identitária que ratifica o termo nagô. Ou seja, nada impede que um grupo reclame a identidade “nagô puro”, mesmo existindo povos das etnias jeje entre eles.

Para ilustrar, relato uma experiência minha nos primeiros contatos com o nagô da cidade de Laranjeiras e o candomblé de Salvador. Começo descrevendo como conheci o nagô de Laranjeiras. No primeiro semestre do ano de 1989, possivelmente no mês de março, fui pela primeira vez ao Terreiro Filhos de Obá, em busca de um local de culto a Orixás para depositar minha atenção a espiritualidade, que se originou no catolicismo, o qual fui abandonando logo após os meus 10 anos de idade. Fui levado por uma amiga ao terreiro e lá fui apresentado a Paulo Santos Chagas, cujo nome de iniciação era Ijítokí e cuja cabeça sacerdotal era regida pelo Vodum Xapanã, assim como o seu tio, Alexandre José da Silva, a quem sucedera por ocasião de sua morte. No Terreiro Filhos de Obá, naquela época, as atividades ritualísticas estavam suspensas, por conta da necessidade de realização dos rituais

fúnebres de Alexandre. Para mim, foi feita uma consulta aos deuses africanos por meio do oráculo conhecido como “jogo de búzios” e, conseqüentemente, passei por rituais de purificação chamados na região de limpeza de corpo. Em seguida, fiz lavagem de cabeça. Mas não alcancei as festas públicas daquele terreiro, já que elas tinham sido suspensas.

Assim, durante um período de quase dois anos, visitei as festas públicas do terreiro Santa Barbara Virgem, na condição de espectador, e pude observar que, naquele terreiro, que se auto denominava “nagô puro”, não havia pessoas brancas dentre os filhos de santo. Será o fato de não haver pessoas brancas naquele terreiro o motivo da afirmação de pureza? Já o Terreiro Filhos de Obá adotara uma postura mais flexível e permeável, tanto na ritualística, incorporando elementos do candomblé bantú, do toré e as raízes do nagô deixadas para Alexandre por duas negras africanas conhecidas como Tá’Justá e Tá’Inasá. Estas era tias de Paulo Ijitokí e de Alexandre. Paulo dizia que eram duas negras malê, como eram chamados os Haussas islamizados. Outro ponto de flexibilidade do terreiro Filhos de Obá era a aceitação de pessoas de pele clara, que foi o meu caso. O meu tempo no terreiro Filhos de Obá fora relativamente curto. Paulo Ijitokí caíra doente, ficando impossibilitado de exercer as atividades sacerdotais e logo morreu. Eu tive que continuar minha busca.

Em 1991, fui pela primeira vez à cidade de São Salvador e aproveitei a oportunidade para continuar a minha busca espiritual naquela linda e mágica cidade, berço da cultura nagô, cantada em versos e prosas por tantos artistas e estudada por muitos intelectuais aos quais eu começara a ter contato. Foi então que, perdido, decidi perguntar a uma linda mulher negra trajada de vestes exuberantes e alvas como algodão a desabrochar, que vendia acarajé, abará e bolinho de estudante, que refrescava a quentura do dendê em frente ao Mercado Modelo. Então, enquanto comia os seus deliciosos quindins, eu lhe perguntei: “A senhora sabe em que lugar eu posso encontrar um terreiro de nagô aqui em Salvador?”. Expliquei o motivo: “Eu venho de Aracaju/SE e quero conhecer o nagô daqui”. Ela então respondeu: “Nagô daqui? Aqui em Salvador nunca ouvi falar que tem terreiro de nagô”. Então ela virou-se e perguntou a um vendedor de fitinhas do Senhor do Bonfim: “Ô menino! Você sabe de algum terreiro de nagô aqui em Salvador?”. Ele respondeu: “Eu não. Nunca ouvi falar”. Eu insisti: “Mas li nos livros de história que muitos dos nagôs traficados como escravos vieram para cá e não tem terreiro nagô?!”. Enquanto isso, a vendedora de acarajé pôs-se a pensar e então me deu a seguinte sugestão: “Vá ao Retiro e procura o Opô Afonjá. Lá é um terreiro de Ketú, mas feito pelos nagô”. Nesse momento, minha cabeça entrou em parafuso e retornei a Aracaju sem entender nada. Hoje, quase trinta anos depois após ler a vasta literatura a esse respeito,

continuo com dúvidas a respeito da origem do termo nagô. Se ele é de dentro pra fora ou de fora pra dentro, assim como o conceito de pureza a ele atrelado.

Outro ponto que vale destacar e que Dantas apresenta em sua etnografia é que, no Terreiro Santa Bárbara Virgem, comumente chamado de nagô de Bilina, em sua ritualística, não aparece a figura do Orixá Exú, possivelmente por ele ser comparado, pelos católicos, com o diabo e, por isso, evitar a perseguição e repressão. E o que aconteceu com Exú? Foi retirado do conjunto de deuses cultuados ou foi resignificado? Um amigo meu, chamado João Cigano, sacerdote do nagô e posteriormente iniciado no candomblé, diz que, diferentemente do candomblé, que tem Exú, o nagô possui uma Orixá correspondente a ele chamado Xibá²⁸, que é responsável pela dinâmica e também vista como punidora. Segundo João Cigano, a homenagem a Xibá, no nagô, não se dá na abertura da festa, mas sim no final, em um ritual chamado “fechamento de roda”. Podemos supor que tal inversão tenha se dado também como forma fugir da perseguição, pois o fechamento da roda dá-se na madrugada, próximo ao horário em que o sol está pra nascer, momento em que estavam os praticantes do nagô distantes dos olhares da sociedade preconceituosa. Podemos então supor que ocultar ou resignificar a figura de Exú seria tão somente, o que já é muito, uma questão de sobrevivência. Mas então por que o nagô Bilina usa o artifício de dizer que não cultua Exú e por esse motivo reforça o sentido de pureza? A resposta também deve estar em um conjunto de estratégias de sobrevivência.

Na atualidade, percebe-se que já não há mais tanta preocupação com a questão da “pureza nagô”, que é um dado histórico da formação do candomblé e outras designações de fato. No caso específico do “Nagô de Laranjeiras”, vê-se que, em determinada época, ele expandiu-se por várias cidades do Estado de Sergipe, como Riachuelo, Aracaju, São Cristóvão e Rosário do Catete. Ao ser espalhado, o Nagô de Laranjeiras foi tornando-se híbrido. Hoje permanece o nagô de Bilina reclamando o *status quo* de pureza, apesar do demasiado sincretismo com o catolicismo. Para eles, o que vale é ser o culto realizado por negros e que não se pratiquem o “mau”.

Conforme Érica Pinheiro (2008), a “pureza nagô” não possui mais lugar de relevância nas pesquisas. “A partir de estudos de Reginaldo Prandi, Patrícia Birman, Beatriz Dantas entre outros, a questão da pureza nagô já não é mais um dado, ou seja, eles questionam essa pureza

²⁸ Encontramos no dicionário Yorubá o verbete Sibátá, verbo – amassar, destruir, subjugar (BENITES, 2011, p. 694). Esta é a palavra mais próxima de Xibá, que pode ser resultado de uma deformidade do termo ou expressão usada pelos africanos referindo-se a Exu.

e mostram como ocorreu a sua construção ao longo do tempo” (PINHEIRO, 2008, p. 29). A autora continua dizendo que

A tendência dos estudos atuais, como vimos em Prandi e Capone, diz respeito ao movimento de africanização do candomblé. A busca pela pureza perdida. Mas não como uma tentativa de se tornar africano, e sim para enfrentar o mercado simbólico de uma forma diferenciada e legítima (PINHEIRO, 2008, 29-30).

Desta forma, a autora reforça que o conceito de pureza aparece ou reaparece todas as vezes que houver uma questão de disputa por um mercado simbólico, reforçando a tese de Dantas (1988). O que acrescentaremos a essa consideração é que, ao investigar ou rastrear o percurso de formação do conceito de pureza, seja ela “etnocêntrica” ou resultado da “etnicidade” de povos em condição de inferioridade social, seja por questões de migração, espontânea ou em busca de refúgio, ainda por questão de guerra, ou regime escravocrata, a pureza se revelara frágil e facilmente contestada, senão por questões de afirmação identitária e sobrevivência em ambientes de adversidades.

Contudo há sempre uma dúvida quanto à gênese dos conceitos e categorias produzidos a partir da cultura do negro desde o início dos estudos dos povos escravizados no Brasil. Assim podemos continuar indagando: O que é e o que não é categoria nativa? No processo de consolidação do conceito de “pureza nagô”, havia um mercado simbólico consolidado a ponto de ser disputado? Reclamar a pureza como conceito de originalidade pode ser uma questão de elevação da autoestima de povos que tiveram suas vidas dilapidadas e seus mortos vilipendiados pela cultura dominante do colonizador que trazia consigo “progresso” e destruição.

CAPÍTULO 2

O CANDOMBLÉ E A TEORIA DO DOM

Tudo o que foi discutido até aqui a respeito do candomblé no campo religioso – as relações étnico racial, a pureza e o etnocentrismo nagô têm o intuito de preparar o caminho para estudar o candomblé a partir da abordagem etnográfica, mostrando os cuidados iniciais para adentrar no campo de estudo do candomblé, que possui muitos pontos sensíveis e controversos. Estudos antropológicos dos povos africanos escravizados surgem a partir da etnografia de cartas de viagens, diários de bordo de expedições comerciais e de exploração. A etnografia é uma ciência, um método e ainda uma ferramenta. O pesquisador etnógrafo, ao realizar uma descrição densa do objeto de estudo, já estará fazendo ciência. Enquanto método, a etnografia fornece uma série de ferramentas que auxiliam na descrição do objeto estudado.

Ao fazer uso de suas ferramentas para uma descrição, a etnografia coloca-se a serviço ferramental de produção de dados. Marli Eliza Dalmazo Afonso de Andre (1995) descreve etnografia como sendo “um esquema de pesquisa desenvolvido pelos antropólogos para estudar a cultura e a sociedade” (ANDRE, 1995, p. 27) e reforça que o significado etimológico da palavra etnografia é “descrição densa”. A autora diz ainda que o termo possui, para os antropólogos, dois sentidos: “(1) um conjunto de técnicas que eles usam para coletar dados sobre os valores, os hábitos, as crenças, as práticas e os comportamentos de um grupo social; e (2) um relato escrito resultante do emprego dessas técnicas” (ANDRE, 1995, p.27).

Ao observarmos essa breve descrição do que é etnografia, podemos pensar e problematizar como se deu e se dá a abordagem do candomblé, que apresenta singularidades, como foi visto no capítulo anterior, em que foi discutido o candomblé no campo religioso brasileiro. As questões étnico e racial estão relacionadas a seu ethos e a fatores externos decorrentes da colonização e do regime escravocrata, como a opressão, repressão e dominação, que vai do colonialismo até os dias atuais. O olhar do colonizador para o colonizado é sempre vertical, de cima para baixo, e sendo os cientistas do século XVIII e início do século XX resultado de um modo de pensar dominante de cultura superior, por mais aparelhados metodologicamente falando, os referenciais ainda assim é, na maioria, de dominação. Categorias como primitivo, selvagem e cultura exótica, que se propunha traduzir o *ethos* dos povos estudados, serviram para reforçar o sentido de inferioridade racial e justificar a dominação ocidental de povos na África e na Ásia. Nesta perspectiva de cultura superior, o ocidente europeu esmagou nações, seus povos, grupos étnicos e sua cultura. Aimé

Césaire (2010), em seu discurso sobre o colonialismo, provoca a Europa dizendo que ela ainda continua colonizando o resto do mundo, mesmo que intelectualmente.

Entre o colonizador e o colonizado só há lugar para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, para as massas envilecidas (CÉSAIRE, 2010, p. 31).

O autor apresenta a equação “colonização = coisificação”, tratando da coisificação de tudo que é encontrado nos territórios que foram transformados em colônia, cujo referendo encontra-se no fato dos territórios colonizados estarem na condição de civilização inferior a da metrópole, levando em conta uma escala evolucionista social. Nesta perspectiva, Césaire (2010) fala de toda opressão colonial dizendo que fala “de sociedades escravizadas delas mesmas de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificência artística aniquilada, de extraordinária possibilidade suprimida” (CÉSAIRE, 2010, p. 32).

O desagradável é falarmos da academia estando nela. Mas qual outro local estaríamos se não nela? Em qualquer profissão e segmento social, a academia está presente. Somos todos colonizados, inclusive os colonizadores. Esse é o legado e o presente do ocidente. Sem o método e a epistemologia construída por esses “civilizados brutais” que detonam bombas e aniquilam populações inteiras e, ao mesmo tempo, descobrem medicamentos que salvam a humanidade de uma aniquilação total. O que resta é continuar atualizando o discurso e valorizar toda produção humana sobre o ser humano, levando-se em conta as humanidades nele contidas.

Como ato-reflexo de toda opressão, repressão e dominação, os praticantes do candomblé assumem uma postura defensiva. Então o etnógrafo, ao se aproximar do candomblé, certamente encontrará muita resistência e comportamento esquivo e arredo. Ou seja, é próprio dos sacerdotes do candomblé dificultar a entrada de “estrangeiros” para proteger o conhecimento ancestral e a própria comunidade. Dessa forma, para que o pesquisador comece a ter acesso ao universo do candomblé, deve, antes de qualquer coisa, familiarizar-se com a estrutura hierárquica e alguns ritos de chegada nos terreiros. Além disso, o pesquisador do candomblé, mesmo não pertencendo e nem pretendendo pertencer à comunidade, deve aprender minimamente a se comportar como neófito, para começar a receber atenção dos sacerdotes com maior conhecimento e autoridade.

A antropologia, ao fazer uso da etnografia, possui formas de abordar o estudo das culturas: pelos padrões ético e êmico (LIDÓRIO, 2008). O padrão ético de abordagem exige que o pesquisador (sujeito) não pertença à comunidade, povo, sociedade, grupo, cultura ou crença estudada. Ele faz uso de ferramentas para coletar informações que posteriormente serão transformadas em dados que poderão levar ao entendimento dos locais que estão sendo estudados. O sujeito ético olha para o local com um olhar externo, descritivo e analítico, com o propósito de entender as estruturas comportamentais que organizam o grupo. Já o êmico pode ou não ser o pesquisador, mas é colaborador ou o tradutor, que vê tudo por uma óptica de quem está dentro e, ao mesmo tempo, está sendo observado pelo ético. Quando o pesquisador é o sujeito êmico, pode encontrar um obstáculo: pelo fato de ser de dentro, está submetido a um conjunto de regras, condutas e juramentos que o impedem de explicar e revelar estruturas comportamentais, principalmente quando se tratar de rituais internos “secretos”. Além disso, o êmico corre o risco de descrever com paixão o cotidiano de sua comunidade e não ser fiel à estrutura e a metodologia. Esse último problema pode ser resolvido quando o pesquisador é um sujeito ético e êmico, concomitantemente.

Bronislaw Malinowski (1978) escreve que os dados etnográficos só serão validados se for possível “distinguir os resultados da observação direta e das interpretações nativas e, do outro as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom senso e intuição psicológica” (MALINOWSKI, 1978, p.22). Ainda assim a subjetividade, tanto do ético quanto a do êmico, será sempre uma variável no resultado de uma pesquisa que faz uso da etnografia. Contudo, o aparato teórico metodológico dá pontos de convergência que apontarão a direção e o caminho para uma conclusão verossímil, isenta, favorecendo a descrição e tradução tanto das estruturas mentais quanto comportamentais, sem correr o risco de violentar o objeto.

Juana Elbein Santos descreve sua experiência ao estudar o candomblé, dizendo que, de início, sua participação foi passiva, atuando como observadora, mas se tornou ativa quando conseguiu estabelecer uma rede de relações interpessoais. Ela explica que sua consequente localização no grupo foi inserindo-a no conhecimento visto de dentro, obrigando-lhe “a agilizar, rever, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos” (SANTOS, 2008, p. 16 e 17). A autora segue alertando para duas dificuldades que devem certamente ser levadas em conta a todo o momento, ao se estudar o candomblé: como ver e como interpretar (Idem, 2008, p. 17). Juana afirma ainda ser pouco provável, apesar de

ambicioso, que o “iniciado” (no candomblé) – o sujeito êmico, junte-se ao sujeito ético e produza etnografia ou etnologia.

Estar "iniciado", aprender os elementos e os valores de uma cultura "desde dentro", mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, uma abstração consciente "desde fora", eis uma aspiração ambiciosa e uma combinação pouco provável (SANTOS, 2008, p. 18).

Essa combinação êmico ético ou ético êmico como possibilidade só pode ser comprovada, aprovada ou rejeitada em nível factual, após a análise crítica da produção deste sujeito cientista que agora quer, ele mesmo, dizer de si e dos seus. Assim desenvolveremos a partir de dentro esta pesquisa, fazendo etnografia do xirê, ritual público, sem adentrar em questões de segredo (*awô*) e de juramento (*karô*), para não comprometer a pesquisa e o sujeito êmico e autor.

2.1. O sincretismo como estratégia

Retomaremos o debate do capítulo anterior sobre “pureza” para tratarmos de uma questão teórica que é o sincretismo, seguido da hibridização e identidade. A legislação em vigor no Brasil reconhece a religiosidade dos povos de terreiro como religiões de matriz africana, como já foi visto anteriormente. O candomblé é, na atualidade, religião de fato e de direito e está dentre o universo compreendido oficialmente como “religiões de matriz africana”. Foi visto que, por mais problemas que o termo religião arraste, ele é um grande passo como política afirmativa, resultado de um movimento de dentro para fora, com o objetivo de se autoafirmar no campo religioso brasileiro. Mas admitir o termo religião e a expressão “matriz africana” como convenção linguística de identificação, apesar de legitimada perante a lei, sem nenhuma reflexão mais aprofundada do significado e da semântica da expressão, seria, para a Ciência da Religião, incorrer no risco de abordar um objeto que, para além de elementos das religiões africanas, possui em seu bojo uma grande carga de elemento da cultura ameríndia e europeia.

Quem também chama a atenção para a problemática da expressão "matriz africana", dentre outras expressões como religiões afro-brasileiras, religiões afro e religiões negras, são Hippolyte Brice Sogbossi e Marta Sales Costa (2008), quando propõem a terminologia

"religiões brasileiras de presenças africanas"²⁹. Os autores mostram que o que de fato está presente não é uma reprodução matricial africana, mas sim elementos de culto a Deuses e ancestrais, costumes e cultura dos africanos que estão presentes nas diversas religiosidades, em proporções diferentes, e que pode ter uma convivência saudável e amistosa, sem a necessidade de retorno às origens, sem perder a identidade, mas sim conviver com outras identidades. Ou seja, convida-se a um convívio amistoso com o sincretismo e a inclusão de práticas mais sincréticas, como é o caso da umbanda.

O termo ‘matriz’³⁰ remete à ideia de reprodutibilidade (produção em série), refere-se a algo que dá origem a outro algo tal e qual e, por isso, a cópia é a reprodução de sua matriz. Por esta definição, já dá para perceber a fragilidade da classificação, uma vez que o candomblé não reproduz tal e qual o sistema de culto ao sagrado como se dá na África. Outra questão a ser levantada a respeito do uso da expressão ‘matriz africana’ tem a ver com a oposição ao sincretismo. As yalorixás da cidade de Salvador/BA chegaram a formar, na década de 1980, um movimento anti-sincrético³¹, que pretendia, com o processo de reafricanização, dar ao candomblé um status de “pureza”, de retorno às origens africanas, propondo um modelo ortodoxo. Nessa concepção, poderia existir algum terreiro de candomblé? Seria possível limpar os elementos da cultura dominante? O candomblé é um híbrido étnico, a tradução de tradições, que sobreviveu e sobrevive à opressão graças ao sincretismo.

O discurso do movimento anti-sincrético, que partiu das lideranças matriarcais dos terreiros considerados os mais tradicionais - o Ilê Yá Nassô Oká (Casa Branca); o Ilê Axé Opô Afonjá; o Ilê Yamassê (Gantois); o Terreiro do Bogun (Zoogodô Bogum Malê Rundó) e o Ilê Marioá Lájíé (Terreiro do Alaketu) era um manifesto que tratava da afirmação de uma pureza religiosa africana, desejo que desvincula a religião africana do sincretismo presente nas religiões de matriz africana. É compreensível o levante contra a âncora do sincretismo com o catolicismo. O momento era e é de insurreição contra a dominação e a colonização. Na

²⁹ Religiões brasileiras de presença africana - para saber mais ver; SOGBOSSI, Hippolyte Brice e COSTA, Marta Sales, *Religiões de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: Algumas Considerações*, in: ORO, Ari Pedro, MEIRELLES, Mauro e FRANCISCO DE BEM, Daniel. Orgs. Debates do NER, ano 9, número 13, *As Religiões Afro-Brasileira*. PPGAS, Porto Alegre, 2008.

³⁰ Matriz –sf. 4 Molde em que se funde uma peça metálica. 5 Igreja (católica) principal de uma localidade. Adj. 1 Que dá origem. 2 Superior principal. Melhoramentos dicionário: língua portuguesa, Editora melhoramentos, São Paulo, 2006, p. 325.

³¹ O Manifesto Anti-sincretismo foi um documento elaborado na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC), ocorrida em Salvador, no ano de 1983 e assinado pelas ialorixás mais representativas do candomblé baiano: Menininha do Gantois (Ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassê); Stella de Oxossi (Ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá); Olga de Alaketo (Ialorixá do Ilê Maroia Lage); Tetê de Iansã (Ialorixá do Ilê Nasso Oká) e Nicinha de Bogum (Ialorixá do Zoogodô Bogum Male Ki-Rundo).

atualidade, o que prevalece é a autoafirmação. Mas o perigo do discurso foi e é o de excluir e marginalizar outras formas de resistência e sobrevivência dos elementos da cultura das Áfricas, Américas e Europas no novo mundo. Os povos africanos e brasileiros que encontraram nas Américas artifícios de sobrevivência e que preservaram ao máximo o legado ancestral das Áfricas transplantadas, dialogaram categoricamente com a cultura local e dominante, incluindo em seu universo religioso espíritos dos índios das Américas, caboclos representando a mestiçagem, pretos velhos e a sabedoria das senzalas, reis e rainhas, princesas e príncipes das cortes da Europa.

Com o objetivo de separar do catolicismo o culto aos Deuses africanos e antepassados, o movimento anti-sincrético propõe acabar com a relação entre os santos católicos e seus deuses. Nessa perspectiva, como ficaria o calendário da muitos terreiros que está organizado conforme o calendário festivo dos santos católicos? Questionamentos à parte, graças ao avanço legal que lhes garante liberdade religiosa, os sacerdotes do candomblé sentem-se seguros para se libertar do sincretismo, que foi útil no passado. Prandi (2003) diz que o sincretismo católico, que serviu, por quase um século, de guarida aos afro-brasileiros “não deve mais lhes ser tão confortável, quando o próprio catolicismo está em declínio. A âncora sincrética católica pode estar pesando desfavoravelmente para os afro-brasileiros” (PRANDI, 2003, p.19).

De acordo com o autor, se libertar do sincretismo na atualidade torna-se uma questão de sobrevivência, pois o sincretismo que tanto serviu no passado não é mais necessário ao candomblé. Ao contrário, o candomblé pode se prejudicar com ele na atualidade. Olhando pela ótica da auto-estima e afirmação de identidade, o movimento anti-sincrético tem grande valor. Contudo o que está intrincado nesse pensamento é o posicionamento ortodoxo e separatista que existe nele, que pretende definir o que é religião de matriz africana e o que não é, com base na ideia de pureza de culto original africano.

O candomblé pode ser pensado como o eco polifônico das etnias africanas, ameríndias e europeias que se misturaram em solo brasileiro. O conceito de polifonia, no sentido de uma mistura de vozes e identidades, é citado por Massimo Canevacci (2013), ao fazer um percurso etnográfico da desordem migratória. O autor cita o “glocal”³² como palavra-chave no estudo do sincretismo e das diversidades culturais e individuais, por fundir as tensões entre local e global, e entra em uma discussão acerca da diáspora além das fronteiras, além do desenraizamento violento decorrente do domínio etnocêntrico. Ele opta por falar de uma diáspora subjetiva e autônoma que segue contra uma condição identitária fixa, uma diáspora

³² Conceito que designa um mix de global e local.

como escolha e mutante dos próprios espaços corporais. E é por diversas diásporas que o sincretismo atravessa.

Desse ponto de vista, diáspora significa também romper a ordem completamente racional e monológica do discurso iluminado eurocêntrico, sem ceder às irracionalidades mistificantes difundidas nos dois lados do oceano, para multiplicar os pontos de vista, mesclar emoções e razões, experimentar composições narrativas, misturar polifonias, hibridar alteridades internas e externas. (...) Da angulação de olhares outros e alheios, emergem os lados inconciliados de tantas diásporas: o sincretismo. O sincretismo que atravessou diversas diásporas é um dom que os Brasis podem oferecer às partes da humanidade que se movem entre globalização e localização (CANEVACCI, 2013, p. 26).

Canevacci aplica o conceito de sincretismo no estudo da relação entre arte e etnografia, mostrando que um mix de códigos recombina diferenças étnicas. Ele ressalta que, apesar de o sincretismo estar principalmente relacionado a fenômenos religiosos, há tempos a nomenclatura vem sendo usado na análise das artes urbanas e visuais. Segundo o autor, os sincretismos culturais permeiam, de forma indisciplinada, a contemporaneidade, subvertendo-a, surpreendendo-a ou a simplificando. O conceito de sincretismo cultural teria um sentido de desordem, de movimento e de um inquieto vagar.

O sincretismo cultural nasceu quando no Brasil nasceram os quilombos: espaços liberados por quem recusava a condição de escravidão e se armava contra o dono escravagista. Quilombo como uma Afro-TAZ (Zona temporariamente autônoma e liberada). O ato simbólico do quilombo era fuga, a “grande fuga”. O não aceitar uma ordem cultural impositiva e destrutiva. E aqui nasce a palavra “marronizar”, na qual não há vestígio de cor escura. Marronizar não significa destemperar o negro em direção ao branco ou, ao contrário, escurecer o branco. Na origem da palavra não há aquele processo que ocorre sob o nome de branqueamento. A marronização era uma escolha política de fundar, fugindo, um “espaço de liberdade autogovernado”. Um quilombo, justamente. E a liberdade do quilombo marronizada era uma liberdade não apenas religiosa, mas cultural em sentido amplo e que não pode ser contida (CANEVACCI, 2013, p. 34 e 35).

Em sua obra, Canevacci mostra que o sincretismo religioso apresentou-se como uma troca pela permissão de uma possível tolerância cultural. Ao analisar o sincretismo a partir da diáspora africana nas Américas, ele afirma que a pessoa escravizada era obrigada a ter, além de uma mordaça na boca, a alma convertida aos valores católicos, para aceitar as normas morais de uma religião estranha à sua, a qual era chamada de animismo, magia. Assim as religiões africanas teriam, segundo o autor, sobrevivido camufladas. As divindades de origem africana se travestiam de formas católicas em cumprimento de um pacto implícito.

O sincretismo religioso é lentamente colocado em prática nesse cenário: uma espécie de pacificação implícita entre vencedores e vencidos. Estes aceitavam oficialmente ser convertidos – inserindo as suas divindades e as suas tradições religiosas dentro das vencedoras, as quais reconheciam oficiosamente a sobrevivência das religiões de origem nas periferias da católica. O sincretismo religioso se apresentou, então, uma vez mais sob o signo do compromisso defensivo: suportava-se a aliança invasiva da religião dominante, desde que se permitisse certa tolerância cultural (CANEVACCI, 2013, p. 33).

O que resta após esse debate a respeito do sincretismo é indagar: até que ponto as divindades de origem africana, ao ser como diz o autor, travestida nas formas católicas, incorporaram ou não suas vestes? Ogun, Santo Antônio e São Jorge não estariam comprometidos mutuamente? Sergio Ferreti (2007) fala que apesar do termo sincretismo ser mal visto por muitos autores, ele apresenta a possibilidade de entendê-lo como uma reinvenção.

O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma “reinvenção de significados” e uma “circularidade de culturas”. Trata-se de uma estratégia de transculturação refletindo a sabedoria que os fundadores destas religiões também trouxeram da África e, eles e seus descendentes, ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram (FERRETI, 2007, p.10).

Então como estudar o candomblé sem identificar os elementos interculturais por ele absorvidos, agregados, relacionados e que, em muitos casos, está imbricado a ponto de passar despercebido se não for dada a devida atenção? Estará o cientista passivo a cair no equívoco de interpretação da origem dos elementos ritualísticos e até mesmo dos rituais que foram criados em território brasileiro por adaptação, na tradução da tradição, na hibridização, no sincretismo?

2.2. Identidade e hibridismo no candomblé

Hall dá o nome de "tradução" a esse conflito de identidade ou “reconstrução de identidade”, em que indivíduos passam quando são dispersados e deixam seus locais de origem para sempre. Eles insistem em manter ou remontar suas origens, porém são obrigadas a negociar com a nova cultura.

Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas

carregam traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas (HALL, 2015, p. 52).

Hall mostra que a identidade de povos oriundos do processo de diáspora não tem como ser unificada. "A diferença é que elas não são e nem serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas" (HALL, 2015, p.52). Ou seja, são povos com múltipla pertença, como resultado de assimilação das outras culturas, o que o autor chama de culturas híbridas. A pergunta a respeito do que Hall define como híbrido é se esse híbrido cultural é fértil, estéril ou indiferente. O fato é que o que aconteceu na formação das religiões de matriz africana resulta em um "hibridismo" e o que restou foram vários híbridos, a exemplo do batuque, xambá, xangô, terecô, tambor de mina, nagô, candomblé e umbanda, e esses híbridos continuam a dar origem a outras formas de cultos híbridos, como é o caso do Vale do Amanhecer e o Santo Daime, que reúnem elementos de diversas culturas, inclusive do culto aos deuses africanos e seus antepassados.

Stuart Hall (2015), ao explorar questões que envolvem a identidade cultural na modernidade tardia, analisando identidades culturais, aspectos que surgem da sensação de pertencimento a culturas étnicas, raciais, religiosas e outras, diz que a globalização pode resultar no fortalecimento de identidades locais ou na produção de novas identidades.

Parece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e "fechadas" de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de "tradição", tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou "puras"; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins chama de "tradução" (HALL, 2015, p. 51).

Dessa forma, existe, segundo Hall, um movimento contraditório entre "tradição" e "tradução" que fica cada vez mais evidente na modernidade, em que as identidades culturais estão em transição e que são produto dos cruzamentos de diferentes tradições culturais. O autor diz que pode ser um falso dilema pensar na identidade como estando destinada a seguir, de forma estanque, um desses dois caminhos: de retorno às raízes ou de desaparecimento por meio da homogeneização. Ele mostra que a "tradução" é uma terceira possibilidade.

Esse conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (HALL, 2015, p. 52).

Essas pessoas oriundas dessas culturas híbridas são, conforme a argumentação de Hall, “traduzidas”. Ao renunciar às tentativas de se redescobrir alguma pureza cultural perdida e transportar fronteiras, pertencendo a dois mundos, elas acabam habitando duas identidades. É a partir daí que o autor começa a tratar das culturas híbridas como sendo um dos diversos tipos de identidade. O hibridismo é, de acordo com a concepção de Hall, a fusão entre diferentes tradições culturais, assim como é o sincretismo. Por um lado, o hibridismo pode ser visto como algo positivo e mais apropriado à modernidade tardia, mas, por outro, pode ser rechaçado por fundamentalistas e pela ortodoxia religiosa, por exemplo.

Para fazer frente ao hibridismo, há a “tradição” e a reconstrução de identidades purificadas. Hall mostra que há, em diversos cantos da Europa, movimentos separatistas que buscam construir Estados unificados em termos étnicos e religiosos, identidades culturais homogêneas, mas que se deparam com o fato de que existem, dentro de seus territórios, minorias que se identificam com culturas diferentes.

A tendência em direção à “homogeneização global” tem seu paralelo num poderoso revival da “etnia”, algumas vezes de variedades mais híbridas ou simbólicas, mas também frequentemente das variedades exclusivas ou “essencialistas”. Bauman tem se referido a este “ressurgimento da etnia” como uma das principais razões pelas quais as versões mais extremas, desabridas ou indeterminadas do que acontece com a identidade sob o impacto “pós-moderno global” exige uma séria qualificação (HALL, 2015, p. 55).

Pelo percurso teórico apresentado até aqui, podemos perceber que, por mais que o mundo esteja se globalizando, paralelamente a humanidade globalizada tende a se organizar em grupos menores, com o propósito de reconstrução da identidade. O problema apresentado por Hall é que, em certos casos, essas identidades já foram tão esgarçadas que reconstituí-las seria impossível, restando a tentativa de re-significar e construir mitos que justifiquem a sua

pureza. Esta prática é recorrente nas populações da diáspora. Sempre haverá a tentativa de restaurar e purificar as identidades, mas de fato a construção das culturas se dá a partir de interações violentas ou não. O hibridismo, sincretismo e aculturação são extensões epistemológicas de um mesmo problema: o convívio forçado de grupos étnicos que encontraram possibilidade de existir, resistir e resignificar suas culturas.

O processo de hibridização na esfera cultural já tinha sido analisado por Peter Burker (2006), observando a variedade de objetos, a variedade de termos e teorias inventados para se discutir a interação cultural, a variedade de situações nas quais os encontros acontecem, a variedade de possíveis reações a itens culturais não familiares e a variedade de resultados da hibridização em longo prazo. Segundo o autor, como o hibridismo cultural pode ser encontrado em diversos domínios da cultura (a exemplo de religiões sincréticas), torna-se difícil dar um significado que englobe todas suas esferas. Dessa forma, ele distingue três processos de hibridização, que envolvem: 1) artefatos; 2) práticas e 3) povos. No caso dos artefatos, ele inclui hibridismo arquitetônico e a combinação de estruturas; mobílias que passaram por processo de apropriação e adaptação; textos traduzidos e imagens artísticas que imitam outras artes e modelos, que possuem afinidades ou convergem com outras imagens oriundas de diferentes tradições. "A razão para que a Virgem Maria pudesse ter sido assimilada com aparente facilidade a outras deusas, como Kuan Yin na China ou Tonantzin no México, é que ela representava um papel essencialmente semelhante" (BURKE, 2010, p. 27). Quanto às práticas híbridas, Burke diz que elas podem ser identificadas, por exemplo, na religião, na música, na linguagem, no esporte e nas festividades. As igrejas, segundo ele, são organizações híbridas. Já os povos híbridos são grupos e indivíduos que vivem entre diferentes culturas. Ele perpassa por diferentes termos associados à hibridização, afirmando que é preciso usá-los com cuidado. Normalmente estão associados à apropriação, empréstimo cultural, aculturação (que implica modificação completa), troca cultural, acomodação (diálogo, negociação), sincretismo (que sugere mistura deliberada).

Supõe que os conceitos nos ajudem a resolver problemas intelectuais, mas frequentemente criam problemas próprios. No caso da "apropriação", por exemplo, o grande problema é descobrir a lógica da escolha, o fundamento lógico, consciente ou inconsciente, para a seleção de alguns itens e a rejeição de outros. No caso do sincretismo, além da lógica da escolha, o que precisa ser investigado em especial é até que ponto os diferentes elementos são fundidos. Quanto ao hibridismo, é um termo escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo. Os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo têm também a desvantagem de parecerem excluir o agente individual. "Mistura" soa mecânico. "Hibridismo" evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela

fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimes botânicos. Conceitos como "apropriação" e "acomodação" dão maior ênfase ao agente humano e à criatividade, assim como a ideia cada vez mais popular de "tradução cultural", usada para descrever o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas (BURKE, 2010, p 71 e 72).

A partir daí, o autor questiona o seguinte: "a troca é uma consequência dos encontros; mas quais são as consequências das trocas?" (BURKE, 2010, p. 77). Ao mostrar a variedade de reações à hibridização cultural, ele diz que elas podem ser de aceitação, rejeição, segregação e adaptação. Mostra que a segregação só é uma possibilidade em curto prazo e que as tradições estão sendo sempre construídas e reconstruídas, independentemente de os grupos que fazem parte destas tradições se deem conta disso.

Vejamos o caso do candomblé, interpretado em um ensaio brilhante por Roger Bastide como a construção simbólica do espaço africano, uma espécie de compensação psicológica para os afro-brasileiros pela perda de sua terra nativa. Apesar disso, foi mostrado que as práticas do candomblé se alteraram gradualmente com o tempo. Portanto, não se pode dizer que o candomblé é "puro" enquanto que a umbanda, por exemplo, é um híbrido. Podemos dizer que as tradições africanas são mais importantes no candomblé do que na umbanda, mas todas as formas culturais são mais ou menos híbridas (BURKE, 2010, p. 102).

2.3. Trocas, dádiva e circularidade

Um debate teórico importante a ser colocado em questão é acerca da dádiva como categoria socioantropológica. Marcel Mauss (2003), que sistematizou a teoria da dádiva como uma tríplice entre a obrigação do dar, receber e retribuir, demonstrou que o valor da relação é superior ao valor das coisas e contribuiu para fundamentação de vários estudos sobre solidariedade e aliança nas sociedades contemporâneas. Ao analisar as trocas, Mauss verificou que, assim como nas sociedades arcaicas, a lógica mercantil das sociedades modernas é marcada pela constituição de vínculos e alianças entre as pessoas. A partir de Mauss (2003), nos apoiaremos em categorias como "fenômeno social total", com seu "sistema das prestações totais", identificando a presença do "*Potlatch*"³³ dentro do sistema de prestações totais do tipo agonístico, justificado pelo espírito da coisa dada, "*hau*", com o objetivo maior de identificar

³³ Um contrato que "empenha-se a honra e o crédito e, não obstante faz-se circular a riqueza" (MAUSS, 1974, p. 99). Utilizaremos essa condição do potlatch apresentada por Mauss, sem adentrar no aspecto destrutivo desse sistema de trocas. Nos servindo o aspecto contratual do fenômeno.

a dádiva gratuita, aquela sem pretensão de retorno ao seu doador, mas que deve circular (MAUSS, 2003, p 187, 200).

Paulo Henrique Martins (2005), um grande estudioso da obra de Mauss, explica que a teoria da dádiva tem papel central na crítica ao pensamento utilitarista e mercantilista. A dádiva apareceria como uma regra moral que se impõe à coletividade, mas que os membros da coletividade têm liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações. Trata-se, segundo Martins, de uma lógica organizativa do social de caráter universalizante, que não pode ser reduzida a aspectos particulares, um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. De acordo com o autor, a dádiva, enquanto sistema de trocas, rompe com o modelo dicotômico da modernidade, em que a sociedade é resultado de uma ação do Estado ou do movimento do mercado, e introduz a ideia da ação social como movimento circular acionado pelo bem simbólico ou material dado, recebido e retribuído.

O dom ou a dádiva é, por natureza, uma regra sistêmica ambivalente, que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva, participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. A sociedade, nessa perspectiva relacional, é um fenômeno social total, porque ela se faz primeiramente pela circulação de dádivas (presentes, serviços, hospitalidades, doações e, também, desejos, memórias, sonhos e intenções), considerados símbolos básicos na constituição dos vínculos sociais (MARTINS, 2005, p. 62).

Martins (2005) reforça que é preciso levar em consideração a dinâmica de transformação das redes sociais em que ocorre a circulação do dom. Ele explica que o paradigma da dádiva estabelece o princípio da pluralidade de lógicas de ação instituídas pela interação social, diferentemente tanto das interpretações sociológicas que enfatizam o utilitarismo econômico, em que a relação social se dá entre o dar e o pagar, quanto daquelas do racionalismo burocrático, em que as trocas se reduzem a uma relação social de devolver e receber.

Em suma, dizem os maussianos, por uma questão de justiça, o paradigma do dom deve ser visto como um paradigma primeiro ou primordial, já que os dois outros paradigmas usuais – o individualista, que privilegia o interesse dos produtores de bens e serviços, e o holista, que valoriza a regra burocrática impessoal e regulamentar – são apenas momentos do ciclo geral do dom, do simbolismo e da política em ato (MARTINS, 2005, p. 62).

Ao traçar o itinerário do dom, Martins (2008) observa que a sistematização deste objeto traz uma continuidade à produção sociológica de Durkheim. Em uma primeira tópica, Durkheim traz o fato social em uma perspectiva funcional e histórica. Em um segundo

momento, o fato social é redefinido a partir das crenças e representações coletivas, enquanto na terceira tópica há uma releitura do fato social, na tentativa de articular as representações coletivas com as experiências dos indivíduos que interagem entre si. É no desdobramento final dessas três tópicos que se situa a teoria do dom. É a partir daí que Mauss formula a tese do fato social total, rompendo com a ideia de que a obrigação seria condição central da moral social, observando que havia flexibilização no sistema moral, em consequência da pluralidade de determinações e chegando à conclusão de que o dom é constituído tanto de obrigação quanto de liberdade. Dessa forma, a sociedade e o dom, para Mauss, são fato social total e a troca ocorre regada de simbolismo. Mauss revê, segundo Martins, o conceito durkheimiano do fato social, ao tentar compreender as razões das trocas sociais.

Esta revisão teórica aponta, portanto, para um acontecimento inédito das ciências sociais, que foi produzido por Durkheim e Mauss, a saber, a invenção do simbolismo. Os estudos sobre as significações subjetivas das trocas, que o levam a valorizar a ideia de totalidade, foram sistematizados a partir das revisões feitas por Mauss das análises durkheimianas do sagrado, da religião e das representações coletivas” (MARTINS, 2008, p. 119).

Martins explica que “a ideia de fato social total pressupõe a presença de sistemas de reciprocidades das atividades humanas” (MARTINS, 2008, p. 120). Isso porque a aliança nasceria de um movimento coletivo e compartilhado, em que os membros da comunidade acionam recursos materiais, afetivos, cognitivos e espirituais. Essas trocas são normalmente assimétricas e geram endividamento simbólico. Ele afirma que o reconhecimento da pluralidade de lógicas de organização é fundamental para se desnaturalizar a ideologia mercantilista e utilitarista que justifica a organização da vida moderna.

Tal reconhecimento da diversidade é fundamental para se entender que, por trás do fetichismo da troca econômica simétrica, que está na base da lógica mercantil e cujo lema é trabalhar para consumir e acumular, há um desejo – assimétrico – bem mais amplo de compartilhar a vida, pois esta não pode ser vivida individualmente, mas apenas coletivamente. Tal consciência coletiva implícita é a base de uma ordem moral geral ligada ao anseio de preservação da sociedade e, em última instância, do ser humano, que é o motivo primeiro e último da constituição do vínculo social, da aliança e da política solidária (MARTINS, 2008, p. 121).

Além de antiutilitarista, a visão de Mauss é não-estruturalista, aproximando-se de correntes interacionistas. Ele desconstrói a abordagem estruturalista do dom, na qual este possui uma função de troca relativamente rígida. As relações humanas – a interação dos indivíduos – são, para Mauss, base para a construção da sociedade, sendo explicadas pelo fenômeno do dom. O social é concebido como um simbolismo, em que os atores sociais se

mantêm coesos, em virtude da interdependência resultante da interação produzida pela troca não utilitária. Contudo, ressalta-se que a coesão não significa necessariamente convergência de interesses entre os atores envolvidos no complexo sistema de trocas.

Ora, se o símbolo e o dom são fenômenos que se complementam – quando não se completam no processo concreto de formulação de alianças geradoras do social, então devemos reconhecer que o debate pós-estruturalista do dom tem importância estratégica para um pensamento crítico e plural e para se pensar a emancipação de uma ciência moral e humanista (MARTINS, 2008, p. 115).

Ao adentrar nas questões das trocas, a visão estruturalista das características organizacionais de um terreiro de candomblé não daria conta da dimensão do objeto, sendo preciso uma leitura não-estruturalista acerca do dom, com o propósito de encontrar na dádiva dentro do terreiro o sistema de prestação total, que organiza e aglutina o grupo dentro do sistema moral da troca, o que faz do candomblé um fato social total.

O paradigma da tradução, tratado por Hall (2015), também é citado por Alain Caillé (2002), ao discutir a questão dos laços entre dom e simbolismo, com base na concepção maussiana. Ele distingue três níveis na gênese do laço social: microssociológico, mesossociológico e macrosociológico. O primeiro ocorre entre as pessoas e tem o “dom” como operador, enquanto que o segundo momento é relativo à aliança das pessoas com grupos ou de grupos com outros grupos, tendo como operador o que ele chama de “ad-sociação”. Já o terceiro nível é o da relação das pessoas e dos grupos com a totalidade simbólica que formam, tendo o “político” como seu registro próprio.

Os símbolos só têm vida e significação enquanto representam, comemoram, performam ou renovam um dom, uma ad-sociação ou, de modo mais geral, o político. Enquanto podem ser compreendidos e portanto traduzidos uns nos outros. O paradigma do dom, que tentamos traduzir na chave do paradigma simbólico, deve portanto ser igualmente traduzido em um paradigma da tradução (CAILLÉ, 2002, pg. 253).

Para chegar a essa conclusão, ele traça um percurso teórico mostrando diversas interpretações acerca do que Mauss formulou como sendo dom. Segundo o autor, os dons devem ser encarados como símbolos e vice-versa, ressaltando que aquilo que os dons “simbolizam e efetuam é a aliança. Reciprocamente, pode-se então ler os símbolos como meios de comemorar e renovar as alianças concluídas pela troca dos dons. Como sinais de dons de aliança” (CAILLÉ, 2002, pgs. 238 e 239). Ele aponta a existência de quatro conjuntos de leituras que envolvem o dom: 1) reducionismo unilateral, em que visões economicistas interpretam o dom como um tipo de compra, como simples troca de interesses; 2)

inexistencialismo, em que se acredita que, para existir o dom, é necessário que não haja dom, porque não se dá quando se sabe que se dá; 3) teorema da incompletude, em que seria inviável pensar o dom sem falar de sacrifício, sendo possível apenas descrever o dom quando inserido em um quadro geral; 4) *sui generis*, que ele considera a que mostra toda amplitude antropológica e sociológica ao dom, que se reporta apenas a si mesma, considerando o dom como uma realidade peculiar, singular, complexa e englobante por natureza.

Apesar de afirmar que esses quatro tipos de leitura do dom formam um sistema, Caillé parece aceitar melhor a tendência de considerar o dom uma realidade *sui generis*. O autor fala da concepção de simbolismo de Mauss e mostra que o simbolismo é o que torna o fato social total: “o fato social, primeiro caracterizado em Durkheim pela obrigação, se tornou em Mauss um fato social total, e esta dimensão de totalidade que o caracteriza é incompreensível fora do simbolismo” (CAILLÉ, 2002, pg. 253). Ele segue dizendo que os símbolos estão para os signos assim como os dons estão para as trocas.

Maurice Godelier (2001) mostra que houve uma modernização da demanda de dons, avaliando a passagem da ideia de dom como algo mercadológico ou “forçado”, como obrigatoriedade de impostos ditos de solidariedade aplicados pelo Estado, para o contexto de apelo à generosidade, em que o indivíduo é sensibilizado para se solidarizar com o sofrimento do mundo. O autor diz que o dom passa a ser um ato que liga sujeitos abstratos, enquanto que, antes, o dom era praticado entre pessoas próximas, parentes e amigos. Segundo ele, “as relações que os ligavam e que impunham obrigações recíprocas que as trocas de dons expressavam, de dons feitos sem contar e, sobretudo, sem esperar um retorno” (GODELIER, 2001, p. 13). Maussiano instigado pelos estudos de Annette Weiner sobre a prática do *kula*, em que se mostrava como um objeto poderia ser conservado e, ao mesmo tempo, dado, Godelier decidiu estudar o dom sob o ponto de vista das trocas de objetos que não se podem dar nem vender, a exemplo de coisas sagradas.

Foi então que me pareceu evidente a seguinte hipótese: não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para os indivíduos quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidades subtraídas às trocas de dons ou às trocas mercantis. Quais são estas realidades? Trata-se somente dos objetos sagrados presentes em todas as religiões? Não haveria uma relação geral entre o poder político e algo que é chamado de sagrado, e isto até mesmo nas sociedades laicas, onde o poder não emana dos deuses, mas dos próprios homens que as fundaram, dando-lhe uma Constituição? Mas o que é um objeto sagrado? Quem o “deu”? Enfim, toda a análise deslocou-se das coisas que se dão para aquelas que se guardam, e nesse movimento vimos esclarecida a natureza desta coisa tão familiar que parece ameaçar a prática do dom e penetrar no

domínio do sagrado apenas para profaná-lo e destruí-lo; o dinheiro (GODELIER, 2001, p. 17).

É então que Godelier pergunta-se sobre qual o lugar das trocas e se existe algo para além da troca, entrando na análise do dinheiro como condição necessária para se existir física e socialmente. Ele explica que o dinheiro está no cerne de tudo aquilo que é alienável e, ao circular, faz circular com ele realidades materiais e imateriais pelas quais ele é trocado. O autor segue e afirmando que o indivíduo não pode ser transformado em mercadoria ou em objeto de dom, pois a Constituição, que fundamenta o direito, não pertence às relações comerciais.

Vê-se por aí como o político tomou, em nossas sociedades, o lugar da religião e como as Constituições que os povos dão a si mesmos são, de certo modo, equivalentes aos objetos sagrados que os homens acreditam ter recebido dos deuses para ajudá-los a viver juntos e a viver bem. Ora, se a política tomou o lugar que outrora era ocupado pela religião, ela corre doravante, e permanentemente, o risco de se sacralizar (GODELIER, 2001, p. 313).

O dom, conforme analisa Godelier, não é recíproco de coisas equivalentes, até porque quem recebe os dons teria dificuldade em retribuir. Ao tentar decifrar o enigma do dom, o autor chega à questão da inalienabilidade. Há coisas que passam a ter grande valor na sociedade simplesmente pelo fato de não circularem. Da mesma forma que os indivíduos enquanto pessoas “são inalienáveis, presentes ao mesmo tempo dentro e fora da esfera das trocas comerciais, assim também a Constituição é um bem comum que não pode, por essência, ser produto de relações comerciais” (GODELIER, 2001, p. 312). Os objetos sagrados, que se guardam, diferentemente dos objetos preciosos que se são dados, também seriam, conforme o pensamento dele, inalienáveis.

A questão das trocas simbólicas também é estudada por Luís Américo Bonfim (2015), em sua pesquisa sobre práticas votivas populares, que se caracterizam como ofertas ou coisas dadas pelos fiéis a seus santos de devoção, seja por consagração, renovação ou agradecimento por alguma promessa realizada. Este ciclo votivo, o qual carrega um sistema de prestações simbólicas que perpassa o pensamento maussiano do dar-receber-retribuir, ocorre, segundo o autor, principalmente na região Nordeste do Brasil, em cidades rurais de forte influência da tradição católica.

Trata-se de transações que explicitam uma primeira instância da constituição moral do sistema votivo: o estabelecimento do vínculo entre sujeito-ordinário/sujeito-extraordinário, crente/divindade. Um indivíduo estabelece um pacto, formalizado ou não, com um Outro, do qual espera uma

“retribuição”, uma graça a si ofertada. A consecução desse anseio, a obtenção do seu dom, investe de ascendência aquele que o outorga, implicando em uma necessidade de retribuição, cuja emergência consolidaria o ciclo votivo (BONFIM, 2015, p. 153).

Ao mostrar como se constrói esse processo de troca dos vínculos de fé e dos laços votivos, Bonfim afirma que as pessoas consagram uma promessa por recuperação da saúde, conquistas pessoais, prosperidade e outros motivos. De acordo com ele, a relação votiva só surge quando o indivíduo almeja uma intervenção acerca de algo que está além de suas possibilidades de concretização. Ele chama os santos para os quais se projetam as práticas devocionais de “sujeitos extraordinários”, de “pessoas morais extraordinárias”. Tratava-se de um indivíduo comum (pessoa ordinária) transformado, pelas devoções de origem popular ou eclesial e referendadas pela Igreja, em pessoa incomum (pessoa extraordinária, pessoa moral). Bonfim formula uma tipologia devocional na escala de um índice canônico de referência católica:

Este índice considerou a efetividade de quatro grandes tipos ideais do *outro* votivo, segundo seu posicionamento devocional: o tipo canônico (constituído por figuras dogmaticamente reconhecidas pela Santa Sé – os Santos regulares), o tipo transcanônico (constituído por devoções que estabelecem uma correspondência direta entre dois cânones religiosos, a exemplo da relação sincrética entre o catolicismo e os cultos de matriz africana, como o candomblé e a Umbanda), o tipo protocanônico (que situa as venerações com canonização já reivindicada ou em vias de reivindicação na Santa Sé) e o tipo não canônico propriamente dito (que define as venerações a entes instados como extraordinários estritamente pela iniciativa popular, cuja trajetória de vida não é necessariamente vinculada ao meio religioso, mas que e pode vir a ser, como se constata com frequência) (BONFIM, 2015, p. 159).

A partir desses perfis devocionais, o autor constata que: 1) as pessoas estão livres para construir seus vínculos de religiosidade, sem necessariamente ter que passar pela aprovação da autoridade católica, 2) a construção dos vínculos de religiosidade revela a emergência de uma sociabilidade e de um forte sentimento de solidariedade, 3) o apelo popular, social e religioso, garante a renovação das práticas e relações religiosas em torno do Catolicismo, que, por sua vez, agrega elementos da devoção popular em prol da sua conservação institucional. De acordo com Bonfim, as práticas votivas possibilitam uma nova divisão do trabalho religioso, as relações religiosas possuem grande poder simbólico e há um sistema de prestações totais em torno do fato votivo, em que se troca de tudo, em todos os níveis.

Lewis Hyde (2010) defende que uma dádiva é consumida quando passada adiante,

sem garantia de recompensa. O autor, que tenta aplicar a linguagem da teoria sobre doações à vida dos artistas, parte do pressuposto de que a obra de arte, o produto do fazer artístico, é uma doação, não um produto ou mercadoria. Motivado pelo conflito entre a oferta de dádivas, cuja troca cria um vínculo emocional, e a venda de commodities, cuja troca perpassa pelo ato de comprar ou comercializar coisas, Hyde alega que um dom só existe se pode ser doado. Ele inicia uma discussão sobre a troca de presentes, observando o movimento das doações no *kula* descrito por Malinowski, e diz que uma troca de presentes não pode ser encarada como escambo.

Quando fazemos escambo, negociamos, e se o outro não cumpre a sua parte, vamos atrás dele; presente, porém, é presente. É como se a pessoa se colocasse nas mãos da outra. Tais regras – típicas dos costumes de presentear – preservam a ideia de movimento apesar de haver uma troca. A transação existe, mas os objetos transacionais não são commodities. De modo geral, pensamos no ato de presentear como algo que se passa entre duas pessoas, e na gratidão como algo que o doador recebe. “Reciprocidade”, palavra usada nas ciências sociais para a retribuição de um presente, sugere a ideia de movimento nos dois sentidos (re e pro) (HYDE, 2010, pgs. 44 e 45).

Dessa forma, o autor reforça que doação recíproca é uma forma simples de presentear e que ela move-se em círculo, necessitando, no mínimo, de três pontos/pessoas para a troca. Nesta ideia de doação circular, ninguém recebe o presente da mesma pessoa para quem deu e não há discussão, só gratidão. “Quando o presente se move em círculo, sai do controle do ego pessoal. Todos os doadores pertencem ao grupo e cada doação é um ato de fé social. E que tamanho é o círculo? Penso no círculo, espaço onde o presente se movimenta, com um corpo ou ego” (HYDE, 2010, p. 45). É a partir desta figura de círculo que se entende o fato de que a dádiva, quando usada, não deixa de existir. As dádivas, segundo o autor, são sempre usadas, consumidas ou comidas. Quando elas não são usadas, sem serem passadas adiante, elas são perdidas.

Se uma commodity movimenta de uma pessoa a outra para gerar lucro, por que motivo uma dádiva se movimenta? Uma dádiva move-se para suprir um espaço vazio. Ao mover-se em seu círculo, ela se dirige àquele que tem as mãos vazias há mais tempo, e se surgir alguém em outro lugar cujas necessidades sejam ainda maiores, a dádiva desloca-se de seu antigo canal e a ele se dirige. Nossa Generosidade pode nos deixar de mãos vazias, mas o vácuo que se dá mantém a doação em movimento e logo não estaremos mais de mãos vazias (HYDE, 2010, p. 55).

Hyde explica que, enquanto a venda de uma commodity transforma-se em lucro, as

dádivas promovem a abundância. Um presente dado não se transforma em capital de quem o recebe. Apesar de não gerar lucro, a troca de dádivas gera valorização e está sempre em movimento, em um processo contínuo. Quando as doações se movimentam em círculo, há aumento de valor e essas doações são vistas, de acordo com o pensamento do autor, como um fato social, criando maior união e fortalecendo a generosidade entre os grupos. Ao tratar da valorização das doações, o autor ressalta que “a circulação de dádivas nutre as partes do nosso espírito que não são puramente pessoais, partes que integram a natureza, o grupo social, a raça, os deuses” (HYDE, 2010, p. 76). Ao se gerar lucro convertendo as dádivas em commodities, perdem-se os benefícios da troca de doações.

Dando exemplos da relação entre transformação e gratidão, apresentando as doações como associadas à transformação, como agentes de mudança, ele diz que, “doações ou presentes carregam consigo uma identidade e aceitá-los significa incorporar essas novas identidades. É como se os presentes passassem através de nós e nos tornassem diferentes” (HYDE, 2010, p. 87). Mas é deixado claro que a doação transformadora não chega a ser recebida totalmente logo assim que é oferecida, pois aquele que a recebe ainda não está preparado para passá-la adiante, precisa apreender a coisa doada. É a partir desse debate que o autor revela que a gratidão realiza a transformação que uma dádiva promete. E ele entra na questão dos laços:

Os laços que os presentes criam não são apenas sociais, mas também psicológicos. Há contabilidades interiores e invisíveis. Trocas de presentes podem alterar essas contabilidades que são mantidas no íntimo. Se considerarmos os personagens de um sonho forças que atuam separadamente em nossas almas, por exemplo, então um presente dado em um sonho pode servir para a pacificação da alma (HYDE, 2010, p. 107).

Lewis Hyde (2010) entra nesse assunto após dar exemplos de troca entre homem e espírito, afirmando inclusive que o homem oferece um sacrifício para que Deus lhe volte sua face. Há rituais que são doações feitas como retribuição para se manter o relacionamento com o mundo espiritual. Ele aborda um caso que é o “dos deuses que se encarnam e então fazem de seus corpos a doação que estabelece os laços entre o humano e o divino” (HYDE, 2010, p. 107).

As leituras de Hyde seguem no sentido de apontar que, na comunidade de dádivas, em que a coesão está baseada nas doações, o reconhecimento, o status e o prestígio têm mais valor que a remuneração financeira. A circulação de doações pode, segundo o autor, produzir e manter uma comunidade coerente. Mas se ocorre a transformação de doações em

commodities, pode-se fragmentar o grupo. “Doações são propriedades anarquistas. As conexões, os contratos estabelecidos por sua circulação diferem por sua natureza dos laços que unem grupos organizados através de um poder central, de uma autoridade exercida de cima para baixo” (HYDE, 2010, p. 145).

A hipótese em questão é que existe uma rede interacionista dentro da estrutura estruturante do candomblé que mantém a sociabilidade, conseqüentemente a sustentabilidade e a circulação do axé. Tentaremos demonstrar, a partir da etnografia do xirê, as interações e a sociabilidade dos membros do candomblé, pensando-se em uma sociologia do dom, mas sob uma ótica religiosa organizadora e aglutinadora em que o sagrado é, de fato, o cerne das relações, ou seja, o sagrado não é subterfúgio para a formação da comunidade. A comunidade se forma a partir do sagrado.

2.4. A troca de capital no candomblé

Conforme já foi dito no primeiro capítulo, o candomblé possui um imenso capital cultural que pode se dividido em vernacular e erudito. Vernacular no que se refere às influências dadas à cultura popular, que se apresenta na música, na dança e na culinária, além da gestualidade e indumentária. A erudição do candomblé se apresenta nos textos sagrados expressos oralmente, por meio dos mitos, cantos e ritos. Contudo, o prestígio social e o poder econômico do candomblé são desproporcionais ao seu capital cultural. O candomblé, ao abrir as portas para o pesquisador e o estrangeiro (todos que vêm de uma cultura de fora do grupo), por exemplo, deu início ao processo de troca de seu capital cultural pelo capital social que adviria da publicização do seu modo de vida.

Além dos pesquisadores, romancistas e poetas que tornaram público o modo de vida dos negros no Brasil, estudiosos do mundo se interessaram pelo candomblé, reduto das etnias e da cultura desses povos. O escritor sergipano Sílvio Romero escreveu, no século XIX, um apelo aos cientistas brasileiros para estudarem os povos africanos escravizados, sua cultura, costumes, religião e dialetos:

É uma vergonha, para a ciência do Brasil, que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas. Quando vemos homens como Bleek e Livingtone refugiaram-se dezenas de anos nos centros da África, somente para estudarem uma língua e codificarem uma ‘religião’ e uns mitos, nós que temos o material em nossa casa, que temos a África em nossa cozinha, como a América em nossas selvas e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido. Bem como os portugueses estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário

para a Ciência, deixando aos ingleses a gloria da revelação do Sânscrito e os livros Bramânicos, tal nos vamos levemente deixando morrerem os Africanos do Brasil e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas Senzalas. Apressem-se, pois, os especialistas visto que os benguelas, cabindas, monjolos, haussas e yorubas estão desaparecendo. Apressem-se porém senão esta cultura estará perdida de todo, para a tristeza e revolta das gerações vindouras que delas necessitarão (ROMERO, 1879, p 99).

Parece que o clamor de Sílvio Romero foi escutado e muitos se interessaram pela cultura dos povos africanos no Brasil. Uma vasta literatura foi se formando ao longo dos anos, tanto no meio acadêmico científico, como no meio acadêmico das letras. O escritor romancista baiano Jorge Amado, por exemplo, escreveu romances que foram preponderantes para a penetração da temática nas escolas de ensino público no Brasil e nas famílias brasileiras, diminuindo o preconceito e fazendo o Brasil olhar com mais gentileza para o legado cultural do negro e a condição do negro no Brasil.

Outra expressão da cultura do povo negro é a musicalidade, que influenciou e criou estilos musicais, o cortejo dos blocos afros e os afoxés. O Mestre Zequinha, ogan do Babalorixá João da Gomeia, que cantava no Afoxé Filhos de Gandhy, em uma entrevista a mim concedida, em julho de 1998, no Ilê Axé Abassá Odé Bamirê (Sergipe), disse que “o Gandhy é candomblé na rua. Por causa do Gandhy, muita coisa mudou para o candomblé. Ele ficou mais visitado, mas também muita coisa virou folclore”. Essa fala demonstra uma troca utilitária, em que sempre há ganho e perda para os dois lados da troca. Mas o fato é que toda a publicização do candomblé favoreceu a expansão e reconhecimento e certamente favoreceu o reconhecimento e valorização do capital cultural do candomblé. O resultado dessas trocas é que, em determinadas situações, tornaram-se dádiva, criando interdependência ente intelectuais, artistas e a sociedade simpatizante, que converteu o capital cultural do candomblé em capital social e econômico. Serra (2014), a respeito da preservação do patrimônio material e imaterial que o candomblé legou à humanidade, escreve que,

Em 1981, por inspiração de Olímpio Serra, veio a lume, na Bahia, um projeto elaborado pelo antropólogo Ordep Serra e pelo arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira; o Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA). Para executá-lo, celebrou-se um convênio entre a Fundação Nacional Pro-Memória, e Prefeitura Municipal de Salvador (PMS) e a Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB). O projeto MAMNBA tinha como objetivo básico identificar os principais monumentos dessa natureza e definir uma política de Proteção eficaz que a eles se adequassem (SERRA, 2014, p. 248).

Assim, de forma direta ou indireta, o capital cultural do candomblé vem sendo convertido em capital social e ou econômico, como o reconhecimento do candomblé enquanto patrimônio imaterial, a partir do Decreto Presidencial 3.552, de 04 de agosto de 2000³⁴, que define quais instâncias podem requerer o status de patrimônio imaterial. Fica definido então que o ministro de Estado da Cultura; instituições vinculadas ao Ministério da Cultura; Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal; sociedades ou associações civis podem solicitar o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. Com isso, o candomblé passa a ser protegido pelo Estado por seu capital cultural. A contrapartida econômica vem com isenção de impostos e patrocínios estatais.

Nessa perspectiva, fica demonstrado que tal reconhecimento por parte do poder público não aconteceu gratuitamente. Deu-se em virtude da troca do capital cultural do candomblé pelo capital social convertido em político e consequentemente econômico, como resultado da publicização resultante da interação com pesquisadores, cientistas, artistas, intelectuais e pessoas com influência política. Da mesma forma, o capital cultural do candomblé vem sendo trocado por capital social e político na disputa dentro do campo religioso brasileiro, espaço de disputas em que tenta se firmar frente à crescente bancada evangélica que se forma no Congresso Nacional.

Até aqui, fizemos um breve relato de como se dá as trocas simbólicas e utilitárias fora dos terreiros na perspectiva bourdiesiana de uma economia das trocas simbólicas, cuja vantagem do candomblé é o capital cultural. Visto de dentro para fora, esse tipo de troca recebe críticas que vão desde a folclorização e espetacularização até o branqueamento. Por outro lado, também percebem-se, por dentro, que as trocas utilitárias possuem papel importante na afirmação e sobrevivência do candomblé. Mas, no final das contas, como acontecem e como são vistas essas trocas? Elas têm relação com o universo exterior?

Já foi dito que as comunidades tradicionais de candomblé são desprovidas de capital econômico expressivo, pois são compostas, em sua maioria, por pessoas de baixa renda. Essas pessoas, praticantes do candomblé, estão acostumadas a socializar os poucos recursos disponíveis em um complexo sistema de troca. Wanderson Nascimento Flor fala que "nessas comunidades tradicionais de matrizes africanas, é possível ouvir, com muita regularidade, que

³⁴ Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

tudo no candomblé, como no mundo, é uma troca, circulação” (FLOR 2016, p. 29). O autor nos diz ainda que:

Entre muitos povos tradicionais africanos, o trabalho não pode ser meramente descrito como uma intervenção sobre a natureza para, de um lado, produzir elementos materiais necessários à subsistência e, de outro, produzir acumulação. O trabalho é antes um esforço para movimentar as forças do mundo que habitam em nós para produzir a continuidade da existência, ao mesmo tempo coletiva e individual (FLOR 2016, p. 31).

É na perspectiva de um trabalho essencial à sobrevivência da comunidade e do indivíduo que está organizada a economia do candomblé de fato. O candomblé fora formado por escravizados que possuíam muitas habilidades profissionais. Dentre eles, havia mestres artífices em marcenaria, construção civil e esquadrias de ferro. As mulheres eram verdadeiras comerciantes, com presença marcante nos mercados e feiras livres no tempo da formação do candomblé, outras trabalhavam como lavadeiras de roupa ou trabalhos domésticos. O pouco arrecadado era facilmente socializado com seus pares, por estarem habituados ao modo de vida em comunidade. Assim, os que trabalhavam fora das casas de candomblé garantiam a sobrevivência dos que ficavam no terreiro cuidando dos interesses coletivos, dando educação e assistência aos filhos. Além disso, muitas habilidades profissionais dos praticantes do candomblé também eram aplicadas dentro do terreiro.

A ressalva que aqui fazemos é quanto a essa lógica ser uma prática comum a todos os terreiros de candomblé. Na realidade, a liberdade de organização de cada casa de candomblé fica subjetiva ao babalorixá ou yalorixá, responsável pelo direcionamento do terreiro de candomblé e que decidirá se terá uma abordagem mais comunitária ou mais aos moldes da sociedade capitalista em que está inserido. Nesta perspectiva, Flor (2016) nos fala que

Talvez um dos grandes desafios que os povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas enfrentem hoje é advindo do modo como as interações entre o mercado-ojá e o mercado-capitalista têm se dado. Essas interações estão vinculadas com uma crescente dupla pertença das pessoas que experienciam os candomblés, ao mundo ocidental nas fronteiras dos modos de vidas tradicionais africanos recriados no Brasil (FLOR 2016, p. 31).

O conceito de mercado-ojá proposto pelo autor baseia-se na ideia de um mercado justo e proporcional, no qual ninguém saia com mais do que é necessário para sobrevivência própria e da coletividade. Os praticantes do candomblé na atualidade são de origens diversas e não correspondem mais aos grupos étnicos do período de sua formação. Brancos e estrangeiros que, no passado, não dialogavam com o candomblé, agora são iniciados à livre demanda. Antigamente, os sacerdotes tradicionais adotavam um crivo de pertencimento para

iniciar os praticantes. Quando o prestígio e o capital econômico tornam-se relevantes para a sobrevivência, tem-se início a abertura nas casas tradicionais e, com isso, a penetração do modo de vida ocidental, cuja lógica está pautada na relação dicotômica do “dar e receber” que, de acordo com o M.A.U.S.S (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), impede a interação que propicia a sociabilidade. Quando a relação de um neófito com o terreiro se dá levando em conta o seu capital econômico, estabelece-se entre ambos um contrato tácito de fácil anulação. Um exemplo atual é a “indústria do deka³⁵”, que consiste em transformar uma pessoa sem vivência ou experiência em babalorixá e ou yalorixá, sacerdote do candomblé que necessita adquirir com o tempo um vasto conhecimento ritualístico. Então essa relação é estabelecida como uma prestação de serviço cuja lógica é “pagar e receber”, o que resulta no desfazimento do contrato ao término da prestação de serviço: o que era neófito agora é sacerdote de alto grau e segue seu próprio caminho, longe da comunidade que nem chegara a pertencer de fato e, em muitos casos, sai transitando de entre terreiros em busca de legitimar sua nova identidade comprada.

O esforço que aplicamos até este ponto resulta em dizer que o conceito de campo religioso em Bourdieu não se aplica totalmente ao estudo do candomblé, quando o observamos de uma perspectiva íntima e de dentro. Isso não exclui a possibilidade de nos referirmos a ele como campo. Seja na dimensão macro ou reduzida do fenômeno, o candomblé é sociologicamente campo de pesquisa, um campo religioso, porém, neste campo, o espaço para disputas pelas posições se limitam a outorga do sagrado, como já foi dito neste trabalho.

2.5. Ritos e dádiva

Todo esse debate acerca de troca de capital e campo religioso perpassa o estudo sobre os ritos. Maria Vilhena (2005), especialista no assunto, afirma que eles incidem em todas as dimensões da vida humana pessoal e coletiva. Dentre as características desse fato social apresentadas pela autora estão a regularidade, a sequência de ações, as regras, o controle social, a adesão a valores, os sentimentos de pertença, a reunião de pessoas e grupos, as trocas e a celebração. Por conta da complexidade do rito, é preciso, segundo ela, propor um diálogo interdisciplinar e entender que ele não pode ser compreendido fora da cultura. O rito seria

³⁵ Deká- Termo de origem jeje que oriunda do termo ideká e este está relacionado transmissão ou legitimação de uma pessoa como sacerdote maior do candomblé que no caso é o babalorixá ou a yalorixá.

uma construção humana. “Estudar o rito é estudar o ser humano na cultura da qual participa, com suas cosmovisões, seus costumes, sua vida social, sua vida material, sua história” (VILHENA, 2005, p. 38).

Vilhena faz uma relação entre diversidade de ritos com conotação religiosa e formações culturais diversificadas. Ela mostra que, nas culturas arcaicas, o lugar ou o momento do sagrado não está separado do profano:

Nelas, a atmosfera de sacralidade pervaga o mundo e o conjunto de ações cotidianas. Nessas culturas, todavia, há situações nas quais a presença do sagrado é sentida e identificada com força maior. Em tais contextos, como toda realidade do mundo e de seus seres é revestida de sacralidade, o cosmo, o céu, os astros, os animais, as plantas e os acontecimentos podem ser interpretados como uma hierofania, ou sejam como sinal, manifestação ou presentificação do sagrado. Nessas condições, a relação e a comunicação humana com o sagrado são constantes, posto que a disjunção inexistente. Como o agrado é entendido em seus aspectos benéficos e maléficos, fastos e nefastos, criadores e destruidores, impõe-se como necessidade o rito cotidiano ou esporádico, difuso ou localizado. Com ou sem a presença e atuação de especialistas religiosos, esses ritos têm, entre suas finalidades, aquelas de potencializar o aumento, a diminuição, a direção, o controle ou o afastamento do fluxo de determinadas forças sobrenaturais presentes no mundo, conaturais ao mundo (VILHENA, 2005, p. 44).

Já nas culturas ditas clássicas, a religião é fonte de sentido e significação, margeada de valores e práticas éticas. Nesse contexto, a ritualidade, embora ocupe, em determinadas situações, lugar de proeminência, muitas vezes é chamada de magia e vista de forma inferiorizada, como algo vazio de conteúdo. Vilhena afirma que, apesar disso, a religião, ao ser objeto de estudo de intelectuais, sempre esteve acompanhada de todo um aparato de expressões rituais. O fato religioso é, segundo ela, transformado na contemporaneidade, ganhando novas localizações e conotações. De qualquer maneira, “em meio ao processo de secularização, as formações religiosas continuam constituindo quadro de referências, reservas de sentido, identificação afetiva, fator de construção das identidades, de aglutinação de pessoas no espaço e no tempo” (VILHENA, 2005, p. 49).

Ao mostrar a diversidade de práticas rituais no Brasil, ela aponta a existência de rituais religiosos cujo grau de euforia coletiva favorece a negação/fuga do mundo. Nesses casos, quem possui o dom pode invocar os deuses a agirem segundo sua vontade, ocorrendo aí, conforme a argumentação da autora, um processo de antropomorfização do sagrado. Assim como um ser humano, o sagrado pode se aborrecer e tirar a proteção, caso não seja presenteado ou “subornado com dádivas materiais” (VILHENA, 2005, p. 50). Quem precisaria de ritos para ser feliz seria o deus, não os seres humanos. Há ainda ritos religiosos

para remediar um presente insatisfatório e para construir um futuro de bem-estar para determinado grupo ou para toda a humanidade. Outro modelo de rito citado por Vilhena é o rito praticado individualmente, em que a pessoa vai sozinha até um templo ou igreja para fazer suas orações e cumprir suas promessas.

A autora compreende essa diversidade de rituais de forma articulada com o processo de formação histórica. O Brasil, caracterizado como uma nação híbrida, abarca compreensões diversas do sagrado e dos ritos religiosos. Vilhena admira a “luta de resistência que membros de nações africanas aqui exiladas encetaram a fim de preservar, com dificuldades, suas tradições como forma privilegiada de sobrevivência” (VILHENA, 2005, p. 53).

A discussão de Vilhena em torno dos ritos leva-a a afirmar que a vivência ritual religiosa é inseparável do imaginário e conclui que

Como toda forma de expressão e comunicação, o ritual religioso é uma linguagem, com seus códigos, sua gramática, sua sintaxe, sua morfologia. Conforme essa óptica, o ritual é um texto completo composto por frases articuladas entre si. Assim como cada frase é composta pela articulação estruturada de palavras, podemos dizer que o ritual é um conjunto ordenado de ritos menores, os quais, por sua vez, são regradados internamente por uma sintaxe e por uma morfologia, que se ocupam em mover a união e a concordância dos elementos e partes, a fim de formarem frases que façam sentido. (...) Nunca é demais lembrar que a entrada e a saída dos sujeitos e da comunidade que participou da ação ritual são qualitativamente diferentes em conteúdos, relações e vínculos. O ritual, portanto, é uma ação dinâmica, comporta movimento interna escalonada em graduações qualitativas (VILHENA, 2005, pgs. 57 e 58).

A partir dessa ideia de ritual como ação dinâmica, a autora faz uma análise da estrutura comum aos rituais. Em seu estudo dos ritos sacrificiais, ela observou que o cerne desse tipo de rito é a oferenda, a dádiva, não a dor ou o sofrimento. Dentre os elementos estruturais desses ritos, a matéria do sacrifício – a dádiva – é contextualizada por Vilhena. De acordo com ela, a natureza da dádiva, nesses casos, é variada, podendo ser um animal para imolação, vegetais, líquidos, objetos manufaturados, bens imóveis, dinheiro, trabalho, disponibilidade de tempo ou uso do próprio corpo a serviço da divindade. No que diz respeito ao lugar e ao tempo, a autora diz que

A dádiva pode ser apresentada aos deuses e, no casos de jóias e adereços, ser integrada a suas vestes ou imagens. Pode ser lançada ao mar, exposta ao sol no alto de montanhas, enterrada, consumida pelo fogo, distribuída aos pobres. (...) Quando se trata de alimentos e bebidas, podem ter parte distribuída aos pobres ou ser consumidos em grande banquete ou festa ritual. É o banquete, a alimentação coletiva e partilhada, que congrega pessoas e divindades, corpos, matéria e espírito, um dos núcleos dos sacrifícios em comunhão. Nesses, o banquete ritual pode ter conotação, sobretudo,

simbólica, uma vez que se trata de memória sacrificial do que de um sacrifício propriamente dito (VILHENA, 2005, p. 71).

Vilhena, ao citar o caso das religiões afro-brasileiras, observa que as festas públicas preparadas para agradar os orixás, com custo de tempo e bens materiais, são dádivas ofertadas aos deuses. Essas festas entrariam assim na categoria de ritos sacrificiais. As festas públicas às quais a autora se refere é o xirê, um ritual complexo, composto de rituais menores, que incluem os cuidados com o corpo, a integridade física, rituais de purificação coletivos ou individualizados aos quais cada membro da comunidade é submetido, o cuidado com a saúde, asseio próprio e cuidado com as vestimentas, que devem estar sempre bem limpas e engomadas. Outros ritos contidos no xirê serão apresentados no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

XIRÊ: UM RITO CIRCULAR

No capítulo anterior, retomamos a discussão a respeito da pureza nagô, passando pelo movimento anti-sincrético das Yalorixás baianas, foi apresentado o posicionamento de Massimo Canevacci sobre polifonia e sincretismo, como um processo de afirmação identitária e foi discutida a questão da identidade na pós-modernidade, apresentando o pensamento de Stuart Hall. Em seguida, foi apresentada a teoria sociológica de Marcel Mauss, na visão de estudiosos de sua obra, tais como Paulo Cesar Martins, Allan Cailé, Luís Américo Bonfim, Lewis Hyde e Maurice Godelier. Ainda foi apresentado o método etnográfico de abordagem do objeto de estudo – o Xirê. Foi dito que o estudo do candomblé deve ser antecedido por cuidados para não violentar seu *ethos*, suas características. O xirê é um ritual festivo do candomblé com caráter público e classificado por Vilhena como "rito sacrificial", que possui características próprias, como veremos neste capítulo que se segue, ao descrever seus elementos e os pequenos ritos que nele está contido. O objetivo é mostrar que há um sistema de trocas não utilitárias capaz de garantir a circularidade do axé e, conseqüentemente, a manutenção da sociabilidade.

3.1. O candomblé e a estrutura em rede

O candomblé encontra-se na encruzilhada entre tradição e modernidade, sujeito a colisões entre o modo de vida em comunidade e o ocidentalismo individualista, fato que provoca forte tensão entre o que quer ser conservado – o tradicional, e o que precisa ser ajustado e atualizado – a modernidade. A sobrevivência requer atualizações a necessidades de ser novo, inusitado, estar em evidência, competitivo fator que coloca o candomblé em situação limite, fronteira, entre a tradição do candomblé que está relacionada ao modo de vida em comunidade e modernidade ocidental individualista e capitalista. Bauman (2001), quando escreve sobre modernidade e sua liquidez de sentidos, diz que mesmos os indivíduos individualistas buscam na coletividade solução para seus problemas:

Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro (BAUMAN, 2001, p. 12).

Estaria aí o motivo para os indivíduos ocidentais retornarem ao *candomblé*, na busca da coletividade? Devemos chamar a atenção para um ponto. O modo de vida ocidental está inevitavelmente presente no âmago do *candomblé*, pois foi no Brasil colonial e capitalista que ele se formou. O “*homo economicus*” faz parte também do “*ethos*” de comunidade tradicional do *candomblé*. Esse ser movido pelo capital econômico e o individualismo busca na comunidade sentido, mas se depara com o paradigma de dois modos de vida convivendo em um mesmo espaço. Podemos relacionar essa situação vivenciada ao que Hall chama de múltipla pertença. Porém, esses pertencimentos, em alguns momentos, entram em choque, quando o individualismo quer se sobressair ao coletivo.

O *candomblé* recebe o nome de religião de povos tradicionais, cuja tradição advém de várias heranças culturais, como já foi mencionado antes, mas também por reforçar e estimular o modo de vida em comunidade, em que tudo é partilhado, diferindo-se da vida ocidental, individualista, produzida pela condição que o capital oferece ao sujeito individualmente de resolver seus problemas na lógica do dar e receber.

A lógica do dar e receber descrita por Mauss produz desfazimento das relações de forma imediata e consecutiva ao término da prestação. Essa atitude é combatida nos terreiros de *candomblé*, o que prevalece é o que se presta ao serviço de aproximar os membros e criar laços de irmandade, aparando as diferenças e equalizando os comportamentos, para prevalecer a união na comunidade. Com isso, não se pretende dizer que inexistente capitalismo no *candomblé*, que o capital econômico não seja relevante para sua sobrevivência e que não faça parte do seu universo. O que é relevante é entender que o modo de vida resultante da equação dar e receber do capitalismo torna-se uma “ação-de-fora”, que em yorubá traduz-se por “*olope ode*”, que interfere o viver em comunidade. A toda ação que partir do modo de vida ocidental, cujos parâmetros de resolução dos problemas sejam eles relacionais, de sustento, garantias sociais e sobrevivência, chamaremos de “ação-de-fora” ou “*olope ode*”. A ação-de-fora será sempre aquelas que podem desestabilizar o *ethos* em comunidade. Elementos que venham de fora mas que não desestabilizam a comunidade não serão enquadrados nessa categoria.

Um exemplo de uma ação-de-fora é quando o neófito decide comprar serviços dentro do terreiro com as possibilidades que o capital econômico oferece. Essas, dentre outras práticas oriundas de um modo ocidental de vida, alteram estruturas sutis e mais profundas dos fundamentos do *candomblé*. Um dado etnográfico demonstra com maior precisão o que foi exemplificado: durante os preparativos para a festa de Oxosí, em 2016, um abian, neófito do Ilê Axé Alaroke, ao lhe atribuir a tarefa de lavar a louça suja pelos filhos da casa durante o

almoço, reagiu à condição da comunidade de alternância na divisão de tarefas comuns a todos, com a proposta de pagar para que alguém lavasse os pratos para ele, já que possuía dinheiro para contratar o serviço e não realizar a simples tarefa. Outro abian aceitou a proposta e se prontificou a lavar os pratos. Os envolvidos na negociação agiram com naturalidade durante a formalização do negócio, como se estivessem em um ambiente de prestação de serviços capitalistas, em que contratar serviços é uma relação natural entre indivíduos e que ao término da prestação estão descomprometidos. A naturalidade com que foi firmado contrato entre as partes demonstra que não há ainda eles o entendimento do que seja o modo de vida em comunidade. Classificamos esta atitude como “ação-de-fora”. Ela não se propõe a corromper a comunidade, mas é extensão da prática do lado de fora do *candomblé*, uma ação naturalizada no individualismo ocidental. Contudo, a ação-de-fora pode gradativamente fazer ruir estruturas sutis que mantêm a sociabilidade no *candomblé*.

Outra ação-de-fora recorrente nos terreiros é observada na preocupação com a proporcionalidade e justiça das doações. Muitos indivíduos ofertam dinheiro ou alimentos para a comunidade e ficam acompanhando o percurso da oferta. Querem saber qual o destino foi dado, se a oferta foi bem usada, se tem seu nome marcado, se todos sabem que quem deu a oferta, se pode levar de volta para casa a sobra da doação. Esses comportamentos revelam que aquele indivíduo ainda é só um indivíduo. Ele não está de fato imerso no sentido de um ser comunitário. Este ser em transição vive o conflito produzido pelo sentimento de tirar vantagem para ser bem-sucedido, como ato reflexo do “*homo economicus*”, de receio e de cuidado para que ninguém tire vantagem dele, o que demonstraria sua fraqueza e ingenuidade. Desta forma, a coisa dada não é um dom ainda e pode ser caracterizado como um “*Potlatch*”, com o objetivo de estabelecer um contrato de reciprocidade, proporcionalidade e acréscimo. É comum também encontrar pessoas que, para presentear o terreiro ou o sagrado, o faz em público, de forma que o fato seja notado por todos, como uma exibição de força e poder. Esta atitude está mais relacionada com o ego do que com o sentido de prestação total.

Na modernidade líquida, em que tudo está por se desfazer e refazer, viver em comunidade é estar em uma encruzilhada e diariamente vivendo a possibilidade de colisão com ações que possuem o poder de destruir estruturas sutis da vida em comunidade. Bauman, ao falar de comunidade, diz que, para que haja comunidade no mundo da individualidade, deve-se ser considerada a humanidade de cada indivíduo. “Se vier a existir uma comunidade no mundo dos indivíduos, só poderá ser uma comunidade tecida em conjunto, a partir do

compartilhamento em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual a capacidade de agirmos em defesa desse direito” (BAUMAN, 2003, p.134) .

A tessitura a que se refere o autor bem pode ser relacionada com redes interacionistas, que fazem circular e mantêm o fluxo do dom nas comunidades, assim como no candomblé. Resta chamar a atenção para o seguinte ponto: mesmo na estrutura em rede, a hierarquia permanece ativa como poder moderador, cuja finalidade é a de receber as tensões e as distribuir proporcionalmente, a fim de evitar sobrecarga e ocasionar rupturas do nó. Assim os nós de uma rede interacionista devem ser ocupados por pessoas impulsionadoras, moderadas e experientes, capazes de dirimir conflitos e aproximar as pessoas, de forma que a comunidade permaneça sólida, mas que também consiga fazer o nó sob sua responsabilidade, reverberar e estimular outros nós. Em uma rede de pesca, por exemplo, quando um peixe é capturado, toda a rede se estremece. Só que o nó mais distante do evento receberá um estímulo mais diluído. Então para resolver esse problema nas redes interacionistas, cada nó deve amplificar o estímulo, para que todos os nós sejam ativados igualmente.

Construir uma rede interacionista com organicidade é o maior desafio de um terreiro de candomblé na modernidade. A solidez, que vem se tornando cada vez mais difícil de manter, por conta da modernidade líquida, dificulta a manutenção da sociabilidade e conseqüentemente da própria comunidade, que depende da troca e da circulação do dom.

No candomblé, existem dois tipos de estrutura funcionando paralelamente, em que uma mantêm a outra em via de mão-dupla. Os diagramas abaixo mostram esses tipos de estrutura, que convivem harmoniosamente no candomblé: 1^a) estrutura vertical, organográfica da hierárquica, responsável por manter a tradição, a detentora do conhecimento ritualístico, e 2^a) estrutura de redes interacionistas, que compõe o todo orgânico e que faz a primeira estrutura funcionar.

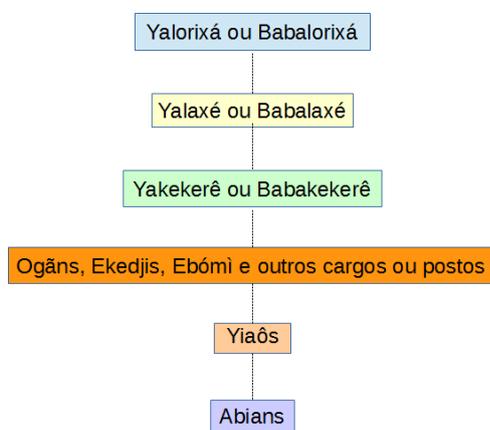


Figura 1 – Diagrama da estrutura hierárquica vertical (arte do autor)

O diagrama apresenta como está estruturada a hierarquia do candomblé. Em algumas casas, a figura do Babalorixá e Yalorixá é trocada pela de Babalaxé ou Yalaxé (babá para os homens e yá para as mulheres). São nomenclaturas semelhantes e a conformação do termo é uma questão de posicionamento político dentro do candomblé. Quem adota o termo Babalaxé e Yalaxé está se opondo à tradução do termo Babalorixá ou Yalorixá, que significa Pai-de-Santo e Mãe-de-Santo, consecutivamente. Essas nomenclaturas denotariam, deste ponto de vista, que a autoridade terrena do Pai ou Mãe-de-Santo seria maior que a do próprio Orixá, ou seja, pai do orixá. Essa é a crítica. Enquanto que a tradução de Babalaxé e Yalaxé estaria para o entendimento de: Pai ou Mãe que encaminha o axé. Essa nomenclatura fala que o sacerdote é o operador do axé.

A estrutura hierárquica é a detentora do código moral que organiza e disciplina o funcionamento ritual do candomblé. No xirê, ela aparece nitidamente na organização e no posicionamento dos mais antigos e das pessoas que têm cargo ou posto. Os cargos dizem respeito ao encargo do sacerdote na função sacerdotal. A função é uma atribuição que pode ser dada ao sacerdote, mas que pode ser facilmente substituída por outro sacerdote na sua ausência. Ficam em local de destaque, geralmente de frente para a entrada do barracão de festa, ao lado do sacerdote maior do terreiro. Os Ogãs ocupam o lugar da orquestra e as Ekedjís ficam de pé, aguardando o momento de entrar em ação, seja para auxiliar o Orixá que se apresenta em algum sacerdote, recepcionar pessoas ou atender as demandas do xirê.

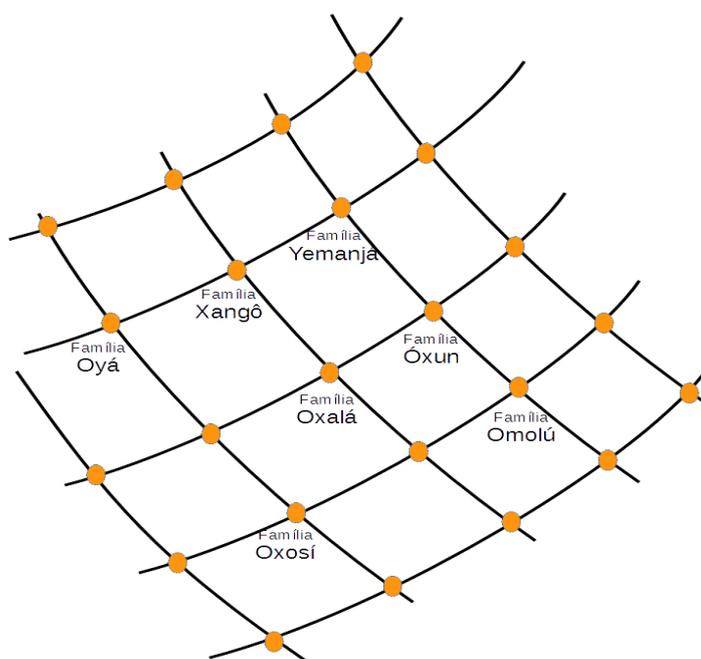


Figura 2 – Diagrama da estrutura em rede (arte do autor)

Nesta estrutura, existe um código moral rígido semelhante à família tradicional brasileira. Esse código é ensinado de forma dura, como um rito de passagem, destituindo os neófitos de seu status. A estes, é dito de início que as regras são assim e devem ser aceitas, sem questionamento ou diplomacia. Ao “não” não cabe ponderações. Destituídos de seu *status quo*, os neófitos, cuja maioria, na atualidade, não é nascida na comunidade em que o terreiro está localizado, vão aprendendo a conduta, até que, no futuro, se tornarão guardiães dessa conduta moral e a transmitirão para as novas gerações.

Nesse segundo diagrama, apresentamos a estrutura em rede, que funciona paralelamente à estrutura hierárquica, sem lhe causar danos. O funcionamento da estrutura em rede dá-se de forma circular e cada nó da rede deve estremecer seu vizinho, até que toda a rede seja mobilizada. Existe um nó central que dispara o estímulo para toda a rede, que, no caso, será o nó que estará responsável pela realização da festa. Nessa rede interacionista, a hierarquia permanece, mas em segundo plano. Ela só se apresenta para ordenar as ações, caso algo saia do controle. Outro detalhe do funcionamento da rede será apresentado quando falarmos do calendário festivo e da formação das comissões que organizam o xirê. Na rede interacionista do candomblé, os nós da rede consistem em subfamílias da família de santo, ou seja, cada família ligada ao Orixá para qual o sacerdote foi ou será iniciado. Por exemplo: os sacerdotes que pertencem ao Orixá Oxalá constituem a “família de Oxalá”. Nela estão Ogã, Ekedji, Ebómì, Iyaô e Abian. Existe entre os membros a distância hierárquica cotidiana, mas quando estão em prol da realização do xirê, as relações tornam-se mais democráticas, podendo um abian assumir a liderança da comissão organizadora, articular e movimentar toda a rede, acionando as outras famílias da família, que pode ainda acessar as redes externas de colaboradores. É por essa rede de interação que a coisa dada circula de forma gratuita até se tornar uma dádiva.

Um dom, para ser dom, deve ser gratuito e para isso deve circular. Haveria de fato gratuidade no dom? De acordo com os teóricos do M.A.U.S.S, a gratuidade está em circular, não no dom em si. Vimos, no capítulo 2 que Hyde (2010) diz que, para um dom circular, é necessário, no mínimo, três pontos. Então diremos aqui que seriam três nós de uma rede, pois dois nós só podem produzir uma linha. Em uma linha, o dom não circula. Ele fica indo e voltando para o ponto de partida. Com três nós, podemos ter a circulação do dom de forma que o dom não retorne para quem doou, mas siga das mãos de quem o recebeu. O dom para ser gratuito, deve seguir sempre em uma direção, nunca voltar pelo mesmo caminho. Flor (2016) fala que nada é gratuito:

Mesmo que a pessoa que receba algo não tenha nada material para retribuir, a instância simbólica, os laços comunitários, o afeto, o desejo de felicidade é algo que surge como “paga” pelo que fora dado. Não há nada “de graça” para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um se esforce para que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficie da circulação das coisas/serviços/axé (FLOR, 2016, p. 35).

A gratuidade do dom não significa que, para que ele aconteça, não exista gasto e ou consumo de capital, tanto econômico, como social e cultural. Para acessar o axé, que é um dom, tais capitais são gastos inevitavelmente pelos praticantes do candomblé, que doam grande parte do seu tempo para dedicar-se à manutenção e circulação do axé. Há uma demanda considerável do capital econômico e capital cultural depositado pelos praticantes do candomblé, na certeza de que o axé circulará e voltará gratuitamente. Flor (2016) completa seu pensamento dizendo que:

Doação gratuita significaria, nesse cenário, uma quebra na cadeia de solidariedade, reciprocidade e cooperação mútua na comunidade, instituindo o fato de que receba algo gratuitamente, não teria a responsabilidade de retribuir por aquilo que fora esforço de toda a comunidade ou de parte dela. Isso, nas percepções ocidentais, normalmente é visto de modo negativo, uma vez que parece emperrar os sistemas de circulação (FLOR, 2016, p. 35).

Nesta perspectiva, o autor fala da preocupação em manter a comunidade, sendo que a retribuição por meio do capital econômico não é a prioridade, mas adverte que todos possuem formas de retribuir a doação, que pode ser de forma compensatória. A realização das tarefas cotidianas de um terreiro de candomblé, como lavar roupa e preparar refeições e oferendas são exemplos de doações compensatórias, que beneficiam a comunidade e que não é uma compensação direta que possa configurar uma troca utilitária. Mesmo nos serviços oferecidos pelo candomblé que são precificados, o arrecadado retornará direta ou indiretamente para a comunidade. Flor (2016) adverte da nocividade à comunidade das dinâmicas capitalistas.

As dinâmicas capitalistas de troca, visando cada vez mais acumulação, são nocivas para as heranças africanas para as quais a integração entre as muitas dimensões de expressão do axé busca sempre a manutenção dos vínculos comunitários e uma forma harmonizadora de resolução de conflitos presentes no interior da comunidade. A competitividade individualizante é não apenas oposta às colaborações solidárias coletivas de caráter eminentemente recíproco, mas pode impedir que o aspecto socializante coletivista seja comprometido, ou mesmo impedido (FLOR, 2016, p 36).

Pelos motivos elencados acima, reforça-se o conflito que é viver em comunidade com duas lógicas de mercado: de um lado, o mercado capitalista ocidental, pautado na acumulação, e o “mercado ojá”, apresentado por Flor (2016) como um mercado compensatório e não competitivo, mas que seja suficiente para a sobrevivência da comunidade. Olhando por esse prisma, se o axé é um dom que insiste em circular como algo nervoso e excitado, ele se comporta de forma inquieta, como força motriz, impulsionando os praticantes do candomblé a manter *iwá*, a vida em movimento progressista. O abandono, o descaso e o desleixo da pessoa consigo mesma e com o mundo em seu entorno consistem em “contra-axé”, uma categoria nativa para descrever tudo o que faz o axé ruir. O contra-axé configura-se como um descomprometimento com tudo que faz circular o axé e interrompe o seu fluxo. A competitividade individualista é contra-axé. Quando um membro de comunidade tenta se sobressair por conta do seu capital acumulado, seja ele social, cultural, econômico e ou o somatório dos três, constitui uma atitude individualista e, por isso, é contra-axé e uma ação-de-fora por consequência. Uma prática que vem se tornando recorrente nos terreiros, após a realização dos xirês, é servir aos convidados comidas que não são nativas do candomblé. Servem-se verdadeiros banquetes com lasanha, fricassê de frango, estrogonofe, filé a parmegiana e uma recepção com salgadinhos industrializados servidos normalmente em festas de aniversário, como coxinha de frango, camarão empanado, bolinho de queijo etc. Essa prática pode ser considerada uma ação-de-fora e contra-axé.

Nos momentos que antecedia a homenagem aos ancestrais no Ilê Axé Opô Oxogunladê, estavam sentados à mesa o Babalaxé do terreiro, Reginaldo Flores; o Ojé Itulá do terreiro de egun Tuntun de Itaparica/BA, Fernando Nascimento, e eu. Fernando, ao narrou ter ido a uma festa em um terreiro em Salvador, disse que dentre os alimentos oferecidos nenhuma era comida de santo (oferenda dos Orixás) e exclamou: “como é que pode? Não tinha uma comida de santo! Como é que o axé vai circular?!”. Essa prática é uma ação-de-fora e contra-axé, pois algo que não é produzido dentro do terreiro não pode representar o axé da comunidade.

O fuxico³⁶ é outro exemplo. De acordo com Braga (1998), ele pode ser danoso e, por isso, torna-se um contra-axé, quando aparece de forma pejorativa e desqualifica a vítima da intriga. Por outro lado, o fuxico também funciona como impulsionador do axé, servindo de caminho por onde reverbera os feitos e fatos no candomblé. De boca em boca, o axé circula e ocupa os vazios de sentido, característica de um dom. A quebra dos interditos também é

³⁶ Encrenca, intriga.

contra-axé e faz com que a pessoa e ou a comunidade perca axé. Dessa forma, podemos pensar sociologicamente no axé como sendo um capital simbólico do candomblé e de todas as religiões de presenças africanas. O axé capital é a síntese do capital social, econômico e cultural nele convertido. É dele que todos no candomblé se abastecem, mas sabendo que nunca será o maior depositário acumulador do axé, pois ele insiste em circular. Diferentemente dos outros capitais que se sujeitam ao acúmulo, o axé quer se expandir. Flor 2016 escreve que

Para a cosmologia iorubá, a riqueza não pode ser pensada em termos de acúmulo de axé, uma vez que este é dinâmico e expressivo, não podendo, sob pena de danos à estrutura da comunidade e de tudo que dela faz parte, ficar estagnado, o que implicaria em uma ruptura com o movimento, com o devir, definidor do axé (FLOR, 2016, p. 32).

O axé é dinâmico e, para circular e ir adiante, necessita de Exú, que é a dinâmica do axé. Então se quer fazer circular, chame Exú. Exú é o Orixá da dinâmica, é a espiral continua do tempo, que pode vagar para trás e para frente. Como dizem os mais antigos do candomblé, Exú pode fazer com que a pedra que será atirada amanhã derrube uma fruta hoje pra matar a fome de alguém. Exú vaga no tempo estando presente a cada instante. A dinâmica determina o tempo de tudo. “Exú pode ser distraído, mas nunca ausente”, disse-me certa vez um ebomí. É a primeira porção de matéria na formação do universo jeje-nagô. Assim, ele está em tudo e em todos. Exú é o portador do axé e é ele quem o faz circular, como revela a mitologia. Santos (2008), a respeito do papel de Exú e do fato de ele se fazer presente em tudo e em todas as coisas e todos os seres, escreve que:

Neste sentido, como Olórun, a entidade suprema protomateria do universo, Exú não pode ser isolado em nenhuma categoria. É um princípio e como o axé que ele representa e transporta, participa de tudo. O princípio dinâmico de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria (SANTOS, 2008,p. 130).

Com base no que diz a autora, Exú e o axé se confundem, sendo, em certas situações, um no outro e o outro em um. Exú é o próprio signo do axé que a tudo ocupa. O axé, assim como Exú, é inquieto, nervoso, dinâmico e faz acontecer. Com essas características, o axé não pode ser pensado como um capital passível de ser acumulado. É comum, no meio do candomblé, ouvir-se dizer que determinada pessoa tem muito axé, que o certo terreiro tem muito axé. Quais parâmetros são tomados para mensurar o volume ou quantidade do axé? Seria a prosperidade do terreiro? O quanto o terreiro é reconhecido e sedimentado na

comunidade de terreiros? O conhecimento da cultura das etnias da qual ele descende interfere nisso? O axé é um dado antropológico evidenciado no campo que sustenta sua existência e esta é estruturada e estruturante da comunidade que, antes de tudo, é religiosa. Desse modo, a economia das trocas simbólicas existente no candomblé é pautada na existência do axé, que se comporta de forma ambígua: em um momento sendo um dom e, em outro momento, um capital simbólico.

3.2. O xirê

O xirê é um ritual³⁷ que se desenvolve de forma circular. Portanto, é uma festa circular que tem por obrigação trazer felicidade para quem dele participa. “*Xirê wá kê’rú ayó, xirê lonín, Ogun Akorô erú ayó, xirê lonín ô!*” (Nossa festa é de grande alegria. Festejamos o hoje. Ogun Akorô que carrega felicidade. Festejamos hoje!) É assim que diz a cantiga de abertura do xirê. O xirê é uma festa ritual cuja finalidade central é dar publicidade ao candomblé como acervo cultural e fazer circular o axé. De acordo com José Beniste (2011), a palavra xirê significa brincar. Como brincar é uma festa, a palavra xirê, no âmbito do candomblé, é entendida como festa.

Os xirês são festas sazonais, que acontecem em um local destinado a receber pessoas, comumente chamados de barracão, uma edificação que fica dentro do terreiro. Esse espaço, apesar de estar em local privado, destina-se às festividades públicas, que objetivam celebrar o ciclo anual de cada Orixá homenageado, assunto que retomaremos adiante. Em todos os anos, se repetem as homenagens aos Orixás que compõem a estrutura de espaço sagrado (casas e ou terreiros) de candomblé. Além das festas fixas, podem acontecer festas relativas à iniciação de novos membros e também festas em que se comemora a passagem dos anos da primeira etapa de iniciação, como as chamadas “obrigações” de 1, 3 e 7 anos de iniciado, até que o neófito ganha o status de maioridade sacerdotal.

É importante ressaltar que, mesmo sendo festa, o xirê não se distancia do sagrado. Muitos adeptos praticantes do candomblé referem-se a ir a um xirê dizendo que vão “brincar candomblé”, assim como se diz “brincar ou jogar capoeira”. O que nos leva a considerar que, nesta visão de mundo, não se apresenta a dimensão profana das atividades sociais como um

³⁷ Adota-se aqui a seguinte definição de ritual: “O ritual é um conjunto ordenado de ritos menores, os quais por sua vez, são regrados internamente por uma sintaxe e por uma morfologia, que se ocupa em mover a união e a concordância dos elementos e pares, a fim de formarem frases que façam sentido (...) O ritual, portanto, é uma

elemento capaz de desestruturar o sagrado ou romper a ordem cósmica. Anteriormente, ao explicar as dimensões órum, aiyê e ode, detalhamos “ode” é entendido como “lado de fora”. É necessário entender que o xirê reúne o sagrado a aspectos recreativos, leves e descontraídos, a fim de produzir fruição entre os participantes, quer sejam estes da comunidade interna ou externa, com a finalidade de aproximá-los do sagrado. Volney Berkenbrock (2002) escreve que as festas são momentos em comunidade.

A festa, nas religiões afro-brasileiras, não são momentos individuais. São momentos da comunidade. Cada pessoa encontra-se com o sagrado, mas isso é feito em comunidade. Não é um ato a esmo. Todos estão imbuídos do mesmo objetivo: tudo na comunidade aponta para isso. Assim as oferendas, a música, os cantos, a dança, os atabaques, as indumentárias, os ajudantes, (ogãs, ekedes, cambonos) participam do encontro. O encontro individual só é possível por causa da comunidade. A festa é também o rompimento da barreira entre o indivíduo e o comunitário. A festa é o encontro entre humano e sagrado e acontece o rompimento da barreira entre o eu e o nós (BERKENBROCK, 2002, p. 213).

Em consonância com o autor, afirmamos que o pano de fundo do candomblé é sempre reforçar o modo de vida em comunidade. E o caminho de tornar público esse modo de vida dá-se por meio do xirê. Denise Mancebo Zenicola (2014) fala que é através do xirê que o candomblé se revela.

Ao acontecer, o xirê apresenta e representa toda a estrutura simbólica da religião. Mesmo sendo parte do sistema religioso, durante o xirê se percebe a construção do pensamento religioso, a manifestação da identidade do grupo, a organização hierárquica da estrutura social, a manutenção da tradição. Tudo aquilo que o grupo é e representa mostra-se durante o xirê, para o outro, o público em sua totalidade. (ZENICOLA, 2014, p. 67).

Concordamos com a autora quando fala que o xirê apresenta a estrutura simbólica, o sistema religioso e a identidade do grupo, mas devemos considerar que existe uma distância grande entre apresentar e fazer com que o que está sendo apresentado seja compreensível. O xirê apresenta um modo de vida que não é corriqueiro – pessoas com vestimentas que parecem ter parado no tempo ou saído de um filme de época, a reverência aos mais velhos, o rígido regime de bençãos, dançar com os pés no chão, comer de mão, curvar-se para passar entre as pessoas que estão conversando. Todas essas ações são faces de um candomblé apresentadas no xirê e que não são vistas com facilidade na vida cotidiana.

Então podemos pensar o quanto é difícil traduzir o que é o xirê e o que ele pretende revelar: um modo de vida cujos costumes estão em um tempo antropológico distante, herdado

ação dinâmica, comporta movimentação interna escalonada em graduação qualitativa” (VILHENA, 2005, p. 57 e 58).

da família tradicional brasileira, acrescida do forte senso de hierarquia dos povos africanos, em que o cuidado com o outro é o cuidado consigo mesmo. Neste universo, o outro é parte de minha sobrevivência. O outro garantirá sobrevivência de meu legado e eu a sobrevivência do legado dele. Os costumes do candomblé estão ancorados no pretérito dos ancestrais, sendo necessário ser referendado pela ancestralidade a todo instante. Mas como o candomblé resiste à liquefação dos costumes na modernidade? Sem dúvida, a resposta já foi dada. O xirê é a expressão maior da comunidade. Nele, todos estreiam e são protagonistas. Nele, prevalece o sentido de pertencimento.

O xirê é um grande evento que envolve toda comunidade, que realmente vive momentos de expectativas de uma estreia, como foi dito acima. Cada xirê é uma experiência única, mesmo obedecendo a um calendário e um procedimento ritualístico tradicional. A atmosfera do ambiente, produzida pela empolgação e desejo de superação, dá a cada xirê a sensação de ser o primeiro. Um dado etnográfico mostra o estado físico e psicológico de duas iyaôs na festa do Olubajé de 2016, no Ilê Axé Abassá Odé Bamirê. No momento que antecedia o início da cerimônia, uma das iyaôs disse para a outra que estava muito cansada e queria que acabasse a festa logo, para poder ir dormir. A outra então disse estar mais nervosa do que cansada. Ao abrir as cortinas, as duas entraram no barracão de festa seguindo o cortejo dos mais velhos, cantando e dançando como se tivessem revigorado seus corpos em um instante. Então elas dançaram e cantaram por horas seguidas, só parando nos intervalos para servir comida aos convidados.

A realização do xirê exige um envolvimento completo da comunidade. Só fica de fora dos preparativos os membros impossibilitados por motivo de trabalho, doença ou viagem. Fora esses motivos, a comunidade abraça cada xirê como a celebração mais importante de suas vidas. Zenicola (2014) fala do envolvimento da comunidade nos preparativos do xirê:

Por ser um grande acontecimento, essas festas ocupam muito tempo dos fiéis e consomem uma considerável quantia de dinheiro dos envolvidos. Esses preparativos mantêm o grupo unido, numa interminável sequência de pequenos detalhes e normas que devem ser cumpridos à risca. Todos trabalham em equipe para um fim comum, a produção, realização e, o melhor, a participação no xirê, que se constitui um grande evento. É interessante observar que a preparação torna-se também um elemento importante no processo, pode ser o momento em que os mais experientes supervisionam o trabalho dos mais jovens, quando conceitos e procedimentos são repetidos em ordem criteriosa, com cuidado e atenção: toda uma tradição é transmitida no fazer. Dessa forma, a função de preparação para a festa mantêm a tradição, os conhecimentos antigos e a ordem. Os detalhes são importantes, não por uma questão de beleza, mas sim de exatidão. Quanto mais organizado e fiel à tradição, mais se assegura uma ligação entre passado e presente. (ZENICOLA, 2010, p. 68-69).

No xirê, são revividos e vivenciados os feitos gloriosos e os atributos dos Orixás, em uma relação atemporal com o sagrado, propiciando ao “homem religioso” manter-se conectado com a suprema manifestação divina de seus antepassados. Como descreve Mircea Eliad, “o homem religioso é sedento de real. Esforça-se, por todos os meios, para instalar-se na própria fonte da realidade primordial, quando o mundo estava *in statu nascendi*” (ELIADE, 1992, p.43). Assim o xirê é capaz de arremessar os praticantes do candomblé que dançam, cantam e tocam no barracão para uma dimensão de fato atemporal. Para Eliade, “o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 1992, p.21). O xirê possui a função de elevar a autoestima de seus participantes, seja pela fruição estética dos elementos cênicos em si ou por sua própria existência, pois o xirê é pertencimento, é identidade e identificação.

Eis então que surge uma pergunta: mas em que momento de fato começa o xirê? O xirê começa com a elaboração do calendário anual do terreiro e é esse calendário quem norteia todas as atividades, que vão se desdobrar no decorrer do ano. As atividades vão desde reforma, manutenção, ampliação até a limpeza do terreiro, que acontece mensalmente e é chamada de “osé”³⁸. Para que haja um xirê, primeiramente deve haver um calendário festivo a ser seguido. Em seguida, são criadas as comissões que organizarão e fomentarão as arrecadações e insumos necessários para a realização do xirê. Em terceiro, são montadas as equipes que ficarão responsáveis pelas tarefas do dia da festa. A importância do calendário festivo é atribuir o sentido de continuidade e, portanto, manter as pessoas motivadas por um contínuo festivo, de modo que, ao término de cada xirê, apesar do cansaço físico, a comunidade esteja entusiasmada para pensar na próxima festa do calendário, com saudade da festa que passou. Beniste (2003) escreve que o calendário anual de cada terreiro segue uma tradição que depende de fatores particulares da realidade local:

As datas que determinam as festas aos Orixás seguem um calendário tradicional preestabelecido, mas não deixando de ser influenciado pelas datas festas dos santos da igreja. Mesmo nestes casos, quando a identificação do santo-Orixá sofre diferentes interpretações, as datas variam. Em outros casos, as festas costumam ser relacionadas com a data da iniciação de sua dirigente ou de alguém importante do grupo (BENISTE, 2003, p. 60).

³⁸ A comunidade tem a tarefa mensal de realizar o osé, ritual que consiste na limpeza das dependências do terreiro como também dos igbás, ou seja, os assentamentos dos orixás que consiste na representação física da dimensão cósmica do orixá reunida em elementos da natureza contidos em vasilhames sacralizados ritualisticamente.

Os terreiros tradicionais, que mantinham e mantêm o calendário atrelado às festividades dos santos católicos, usando este artifício como sobrevivência, iludiam os cristãos que estavam festejando os santos da igreja. Enquanto a sociedade estava envolvida com os eventos nas igrejas, as festas aconteciam nos terreiros com maior liberdade. Reginaldo Daniel Flores nos conta que, quando ainda era criança, nos dias que antecediam a festa de Santa Bárbara, as filhas de santo do terreiro do avô dele, Olegário Daniel de Paula, em Itaparica/BA, partiam de casa em casa, com um pequeno andor em cima nos ombros, que levava a imagem de Santa Bárbara, arrecadando dinheiro para sua festa. Os católicos davam dinheiro achando que era para homenagear a santa. Mas, ao voltarem com o andor para casa, a imagem de Santa Bárbara ia para um pequeno altar na sala e ganhava velas acesas e flores, enquanto era a orixá Oyá, deusa dos ventos e rainha dos raios, que recebia as homenagens, com festa, comidas e fogos³⁹.

Beniste (2003), a respeito do calendário, segue dizendo que, nas casas mais tradicionais, “há um calendário próprio que se inicia a partir das Águas de Oxalá, em agosto, em Salvador, e, em setembro, no Rio. São três domingos sucessivos e a partir daí seguem as festas de Ogun, Oxosí, Olubajé, Ayabá, Ipeté de Oxum e Xangô”. (BENISTE, 2003, p.60). No entanto, esse calendário não é fixo nem rígido. Ele pode ser modificado e adaptado, a depender do orixá regente de cada terreiro e as condições da comunidade.

É a partir do calendário festivo que são formadas comissões com o propósito de organizar as festas. Cada festa tem uma comissão que é encabeçada por um membro que ficará responsável por listar as necessidades para a realização da festa, que vai desde o que será necessário para oferecer aos orixás, a alimentação própria ao *egbé* (comunidade) durante os dias de estadia no terreiro, até as necessidades do dia da festa. Os organizadores do xirê devem saber dos gostos dos Orixás homenageados e também seus interditos. É importante saber quais os interditos para não ir de encontro à prática ritual do orixá homenageado. Durante o período de resguardo⁴⁰ da festa em homenagem a Omolú ou Obaluayê, chamada de “Olubajé” (o banquete do rei), por exemplo, não se pode comer carneiro, quiabo nem cuscuz. Não se pode nem ao menos se pronunciar as palavras cuscuz ou cuscuzeiro⁴¹. O ritual do Olubajé será estudado de forma detalhada mais adiante, mas é interessante adiantar aqui que o interdito de se pronunciar tais palavras tem a ver com o fato de a fala ser grande portadora de

³⁹ Fala espontânea, quando questionado se ele via o candomblé como religião.

⁴⁰ Começa antes da festa e varia de acordo com a determinação do próprio Orixá, que atribuirá interditos à comunidade.

⁴¹ Nome da panela em que se prepara o cuscuz.

axé e a mensagem pode chegar até Omolú, provocando a sua ira. Em alguns terreiros, dizem que não se pronuncia o nome “cuscuzeiro” nem o nome do alimento que ele prepara porque se assemelha ao assentamento onde fica a representação de Omolu, só que feito de barro. Seria uma afronta a Omolú saber que é cultuado em algo que se usam como panela. Certamente, a justificativa do interdito é mais complexa, e, para muitos, a explicação perdera-se no tempo.

As comissões que organizam os xirês também são redes de troca de saberes e experiências. As comissões devem ser formadas em um prazo mínimo de um mês de antecedência, para dar tempo de mobilizar a comunidade e adquirir os insumos necessários para a realização do xirê. Tão logo se defina os integrantes da comissão, que devem ser preferencialmente sacerdotes do Orixá homenageado, começa a circular uma lista com os itens de doação nos grupos do terreiro nas redes sociais/mídias eletrônicas. No tempo em que eu era recém iniciado, essa prática de arrecadação era conhecida como “mão no saco”. Consistia em um saco de pano no qual se colocavam tiras de papel em que tinham escrito os nomes dos itens necessários para a festa. As pessoas colocavam a mão no saco e retirava um papel. Se a pessoa tirasse algo cujo valor estivesse além das suas condições financeiras, os outros irmãos que tivessem tirado algo de menor valor ajudavam a completar o valor necessário para a compra daquele item. O que de fato importava nessa prática era a interação entre os irmãos de santo e que resultava em maior sociabilidade e interdependência.

Naqueles tempos, a interação acontecia com maior proximidade. Os desafetos tinham que dialogar entre si de alguma maneira. A persuasão acontecia cara a cara, tornando desse momento uma oportunidade para estreitar laços. Na atualidade, essa tarefa tornou-se mais fácil, porém mais distante. As redes sociais formadas nas mídias eletrônicas alteraram a forma de interação entre os praticantes do candomblé. Atualmente, a comissão não precisa mais ir até onde estava cada um, o que dava certo atributo de vendedor. Atualmente, a lista vai para um grupo no ambiente digital e cada pessoa escolhe o que quer e pode dar. Outras pessoas preferem contribuir com dinheiro e deixar a tarefa de comprar os itens da lista para quem tem mais tempo, disponibilidade e veículo.

Podemos questionar se o uso das mídias digitais nos terreiros de candomblé é uma “ação-de-fora”, que enfraquece a rede e torna-se contra-axé. De certo modo sim, caso não seja bem usada. Mas até que ponto? Lembremos que há pouco tempo atrás o telefone cumpria esse papel. Ele distanciou pessoas, mas também as aproximou. Os terreiros não foram extintos, nem tampouco o axé deixou de circular. Com as facilidades oferecidas pelas novas tecnologias, as redes interacionistas continuaram a existir, propiciando maior velocidade e

poder de alcance. O retoque a ser dado nestes ambientes midiáticos é em relação ao contato, que produz simbiose. Além disso, nesses ambientes, é empírico perceber que a hierarquia fica em segundo plano e o desrespeito pode ocorrer com mais facilidade. Com a modernidade líquida, em que valores morais estão se liquefazendo muito rapidamente, resta ao candomblé tentar manter-se tradicional e se adaptar constantemente às condições da modernidade.

No que diz respeito aos preparativos das festas, observa-se que os membros que não residem no terreiro (algo comum na atualidade, em que a maior parte dos filhos de santo não reside no terreiro, vindo de comunidades externas) começam a chegar um ou dois dias antes da festa e começam a iniciar algumas tarefas que já podem ser adiantadas. A divisão do trabalho dá-se, a princípio, sem obedecer à hierarquia sacerdotal, mas com alguém mais experiente no comando. No candomblé, antiguidade é posto. Então se tem um mais novo, o mais velho só desempenhará a tarefa que desejar. O serviço de limpeza pode e deve ser realizado por todos, inclusive o babalorixá. O que será levado em conta é a disponibilidade e a capacidade de execução de tarefas. Por exemplo: um sacerdote com função que só ele pode desempenhar não será encaixado em uma atividade básica como lavar o barracão. Assim, as tarefas são executadas por equipes previamente definidas e a divisão do trabalho produz tensões e gera conflitos, mas os conflitos são importantes para o fortalecimento da sociabilidade e da comunidade. Lima (2003) diz que os conflitos podem produzir inimizade:

A harmonia e o equilíbrio do grupo são a finitude mesma de qualquer organização grupal, mas a tensão e o atrito formam a dialética desse equilíbrio. Os irmãos de uma família e, portanto, os irmãos na família de santo podem ser rivais e mesmo inimigos. Podem discordar em termos de um fácil entendimento posterior ou chegar a disputas mais sérias, de mais difícil acordo, ou que levem a um rompimento duradouro ou permanente (LIMA, 2003, p. 170).

No candomblé, a sabedoria é adquirida com experiências vivenciadas ao longo dos anos, aprendendo a compreender o comportamento dos irmãos, seus limites de paciência e tolerância, uma sabedoria vivida e trocada com o objetivo de permanecerem juntos, mesmo nas adversidades, sendo sempre lembrado nos momentos de crise que todos dependem de todos. A interdependência é reforçada pela troca de dons continuada, que produz um todo orgânico e a comunidade gradativamente irá se solidificando.

As doações realizadas pelos membros do terreiro tanto para os rituais internos, “*oromawô*”, quanto os rituais públicos, xirês, são convertidas direta ou indiretamente em oferendas, o que explicita o sistema votivo de prestações. Esse sistema estabelece vínculo entre os sujeitos ordinários e sujeitos extraordinários (BONFIM, 2015), em um contínuo e

complexo sistema de trocas, em que prevalece a tríade maussiana do dar, receber e retribuir. Mesmo sendo o dom um pagamento de algo que foi prometido, o ato de pagar não descompromete, não desatrela os vínculos entre os contratantes, seja entre sujeitos ordinários ou entre sujeitos ordinário e extraordinário. Quando oferendas são dedicadas os deuses como forma de homenagem, como prestação gratuita, estão os sujeitos ordinários ofertantes mantendo a relação de proximidade com o sagrado, com o extraordinário. Se a oferenda dá-se com a finalidade de se obter bênçãos e graças como saúde, fertilidade e prosperidade, ela não pode ser barganhada, do tipo: se me der, eu te dou. Esse tipo de prática é desaconselhada. Ela provoca um vazio no fluxo do axé, quebrando a circularidade. Então dirigir-se ao sagrado para barganhar é contra-axé e se esta ação parte de um neófito que ainda não compreendeu o universo do candomblé, podemos enquadrá-la na categoria ação-de-fora. A orientação dada é de que os membros dirijam-se ao sagrado ou a qualquer irmão e peça gratuitamente, nunca se valendo de barganha. O próprio corpo é o presente, é o dom e é nesse corpo que se doa que a dádiva, após circular, retornará para ganhar impulso e continuar circulando.

Chegado o dia da festa, o salão de festa, chamado de barracão, é arrumado e decorado com laços feitos com faixas de tecido chamados de ojá, que pode ser branco ou estampado, com extremidades arrematadas com franja, renda ou simplesmente bainha. O que o ojá adorna é sagrado e tem o papel simbólico de conter sacralidade dos objetos de culto. Quando atado ao corpo de um sacerdote⁴², o ojá demonstra a presença do orixá no corpo do sacerdote. Neste momento, o corpo é o dom para o orixá que fará, dançando, o axé circular. Os tambores, chamados de atabaques ou ilú, são enfeitados com ojá, o trono do babalorixá ou yalorixá também é enfeitado com ojá, simbolizando a sacralidade do objeto e marcando a presença do orixá patrono no ambiente. Na ausência do babá ou yalorixá, o trono cumpre o papel de substituí-los simbolicamente e os adeptos se dirigirão ao trono para prestar reverência. Uma cesta de palha contendo folhas de alekèsí, São Gonçalinho, também é atada com um ojá, para simbolizar a presença do Orixá Ossaim. As árvores consagradas, as colunas e o poste central quando houver, também serão atadas com ojá e as filhas de santo com menos três anos de iniciação usam um ojá atado no peito, para marcar a presença constante do seu Orixá.

⁴² No candomblé, que é uma religião iniciática, ou seja, que exige uma entrega e partilha do corpo de forma diferenciada, todos os praticantes são sacerdotes. Os abians, neófitos, a princípio, são sacerdotes de si e de sua cabeça. Eles passam por um ritual chamado borí, que significa cobrir a cabeça com oferendas, preces, bons pensamentos e sabedoria. Em uma fase mais avançada, o praticante, quando iyaô, passa a ser sacerdote de seu orixá pessoal e auxilia no culto aos orixás dos outros. Quanto mais velho fica e mais aprende sobre o culto aos orixás, o sacerdote agora ebomí, além de cuidar de si, cuida dos outros e dos Orixás que compõem o axé do terreiro. Quanto à yalorixá e ao babalorixá, esses são sacerdote que cuidam de todos e devem ser cuidados por todos.

3.2.1. O xirê como rito de passagem e lugar das trocas

Para participar e assistir a um xirê, as condições impostas são bastante semelhantes à condição de outras religiões. Não se deve estar embriagado, nem usar roupas curtas e/ou decotadas. Um interdito do candomblé é o uso de roupa preta, considerada um contra-axé. A cor preta, apesar de se usada em vários rituais e nas vestimentas de alguns Orixás como detalhe, ela não pode ser cor predominante. O mesmo vale para tons de azul, verde e marrom que se aproximem do preto. Cores que lembrem luto, consternação ou melancolia não são bem-vistas no candomblé. Caso um visitante desavisado acerca dos preceitos e tabus do candomblé apareça em um xirê trajando roupa preta, logo será convidado a colocar outra roupa, a qual esta poderá ser fornecida por um integrante do terreiro. Fora essas observações, qualquer pessoa pode participar ou assistir a um xirê e homenagear, prestigiar, interagir, estabelecer relações de troca com os orixás e ancestrais e mergulhar no universo simbólico do candomblé presente nas festas públicas.

Ao dizermos que a finalidade do xirê é tornar público parte da ritualística do candomblé, precisamos entender qual o sentido de público está sendo posto. Se o xirê acontece em local aberto ao público, mas em um espaço de caráter privado, pertencente a um sacerdote ou ao grupo sacerdotal, o caráter público que estamos nos referindo é de caráter ritualístico, aberto a convidados que compreendem desde sacerdotes de diversos graus que integram outras “famílias de santo”, simpatizantes, intelectuais, parentes dos membros e curiosos. As festividades do candomblé não se dão em praça pública, rua, avenida, alameda ou qualquer outro logradouro público. As pessoas convidadas estão, de alguma maneira, em contato direto ou indireto por algum motivo com o candomblé, foi noticiado do evento e decidiu participar, mesmo que seja na condição de assistente – pessoa cuja interação com o ritual é superficial, limitando-se na maior parte do tempo à observação e fruição estética do ritual.

Antes do xirê iniciar, por volta das 16h, os membros do terreiro vão para o barracão homenagear Exú, que propiciará a circulação do axé. Trata-se de um ritual chamado de padê ou ipadê⁴³, quando são colocados, no centro do barracão, farofa de dendê em um prato de barro chamado alguidá, uma vela pequena e uma jarra com água chamada quartinha. Todos fazem um grande círculo em volta da oferenda e o sacerdote puxa as cantigas em homenagem a Exú, cantigas que exaltam seus predicados e lhe pedem para avisar do xirê a todos no Òrum

⁴³ Para mais detalhes sobre ipadê, consultar BENISTE, José, Águas de Oxalá (2003).

e no Ayiê. Pede-se também proteção e muito axé. O ponto alto do padê se dá quando o sacerdote se dirige até uma filha de santo ebómì, entrega os itens da oferenda e a acompanha até a porta do barracão. Ela então, que saíra de costas, vira-se e vai até a entrada do terreiro, para depositar três porções da farofa no chão, sendo uma no centro da entrada e as outras duas à direita e à esquerda. Em seguida, repete o ato jogando três porções de água no chão. Terminada a tarefa, a ebómì retorna para o barracão e então a roda é desfeita. Exú já foi homenageado, todos têm a certeza de que o xirê será repleto de axé.

Após o padê e estando tudo pronto no barracão e na cozinha, os filhos-de-santo vão se preparar para a festa. Filas se formam em frente ao banheiro e nas tábuas de passar roupa. Nos últimos momentos que antecedem o xirê, os irmãos de santo trocam informações e cuidados uns com os outros. Vários itens são compartilhados. Enquanto um toma banho, o outro passa a roupa, uma filha de santo ajuda a outra se vestir etc. Esses pequenos gestos demonstram a proximidade, o afeto e os laços de parentesco que estão se formando.

Todos prontos e vestidos para a festa, o Babalorixá ou Yalorixá fica sentado em uma cadeira colocada em local de destaque no barracão, de onde comandará a cerimônia. Os Ogãs entram e assumem seus postos nos atabaques. Todos os filhos da casa devem estar posicionados do lado de fora do barracão, em fila organizada por ordem de idade de sacerdócio e hierarquia. Ao comando do sacerdote, todos entram, em fila, no barracão, dançando, conduzidos pelos mais velhos ao som do adjá⁴⁴ e ao ritmo dos atabaques, no toque da avamunha⁴⁵, dando voltas circulares em torno de um poste central, físico ou imaginário, que dá ao local o sentido de “axis mundi”⁴⁶. A roda gira no sentido anti-horário. Micea Eliade diz que “uma festa desenrola-se sempre no tempo original. É justamente a reintegração desse tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes e depois” (ELIADE, 1992, p.46). Certa vez, em um momento de descontração, após uma cerimônia interna no mês de março de 2016, um dos filhos de santo do Alaroke, José Edwyn Agésí, me fez a seguinte pergunta: "pai, será que a gente dança no xirê no sentido anti-horário para retornar ao tempo dos nossos antepassados?" A resposta a essa questão tem uma implicação metafísica que não cabe ser explorada neste trabalho. Porém, evidencia que os membros realizadores do xirê vivenciam uma experiência temporal incomum, que proporciona vagar pelo tempo e parar no tempo, enquanto seus corpos cumprem o ritual em

⁴⁴ Adjá instrumento em formato cônico que pode ter uma ou mais campanhina com badalos que percuti produzindo um som de bater de lata e serve para evocar o Orixá.

⁴⁵ Avamunha é nome de ritmo tocado nos tambores, atabaques, com andamento acelerado denotando preça.

⁴⁶ Termo utilizado por Micea Eliade (1992) para designar uma coluna universal que sustenta o céu e a terra.

que o êxtase sobrepõe-se ao cansaço dos preparativos e os dançantes não se dão conta do decorrer das horas, provocando a sensação de encolhimento do tempo.

As danças dão-se em torno do centro do barracão, cujo motivo é reforçar, como já foi dito, o sentido de “*axis mundi*” deste local, onde estão plantados os elementos mágicos que dão sentido e significado ao axé. A dança circular dos membros tem o propósito de fazer o axé circular e, nesse rito, todos doam e recebem axé, propiciando circularidade, signo central da existência do xirê. Desta forma, à medida que o ritual se desenvolve, homenageando os deuses mais conhecidos do panteão africano, o axé vai circulando. O croqui abaixo mostra como se dá a entrada dos filhos-de-santo no barracão.

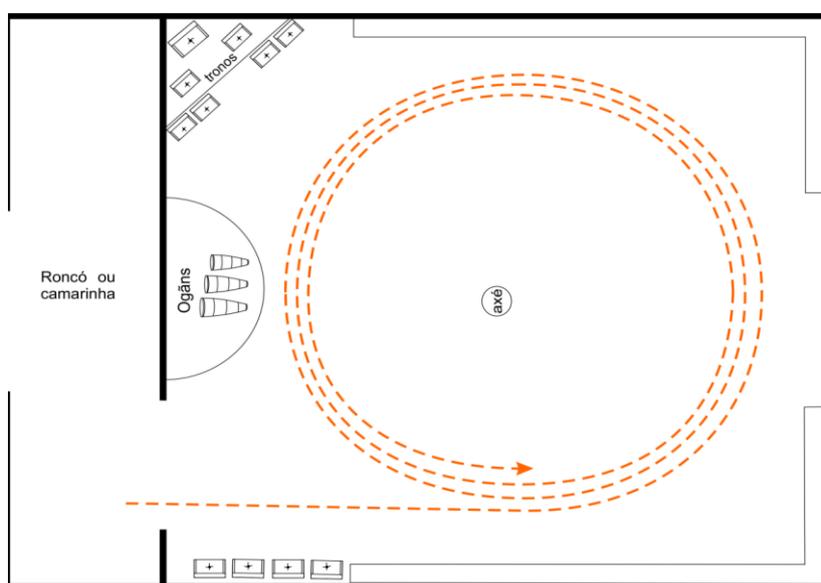


Figura 3 – Croqui do barracão de festa, mostrando a entrada dos filhos-de-santo (arte do autor)

A linha pontilhada mostra o percurso feito pelos dançantes ao entrarem no barracão, ao som da avamunha. Os dançantes dão três voltas no centro do barracão e então a orquestra, composta por três atabaques, um agogô e ou gã, um requere e uma cabaça enfeitada com contas, pára por um instante e todos os iniciados que não completaram sete anos de iniciação se agacham⁴⁷. Um canto é entoado: “Awá xirê Ogun ô erú jojô, awá rirê Ogun ô erú jéje” (nós festejamos o grande guerreiro com dança, nós festejamos o grande guerreiro com banquete). O canto reverencia Ogun, o signo do guerreiro capaz de abrir caminho e ampliar as fronteiras. Todos os candomblecistas, a começar pelos mais velhos, dirigem-se até a porta de entrada do barracão. Os mais velhos de santo, tocam o chão três vezes com a ponta dos dedos e, em seguida, com os mesmos dedos, tocam a testa a lateral da cabeça e a nuca, em sinal de

⁴⁷ Em alguns terreiros, isso acontece com os filhos que possuem menos de um ano de iniciação.

reverência aos guardiões das quatro direções. Os mais jovens realizam um ato chamado foribalé (Figura 4), de deitar-se no chão. As pessoas cujo orixá representa o masculino, faz foribalé em decúbito frontal, chamado de dobalé, enquanto que as pessoas cujo orixá de cabeça representa o , realizam o ikalé, que consiste em girar o tronco para direita e para a esquerda, colocando o ombro no chão. Este ato, realizado na porta do barracão, repete-se no centro do barracão, na frente dos atabaques, na frente do babá ou yalorixá, e na frente dos dignatários do terreiro e ou dos visitantes de outro terreiro, seguindo a hierarquia por ordem de idade de iniciação. Os que estão na mesma posição hierárquica, cumprimentam-se em um ato de troca não circular e linear chamado troca de benção. Em síntese, esse é o primeiro momento no xirê em que ocorre a troca coletiva. No regime de benção, por exemplo, o mais antigo integrante é portador de mais axé que o noviço, transmitindo esse axé por meio de bênçãos, conselhos e ensinamentos. Ao aproximar-se de um membro antigo do candomblé para tomar-lhe a benção, o membro mais novo está recebendo axé e, ao mesmo tempo, dando seu próprio axé, além de prestigiar o ancião do culto que, pode não ser mais velho em idade, considerado ali um mestre dos saberes.

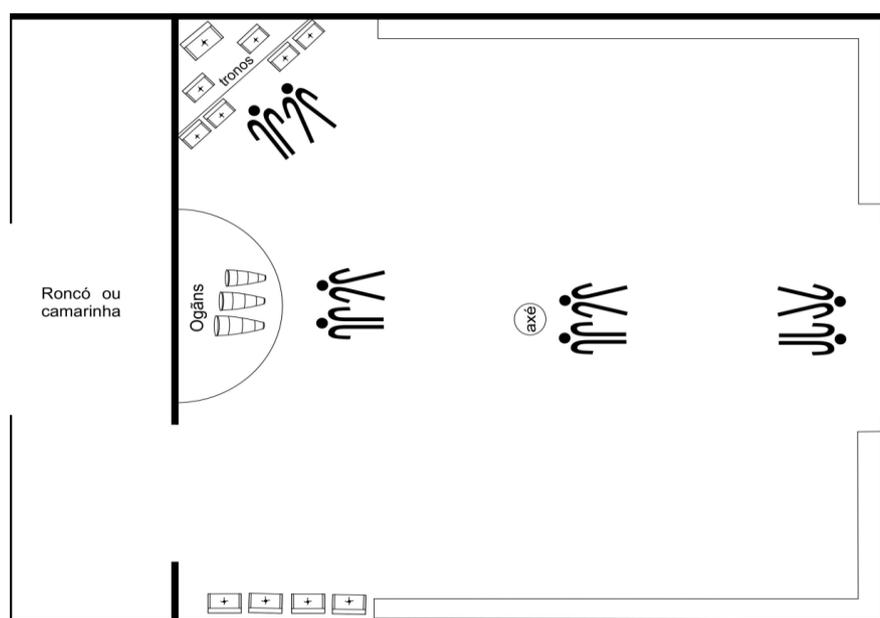


Figura 4 – Croqui do barracão, mostrando a movimentação para o foribalé (arte do autor)

Como demonstrado no croqui da Figura acima, a roda é desfeita obedecendo-se a hierarquia e todos vão até a porta, o centro, os atabaques, ao trono e aos dignatários. Terminado este ato, a roda se recompõe e todos voltam a dançar o xirê, homenageando cada Orixás com três ou sete cantigas. O xirê também pode ser considerado um rito de passagem. A experiência vivida a cada xirê é única, eleva o cantante e dançante de status que deveras ter

perdido por conta do próprio ritual. A expectativa, o nervosismo, a estreia, um rito em língua incomum são atributos de um rito de passagem. Em primeiro aspecto, acentua a estrutura do indivíduo e, em segundo aspecto, salienta a reversão temporária de status de governantes e governados. “O ‘status’ de um indivíduo é mudado irreversivelmente, mas o ‘status’ coletivo de seus súditos permanece imutável” (TURNER, 1974, p.207). Ou seja, a coletividade, enquanto estrutura, goza de um status perene e imutável frente ao rito. Essa narrativa demonstra o quanto um ritual pode ser eficiente no processo de aprendizado individual e na manutenção da coletividade. Victor W. Turner (1974) mostra que os aspectos de rebaixamento do status do indivíduo produzidos por rituais complexos contém aspectos de elevação.

Assim, ao participar do xirê, todos os integrantes, inclusive os visitantes na categoria de assistentes (no sentido de contemplador), vivem um rebaixamento de status, pois a classe social, o poder aquisitivo ou os títulos e postos adquiridos na sociedade (do lado de fora do terreiro) não possuem relevância frente à estrutura sacerdotal do candomblé. Essa condição que a estrutura do rito impõe coloca todos os que realizam e presenciam o ritual (xirê) em uma situação limiar entre o que sou ou era, o que estou sendo e o que serei após o término do ritual. A este estado, Victor W. Turner chama de liminaridade, em que os viventes deste estado comportam-se com passividade e humildade (TURNER, 1974, p.118). A perda de status dos neófitos resulta em colaboração e camaradagem em um ambiente igualitário. Essa colaboração mútua entre os desprovidos de status individual os aproxima de tal modo que nasce uma irmandade interdependente e cooperativa, com estrutura cujo status não pode ser rebaixado (TURNER, 1974).

Enquanto rito de passagem, o xirê faz com que os praticantes e assistentes se permitam abandonar a zona de conforto e submeter-se voluntariamente a condições impostas pelo conjunto de ritos, sendo conduzidos a fazer a passagem pela porta estreita, que, de acordo com Mircea Eliade, simboliza o morrer e renascer simbolicamente.

Convém precisar que todos os rituais e simbolismo da passagem exprimem uma condição específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez espiritualmente (...) Numa palavra pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma iniciações sucessivas (ELIADE, 1992, p.87).

Assim, o xirê torna-se uma experiência de transcendência única, orquestrada ao som dos atabaques, cantos e danças, que envolvem todos em uma atmosfera de transcendência. O xirê também desempenha o papel de estabelecer a sociabilidade entre os membros de outros

terreiros que comparecem aos festejos. Ou seja, o fato de o sacerdote dignatário ir para o xirê de um terreiro 'X' estabelece um contrato tácito entre o visitado e o visitante, em que o visitado estará, de certa forma, comprometido a corresponder a visita, comparecendo a um xirê no terreiro do visitante. Esse contrato pode ser caracterizado como um “*Potlatch*”. Na cosmologia do candomblé, equivale a circular o axé. Assim o visitado deve retribuir a visita ao visitante de forma que haja a compensação do esforço. A retribuição da visita recebida não descompromete os trocadores. Eles devem, sempre que possível, se fazerem presentes nos xirês um do outro para que a troca permaneça. Esses momentos também propiciam a troca-de-folha, outra categoria nativa que significa a troca de saberes, que consiste nos fundamentos dos ritos que estão embutidos dos mitos fundantes do rito. O termo troca de folha significa que o que está sendo trocado é secreto e é parte constituinte do capital cultural do sacerdote. Esse tipo de interação é importante para manter vivo o significado da ritualística do candomblé e para que a cultura permaneça circulando através da oralidade. Conclui-se que visitas em geral constituem um *Potlatch*, em que o visitado está comprometido a retribuir a visita no momento mais oportuno e com a mesma proporção, podendo até mesmo superar as expectativas.

Caso o visitante seja um iniciado, no decorrer do xirê, o terreiro poderá também ser presenteado a qualquer instante com a presença da divindade que rege aquele sacerdote. Caso o visitante seja um babalorixá e este permaneça durante todo o xirê, permanecendo no terreiro após o término das cerimônias do barracão, para o conagraçamento (comes e bebes), ele está afirmando, indiretamente, que ao ser visitado em sua casa, deseja reciprocidade, devendo o visitante agir com a mesma proporcionalidade com que agiu, sob pena de queixas e retaliações. A respeito deste assunto, Marcel Mauss revela que “essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles” (MAUSS, 2003, p.205).

O fato é que essas relações de troca e circulação se assemelham com o *kula*⁴⁸, no que se refere à manutenção da sociabilidade, a qual é simbolicamente mais importante que a circulação monetária, pois fortalece laços entre as comunidades, reduzindo o distanciamento e propiciando a troca de saberes. Marcel Mauss (2003) diz que, à medida que um rito cumpre seu papel com eficácia, ele transcende a materialidade, tornando-se mágico e/ou religioso. O ritual, por essência, é eficaz, por produzir algo além das convenções. Sendo assim, os rituais

⁴⁸ Kula – esta grande relação social intertribal que une através de laços sociais uma vasta área e um grande número de pessoas atando-as com obrigações recíprocas específicas e, obrigando-as a observar regras e prescrições detalhadas de modo harmonioso. (MALINOWSKI, 1978, p. 365).

são criadores e fazedores. A quebra desse contrato pode resultar em guerra simbólica entre os terreiros.

O candomblé é estruturado a partir de uma complexa ritualística que vai desde os mais simples ritos pessoais, com a finalidade de estabelecer o controle e organização, até ritos complexos como o xirê, que dependem da supervisão de um sacerdote. O ritual resguarda a individualidade. Pode-se afirmar então que o xirê comporta todas as possibilidades qualitativas envolvidas no complexo de ritos que o compõe. Dentro deste universo ritualístico, existe um complexo sistema de trocas em que os indivíduos podem ou não ter consciência de que as estão realizando, uma vez que é intrínseco ao candomblé o ato de dar. O dar gera comprometimento e, de alguma maneira, naturaliza-se com o passar do tempo, entre os envolvidos direta ou indiretamente nas trocas que ocorrem no xirê, seja por meio do alimento servido, da dança, do abraço ou de outras maneiras que configuram troca. Descrevendo a dádiva trocada na Polinésia, M. Mauss (2003) nos mostra o compromisso estabelecido entre os envolvidos neste processo.

Não menos importante é a obrigação de dar; seu estudo poderia fazer compreender de que maneira os homens passaram a trocar coisas. Podemos indicar apenas alguns fatos. Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar a receber, equivale a declarar guerra e recusar aliança e comunhão (MAUSS, 2003, p. 201 e 202).

Assim, o donatário, ao doar, estabelece de alguma maneira a obrigação de retorno do presenteado, que não precisa necessariamente devolver o presente de forma direta e proporcional. A justiça da troca, nessa cosmovisão, passa por outras questões não utilitaristas, como vimos anteriormente. De acordo com Adriana Tabosa (2008), “a troca é uma ação voluntária entre indivíduos comparáveis, fazendo uso de coisas determinadas, às quais são associados números” (TABOSA, 2008, p. 109). Isso não ocorre no xirê, pois os indivíduos entram em uma atmosfera sobrenatural e de estranheza, que não conseguem compreender com clareza as relações então estabelecidas no desenrolar da festa. A dádiva é que estabelece um compromisso de retorno aos praticantes e convidados. Mauss (2005) confirma este pensamento, dizendo que existe uma relação de direitos e deveres simétricos e contrários: direito e deveres de dar e de receber. Ele afirma que, apesar dessa relação parecer contraditória, ela é possível porque existe um vínculo espiritual estabelecido pela coisa dada que ele classifica como "hau", o espírito da coisa dada, que tem por natureza a capacidade de acompanhar a coisa dada. O hau, como uma entidade, estará sempre cobrando de quem participa da troca a continuidade da prestação.

3.3. O ritual do Olubajé

Para exemplificar todo este debate traçado até aqui, trazemos o ritual do Olubajé. Começaremos narrando uma lenda contada pelo meu Babalorixá, José Augusto dos Santos, Odé Bamirê. No dia 01 de agosto de 1991, véspera do Olubajé do terreiro Ilê Axé Odé Bamirê, em São Cristóvão/SE, o babá saiu dos seus aposentos e presenteou o *egbé*, a comunidade, com um itan, um mito, que narra a história de Omolú e mostra porque realizamos o Olubajé. Aproveitamos para esclarecer que o mito aqui descrito não é absoluto. Outros mitos que justifiquem o Olubajé também são válidos.

Começaremos fazendo uma preleção dos termos que apareceram no mito. Omolú é o nome do orixá dono da crosta terrestre e, por esse motivo, recebeu o título de Obaluayîê, que é a elisão das palavras Obá, rei, olú, aquele que é, ayîê, a terra, o que resulta em “aquele que é rei terra”, e assim como a terra explode em vulcões, o corpo de Omolú ardia em feridas causadas pelas varíolas. Este fato deu a Omolú controle sobre as epidemias e principalmente as que afetam a pele. Ele pode punir a humanidade com as doenças, pragas e epidemias, que arrebatam os corpos mortos para baixo da terra.

3.3.1. O mito do Olubajé

Nanã, a senhora dos pântanos, da putrefação, que transforma morte em vida, teve sete filhos: Dan (a serpente píton que fertiliza a terra), Iroko (que de tão tímido que era foi morar no tronco de uma árvore que ganhou o mesmo nome), Iewá (deusa do rio do mesmo nome e que algumas lendas dizem ser a serpente negra que, junto a Dan, completa a circunferência do arco-íris, sendo Dan a face visível e Iewá a face oculta), Dankô (que mora no bambuzal e de lá não sai), Possun (metamorfo que pode se transformar em qualquer animal selvagem e feroz), Ossain (senhor da flora e conhecedor dos segredos dos vegetais chamado de onisegun, médico) e Omolú. Este último teria nascido feio e com o corpo coberto de feridas. Sua mãe decidiu abandoná-lo na praia à beira-mar, com a esperança que a deusa dos mares, Yemanjá, cuidasse de seu filho. Mas Yemanjá demorou a perceber a pequenina criança largada na praia e os crustáceos tinham começado a morder o corpo do pequenino e enfermo bebê. Diz-se ainda que Omolú ficou por horas olhando para o Sol e seus olhos capturaram o brilho do astro rei, que ficou retido em seu olhar.

Foi cavalgando uma onda de espuma branca que Yemanjá chegou até a praia e resgatou o frágil bebê. Daí então a grande mãe da humanidade falou: “quem poderia ter abandonado tão frágil criança”. Como uma mãe zelosa, Yemanjá cuidou de Omolú, curou suas feridas e cobriu cada cicatriz deixada pelas feridas com pérolas. Quando Omolú se tornou adulto, Yemanjá o vestiu com uma roupa feita de palha da costa, chamada de aze, que cobria todo o corpo de Omolú, evitando que as pessoas fitassem seus olhos e ficassem cegas, além de esconder seu corpo coberto de pérolas.

Quando Omolú começou a circular pela cidade, todos se escondiam, com medo daquele homem coberto de palha. Uns diziam que era varíola, outros diziam, que ele devia ser um monstro. Omolú foi ficando revoltado com a humanidade e devolveu sua ira com pragas, peste e epidemias. Até que um *babalawô*, pai do segredo e olhador do oráculo, disse que todos deveriam reverenciar Omolú para se livrar das doenças. Então as pessoas começaram a fazer homenagens a Omolú, levando-lhe oferendas, e foram curando de suas mazelas. A partir daí, Omolú passou a ser respeitado. Mas árun, a doença, já havia se instalado na humanidade e, de tempos em tempos, as epidemias reaparecem e Omolú é sempre lembrado.

Certo dia, um grande rei chamado Xangô decidiu dar uma grande festa e chamou todos os Orixás, deixando do Omolú fora da lista de seus convidados. Todos perguntaram “Xangô m’obá, meu o senhor, não vai convidar Omolú”? Então Xangô respondeu, “aquele mendigo fedorento e ferido não entra no meu palácio”. Quando os boatos chegaram aos ouvidos de Omolú, ele ficou tão furioso que lançou pragas, pestes e epidemias sobre o reino de Xangô. Todos adoeceram. Mulheres, crianças, homens e animais morriam aos montes. Quando Yemanjá ficou sabendo do ocorrido, saiu do mar e foi procurar Omolú. Ele estava observando impiedosamente os corpos chegando para serem sepultados. Foi então que Yemanjá disse: “Omolú, meu filho, o que você está fazendo? Eles também são meus filhos!”. Foi então que Omolú ergueu-se e disse para sua mãe: “eles não gostam de mim. Tudo o que fizeram pra me agradar foi por medo”. Yemanjá então lhe disse: “eles não lhe conhecem como eu, meu filho”. Omolú então perguntou: “e o rei Xangô?”. Yemanjá respondeu: “Xangô é rei de Oyó e você, meu filho, é Obaluyê, rei senhor da terra. Um dia, todos se dobrarão a você. Quando Ikú, a morte, cobrar o pedaço de terra que existe em cada um, deve ser devolvida a você, meu filho, senhor da terra”. Omolú decidiu então fazer um grande banquete, mas não convidou Xangô. Assim, todos os orixás foram convidados, exceto Xangô. Omolú determinou que o sarapenbê, o mensageiro, partisse para convidar todos os orixás. O sarapenbê então saiu dizendo em cada reino: “Omolú s'ebun asé-nla” (Omolú oferecerá um banquete). Este

banquete ficou conhecido como Olubajé. Cada orixá convidado disse que levaria seu prato predileto, pois cada um tinha seus interditos e não se arriscariam em comer sem saber a procedência. Com isso, o Olubajé é ofertado aos participantes, com os pratos prediletos de todos os Orixás.

Omolú ganhou galos, galinhas, porcos, bodes, galinha d'Angola e pombos dos súditos de Xangô. Chegando o dia do banquete, que aconteceu em uma clareira, todos os Orixás e seus súditos foram chegando e se acomodando. Yemanjá chegou trazendo Nanã, a mãe biológica de Omolú. Quando Omolú viu Yemanjá, logo correu para recebê-las. Após um longo abraço, Yemanjá disse que aquela era sua mãe. Ele então falou: “minha mãe! E por que me abandonou? Todos me abandonam ou têm medo de mim”. Nanã então respondeu: “Eu moro no pântano e você nasceu muito doente. Como eu poderia cuidar e curar você naquele lugar? Meu orgulho me impediu de ir até Yemanjá. Então decidi te deixar à beira mar e fiquei observando de longe, até quando a deusa dos mares veio te resgatar. Nunca lhe perdi e, de longe, acompanhei você crescer e se tornar um belo homem. Perdoe-me e retire o rancor do seu peito. Eu fiz o que eu podia fazer”. Omolú então pediu que todos se curvassem e trouxe um bode até uma rocha que ficava no centro da clareira. Ele o abateu batendo sobre a pedra e dizendo: “aqui deixo todas as minhas mágoas e rancores. Liberto toda humanidade do àrun, doença”. Em seguida, Omolú pegou uma cesta com pipocas e lançou sobre as cabeças de todos os presentes, em um ritual de purificação. Então o banquete foi servido em ewê Lara, folha mamona. Quanto às sobras, cada um deve passar em seu próprio corpo e depositar em uma grande cesta que deverá ser despachada em um local designado, ao término do Olubajé.

3.3.2. O Olubajé no terreiro e a circulação de axé

O Olubajé que descreveremos com este formato acontece no terreiro Ilê Axé Abassá Odebamirê. Outras variações são possíveis por questão de adaptação regional e tradição de cada terreiro. Todos os preparativos necessários a qualquer xirê já fora providenciado e a família de santo, após o oromawô, ritual interno e secreto de acesso apenas aos iniciados, se dirige para a cozinha coordenada pela Yabasé, a sacerdotisa responsável pela cozinha e conhecedora de todos os pratos e interditos do vasto cardápio da cozinha dos Orixás. A Yabasé determinará quem assumirá cada tarefa e quem poderá manipular os alimentos, pois na cozinha tudo deve acontecer como extensão do oromawô. O segredo do preparo, a magia do tempero, o tempo certo de cozimento, a arrumação dos pratos e o respeito aos interditos e à

solenidade farão com que a oferenda seja bem recebida pelos Orixás e esses a dividam com seus "donatários".

Todos os pratos que serão servidos no Olubajé devem estar prontos momentos antes do início do xirê, para que a comida esteja fresca e apetitosa. Então uma vasta lista de pratos são oferecidos aos visitantes e a comunidade: Duburu (pipoca), Adalú (feijão preto ou feijão vermelho cozido e refogado com cebola, camarão e azeite de dendê), a carne dos animais oferecidos a Omolú, sejam fritas, cozidas ou feita xixín (carne cozida com cebola, camarão e azeite de dendê), Ekurú (feito com massa de feijão fradinho e temperada com cebola ralada, enrolado em folha de bananeira e cozido no vapor), Acarajé (massa de feijão fradinho temperada com cebola e frita no azeite de dendê), Uado (fubá de milho vermelho e farinha de mandioca adoçado com açúcar mascavo ou mel), Axoxó (milho cozido refogado e enfeitado com lascas de coco), Ebò-yá (milho branco cozido e refogado com dendê e camarão seco), Omolokum (feijão fradinho cozido e refogado com cebola, camarão seco, dendê ou a azeite de oliva), Ipeté (purê de inhame temperado com cebola ralada, camarão sevo e dendê), Ogedé (banana-da-terra cortada em fatias, frita no azeite de dendê e salpicada de uma mistura de açúcar e canela em pó), Kunkundunkun (batata-doce cortada em fatias, frita em dendê e salpicada de uma mistura de açúcar e canela em pó), Abará (massa de feijão fradinho temperada com camarão seco triturado com cebola e azeite de dendê, enrolado em folha de bananeira e cozido no vapor), Acaçá (massa feita com fubá de milho branco, em que pode ser acrescentado leite de coco e açúcar, enrolado em folha de bananeira), Ebô (milho branco cozido com água e escorrido) e Aluí (cerveja feita no próprio terreiro com milho fermentado, açúcar mascavo e gengibre).

Assim que todos os pratos estiverem prontos, antes de começar o xirê, é formada uma fila em ordem de idade e obedecendo a hierarquia. A Yabasé ou o Babalorixá vai colocando os pratos devidamente decorados com ojás nas cabeças dos filhos de santo. Todos posicionados, canta-se: "ê ô lá bambá", em ritmo de avamunha, e todos, em fila, dão três voltas em torno do centro do barracão e seguem para a casa de Omolú. Lá, em um ritual de satisfação, todas as oferendas em forma de alimento são apresentadas a Omolú, demonstrando que todos os Orixás atenderam ao seu convite e estão ali representados pelos seus alimentos votivos. Os pratos ficarão no quarto de Omolú até o ponto alto do xirê, em que será servido o olubajé.



Figura 5 – Entrada dos filhos-de-santo no barracão carregando as comidas do Olubajé (acervo próprio. Foto tirada em 31 de julho de 1993)

Os cantos e os atabaques convidam os Orixás para participarem do Olubajé. Já presentes nos corpos de seus sacerdotes, eles são retirados do barracão e levados para o ronkó, como é chamado o quarto ou camarinha em que os Orixás trocam de roupa para reaparecerem em público paramentados com suas insígnias. Tudo pronto, outra fila se forma nas mesmas condições da anterior, só que desta vez encabeçada por uma filha do Orixá Oyá, que carrega debaixo do braço uma ení, esteira de palha que será usada para forrar o chão e colocar todos os pratos. Por último, um filho do sexo masculino, de preferência filho de Ogun ou Oxosí, entra carregando um pote contendo Aluá. Todos saem carregando seus pratos sob o ritmo da avamunha, cantando: "a ê á jeun bó, olubajé á jeun bó", Barros (2009) apresenta essa cantiga da seguinte forma: "Aráayê a jé nbo, Olúbéje a jé nbo" (BARROS, 2009, p. 84)⁴⁹. A filha de santo que está com a esteira a coloca no local que será servido o banquete. Todos seguem dando volta na esteira, enquanto a mesa que é posta no chão é arrumada. Em seguida, são postos os alguidares, panelas, pratos najé, porcelanas, o pote contendo o aluá e uma cesta de palha contendo folhas de mamona. Algumas das filhas de santo posicionam-se em frente aos pratos e começa a ser servido o Olubajé. O andamento da cantiga agora é desacelerado, para o ritmo do "sató", enquanto o banquete é servido. Com pequenas porções, cada comida é colocada em uma folha de mamona, junto com um pouco de aluá, servido em um copo, em um coite, casco de coco, ou uma pequena cabaça partida ao meio e entregue primeiramente aos visitantes como um dom, uma dádiva que circulará em um circuito, para além das

⁴⁹Abramos um parêntese para explicar que as diferenças de nas cantigas depende do regionalismo, da reafricanização, e deformação dos termos, neste sentido explicamos que segundo o mito o Olubajé deve ser servido no tempo, ou seja a céu aberto, mas por questões de adaptação ao espaço disponível, muitos terreiros de candomblé realizam o Olubajé no barracão de festa, que é o caso do terreiro o qual estamos descrevendo.

fronteiras do terreiro e da comunidade. De forma gratuita, o dom se conservará no "hau", o espírito da coisa dada que insiste em retornar.



Figura 6 – Mesa do Olubajé posta e filhos-de-santo dançando em volta (acervo próprio. Foto tirada em 31 de julho de 1993)

Depois que todos os visitantes são servidos, agora é a vez de a comunidade ser servida. Até que a última pessoa termine de comer, o coro segue cantando: "a ê á jeun bó, Olubajé á jeun bó". Em um canto da mesa ou na entrada do barracão, fica outra cesta vazia. Ao término da refeição, as pessoas devem passar a sobra da comida envolta na folha de mamona por todo o corpo e colocar na cesta vazia. As mãos não são lavadas, devendo ser limpas esfregando-as nas próprias pernas, para que o axé penetre e possa circular com seu portador. Enquanto isso, Omolú, devidamente paramentado, pode estar sentado em um trono reservado para ele ou dançando, enquanto o Olubajé é servido.



Figura 7 – Comida do Olubajé sendo servida por uma ebômi (acervo próprio, (acervo próprio, tirada em 31 de julho 1993)

Só depois que a última pessoa terminar de comer, em um ato contínuo e, as filhas-de-santo se levantam e recolhem apressadamente a mesa do banquete. A cantiga continua, desta vez no ritmo de avamunha. Todos os pratos, a esteira e o pote com aluá são recolhidos e levados para o quarto ou casa de Omolú, quando for o caso, ficando no barracão a cesta contendo pipoca, que é entregue por Omolú ou pelo próprio Babalorixá ou Yalorixá, que irá aspergir as pipocas sobre as pessoas, com o objetivo de libertar as pessoas de doença. O ato ritualístico consiste no segundo dom do Olubajé, que, em síntese, consiste no maior rito de pedido de cura de doenças, sendo considerado o maior ebó coletivo de um terreiro de candomblé.

Os visitantes, em sua maioria, não conhecem o significado do Olubajé. Participam e se deliciam da vasta culinária ofertada gratuitamente pela comunidade. O rito se cumpriu e todos, conscientes ou não da troca, vão levar consigo o espírito da coisa dada. Todos os participantes do banquete saem portando axé, o que garante sua circulação. A festa ainda não acabou. O candomblé parece não se cansar de presentear. Depois que todos se alimentam do banquete, Omolú, Nanã, Oxumarê, Iewá e mais algum outro Orixá que porventura venha a aparecer, dançarão exibindo seus atributos, emanando axé para os presentes. Omolú dança com seu xaxará, insígnia que representa uma vassoura, que pode varrer a doença para longe das pessoas. Mas com ela, Omolú lembra a todos que pode varrer seus corpos para debaixo da

terra. Em seguida, Omolú dança ao ritmo do opanijé, que significa "mata e come" (BARROS, 2009, p. 69), lembrando que ele agora está calmo e satisfeito, mas que, a qualquer de deslize, pode matar e comer quem o negligenciar. Por isso a necessidade de manter Omolú satisfeito e repetindo o Olubajé anualmente.

Nanã, com seu jeito doce e materno, dança balançando o ibiri, sua insígnia confeccionada com os mesmos materiais do xaxará de Omolú, porém com a extremidade mais fina e recurvada. Ela dança parecendo que está ninando um bebê. A mitologia diz que Nanã nina o ibiri para compensar a ausência de Omolú. Um ato significativo da dança de Nanã é quando ela se abaixa até o chão e, com as mãos deslizando sobre o chão, simula fazer lama e depois esfrega sobre seu próprio corpo e o corpo dos sacerdotes em volta. Está ali a representação da lama primordial. Assim Nanã está doando seu axé e lembrando a todos que somos lama que recebemos iwá (vida) e voltaremos a ser lama que dará vida a outros seres.

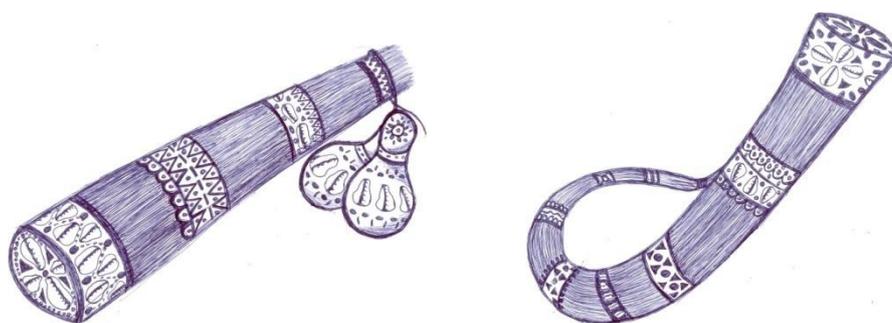


Figura 8 – xaxará de Omolú e o ibiri de Nanã (arte do autor)

Oxumarê é chamado de Orixá de transporte, por ligar o òrum ao aiyê, através do arco-íris. Inconformado com o estrago que os fortes temporais podem causar, ele risca o céu com punhal e faz aparecer o arco-íris, que sinaliza o término da chuva, que faz lama e fertiliza a terra, mas que também pode causar a morte. Sua dança representa uma serpente, que na cosmogonia africana, representa a fertilidade. O ponto alto de sua dança é quando desliza pelo chão, rastejando como uma cobra, ato simbólico de recortar o chão, assim como fazem os rios que serpenteiam a terra, a tornando fértil e propiciando a vida.

Iewá, como já fora falado, é vista como a face oculta de Oxumarê, o complemento do arco-íris, a parte invisível dele e que fica debaixo da terra, domínio de Omolú. Então Iewá conhece os segredos da morte. Sua dança consiste em movimentar as mãos como se estivesse fazendo uma circunferência ou esfera, como se modelasse algo cujas substâncias encontram-se na terra. O ápice de sua dança é quando ela abaixa até o chão, desliza o corpo até uma

bacia contendo água, mergulha a cabeça, suga porções d'água e a esguicha sobre a terra, refrescando e fertilizando.

Pudemos perceber o vasto complexo de trocas no decorrer do xirê: a troca de reverência no regime de benção, a troca de visita, a troca de favores e, mais que tudo, a doação de alimentos, que constitui a dádiva do candomblé. É pelo alimento que o axé circula com maior propriedade. Ele é a resposta da natureza fértil, que supre as necessidades alimentares da humanidade. O alimento no candomblé é sagrado e consagrado aos Orixás. A oferenda traduz-se em dar a Deus o que é fruto do esforço humano e, cada vez que o Orixá é agraciado com um banquete, ele, como sendo a própria natureza, está recebendo o comunicado de que está tudo bem, de que os rios correm, que a chuva cai, a terra produz e o rebanho e as mulheres estão férteis. Assim, o culto a Orixá trata-se de dar satisfação à natureza resignificada na figura de deuses cujo propósito fim é manter a vida. Podemos retirar do mito e do ritual Olubajé que o objetivo é homenagear a terra, suas propriedades e possibilidades, com a finalidade de manter ou restabelecer o seu equilíbrio, torná-la fértil e próspera, para ser capaz de sustentar a vida. A base dessa estrutura está montada em torno do sagrado e religioso, que valida um complexo sistema de trocas e faz com que os praticantes do candomblé se mantenham, ao mesmo tempo, coesos, resistentes e elásticos, conforme a necessidade de se manter a comunidade circulando.

CONCLUSÃO

O estudo do candomblé nas Ciências Sociais brasileiras é centenário e existe uma vasta e crescente produção científica sobre a temática principalmente na Sociologia e Antropologia, áreas que ajudaram a construir boa parte do referencial teórico deste trabalho, dialogando com autores cujo foco é o religioso e o sagrado como legitimador das ações sociais. Neste trabalho, o sagrado e o religioso ganham atenção como dado factual, produzindo categorias autônomas associadas ao estudo do homem e da sociedade. Pretende-se contribuir para a melhor compreensão do *ethos* do candomblé, considerando o sagrado como elemento estruturado e estruturante, que tem o papel de outorga das ações do grupo. Dessa forma, este trabalho vem a contribuir com o desenvolvimento de pesquisas em Ciências da Religião, apresentando possibilidades de abordagem de um objeto de estudo em que o cerne é o culto ao sagrado, que garante a sociabilidade e a continuidade do grupo.

A vasta produção sobre o candomblé nos últimos quinze anos deu-se graças a cientistas éticos, cientistas ético-êmico e vice e versa, e a um número crescente de autores êmicos, os quais se propõem a atualizar e ou revelar ritos que, de certo modo, estavam restritos à comunidade e que agora tornam-se públicos pelas mãos desses autores, que entendem ser dever deles contarem sua própria história. Entendemos que o sujeito êmico deve ter lugar de fala, mas também respeitar a epistemologia necessária para a produção científica e, como ético, respeitar os limites da comunidade e o que pode ou não ser revelado. O modo de vida do candomblé descrito por sociólogos e antropólogos éticos inevitavelmente foi narrado de forma etnocêntrica e eurocêntrica e, por isso, produziu muitas violências simbólicas, principalmente na classificação. É até compreensível essa abordagem do candomblé como algo “exótico”, fora do senso comum, mas na atualidade não é admissível enquadrá-lo na escala evolucionista social. Então se estudamos o candomblé como “religião”, que o faça a partir dele próprio. Pode-se fazer uso de paralelismos, mas sem pretensão de forçar convergência e não confundir ensinamentos de vida com doutrina, instrumentos ritualísticos adaptados e adaptáveis com instrumentos litúrgicos, calendário anual de festa com calendário litúrgico. Ao nosso entender, isso continuaria a infringir violência simbólica, por ser uma postura de dominação.

Outro aspecto a ser destacado é a transformação da percepção do sujeito êmico pesquisador que desenvolveu esse trabalho. Ao me deparar com o aparato teórico metodológico apresentado, tive a possibilidade de desenvolver reflexões acerca de práticas já

sedimentadas e incorporadas pelo rito que, para mim, já tinham se tornado lugar comum e não objeto de estudo. Desta forma, o referencial teórico e a metodologia ofereceram a este sujeito possibilidades de verificação de categorias nativas, tornando-as categorias analíticas capazes de validar a tradução do fenômeno e apresentar possibilidades de compreensão do modo de vida do candomblé. A epistemologia produziu a capacidade de estruturar o pensamento e produzir reflexões a respeito de questões dadas como resolvidas e levantar questões a respeito da sociabilidade e a manutenção de um Terreiro de candomblé, cujo capital central é o axé, que se apresenta em todas as dimensões do fenômeno social e religioso.

Ao desenvolver a presente pesquisa, o referencial bibliográfico utilizado possibilitou a reflexão sobre problemáticas antigas que rondam o universo do candomblé, tais como: questões quanto à sua classificação, se é ou não religião; qual o modelo correto de candomblé que teria a legitimidade de culto e seria o verdadeiro detentor do axé e qual instância social teria a autorização para regulamentar a prática do candomblé. Para essas questões, foi dito que, antes de toda sistematização metateórica produzida por estudiosos do candomblé, ele deve ser entendido como é. O candomblé é uma manifestação espontânea e popular, uma síntese, “um eco polifônico” dos grupos étnicos que o formou sob a outorga do sagrado, que consiste em cultuar deuses e ancestrais, tanto africanos quanto brasileiros, como forma de resistência cultural e como elemento aglutinador e de coesão social. O objeto estudado é religião como um signo e por não haver outra forma de se referir a ele enquanto classificação. Construir uma nova tipologia para descrever o fenômeno seria muito gasto de energia para pouco resultado. Dessa forma, entendemos que, para efeito de resultado, a nomenclatura não é tão nociva, se forem tomados os cuidados adequados. Porém afirmando que, por mais que se limpe o termo religião dos estigmas da dominação, ainda estamos, de forma indireta, infringindo violência simbólica ao objeto.

Para verificar a validação e a reação do campo quanto à classificação de religiões de matriz africana, seria necessário ampliar a pesquisa de campo, diversificando e ampliando o número de terreiros de candomblé estudados, além de incluir outros fenômenos religiosos abarcados pela designação. Assim poderíamos observar como a nomenclatura é percebida, como vem sendo absorvida pelos locais e se eles se sentem representados pelo termo. De qualquer forma, os dados qualitativos apresentados neste trabalho, bem como as respostas a questionamentos e as falas espontâneas de sacerdotes descritas durante o desenrolar da pesquisa revelam que, na atualidade, para os praticantes do candomblé, é politicamente

melhor que ele esteja no rol das religiões e em pé de igualdade na disputa no campo religioso brasileiro, por questões de sobrevivência.

A proposta em abordar o candomblé no campo religioso brasileiro teve como objetivo apresentá-lo de fora para dentro e de dentro para fora, com o propósito de aproximar uma visão da outra e assim lançar um olhar em trânsito sobre o estudo do xirê, ritual cujo cerne está no interacionismo entre humanos e deuses, entre humanos e humanos e ainda entre deuses e deuses. No xirê, a troca é vista como elemento central e perene no decorrer do rito. Nessa perspectiva, os dados etnográficos produzidos em campo revelaram desencontros entre o modo de vida ocidental individualista e o modo de vida em comunidade dos terreiros de candomblé, que colidem em muitos aspectos, mas também propiciam novos caminhos, como em uma encruzilhada, aumentando as possibilidades de colisão e, ao mesmo tempo, de se tomar outros rumos. Essas possibilidades tornam-se ponto de partida para novas investigações, a fim de verificar se o cruzamento do modo de vida individualista ocidental com o comunitarismo dos terreiros de candomblé poderá ser satisfatório ou não à sobrevivência das tradições dos terreiros e se a visão de mundo comunitária dos terreiros pode, de alguma forma, contribuir para o restabelecimento de costumes como o modo de vida em comunidade, valores de família e fortalecimento de coletivos frente à “modernidade líquida”.

Analisando o xirê a partir do referencial teórico interacionista, cujo pensamento está centrado na troca não-utilitária, concluímos que, no candomblé, existe um intrincado sistema de trocas que favorece a interação entre os praticantes e esse sistema mantém-se por fatores como: a necessidade de socialização, que é inerente ao ser humano; a atribuição de sentido que o calendário festivo dá aos membros do candomblé, tornando-os protagonistas e necessários à sobrevivência da comunidade; a circularidade do dom, que favorece a interdependência entre os membros, sendo que a dádiva é o elemento crucial da coesão social somente se houver a outorga do sagrado. Por fim, dizemos que o sagrado e a atribuição de sentido dado a ele são próprios da condição humana. É o ser humano o produtor de sentido. Se não fosse a existência humana, o que seria sagrado?

REFERÊNCIAS

- ANDRE, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. 14ª edição. Campinas/SP: Papyrus, 1995.
- ANJOS, Maria de Lourdes Porfirio Ramos Trindade dos e CARVALHO, Carlos Henrique de. **Católicos e Protestantes no Nordeste Brasileiro no Século XX: A educação em questão**, sÆculum – Revista de História, nº 22; João Pessoa, jan./ jun. 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Identidade como problema**, In Identidade orgs. Edusp-Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo -SP, 2016.
- BARROS, José Flávio Pessoa de, **O Banquete do Rei – Olubajé**, 2ª ed. Editora Palas, Rio de Janeiro, 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade, a busca por segurança no mundo atual**, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2003
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. **Tempos Líquidos**, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2007.
- BEATA, de Yemanjá Mãe . Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A3e_Beata_de_Iemanj%C3%A1. Acesso em: 17/07/2017.
- BENISTES, José. **As Águas de Oxalá**, ed. 2ª, Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro-RJ, 2003.
- _____. **Dicionário yorubá-português**. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2011.
- _____. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos**, Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2008.
- BERKENBROCK, Volney J. **A festa nas religiões afro-brasileiras**. In. PASSOS, Mauro (org.) A festa na vida: significado e imagens. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- BONFIM, Luís Américo Silva. **Reinvenção do Sagrado: as práticas votivas populares e seus desdobramentos institucionais no Nordeste do Brasil**. In: ANDRADE, Péricles (org). Polifonia do Sagrado: pesquisas em Ciências da religião no Brasil. São Cristóvão: Editora UFS, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. SP, Perspectiva, 1975.
- _____. **O poder simbólico**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- _____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1983
- BRAGA, Julio. **Fuxico do candomblé**, Editora UEFS, Feira de Santana BA, 1998.
- BRASIL. Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Lei/L11635.htm. Acesso em: 06 julho 2016.
- _____.Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm#art60. Acesso em: 06 julho 2016.
- BUENO, Francisco da Silveira, **Minidicionário da Língua Portuguesa**. São Paulo: FTD: LISA, 1996
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- CABRERA, Lidia. **Vocabulário Lucumi (el yoruba que se habla en Cuba)**, Edicione C.R, La Haban, MCML Vol. III , em <http://www.dominicci.net/Diccionario-Lucumi.pdf>: acesso em 24/01/2018.

- CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismo Explorações etnográficas sobre artes contemporâneas**. São Paulo, Studio Nobel Ltda. 2013
- CARNEIRO, Édison. **candomblés da Bahia**. Salvador: Secretaria de Estado de Educação e Saúde, 1948. 140 pp. Il. (Publicação Museu do Estado, VII).
- _____. **Religiões Negra**, notas de etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. (Biblioteca de Divulgação Científica, VII).
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução, Anísio Garcez Homem, Santa Catarina Letras Contemporânea, 2010
- COSTA, Beatriz Moreira - *Mãe Beata* de Iemanjá. **A luta das religiões de matriz africana e dos direitos da mulher no Brasil**. Entrevista concedida a *Lázaro Ramos, no Rio de Janeiro/RJ, ao Programa Espelho, do Canal Brasil. Exibida em 21 de setembro de 2015*.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco, usos e abusos da África no Brasil**, rio de Janeiro, Editora Graal, 1988.
- DOS ANJOS, Margarida; FERREIRA, Marina Baird . Aurélio Júnior Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Positivo Editora, 2011.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Porto: Edições 70, 1991.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes; São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo Editora Paulinas, 2005.
- GURAN, Milton. **Agudas, os “brasileiros” do Benim**, Editoras: Nova Fronteira e Gama Filho, Rio de Janeiro, 2000.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro - RJ, Editora, Paz e Terra 1997.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- HYDE, Lewis. **A dádiva: como o espírito criador transforma o mundo**. Tradução: Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- JÚNIOR. Juracy A. R. **CANDOMBLÉ: UM CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO EM DECLÍNIO? Anais do III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia**. Recife, 8 a 10 de setembro 2016. Disponível em; <http://www.unicap.br/ocs/index.php/cncrt/3cncrt/paper/viewFile/242/27>
- LIDÓRIO, Ronaldo. Os Padrões Ético, Êmico e Êmico-Teológico, 2008. Disponível em: http://instituto.antropos.com.br/v3/index.php?option=com_content&view=article&id=56&catid=40:consultoria-antropologia&Itemid=9. Acesso em: 18 julho 2016.
- LIMA, Vivaldo da costa. **A Família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**; Salvador , Editora Corropio 2003.
- LUZ, C. P. Narcimária. **Abebe: a criação de novos valores na educação**. Salvador: SECNEB, 2000.
- LUZ, Marco Aurélio. **Agadá, a dinâmica da civilização africano-brasileira**, Editora EDUFBA, Salvador, BA. 2017.

- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Magia Ciência e Religião, Título original: Magic, Science and Religion, and Other Essays** (1948) Tradução: Antonio Pérez Ramos PLANETA-AGOSTINI
- MARTINS, Paulo Henrique. **A SOCIOLOGIA DE Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 73, dezembro 2005.
- _____. **De Lévi Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento antiutilitarista nas Ciências Sociais: Itinerários do dom**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 23, n 66, fevereiro 2008.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- Melhoramentos dicionário: língua portuguesa, Editora melhoramentos, São Paulo, 2006.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Olojá: Exú o senhor do mercado**. Das Questões, nº 4, Universidade de Brasília, 04 de Agosto de 2016.
- OLIVEIRA, Vanessa dos Santos. **Identidade, Religiosidade e cotidiano escravo: inserção social de africanos no campo religioso da Cidade de São Cristóvão-SE (Século XIX)**. Scientia Plena. Vol. III, n. 5, 2007.
- PARÉS, Luiz Nicolau. **A Formação do candomblé – História e Ritual da Nação Jeje na Bahia**, 2ª Ed. Ver., Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- PEREIRA, João, **Criolização**, Publicado em 18/06/2017, em <http://know.net/ciencsocioishuman/sociologia/crioulizacao/> Acesso em 21/01/2018.
- PINHEIRO, Érica do Nascimento, **O espetáculo das águas: Um estudo sobre o ritual das Águas de Oxalá do Axé Opô Afonjá – século XIX**, Dissertação de mestrado em História Social – Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos: desafios e perspectivas contemporâneas**, in: Cultura de Paz: da reflexão a ação; balanço da Década da Promoção da Cultura de Paz e não Violência em Benefício das Crianças do Mundo. Brasília; UNESCO; São Paulo; Asspcoação Palas Athena, 2010.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**, Tradução Elcio Fernandes. Editora UNESP, Sao Paulo, 2011.
- PRANDI, Reginaldo. **As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. in: Civitas – Revista de Ciências Sociais v. 3, nº 1, mês junho, Porto Alegre. 2003
- _____. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**, ed. 1ª, São Paulo, Hucitec, 1996.
- PRONZATO, Carlos; CINTI, Stéfano Barbi. **Até Oxalá vai a guerra – Uma história de Racismo e Intolerância Religiosa**. Disponível em: <https://religioesafroentrevistas.wordpress.com/2012/01/18/ate-oxala-vai-a-guerra-uma-historia-de-racismo-e-intolerancia-religiosa-de-carlos-pronzato-e-stefano-barbi-cinti-2/>. Acesso em: 06 julho 2016.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**, Rio de Janeiro, UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006. (orgs: Yvonne Maggie e Peter Fry)
- SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2005.bb.
- SANTOS, Juana Elbein. **Os Nago e a morte: Pàde, Àsèsè e o ciltó Égun na Bahia**. 13ª edição. Petropolis/BJ: Vozes, 2008.
- SANTOS, Katia Regina da Costa Santos & SOUZA, Edileuza Penha de. Orgs. **SEPPIR – PROMOVENDO IGUALDADE RACIAL Para Um Brasil Sem Racismo**. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Brasília, 2016.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**, Salvador BA, Editora UFBA, 2014.

_____. **Águas do Rei**, Rio de Janeiro, Editora, KOINONIA, 1995.

SILVEIRA, Renato. **Do calundu ao candomblé: os rituais de fé africanos ganham seu primeiro tempo no início do século XIX**. In: FIGUEIREDO, Luciano. (org.) *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: SABIN, 2009.

SOGBOSI, Hippolyte Brice e COSTA, Marta Sales, **Religiões de Presença Africana e Políticas Públicas no Brasil: Algumas Considerações**, in: ORO, Ari Pedro, MEIRELLES, Mauro e FRANCISCO DE BEM, Daniel. Orgs. *Debates do NER*, ano 9, número 13, *As Religiões Afro-Brasileira*. PPGAS, Porto Alegre, 2008.

_____. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão**. Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ, 2004.

TABOSA, Adriana Santos. **A Igualdade e a Comensurabilidade nas Trocas em Aristóteles**, in *Hyonos 20*, *Revista de Filosofia Antiga*, ano 14/ n° 20 – 1° sem. São Paulo, 2008.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual Estrutura e Ani-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERGER. Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega; 6ª Ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos, Expressões e Propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC), 1983, Salvador/BA. **Manifesto Anti-sincretismo**. Disponível em: <http://www.okitalande.com.br/jornaldabahia.htm>. Acesso em: 12 julho 2016.

