OS CANDOMBLÉS DE SÃO PAULO

REGINALDO PRANDI

Texto integral, não fac-similado, da edição de 2001

REGINALDO PRANDI
Universidade de São Paulo

OS CANDOMBLÉS DE SÃO PAULO

A VELHA MAGIA NA METRÓPOLE NOVA

EDITORA HUCITEC
EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
São Paulo, 1991

© Direitos autorais, 1991, de José Reginaldo Prandi.. Direitos de publicação reservados pela Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia "Hucitec" Ltda, Rua Geórgia 51 — 04559 — São Paulo, Brasil. Telefone (011) 241-0858

ISBN 85-271-0150.0 Hucitec
ISBN 85-314-0034.1 Edusp

Foi feito o depósito legal

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Prandi, Reginaldo.
Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova / Reginaldo Prandi. -- São Paulo : HUCITEC : Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

Bibliografia.
ISBN 85-271-0150.0 (HUCITEC)
ISBN 85-314-0034.1 (EDUSP)

1. Candomblés — Brasil — São Paulo (Estado)
I. Título. II. Série

CDD-306.698161
91-1688 -299.6098161

Índices para catálogo sistemático:

1. Candomblés : Sincretismo religioso : Sociologia 306.698161
2. São Paulo : Estado : Candomblés : Religiões de origem africana 299.6098161

Para Luiza e Moacyr,
meus pais

Ciências Sociais 29

direção de

Tamás Szmrecsányi
José Vicente Tavares dos Santos

SUMÁRIO

Agradecimentos..... 11

I. INTRODUÇÃO: AS CIDADES E OS DEUSES
1. Sinais de candomblé em São Paulo 15
2. Enigmas de um candomblé em São Paulo.....24
3. À cata dos terreiros: O trabalho de campo 32

II. DEUSES AFRICANOS NAS CAPITAIS DO SUDESTE
4. Prólogo à umbanda na velha capital federal.....41
5. Primeiro movimento: Do candomblé à umbanda 48
6. Segundo movimento: Da umbanda ao candomblé.....61

III.OS ORIXÁS METROPOLITANOS DE SÃO PAULO
7. Motivos e razões: Explicações dos pais e mães-de-santo de São Paulo sobre a passagem da umbanda ao candomblé.....77
8. A chegada dos deuses: Origens do candomblé paulista 91
9. A teia dos axés: Família-de-santo, obrigação, genealogia e legitimação 103

IV. A PESSOA E O ORIXÁ, O TERREIRO E O MUNDO
10. O eu sagrado: A pessoa como parte do orixá 123
11. Moralidade e preceito: Questões sobre o modo de ser e de viver.....142
12. A vida-no-santo: O adepto, suas obrigações e as classes de papéis sacerdotais no terreiro 155

V. UMA RELIGIÃO RITUAL PARA A METRÓPOLE
13. O adepto e a multiplicação do eu: Transe, cotidiano e poder.....171

14. Os clientes, a religião e a magia: Da sedução do oráculo à eficácia do ebó 187
15. Práticas religiosas e inserção social: As redes sociais e econômicas do povo-de-santo.....198

VI. CONCLUSÃO: RELIGIÃO E MAGIA NA METRÓPOLE
16. O candomblé e a busca do outro: A cidade, a religião e o homem 211

ANEXOS
1. Os terreiros de candomblé da Região Metropolitana a Grande São Paulo estudados nesta pesquisa: Os sacerdotes-chefes, a localização das casas, suas nações e origens 231
2. Glossário mínimo de termos e expressões do candomblé.....243

Bibliografia citada 253

AGRADECIMENTOS

*E*u não poderia ter escrito este livro sem o suporte financeiro que a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) puseram à minha disposição para realizar a pesquisa de que ele é resultado. Durante as diferentes etapas da investigação, contei com a ajuda competente e entusiasmada de meus estudantes Rita de Cássia Amaral, Ricardo Mariano, Vagner Gonçalves, Rosa Maria Costa Bernardo, Ariel Dascal e Nilse Davanço. Meus colegas Dr. Roberto Motta, Drª. Liana Trindade, Drª. Josildeth Consorte, Drª. Maria Helena Concone, Dr. Lísias Nogueira Negrão, Profª. Mundicarmo Ferretti, Prof. Sérgio Ferretti, Prof. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, este muito especialmente, foram de extrema valia, indicando-me textos, mostrando-me pistas, partilhando situações de campo. Meu querido mestre Dr. Candido Procopio Ferreira de Camargo partiu durante meu trabalho de campo, mas sua memória foi um grande incentivo. Meu colega e amigo Dr. Antônio Flávio Pierucci foi meu leitor e crítico constante no decorrer de todo o tempo investido neste trabalho. Quando, em novembro de 1989, defendi uma primeira versão deste livro como tese de Livre-Docência em Sociologia na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pude contar com a leitura crítica e sugestões preciosas que me ofereceram generosamente os membros da banca examinadora, Drª. Aparecida Joly Gouveia, Dr. João Baptista Borges Pereira, Dr. Oracy Nogueira, Drª. Beatriz Muniz de Souza e Drª. Monique Augras. Meu colega Dr. José César Gnaccarini empenhou-se sobremaneira para que este livro viesse a ser publicado. Tenho também dívidas de gratidão para com Armando Vallado, Doda Braga, Renato Cruz,

Manoel Donato da Silva, Gilberto Ferreira e Sandra Medeiros, informantes que se fizeram amigos, fazendo-me aprender com menos esforço certos códigos do candomblé que tornaram o fardo da pesquisa menos pesado.

Devo também uma palavra de gratidão às casas de candomblé estudadas, seus babalorixás e ialorixás, seus filhos-de-santo, os iaôs e os ebômis, os ogãs e as equedes, e seus aspirantes, os abiãs, por toda a informação e pela boa vontade e carinho com que nos receberam sempre, especialmente porque, para o povo-de-santo, essas coisas significam axé.

Gostaria de dividir com cada um os acertos que este livro possa conter.

Reginaldo Prandi

Departamento de Sociologia
Universidade de São Paulo

I
INTRODUÇÃO
AS CIDADES E OS DEUSES

Capítulo 1
SINAIS DE CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

O candomblé em São Paulo, como alternativa religiosa sociologicamente expressiva e demograficamente importante, é recente. Sua origem não tem muito mais que vinte anos.

A literatura sociológica e antropológica sobre o candomblé o tem tratado como manifestação da cultura negra, ou de populações negras, sobretudo no Nordeste e especialmente na Bahia. O candomblé da Bahia, como o xangô de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, o tambor-de-mina do Maranhão e o batuque do Rio Grande do Sul têm sido interpretados e estudados como religiões de preservação de patrimônio cultural de grupos étnicos, neste caso, grupos de cor — os negros (Camargo et al., 1973).

Talvez por isso a maior parte das investigações sobre as religiões dos deuses negros no Brasil seja de estudos etnográficos, em geral monográficos, tendo como referência privilegiada a Bahia, onde os autores têm procurado como objeto empírico preferencial um candomblé denominado jeje-nagô, em virtude da predominância, neles, de elementos da cultura dos antigos escravos nagôs (iorubanos) mesclados de elementos da cultura dos jejes (ewe-fons), além da contribuição de outras etnias africanas (Ver, especialmente, Rodrigues, 1973; Carneiro, 1936; Valente, 1977; Lima, 1987; Motta, 1982; Bastide, 1974).

CANDOMBLÉS NA BAHIA

Deste candomblé da Bahia algumas casas têm merecido atenção especial, desde o final do século passado até nossos dias: aquelas que os primeiros autores consideraram de maior "pureza", posto que suas preocupações enfocavam a busca, no Brasil, de uma africanidade elemental que permitisse entender o negro brasileiro através de seus cultos. Os próprios registros etnográficos que se fizeram dessas casas ou terreiros de

candomblé podem ter sido elemento de sua preservação institucional até os nossos dias. Igualmente, essas escolhas legitimaram a "pureza" buscada por seus pesquisadores.

O candomblé baiano privilegiado pela pesquisa, como se disse, o jeje-nagô, é aquele que passará a representar o modelo típico de candomblé no Brasil, e suas casas mais antigas, o paradigma. São os candomblés da Casa Branca do Engenho Velho, tida como a primeira a se organizar nos meados do século passado, e tomada como referência por Edison Carneiro (1947), as casas dela derivadas, que são o Gantois da falecida Mãe Menininha, preferido pelo pioneiro nos estudos do candomblé, Nina Rodrigues ao tempo de Mãe Pulquéria (Rodrigues, 1935), e o Axé Opô Afonjá das igualmente famosas ialorixás Aninha e Senhora, estudado por Bastide (1978) e tantos outros autores, terreiro este que reuniu e reúne em seus quadros religioso-honoríficos um grande contingente de intelectuais e artistas de renome, como também o fizeram, em menor escala, o Gantois e a Casa Branca. Além destes três, mereceu atenção especial o terreiro do Alaqueto, onde fizeram suas observações Ziegler e mais recentemente Claude Lépine (Ziegler, 1972: 73-122; Lépine, 1981 e 1982).

Também considerados tradicionalíssimos são dois terreiros baianos jejes de culto dos voduns, o Bogun e o de Manuel Falefá, que entretanto não mereceram a atenção dispensada ao seu culturalmente aparentado terreiro da Casa Grande das Minas, no Maranhão (Eduardo, 1948; Ferretti, 1986). Em Recife é também nagô o terreiro de memória melhor preservada pela etnografia, o terreiro xangô de Iemanjá, conhecido como o Sítio de Pai Adão na Estrada da Água Fria (sobre o Sítio de Pai Adão ver: Motta, 1982; Ribeiro, 1975; Carvalho, 1984 e 1987; Segato, 1984; Brandão, 1986).

Assim, quando se fala em candomblé, pensa-se logo no modelo jeje-nagô, ou de "nação" nagô[1], rito estruturado nos terreiros da Casa Branca, do Gantois, do Opô Afonjá e do Alaqueto, além de inúmeras casas que não tiveram o privilégio da seleção do pesquisador, e que, talvez por isso, desapareceram, ou se mantiveram e se reproduziram à margem da etnografia,

[1] A palavra nação, no candomblé, expressa uma modalidade de rito em que, apesar dos sincretismos, perdas e adoções que se deram no Brasil, e mesmo na África de onde procediam os negros, um tronco linguístico e elementos culturais de alguma etnia vieram a prevalecer. Ver Lima, 1976.

como os também nagôs terreiros de Oxumarê de Cotinha e o terreiro do Portão de Muritiba de Pai Nezinho de Ogum, no Recôncavo, ambos queto, e o terreiro do Oloroquê, origem de uma variante nagô conhecida como efã. Também o terreiros queto de Ogunjá de Procópio, e o nagô ijexá (variação ritual hoje incorporada a outros ritos de predominância iorubá) de Eduardo Mangabeira.

O candomblé dessas casas baianas mais estudadas no período que vai de 1890 a 1970 popularizou-se com o nome de candomblé queto, por suas ligações históricas e afetivas com o antigo reino iorubá da cidade de Queto, em região hoje pertencente à república do Benin, embora o culto seja mesclado de elementos de outras regiões iorubanas da Nigéria e de procedência africana não iorubana, além do sincretismo católico, é claro. Os estudos desse candomblé, que foi em seu início religião de uma confraria negra fechada e escondida, mesmo porque muito perseguida, o "publicizam" como algo que o branco intelectual julga digno de sua atenção. Essa publicidade é legitimadora. E não é à toa que Mãe Senhora fez cercar-se no Opô Afonjá de pesquisadores e outros homens ilustres pela visibilidade que ocupavam no espaço público da sociedade de sua época, espaço que é branco numa cidade de negros.

Mais que isso, a produção etnográfica sobre esses candomblés prestigiados por sua publicidade passará também, em anos recentes, a oferecer modelos legitimamente puros da religião dos orixás para aquelas casas de criação mais recente, ou de origem de memória perdida. Esse candomblé queto vai inclusive influenciar casas também iorubanas e de formação tão antigas quanto aqueles terreiros da Bahia, como é o caso de casas nagôs de Pernambuco, e mesmo terreiros de origem predominantemente jeje, como certas casas de mina do Maranhão e Pará, e as casas de angola de que trato a seguir.

O rito queto sempre disputou em popularidade com os candomblés de origem banto, hoje mais conhecidos pela designação generalizada de candomblé angola, os quais se espalham por quase todos os Estados brasileiros, e que tiveram e têm na Bahia nomes tão expressivos como o candomblé queto. Para lembrar alguns, o candomblé do Bate-Folha, dos finados Pai Bernardino da Paixão e Mãe Samba Diamongo, o candomblé de Pai Manoel Natividade, do Caboclo Neive Branca; o de Maria Neném e o Tumba Junçara de Ciriaco. E talvez o do mais famoso e popular pai-de-

santo de todos os tempos, Joãozinho da Goméia (Cossard-Binon, s.d.), importantíssimo na popularização do candomblé no Rio de Janeiro, para onde se transferiu nos anos 40, e que tem lugar significativo na memória dos candomblés paulistas. Na Salvador das décadas de 1920-30, o candomblé de caboclo, mais próximo de influências indígenas, contava com sacerdotes de grande prestígio: entre muitos outros, Pai Otávio Odé Taiocê, Sabina, Constância e sua irmã Silvana, que teria sido a primeira sacerdotisa do rito queto a incorporar o culto dos caboclos, uma proto-mãe da umbanda (Landes, 1967, cap. 17).

Ruth Landes, antropóloga americana que, entre 1938 e 1939, guiada por Edison Carneiro, percorreu muitos candomblés baianos, transcreve a seguinte explicação que lhe dera Sabina, mãe iniciada nos cultos caboclos por Silvana, com quem já estava rompida:

> "Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma das casas dos espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubás ou do Congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns deles são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Salvamos primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram os donos e portanto são agora os nossos guias. [...] Talvez eu deva ir ao Rio e instalar um candomblé?" (ibid.: 193).

Mãe Sabina jogava búzios, recebia às quartas-feiras o seu caboclo para dar consultas, fazia os despachos e ebós. As cantigas e preces em sua casa eram em português misturado com palavras que hoje ouvimos nos candomblés angola.

Os sacerdotes desses terreiros de nações diferentes viviam em constante troca de visitas e favores, apesar das disputas entre eles. A então jovem Menininha do Gantois, que era admiradora e amiga de Constância, mãe de candomblé de caboclo, comenta com Ruth Landes sobre Mãe Sabina:

> "A senhora a chama de mãe? Ela quer é ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. [...] E vive

> combatendo Constância, que é uma grande mãe, porque Constância a batizou na lei de caboclo. Constância e Silvana, essas sim, são grandes sacerdotisas" (ibid.: 213).

Preconceituosamente, o candomblé angola tem sido considerado um rito menor, e dele pouco se estudou (Trindade-Serra, 1978; Carneiro, 1937; Cossard-Binon, s.d.,). Talvez pelas influências que recebeu dos ritos jeje-nagôs, do qual adotou o panteão de orixás iorubanos, ainda que os chame por outros nomes que fazem parte de sua língua ritual de origem banto e hoje tão intraduzível quanto as línguas rituais do queto, do efã, dos nagôs pernambucano e gaúcho, resultantes de arcaicos dialetos iorubanos. Além da adoção do oráculo nagô, de preceitos iniciáticos e da organização ritual e hierárquica à moda queto. O candomblé angola legitimou desde cedo o culto dos caboclos brasileiros, que além de se constituir como rito independente, foi também incorporado lá pelos anos 30 e 40 do século XX por casas nagôs que não as da tríade fundante, a Casa Branca, o Gantois, o Opô Afonjá (Landes, 1967). Desse candomblé de caboclo sabe-se menos ainda (sobre candomblé de caboclo, ver Carneiro, 1964: 143-151 e 1936: 62-70; Bastide, 1974: 79-83, e para observações mais recentes: Ribeiro, 1983; Santos, 1989).

Em conseqüência disso, o candomblé nagô pode contar, além do prestígio, com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e do Benin, que legitimam essa tradição e permitem recuperar, e às vezes introduzir, elementos perdidos na Bahia e no resto do país com o desaparecimento dos velhos conhecedores e fundadores desse rito. O nagô conta ainda com a possibilidade de aprendizado do idioma iorubá, recuperando em parte significados esquecidos de rezas e cantigas, aprendizado esse oferecido por iniciativa de acadêmicos de universidades da Bahia e de São Paulo, além de cursos organizados por grupos religiosos, de curta sobrevida.

Nada semelhante existe para o candomblé angola, a não ser o ensino da língua quicongo oferecido pela Universidade Federal da Bahia. Não foi sem motivo que Esmeraldo Emérito de Santana, representante da nação angola no Encontro de Nações de Candomblé, promovido em Salvador pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Federal da Bahia em 1981, proferiu em seu discurso as seguintes palavras:

> "Aqui faço um apelo, já que existe um centro de estudos, para que pesquisem o angola. Não há livros sobre o angola. E tem mais terreiros de angola na Bahia do que de queto, de jeje, de qualquer 'nação' " (Lima et al.,1984: 41).

Para o final dos anos 1930 Edison Carneiro arrola, com base nos registros policiais a que os terreiros eram obrigados até bem pouco tempo, 67 terreiros de candomblé, dos quais trinta teriam sido de origem nagô e jeje, 21 de origem banto, quinze de origem indígena e um cruzado afro-ameríndio (Carneiro, 1947: 41-42). Poucos anos depois, Bastide, seguindo as mesmas fontes, enumera 86 terreiros (Bastide, 1945: 241-242). Já em 1967 essa lista cresce para mais de 480 terreiros, conforme o arrolamento feito por Sparta (1970: 233-264). Em janeiro de 1989, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro registrava, conforme fui ali informado, 1.854 terreiros de candomblé, dois quais 614 autodenominados queto, 363 angola, 5 jeje, 14 ijexá e 858 caboclo. Além dos terreiros de candomblé, estão registrados na federação 137 terreiros de umbanda, número que em 1981 era de 50 casas.

CANDOMBLÉS EM SÃO PAULO

O candomblé iorubano ou nagô (com suas variantes rituais, as nações de queto, efã, e mais tarde o nagô pernambucano) e o candomblé angola virão a se instalar em São Paulo, não mais como religião de preservação de um patrimônio cultural do negro[2] , religião étnica, mas sim como religião

[2] Já não é portanto a religião estudada por Bastide e nem a mesma sociedade. Para ele, "aquilo a que chamamos de 'princípio de corte' faculta aos negros sem dúvida viverem em dois mundos diferentes, evitando tensões e choques [...] O candomblé então se torna o sucedâneo da aldeia africana ou dos burgos rurais. A passagem do trabalho servil para o trabalho livre fazia, ao contrário, desmoronar-se a um tempo o sistema de dependência do negro em face do branco, único sistema de segurança que o primeiro conhecia na América. A esse negro abandonado a si mesmo num mundo hostil, ou, mais exatamente, em um mundo indiferente, a religião permitia reencontrar a segurança perdida mediante a

universal, isto é, aberta a todos, independente de cor, origem e extração social. Competirá portanto no mercado religioso com outras religiões universais importantes em São Paulo: catolicismo, pentecostalismo, kardecismo e umbanda, além das seitas recentes de origem oriental e outras modalidades religiosas.

Se o candomblé estava circunscrito à Bahia e outros Estados como religião de populações negras, parecia que à sua herdeira universalizada, a umbanda (Camargo, 1961; Concone, 1987; Ortiz, 1978), caberia ocupar os espaços sagrados das grandes cidades do Sudeste, onde a etnicidade está perdida, onde os deuses estão envolvidos na trama das relações sociais dum capitalismo já em plenitude, onde o tempo que controla o trabalho e o ócio já é o tempo do regime de assalariamento, onde as edificações e o asfalto eliminam o espaço do mato e do chão batido dos deuses à antiga moda baiana.

Nas grandes capitais do Sudeste, e depois por toda parte e cidades, a umbanda, em seu processo de constituição, nasce como religião universal, isto é, sem limites de geografia, cor e classes sociais. Essa umbanda, ao reter e manipular a mitologia do candomblé, retrabalha a cosmogonia kardecista e elabora uma pauta ética muito próxima de valores cristãos já recuperados pelo kardecismo, e exacerbados pelas denominações pentecostais. Foi o trabalho de Candido Procopio Ferreira de Camargo em seu livro *Kardecismo e umbanda*, publicado em 1961, ensaio fundamentado em pesquisa de campo nos terreiros paulistas da década de 1950, a primeira tentativa de explicação sociológica a explicitar os aspectos da umbanda que permitiram entender essa nova religião de orixás e espíritos como uma religião para as massas, incluindo-a no quadro das religiões de caráter universal, aceitando o transe como expressão ritual socialmente controlada e, por conseguinte, fora do alcance de antigas explicações médico-psiquiátricas.

São Paulo, como de resto o Brasil da nova industrialização, era terra para a umbanda, e candomblé, uma origem distante. De fato, vinte anos atrás o candomblé podia apenas ser observado aqui e ali em São Paulo. Era uma curiosidade, monumentos à antiga tradição — imaginava-se como o reduto de uma africanidade que se mantinha na Bahia como dimensão

---

participação num outro sistema de comunhões sociais". De um lado o mundo branco, do outro o mundo negro (Cf. Bastide, 1975: 518-519).

separada do resto das relações sociais da sociedade brasileira —, o princípio do corte idealizado por Bastide.

Lá pelos anos 1960 não era, pois, teoricamente provável que o candomblé viesse a se reconstituir em São Paulo como uma religião de massa, como os florescentes pentecostalismo e umbanda, capaz de dar sentido à vida, à ação e valorizar a personalidade de homens e mulheres na imensidão da metrópole. Metrópole que se forma com o próprio capitalismo das grandes indústrias e dos serviços especializados, onde as diferenças culturais trazidas pelos imigrantes e pelos migrantes nacionais se borram, onde a etnicidade se desfaz com rapidez, onde a memória se apaga às vezes para sempre.

Por essa época, fazia tão pouco sentido pensar em pesquisar o candomblé em São Paulo como, menos ainda, em estudar a umbanda na Bahia. Ainda mais difícil era conceber a idéia de que o candomblé chegasse logo a seguir para enfrentar a umbanda em seu próprio território. Não simplesmente no mercado aberto das ofertas religiosas múltiplas, onde a umbanda já enfrentava bravamente o pentecostalismo na disputa dos católicos desgarrados de uma religião que se esvaziava dos tradicionais valores religiosos e rituais. Mas especialmente junto aos adeptos umbandistas, como se o movimento histórico do candomblé à umbanda, das décadas recentes, se invertesse, criando um arco de filiação religiosa que vai agora da umbanda ao candomblé.

Surpresa. Em 1984, uma pesquisa realizada por pesquisadores filiados ao Centro de Estudos da Religião "Duglas Teixeira Monteiro" (CER), sob coordenação de Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena Concone, fez um extenso levantamento nos cartórios da Capital de centros de espiritismo, umbanda e candomblé, parte de projeto mais amplo sobre a memória e história da umbanda em São Paulo. Os resultados foram desconcertantes. Até o final da década de 1940 os registros acusavam a presença de 1.097 centros kardecistas, 85 centros de umbanda e *nenhum* candomblé. Na década de 50 surgia nos registros apenas um terreiro de candomblé, mas a umbanda já ameaçava definitivamente a presença do kardecismo, disputando com ele passo a passo o surgimento de novas casas de culto. Ao final da década de 80, entretanto, pelas estimativas obtidas a partir dos dados do CER, chegaremos a cerca de 17 mil terreiros de umbanda, 2.500 centros de espiritismo kardecista e o mesmo número de terreiros de candomblé.

Mudanças fantásticas. O kardecismo, que representava 92% dos registros no início, chegará a 3%. O candomblé, que nada tinha até os anos 60, alcançará a taxa de 14% dos registros. No decorrer desse período, a umbanda firmou-se majoritária desde o final dos 50, mas a curva crescente do candomblé vem a reduzir em parte a velocidade expansionista da umbanda (Concone & Negrão, 1987).

As primeiras investigações-tentativas que fizemos junto a candomblés de São Paulo já indicavam algo que a pesquisa mais abrangente confirmaria: é da umbanda que saem, esmagadoramente, os adeptos que vão se inscrever nas fileiras do candomblé.

O candomblé já encontra, portanto, um mar de adeptos formado pela expansão da umbanda, água em que navegará — mas não a única.

Capítulo 2
ENIGMAS DE UM CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

A expansão do candomblé em São Paulo, e em tempos tão recentes, só pode significar ser ele capaz de oferecer, para demandas de uma população cosmopolita, práticas e concepções que podem, em certos momentos e circunstâncias, de dar respostas alternativas convincentes para problemas que escapam dos controles racionais da vida moderna, ou da interpretação de outras religiões. Como o fazem outras religiões de conversão e certas práticas para-religiosas, não religiosas ou laicas de manipulação do corpo, da vida íntima e da vida pública dos indivíduos.

Que estilo de interpretação da vida oferece o candomblé? No candomblé a guerra é constitutiva, a disputa é constante e a afirmação pessoal é imperativa, o que, de certo modo e num certo grau, reproduziu-se na umbanda (Velho, 1975). Não há limites para a realização pessoal individual, e isto deve ser buscado enquanto estamos vivos: a felicidade não faz sentido após a morte. E tudo pode estar ao alcance de nossas mãos, até mesmo a morte ritual do meu inimigo. Isso faz sentido. (Sobre essas concepções iorubanas na África, ver Lucas, 1948; Bennet, 1910.)

O candomblé brasileiro não se assenta sobre estruturas sociais como as de caráter tribal africanas de onde originou-se como culto aos orixás e antepassados, os eguns (Atanda, 1980; Fadipe, 1970). A nação tribal, o clã, as linhagens e a organização familiar como estrutura produtiva e unidade de culto, com seus antepassados imemoriais, estão para sempre perdidos. Mas isso tudo não impediu o candomblé nascido no Brasil de firmar-se sobre a idéia central da origem mítica da pessoa conforme a tradição iorubana (Verger, 1973; Abimbola, 1973). Vitaliza-se a noção primordial de que

ninguém pode escapar de uma ancestralidade simbólica, mítica, que de certa forma dá sentido à existência e rege a ação de cada um. É através do rito e do mito que cada um pode encontrar-se com uma identidade primal religiosamente descoberta e desvendada.

Ao mesmo tempo em que essa identidade é pensada individualizadamente, também se a concebe como algo pertencente a um grupo de referência presente e a uma origem comum passada. Ao mesmo tempo somos únicos e coletivos, e a busca do equilíbrio entre essas oposições é possível e necessária. O homem nasce para um deus determinado para o qual retornarão, após a morte, as realizações por ele alcançadas em vida. Assim, o humano fortalecido corresponde ao fortalecimento da divindade. Cabe a cada um cuidar para que suas qualidades e atributos pessoais, que correspondem aos do antepassado mítico, possam realizar-se na ação cotidiana em busca da felicidade. No plano secular, a expressão da interioridade pode, através da iniciação, ser expandida em nome de seu deus e, no plano ritual da religião, experimentada como representação da própria divindade, o orixá, no movimento do transe ritual.

A identificação com um ou mais ancestrais míticos é talvez o ponto mais central do candomblé. Ninguém é apenas um e só um eu. A noção básica do candomblé é a de que cada indivíduo vem de um orixá específico e que é possível cultuá-lo, idéia esta muito diferente da concepção ocidental cristã de que temos todos nós uma mesma origem. De todo modo, porém, estamos habituados, no catolicismo, com os padroeiros, santos protetores, santos de devoção pessoal, anjos-da-guarda e, no kardecismo, com os espíritos-guias. Também estamos acostumados a estabelecer com eles relações de troca: as promessas, os óbulos, a peregrinação, a flagelação do corpo, as novenas, a oferenda da luz das velas e das lamparinas de óleo, além da chantagem a que o catolicismo popular submete os santos através de castigos às suas imagens. A diferença básica é que o candomblé, como a umbanda e, em menor grau, o kardecismo, permite ao iniciado a expressão desse outro que é ao mesmo tempo o eu conhecido e o eu escondido no papel da divindade. Esse outro que pode ser não apenas um, mas vários.

A iniciação no candomblé é lenta, muito demorada, implica tempo livre e gastos elevados, nem sempre, ou quase nunca, compatíveis com a extração social da maioria dos adeptos, de modo que os aspirantes têm que adequar seu ritmo de acesso aos mistérios religiosos, em suas muitas etapas

iniciáticas, às suas possibilidades de obtenção dos recursos materiais necessários, por seus próprios meios ou através da cotização de amigos, parentes-de-santo, simpatizantes da religião, clientes.

Os clientes têm sido sempre importantes para o candomblé como religião, isto é, enquanto grupo de culto organizado. Mas essa clientela procura o candomblé como serviço mágico, magia que lida o tempo todo com a manipulação do mundo através do sacrifício. O sacrifício, ainda que rito simbólico, é uma oferenda concreta de coisas materiais, inclusive com preços determinados. Símbolos materiais, cuja quantidade, volume, riqueza, variedade e especificidade podem propiciar uma *medida* capaz de aferir, de um lado, o prestígio do sacerdote-feiticeiro por seu conhecimento dessas fórmulas de manipulação mágica e sua capacidade de atrair adeptos e clientes, e de outro, o despojamento e a capacidade financeira do devoto ou cliente no gesto da oferenda.

Sem nenhum compromisso iniciático, pode-se perfeitamente ter acesso ao tipo de decifração do mundo que é próprio do candomblé através dum tipo de oráculo em que não se dá a manifestação de espíritos incorporados ou entidades sobre-humanas, e através do qual se prescrevem os meios propiciatórios para solução de problemas. Para a clientela, o oráculo do candomblé não o expõe ao contato dramático da sacralidade presente na umbanda, em que o cliente é obrigado a tratar face a face com o espírito incorporado. Além disso, a umbanda não opera com o estilo de definição arquetípica da personalidade própria do candomblé.

No candomblé toda ação é precedida da consulta ao oráculo — o jogo de búzios. Desde o desvendamento da origem da pessoa — qual é o seu orixá? — até os procedimentos rituais cotidianos, passando, evidentemente, pelo diagnóstico dos problemas de toda ordem que afetam a vida do consulente e pela prescrição dos sacrifícios necessários à solução de problemas apontados no jogo.

A primeira coisa que se faz num candomblé é descobrir, através do oráculo, qual é o santo da pessoa; não só o orixá principal, mas também outros que tomam parte no destino desse indivíduo. Essa leitura é a primeira e decisiva ponte lançada para se chegar à identidade de cada um, desvendando forças e fraquezas, vantagens e fardos, talentos e misérias. O homem não é apenas filho ou protegido espiritual do orixá — é parte dele, e dele carrega qualidades e defeitos.

A importância do oráculo do jogo de búzios é um dos divisores de água entre candomblé e umbanda.

É o jogo de búzios que leva ao candomblé uma clientela de não adeptos à procura de solução para problemas de saúde, emprego, afeto não correspondido e outros mais. Essa procura representa sempre um momento de dúvidas, aflições, incertezas, privações e frustrações. Essa clientela não é especialmente diferente daquela que busca o kardecismo, o pentecostalismo (Souza, 1969; Rolim, 1965), a umbanda e, dependendo de condições de classe social, a psicanálise e outras modalidades terapêuticas. Mas cada alternativa levará a diferentes conseqüências e, de certo modo, imporá condições diversas.

O candomblé e a umbanda não pressupõem a conversão de quem os busca para a solução de problemas. Já o kardecismo implica uma adesão um pouco mais comprometida; e o pentecostalismo, completamente. O kardecismo e o pentecostalismo são antes religiões de salvação que religiões rituais. Fundamentam-se na "palavra" e prometem a salvação para aqueles que forem capazes de se porem no mundo do modo como a Palavra prescreve, em nome de certos valores, e num mundo que é criado pela esperança da salvação em oposição ao mundo imediatamente dado, que, para a religião, é enganoso e falso. Para se pertencer a essas religiões, é necessário assumir seus códigos de interpretação e de conduta; não basta simplesmente participar recorrentemente do rito, como se faz no catolicismo tradicional, por exemplo, em que o católico se define como tal freqüentando minimamente os sacramentos. Essas religiões pressupõem um envolvimento doutrinário, ético, moral, em direção à conversão e adesão ao grupo religioso no interior do qual se realiza a cura, a solução de múltiplos problemas e a mudança da conduta de vida. E o candomblé, comparado com a umbanda, expressa-se aos olhos do cliente de modo quase inteiramente dessacralizado, quando, na verdade, ele é o oposto. Esta, aliás, é uma artimanha muito importante para o sucesso do candomblé no mercado religioso da metrópole (onde não se atribuem causas sobrenaturais aos eventos), em que o peso religioso das religiões é muito pequeno em relação ao peso da ciência, da tecnologia e da filosofia laica na explicação do mundo e na orientação do comportamento. Aos poucos, no correr das páginas presentes, veremos como o peso da prática ritual é decisivamente

importante no candomblé. Aqui é mais importante realizar o rito que propriamente entender seu significado.

Nesses termos, o pentecostalismo se vale de um recurso de contaminação do neófito pelo grupo religioso, onde as questões de aflição, que são emocionais e portanto íntimas, ainda que objetivas, se metamorfoseiam em problema público, portanto coletivo, que é exposto e partilhado pelo conjunto dos fiéis no curso do próprio culto, em que tudo o que é ruim é atribuído ao demônio e à fraqueza religiosa do ser humano. Num culto pentecostal moderno, a intimidade do crente é invadida pela presença dos conteúdos compartilhados e selecionados por uma ética simples mas muito clara e rígida, em nome da qual o grupo repara, refaz, a identidade de cada um pelo recurso da limitação da diversidade do eu. O candomblé atua de forma oposta: misturando o sagrado e o profano, e assumindo que cada ser humano espelha um arco-íris de possibilidades, resta fazer pública a multiplicidade contraditória dessa intimidade. Mas, enquanto religião que é, controla essa representação como apresentação de parte da origem divina do indivíduo.

No candomblé há uma população de clientes, mas ele só pode estruturar-se como instituição organizadora do poder que vem do mundo sagrado (e que permite cuidar dessa clientela) com a constituição da população dos devotos, o chamado povo-de-santo, organizados em terreiros fortemente estruturados em cargos e hierarquias baseadas na senioridade — o tempo de iniciação —, aglutinados em torno do pai ou mãe-de-santo (Lima, 1984), personagem que, além de senhor absoluto da casa e do grupo religioso que a constitui, é exatamente a pessoa que detém a prerrogativa do oráculo, isto é, de fazer o jogo de búzios, através do qual se identifica o orixá da pessoa, se lê o destino, se fazem as previsões e se receitam os sacrifícios. No candomblé, só o pai ou mãe-de-santo pode atender clientes, e o faz sem estar em transe. Isto é muito diferente da umbanda, em que o cliente pode escolher a entidade com quem se consultará, contando com variada gama de entidades que se mostram no transe: caboclos, pretos-velhos, exus, espíritos de criança, ciganas etc. Este é outro traço importante de distinção entre essas religiões

O orixás brasileiros, por certo que são algo diferentes do que foram na África. Na São Paulo de hoje, algo diferentes do que teriam sido na Bahia

num passado não longínquo. Refiro-me à idéia de orixá, é claro, à sua noção, seus poderes e formas de culto.

Os orixás iorubanos (Verger, 1985; Mckenzie, 1987, Barber, 1989) perderam no Brasil sua identificação com aldeias, cidades, este ou aquele acidente geográfico. Estão descolados de uma geografia originária e podem se espalhar por todos os lugares, em busca de uma universalidade conquistada com a ruptura do território tribal e dos antigos burgos e reinos. Dos seiscentos orixás de que fala a tradição africana, cerca de vinte sobreviveram no Brasil. Num paciente trabalho de pesquisa, Verger colheu nas terras iorubanas da Nigéria e do Benin pormenores rituais, inclusive as rezas, para dezesseis desses orixás (Verger, 1957), rezas perdidas na tradição brasileira, mas que podem agora ser recuperadas através do registro etnográfico. No movimento de reconstituição e reconstrua religiosa do candomblé, muito forte em São Paulo — mas já faz bom tempo também em curso na Bahia, sobretudo no governo de Mãe Stela à frente do Axé Opô Afonjá, mas por outras vias e com outras fontes — muito desse tipo de literatura tomará o lugar da transmissão oral do antigo culto, para desgosto de puristas ingênuos que confundem oralidade com memorização.

Desenraizados de sua cultura original, só preservada no Brasil de forma fragmentada, os orixás perderam muito de sua relação com partes e aspectos do mundo da natureza, ganhando maior similitude com o mundo dos homens. Agora, a regência dos orixás sobre os seus elementos da natureza (ferro, água, pedra, lama, raio...) é o governo de deuses "humanificados", no sentido de que o elemento original é apenas simbólico-ritual. Parecem com os santos católicos que lhe emprestaram nomes e insígnias, e com quem compartilharam patronatos, mas em troca abandonam a noção de santidade cristã que exige do homem pecador o arrependimento, a negação da biografia para a reconciliação com as virtudes de um código ético que separa as ações entre boas e más, independente do que cada uma delas possa significar para o mero mortal. Assim, agora, Santa Bárbara, que preferiu a morte à sedução carnal, pode perfeitamente, como Iansã, ter tantos homens quantos queira, mas de comum elas têm o raio. Em Cuba esta Santa Bárbara será Xangô", também do raio, mas também de muitas mulheres. Aí o importante foi o patronato. Não é pela balança que Logun-Edé é o Arcanjo Miguel? Não é pela senioridade de anciã que Santana, em sua forma iconográfica, é Nanã? Não é a pouca idade que faz

do Menino Jesus o jovem Oxalá no Brasil e em Cuba o traquinas Exu (Eleguá), o mesmo Exu que no Brasil é o diabo (o deus e o diabo cristãos são versões sincretizadas para o mesmo orixá africano, importando aqui que este é jovem, arteiro, imprevisível e manhoso como uma criança mimada)

Este ser menos "da natureza" para ser mais "do homem" é importante para a universalização do orixá. Diferente da África, há agora um panteão unificado e cultuado nos mesmos templos e pelas mesmas comunidades de adeptos. Essa unificação de um panteão de orixás — que obrigará até mesmo os voduns da mina do Maranhão a se vestirem, em São Paulo, de orixás — permitiu a constituição de um culto de candomblé, já antecipado pela umbanda, que hoje é capaz de ligar cidades umas com as outras, periferias umas com as outras, bairros uns com os outros, por toda parte em todo o país. São redes de famílias-de-santo ligando territorialmente populações pelo Brasil inteiro. São redes simbólicas, mas também sociais e que implicam interações intergrupais, além de serem redes econômicas.

A produção, a circulação e o consumo de bens e serviços religiosos definidos pelo emaranhado de ligações do povo-de-santo, são atividades econômicas escondidos, submersas, invisíveis, vindo a fazer parte da economia informal do país, tanto quanto tem sido o candomblé enquanto templo, desde a proliferação dos terreiros pelos matos e arrabaldes que circundavam a velha cidade de Salvador, até o anonimato com que as instituições e grupos se expandem na imensidão da metrópole paulista. O devoto do candomblé, comparado com outros grupos de fiéis, é talvez o que mais transita de um lugar para outro por motivos religiosos.

O candomblé como grupo organizado está restrito ao terreiro. O conjunto dos terreiros forma o povo-de-santo, dividido em ritos ou nações e ascendência familiar-religiosa, reunidos ou separados por toda sorte de alianças e conflitos que podem surgir no interior de uma prática institucional que não separa a vida privada da vida pública dos seus membros, num espaço que é ao mesmo tempo sagrado e profano, que é social como forma de representação, e físico enquanto local de culto — o terreiro, onde cada ego é mais que um.

Na medida em que essa religião vai se reconstituindo em São Paulo, ela vai mudando, é claro. Nessa trajetória, o que mais chama a atenção é a intenção que se manifesta em muitos segmentos do candomblé no sentido de se "limpar" dos traços da umbanda. Foi e tem sido a umbanda a religião

anterior dos que aderem ao candomblé de São Paulo, na grande maioria dos casos. Essa "limpeza", o apagamento de traços umbandistas do candomblé, é exatamente o movimento inverso àquele de apagamento de traços do candomblé pela umbanda na sua formação. Esse assumir-se como candomblé fará da Bahia o centro de legitimação dos sacerdotes de São Paulo, que num segundo momento esquecerão a Bahia para se lançarem diretamente à África.

Esse movimento contrário, essa mudança de sentido de religiões que se reconstroem para a sociedade de classes e de massa, leva a pensar na necessidade de um novo fazer religioso quando a religião, como universo que dá sentido à sociedade e aos modos de vida aí inscritos, falha, deixa de cumprir sua promessa, esvazia-se.

Tudo isso são questões centrais. São hipóteses preparatórias para o desenrolar dos capítulos que temos pela frente. Antes, porém, vamos ver como foi feita a pesquisa.

Capítulo 3
À CATA DOS TERREIROS : O TRABALHO DE CAMPO

*N*o período que vai de julho de l986 a dezembro de l988, procuramos identificar e localizar em São Paulo casas e sacerdotes que teriam sido a origem do candomblé paulista. Tateando, buscando informantes, tecendo uma rede à moda da bola de neve, com diferentes fios, vimos boa parte dessa religião se construindo na metrópole.

Mais de sessenta casas foram visitadas e seus sacerdotes entrevistados, gerando-se 1.629 páginas de transcrição de fitas gravadas. Presenciaram-se dezenas de ritos públicos. Nas idas diárias às casas, conversamos com muitos e muitos clientes em salas de espera para a consulta com o pai ou a mãe-de-santo. Mantivemos conversas intermináveis com iaôs, ebômis e ogãs. Mais de mil fotos foram batidas.

Iniciamos com entrevistas livres que nos permitiram chegar depois a um roteiro mínimo cuja aplicação levava de uma a três horas, em uma só vez, ou em diferentes dias. Além das entrevistas gravadas e transcritas, somando 51 casos, também fizemos cerca de vinte entrevistas sem gravador, ou por dificuldade técnica (durante o Plano Cruzado, não havia gravador portátil à venda e os nossos se quebravam!), ou porque a situação do contato pediu estratégia diferente. Aplicamos também instrumentos estruturados de coleta, que abandonamos no correr da pesquisa, pois eles exigiam do pai ou mãe-de-santo um tipo de lógica que tornava tudo muito difícil.

Nunca tivemos recusas. Em apenas uma meia dúzia de casos desistimos de contato por dificuldade de conciliar nosso cronograma com a agenda do sacerdote.

A pesquisa procura cobrir geograficamente a Região Metropolitana[1]. E, como "candomblé não tem horário nem endereço", o trabalho de campo

[1] Ver relação de sacerdotes entrevistados no Anexo 1.

teve que ser aberto conforme outra tradição do candomblé: a informação passada de boca em boca. Uma estratégia foi a de, nas festas públicas de um terreiro, descobrir outros pais-de-santo presentes. Depois de certo tempo, com muitas e muitas listas, fomos selecionando as visitas de modo a seguir um critério de representatividade por geografia da metrópole e rito ou nação das casas.

Entrevistamos gente-de-santo saída das matrizes baianas, pernambucanas, cariocas, sergipanas registradas na literatura científica, que vai de 1935 a 1986. Mas também fomos bater à porta daqueles que não podem apresentar linhagem conhecida, casas que, como se verá adiante, tomam esses candomblés "antigos" como modelo ideal, mas que se fazem por si sós. Para meu projeto esta era mais uma razão para incluir o terreiro na amostra. Por sinal, estudamos também quatro terreiros de umbanda em processo de passagem para o candomblé.

Assistimos a quase todo tipo de festas públicas, em diferentes casas e ritos, a saber:

1) *Toques de iniciação*

— Saída de iaô (festa da iniciação)
— Confirmação de ogã
— Confirmação de equede
— Entrega de decá (festa da senioridade dos sete anos)
— Confirmação de cargos hierárquicos
— Obrigação de um, três e cinco anos
— Abertura de casa

2) *Festas do ciclo dos orixás*

— Festa de Exu
— Festa de Ogum
— Festa de Oxóssi
— Ipeté de Oxum
— Festa das Aiabás
— Olubajé
— Fogueira de Xangô

— Acarajé de Iansã
— Presente de Iemanjá
— Presente de Oxum
— Festa de Erê
— Águas de Oxalá
— Pilão de Oxaguiã

3) *Festas de caboclos e outras entidades*

— Toques semanais ou de outra periodicidade para caboclos e boiadeiros (com consultas)
— Festa anual de caboclos, exus, pombagiras
— Duas festas de despedida de caboclos em casas em processo de africanização

Além dos rituais públicos, registramos rituais privados iniciáticos:

— Feitura de orixá (orô, raspagem etc.)
— Bori (comida à cabeça)
— Axexê (rito funerário)
— Matanças e ebós

Em algumas casas fomos a quase todas as festas do ciclo anual dos orixás. Em outras, vimos um toque ou outro. Em outras tantas não foi possível, por falta de tempo, assistir a nenhuma cerimônia.

Cinco casas foram estudadas pormenorizadamente, segundo as técnicas de observação sistemática:

— Ilê Axé Omó Ossaim, do pai Doda Braga de Ossaim, em Pirituba, São Paulo;

— Ilê Axe Omó Ogunjá do pai Armando Vallado de Ogum, na Vila Mariana, São Paulo;

— Ilê Leuiwyato, da Mãe Sandra Medeiros de Xangô", em Guararema;

— Aché Ilê Obá, fundada por Pai Caio Aranha de Xangô, hoje sucedido por sua sobrinha, Mãe Sílvia Egídio de Oxalá, na Vila Facchini, São Paulo.

— Casa das Minas de Thoya Jarina, do Pai Francelino de Shapanan, no Jardim Rubilene, São Paulo, limite com Diadema.

Caminhos mais longos para a pesquisa de campo foram abertos no decurso da investigação. Além de percorrermos casas-de-santo na Região Metropolitana de São Paulo, foram feitas viagens à Bahia (Salvador, Cachoeira, São Félix, Muritiba), a Pernambuco (Recife e Olinda), à Baixada Fluminense, a Natal, no Rio Grande do Norte, e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Em todos esses lugares encontramos candomblés que foram e têm sido fonte dos candomblés de São Paulo.

Assistimos ao IV Congresso da tradição e Cultura dos Orixás, que foi uma espécie de reunião do povo-de-santo de todo o país, realizado em Salvador, no Axé Opô Afonjá , em 1987.

Em março de 1988, fomos à primeira reunião preparatória da seção nacional do V Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, realizada no auditório da Secretaria Especial de Relações Sociais do Estado de São Paulo. Ali reencontramos cerca de um terço de nossa amostra! Conhecemos outros pais-de-santo residentes em outros Estados mas que mantêm relações íntimas e básicas com o candomblé de São Paulo. Entre eles, Waldomiro de Xangô" (com roça em Caxias, no Rio de Janeiro) e Alvinho de Omulu (com roça em Engenheiro Pedreira, também no Rio).

A pesquisa de campo extravasou os limites geográficos propositadamente, mas sempre de forma subsidiária. Assim, sacerdotes de outros Estados foram entrevistados quando presentes em São Paulo temporariamente para cerimônias ou reuniões de nosso conhecimento (Tia Nilzete, ialorixá da Casa de Oxumarê, de Salvador; Mãe Stela, ialorixá do Opô Afonjá ; Tia Rosinha de Xangô, mãe-pequena do terreiro do Portão da Muritiba do falecido Nezinho). Outros foram entrevistados em suas casas: Mãezinha, Maria do Bonfim, última filha carnal viva de Pai Adão, no bairro de Água Fria, em Recife; Mãe Isaura, também do sítio de Pai Adão, hoje com casa em Olinda; Manuel Papai, atual pai-de-santo do Sítio; Mãe Persília de Oxum, em Natal; Mãe Crispiniana do Terreiro do Oloroquê, em Salvador, matriz da nação efã; entre outros. Apesar de ter seu terreiro fora de nossa região geográfica de pesquisa, entrevistei, por sua importância entre os "pioneiros", Seu Bobó, em Itapema, Guarujá.

No Anexo 1, ao final deste volume, forneço a lista completa dos sacerdotes entrevistados com casa-de-santo na Região Metropolitana de São Paulo, com o nome pelo qual é o chefe ou a chefe é mais conhecida, sua dijina ou orukó (nome ritual), quando fornecido, nome civil, nome e endereço do terreiro e telefone (quando existente), além de outras informações.

Na Universidade de São Paulo, junto com colaboradores, freqüentei regularmente um semestre do Curso de Língua e Cultura Iorubá, cuja clientela é, em sua maioria, gente do candomblé.

Em janeiro de 1988, junto com outros pesquisadores, fui a Cuba e ali, em curtos 21 dias, percorremos um rico e não oficial roteiro, que nos permitiu conhecer pessoalmente sacerdotes, assistir a cultos e cerimônias das "nações" iorubá (lucumi) e banto (regla palo), jogar o opelê-Ifá com um babalaô, tradição desaparecida no Brasil há quase 40 anos, e fazer pequenas entrevistas, registros fotográficos e gravação de toques.

Para o Congresso Internacional Escravidão, realizado pela USP, de 4 a 7 de junho de 1988, trouxemos quatro cubanos especialistas em assuntos relacionados aos cultos afro-cubanos, o que nos permitiu considerável intercâmbio de informações. Trouxemos também, para esse Congresso, sacerdotes do Maranhão, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, além dos de São Paulo, é claro, e da África.

Durante um ano e meio passei todos os fins de semana freqüentando toques de candomblé. Nos dias úteis rodávamos a Região Metropolitana em busca de terreiros, conhecendo novos informantes. Às vezes jogávamos búzios. Depois de certo tempo já podíamos identificar o modelo oracular do pai-de-santo. E fazíamos amigos, sobretudo.

Uma vez aberta a primeira brecha, nossos próprios nomes entraram para a rede de comunicação informal característica do candomblé. Passamos a receber convites impressos para festas, convites por telefone, recados através de conhecidos. Fiz distribuir entre o povo-de-santo cartões-de-visita meus. O timbre da USP abria muitas portas.

E assim foi. Fomos ficando íntimos de muita gente-de-santo. Fui padrinho de iaôs e recebi a honraria de ser "suspenso" (escolhido) por orixás, no transe ritual, para ocupar cargos na alta hierarquia de três terreiros. Uma companheira de campo também foi "suspensa" em um terreiro, enquanto um outro recebeu uma porção de cargos. Como acontecera na Bahia com Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Donald

Pierson, além de pesquisadores conhecidamente confirmados (iniciados) em cargos do candomblé, como Vivaldo da Costa Lima e Júlio Santana Braga, entre outros.

Aprendemos a cantar, a dançar, a entender o linguajar do povo-de-santo, suas regras de etiqueta, sutilíssimas. Integrávamos muitas vezes cortejos de um terreiro em visita a outro em dia de obrigação ou festa. Servíamos de motorista para o transporte de carregos e ebós. Ajudávamos a traduzir textos em línguas estrangeiras. Ao viajar para outros estados, trazíamos encomendas de folhas e objetos do culto.

Viajei na companhia de pais-de-santo para festas em outras capitais, conhecendo com eles redes informais da produção e distribuição de materiais e serviços para o culto. Conheci São Paulo lá onde não há asfalto, lá onde o terreiro ainda é no mato; viajei nos trens suburbanos da Central pela Baixada Fluminense; rodei em São Paulo cerca de dez mil quilômetros com meu carro.

Assim fomos vivendo o dia-a-dia dos candomblés, eu e meus colegas da pesquisa de campo. Fui apreendendo algo sempre indicado na literatura sobre esse tema: o conflito, a intriga, as redes escondidas de informação. Mas fui me dando conta de que isso tudo não eram sinais de desagregação dessas religiões, como interpretaram antropólogos e sociólogos, desde a década de 1930. Muito pelo contrário. Presenciei rupturas e novas alianças, acompanhei disputas novas e brigas antigas, obrigando-me a nunca tomar partido, pois qualquer que fosse minha posição em favor de um dos lados, eu sairia perdendo.

Na reconstrução das linhagens, verificávamos todas as informações por diferentes fontes possíveis. O acompanhamento dos ritos e do movimento diário dos terreiros permitia avaliar o discurso da mãe-de-santo sobre suas práticas, clientelas, estilos de disciplina.

Presenciei casos de cura, casos de sucesso e fracasso, de abandono e conversão.

Ao redigir o presente trabalho, sempre que foi necessário usar termos e expressões do linguajar do candomblé, procurei dar seu significado no próprio texto. Quando a palavra ou expressão volta a ser usada mais adiante, nem sempre seu significado é repetido. Os leitores menos familiarizados com esse linguajar podem se utilizar do glossário apresentado no Anexo 2.

II
DEUSES AFRICANOS NAS CAPITAIS DO SUDESTE

Capítulo 4
PRÓLOGO À UMBANDA NA VELHA CAPITAL FEDERAL

Rio de Janeiro, 1900. Antônio guia João do Rio por velhas ruas da capital federal: São Diogo, Barão de São Félix, do Hospício, do Núncio e da América. Ruas, seguindo o relato de João do Rio, "onde se realizam os *candomblés* e vivem os pais de santo". Dos antigos escravos, ele escreve,

> "restam uns mil negros. São todos das pequenas nações do interior da África, pertencem aos *igesá*, *oiê*, *ebá*, *aboun*, *haussá*, *itagua*, ou se consideram filhos dos *ibouam*, *ixáu* dos *gêge* e dos *cambindas*. Alguns ricos mandam a descendência brasileira á Africa para estudar a religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mysterios e as feitiçarias. Todos, porém, fallam entre si um idioma commum: — o *eubá*. [...] Só os *cambindas* ignoram o *eubá*." (Rio, 1906: 1-2).

João do Rio fica sabendo por seu informante Antônio que os orixás só falam iorubá (eubá). E nos conta sobre sua presença no Rio de Janeiro na virada do século:

> "Os negros guardam a idéia de um Deus absoluto como o Deus catholico: *Orixáalúm*. A lista dos santos é infindavel. Ha o *Orixalá*, que é o mais velho, *Axum*, a mãe d'agua doce, *Ye-man-já*, a sereia, *Exú*, o diabo, que anda sempre detrás da porta, *Sapanam*, o santissimo sacramento dos catholicos, o *Irocô*, cuja apparição se faz na arvore sagrada da gameleira, o *Gunocô*, tremendo e grande, o *Ogum*, S. Jorge ou o Deus da guerra, a *Dadá*, a *Orainha*, que são invisíveis, e muitos

> outros, como o santo do trovão e o santo das hervas." João do Rio cita também os "*heledas* ou anjos da guarda" (Rio, 1906: 2-3).

O candomblé nessa cidade é um culto organizado. Continuemos a ler mais um pouco de João do Rio. Ele conta sobre os "*babalaôs*, mathematicos geniaes, sabedores dos segredos santos e do futuro da gente", que jogam o "*opelé*", e fala dos "*babás*, que atiram o *endilogum*; são *babaloxás*, pais de santos veneráveis. Nos lanhos da cara puzeram o pó da salvação e na bocca têm sempre o *obi*, noz de kola.[...] Ha os *babalaôs*, os *açoba*, os *aboré*, gráo maximo, as mãis pequenas, os *ogan*, as *agibonam*..." e as *iauô*, evidentemente, a quem João do Rio dedica muitas páginas de deliciosa precisão e explicitíssimo preconceito. Pais e mães-de-santo citados por João do Rio são muitos: Oluou, Eurosaim, Alamijo, Odé-Oié, os babalaôs Emygdio, Oloó-Teté, Torquato, Obitaiô, Vagô, Apotijá, Veridiana, Crioula Capitão, Rosenda, Nosuanan, Xica de Vavá, Josepha, Henriqueta da Praia, Maria Marota, Flora Côco Podre, Dudu do Sacramento, e "a que está agora guiando seis ou oito filhas, a Assiata", moradora da rua da Alfândega 304, a quem o informante do jornalista acusa de farsante. Diz que ela "não tem navalha" (o que significaria que nunca teria sido iniciada na religião, não podendo, por conseguinte, iniciar ninguém, ser mãe-de-santo), "finge ser mãi de santo e trabalha com trez *ogans* falsos." (Rio, 1906: 19-20) Este mesmo autor conta do grande trânsito entre o Rio e a Bahia, de gente que vai e vem para tratar de questões dessa religião.

Os elementos descritivos (panteão, hierarquia, práticas rituais) que temos de João do Rio sobre o candomblé no Rio de Janeiro no começo do século XX coincidem em muito com aqueles de Nina Rodrigues e Manuel Querino para a Bahia, e com as de Vicente Lima e Gonçalves Fernandes para Pernambuco de alguns anos depois (Rodrigues, 1935 e 1976; Querino, 1938; Lima, 1937; Fernandes, 1937 e 1941). Esses elementos constitutivos descrevem perfeitamente traços importantes dos candomblés de hoje, cujo modelo ideal está descrito no livro de Bastide, *O candomblé da Bahia* (Bastide, 1978).

Grandes pais e mães-de-santo da Bahia passaram parte de suas vidas religiosas no Rio, como Aninha, fundadora dos Axé Opô Afonjá de Salvador e do Rio de Janeiro (Santos, 1988:10-11; Lima, 1987: 61).

Mãe Aninha, Eugênia Ana dos Santos (1869-1938), baiana, foi iniciada em Salvador, em 1884, por Maria Júlia, do candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, considerado o mais antigo terreiro de candomblé de que se tem registro no Brasil, tendo participado de sua iniciação o africano Bamboxê Obitikô, trazido da cidade iorubana de Queto (no atual Benin) para a Bahia por Marcelina Obatossi, ambos pilares fundantes do candomblé brasileiro. Saída da Casa Branca do Engenho Velho, Aninha ficou algum tempo no terreiro de Tio Joaquim, sacerdote de origem pernambucana. Em 1910, já separada de Tio Joaquim, funda em Salvador o Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá. Segundo pesquisa de Monique Augras e João Batista dos Santos (Augras e Santos, 1983), Aninha esteve no Rio antes de 1910, onde desenvolveu intensa atividade religiosa junto a um grupo de famílias baianas residentes na Pedra do Sal, perto do cais do porto. Nessa época circulavam pelo Rio figuras importantes como o próprio Tio Joaquim.

João do Rio tem um capítulo de seu livro, aqui tantas vezes citado, dedicado aos feiticeiros da cidade (Rio, 1906: 25-35). Entre eles inclui Alabá, o João Alabá da rua Barão de São Félix, onde ele chefiava um candomblé nagô, ponto de referência para os baianos que chegavam ao Rio. É citado também Abedé, que nada menos é que o babalaô Cipriano Abedé, que iniciou o professor Agenor Miranda para a deusa Euá, Agenor Miranda Rocha que já antes Aninha iniciara para Oxalufã. Isso na primeira década do século XX. O professor Agenor, nascido na África onde seu pai se encontrava a serviço do corpo diplomático brasileiro, criado em Salvador e residente no Rio desde a adolescência, até hoje é considerado uma das maiores autoridades vivas na prática do oráculo nagô (Silva,1988:16-14). Foi ele, por exemplo, que fez o jogo de búzios que indicou para o trono do Opô Afonjá baiano sua atual ialorixá, Mãe Stela de Oxóssi, e a atual ialorixá da Casa Branca do Engenho Velho, Mãe Tatá de Oxum.

É assim muito antiga essa presença de tantos sacerdotes de candomblé no Rio, fazendo filhos-de-santo, mantendo casas. Entre eles também era freqüente no Rio o babalaô Felizberto Américo de Souza, o Benzinho Sowzer, que dividiu com Martiniano do Bonfim, nos anos das décadas de 1920 e 30, o papel dos dois últimos babalaôs da Bahia. Benzinho era neto carnal de Bamboxê de Obitikô, atrás referido.

O trânsito de sacerdotes e aspirantes das religiões dos orixás e encantados entre Bahia e Rio tem se mantido constante desde esse passado até os dias de hoje. Como entre Bahia e Recife, menos intensamente. Como mais tarde na rota triangular Bahia-Rio-São Paulo. Como fôra antigamente entre Bahia e Lagos, cidade nigeriana, por navios. Como veio a ser nos dias de hoje entre São Paulo e a mesma Lagos, nas asas da Varig.

Curioso o fato da tia Ciata, a figura legendária dos tempos primeiros das escolas de samba (Moura, 1983:57-70), ser citada por João do Rio como "falsa mãe", ou seja, pessoa não iniciada conforme o rito nagô de Salvador, segundo o informante de João do Rio. Esse tipo de alusão a uma possível não feitura deste ou daquele sacerdote é até hoje prática desmoralizadora corrente nos candomblés. Já existia, pois, na capital federal do fim do século uma "cultura peculiar" do povo-de-santo. Tia Ciata é a mesma baiana que reunia em suas festas a mocidade que daria à luz a música popular brasileira moderna, como Pixinguinha e João da Baiana (Pereira, 1983).

A pesquisa da origem religiosa de muitas casas do Rio nos conduz de volta à Bahia dos anos 10 aos anos 40 do século XX, mas essa história não tem sido documentada, com exceção do terreiro do Opô Afonjá do Rio de Janeiro, nascido, como vimos, das andanças de Mãe Aninha. O candomblé que mais tarde surgirá em São Paulo guarda profundas relações tanto com a Bahia quanto com o Rio de Janeiro (Prandi e Gonçalves, 1989a).

É muito provável que os iorubanos de João do Rio tivessem descido da Bahia já libertos e em busca de ocupações urbanas na corte imperial e depois capital da República. Eles foram praticamente um dos últimos grupos negros trazidos como escravos no final do século XIX, destinados sobretudo à Bahia para o trabalho urbano, as artes e ofícios.

E a macumba carioca, portanto, pode bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia. Não vejo, pois, razão para pensá-la como simples resultante de um processo de degradação desse candomblé visto no Rio no fim do século por João do Rio, essa macumba sempre descrita como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, numa total ausência de comunidades de culto organizadas. Arthur Ramos fala de um culto de origem banto no Rio de Janeiro na primeira metade do século, cultuando orixás assimilados dos nagôs, com organização própria, com a possessão de espíritos desencarnados que, no Brasil, reproduziram ou substituíram, por

razões óbvias, a antiga tradição banto de culto aos antepassados (Ramos, 1943, v.1, cap. XVIII). São cultos muito assemelhados aos candomblés angola e de caboclos da Bahia, registrados por Edison Carneiro, que já os tratava como formas degeneradas (Carneiro, 1937. Para uma análise atual da questão da pureza nagô, ver Dantas, 1982 e 1988).

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras (Bastide, 1975, v.2, cap. V). Macumba que teria sido religião de pobres e marginalizados, explica Bastide, em oposição aos cultos similares baianos, onde se enxergou uma tradição originalmente africana, como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio, como mostra a história dos negros e das classes sociais no Brasil. Macumba que, de qualquer modo, nos levará ao surgimento da umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde que se deixassem de lado os modelos dos candomblés nagôs da Bahia, que monopolizaram a atenção dos pesquisadores desde 1890. De todo modo, macumba é termo corrente usado em São Paulo, no Rio, no Nordeste, quando se faz referência às religiões de orixás. E é uma autodesignação que já perdeu o sentido pejorativo, como pejorativo foi, na Bahia, o termo candomblé.

Mas o termo "candomblé" já aparece no Rio bem mais cedo, na metade do século XVII, significando principalmente objetos de culto aos orixás, culto este que tem tudo das suas características atuais. Vejamos o que diz o diário de Keith Ewbank, norte-americano, viajante, que passou vários meses na Corte, escrevendo um rico diário sobre as coisas que presenciou na capital do Império brasileiro de dezembro de 1845 a julho do ano seguinte. O registro do 31 de julho de 1846 diz o seguinte:

> "Passamos pelo Departamento de Polícia para vermos o arsenal de um feiticeiro africano que acaba de ser preso. Havia o bastante para encher um carro. Um jarro grande, envolvido em roupa, constituía o

> corpo do ídolo principal; dois outros jarros menores eram de madeira com braços articulados, os rostos e as cabeças sujos de sangue e de penas — sendo exigida uma galinha de cada consulente, forcados de ferro e facas de pedra usados como instrumentos de sacrifício; chifres de cabra, dentes de marfim, caveiras de animais, uma corrente de maxilares, pequenas caixas de poeira colorida, chocalhos, uma férula, feixes de ervas [...]. Sendo escravo — um forte negro mina — terá de ser flagelado. O *arsenal* de um *feiticeiro* constitui o *candomblé* [...]" (Ewbank, 1973: 390; grifos meus).

Hoje, quase 150 anos após esse registro, é fácil identificar para cada item relacionado a sua provável função no culto; prova de uma presença incontestavelmente já rica da prática do candomblé por negros africanos pelo menos na Corte imperial.

Mas a rota da formação da umbanda passará também pelo espiritismo europeu, justamente uma religião gestada por e para uma sociedade moderna (Camargo, 1961; Camargo et alii, 1973).

Rio de Janeiro, ainda 1900. Continuemos a ler João do Rio, agora falando do espiritismo kardecista:

> "... o Sr. Catão da Cunha diz que os primeiros espíritas brasileiros appareceram no Ceará ao mesmo tempo que em França. A propaganda propriamente só começou na Bahia, no anno de 1865, com o Grupo Familiar do Espiritismo."

Mais adiante ele diz:

> "Era o espiritismo em familia, *ab ovo*, porque aos quatro annos depois surgiu o primeiro jornal, dirigido pelo Dr. Luiz Olympio Telles, membro do Instituto Histórico da Bahia. Esse jornal intitulava-se *O Echo de Além Tumulo*. A propaganda tem sido rapida. Ainda em 1900 no seu relatório ao Congresso Espirita e Espiritualista de Pariz, a Federação (do Rio de Janeiro) accusava adhesões de setenta e nove

> associações e o apparecimento de trinta e dous jornaes e revistas de propaganda, entre os quaes o *Reformador*, que conta vinte e quatro annos de existencia (Rio, 1906: 216-217)

O primeiro movimento espírita organizado no Rio de Janeiro data de 1873, cujo lema já era então "Sem caridade não há salvação". Mas antes desse ano, o espiritismo já era praticado no Rio, como em outros Estados, como meio de comunicação com o mundo dos mortos. Agora inicia-se sua implantação como religião e como ciência, como queria Kardec — o sagrado da religião dessacralizado pela idéia de ciência. Essa forma de conceber a religião atrairá muitos intelectuais brasileiros, anticlericais porém cristãos. É neste começo que se firma a figura do médico Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), que se converte à terapêutica espírita depois de ter praticado a medicina oficial por 30 anos (Warren, 1984).

Em 1875 a livraria Garnier publica no Rio os livros fundamentais de Allan Kardec. Em 1900 já existem federações espíritas em quase todos os Estados do país. Mais adiante, sob a liderança de Francisco Cândido Xavier, se deixará de lado a idéia de experimentação científica, reforçando-se a caridade como condição de salvação e o princípio cármico-evolucionista. Desde logo acreditou-se que os espíritos de maior luz, mais evoluídos, eram os dos mortos que, em vida, foram virtuosos, ilustres, competentes: os que teriam melhores condições, portanto, de intervir neste mundo para a prática da cura e da doutrinação caridosas.

Capítulo 5
PRIMEIRO MOVIMENTO: DO CANDOMBLÉ À UMBANDA

Rio de Janeiro, década de 1920. Funda-se o primeiro centro de umbanda, que teria nascido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos kardecistas mais ortodoxos como espíritos inferiores. De Niterói, esse centro vai se instalar numa área central do Rio em 1938. Logo segue-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo de umbanda, os quais, em 1941, com o patrocínio da União Espírita Brasileira, promovem no Rio o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual comparecem umbandistas de São Paulo (Brown, 1987).

Nina Rodrigues relata na virada do século o caso de uma mãe-de-santo que, em Salvador, mantinha um terreiro de candomblé onde também realizava sessões espíritas, cada culto funcionando autonomamente (Rodrigues, 1935). Esse tipo de combinação, entre outros, pode ser encontrado ainda hoje tanto em São Paulo como no Nordeste, onde é comum a manutenção de cultos de xangô e de toré pela mesma mãe-de-santo, como presenciamos em Recife e Natal. Como é comum, hoje, a prática conjunta da umbanda e do candomblé nos mais diversos pontos do país.

Em Havana, Cuba, em 1988, conhecemos uma casa em que se praticavam o culto lucumi, equivalente ao nosso candomblé nagô, o culto palo, banto como nossa angola, e o kardecismo, sob a liderança de um santeiro e sua esposa. Dias depois o reencontramos na igreja católica da Virgem da Caridade do Cobre, Oxum em Cuba, onde após a missa o vigário benzeu uma boneca de Oxum trazida por ele (ver bibliografia sobre Cuba em Moura, 1935). É muito provável que no Rio dos anos 20 candomblé e espiritismo fossem assim praticados conjuntamente por certos grupos de fiéis.

A fundação nos anos 20 daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro como dissidência pública e institucionalizada do kardecismo num processo de valorização de elementos nacionais — o caboclo, o preto velho, espíritos de índios e escravos — deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os dois pólos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião de salvação, religião da palavra, e o candomblé como religião ritualística e mágica, de manipulação do destino por meio de poderes sobrenaturais de que os sacerdotes são dotados por iniciação (Weber, 1963).

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente européia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja católica.

"Limpar" a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta e sacrificial é tomar por modelo o kardecismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital. Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado de orixás, já porém havia muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário. Entretanto, o centro do culto no seu dia-a-dia estará ocupado pelos guias, caboclos, pretos velhos e mesmo os "maléficos" e interesseiros exus masculinos e femininos já cultuados em antigos candomblés baianos e provavelmente fluminenses (sobre o caráter *trickster* de Exu, ver Trindade, 1985; Pemberton, 1975; Idowu, 1982.)

Na umbanda que se consolidará a partir de então, a presença da entidade no transe ritual volta-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes, afastando-se de outro ideal kardecista: o de comunicação com os mortos com o fim de estender ao mundo dos espíritos atrasados e sofredores a doutrinação evangélica caridosa; e receber dos espíritos de luz orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, curas do corpo e da alma, evolução espiritual dos vivos e dos mortos.

Já no seu primeiro momento, a umbanda não é simplificação do candomblé, mera "limpeza". Nem apenas a ritualização do kardecismo com elementos dos candomblés. É uma enorme transformação.

São Paulo, 1930. É deste ano o surgimento do primeiro centro umbandista de São Paulo registrado em cartório, com o nome de Centro Espírita Antonio Conselheiro. Até 1952, os registros cartoriais acusam a criação de mais de setenta centros de umbanda, mas é apenas então, 1952, que o termo umbanda vai aparecer no título da casa. Trata-se da Tenda de Umbanda Mãe Gertrudes.

Ao final da década de 1940 terão sido registrados 85 centros de umbanda, menos de 10% dos 1.097 centros kardecistas para o mesmo período (Concone e Negrão, 1987). Mudanças profundas estavam em curso.

São Paulo, 1940. Aqui vivem 1,3 milhão de pessoas, ocupando uma área que hoje praticamente delimita o centro nobre e o cinturão histórico do Tietê com as ferrovias: da Sé até a Moóca, Brás e Pari, no leste. Em direção ao norte até os bairros que acompanham a margem esquerda do Tietê. Para quem vai para o sul, o Jardim América até Vila Mariana, que se junta em direção ao sudeste com o Cambuci e o começo do Ipiranga. Para o oeste a cidade vai até Perdizes e Pinheiros. Para além desse perímetro estão se formando bairros então distantes. De Pinheiros até o Butantã. Do Belém até Penha. E Vila Matilde e Vila Prudente já para os lados do Ipiranga. Os bairros do sul espraiam-se até Saúde e Jabaquara e no outro lado do Tietê ganham forma Santana, Freguesia do Ó, Casa Verde, Tucuruvi. Ao longo das ferrovias estão os subúrbios.

Uma cidade que já deixou de receber imigrantes europeus e do Oriente Próximo para vir a ser nos anos seguintes o maior centro de atração da migração interna do país: primeiro as migrações de pequena distância, a

migração rural-urbana, depois as migrações que vêm de Minas e do Nordeste. Os migrantes nordestinos, que representam menos de 3% da população paulista em 1940, chegarão a 10% nas décadas de 60 e 70 e a 13% em 1980. Dentre eles, os maiores contingentes são os baianos, seguidos dos pernambucanos, desde 1940 até hoje, grupos suplantados, conjuntamente, apenas pelos mineiros. Em 1980, quando a região metropolitana da Grande São Paulo ultrapassa os 12 milhões de habitantes, nada menos de um milhão são nordestinos chegados há menos de dez anos, sem contar os que aqui residem por mais tempo (Cf. Censos Demográficos).

Ainda nessa cidade da década de 1940, os serviços públicos são extremamente limitados. O bonde elétrico é o principal meio de transporte dentro da cidade, o trem é o meio de transporte de carga e passageiros para o interior e o litoral. Só ao final da década o ônibus urbano tomará o lugar do bonde, que melancolicamente faz sua última viagem em 1965, saindo da praça Ramos de Azevedo, subindo a avenida Liberdade e a rua Vergueiro para depois rumar, através da avenida Conselheiro Rodrigues Alves, em direção a Santo Amaro, percorrendo a avenida Ibirapuera. O trem, igualmente, perderá o lugar para os ônibus interurbanos e interestaduais, inaugurando-se a era das rodovias, primeiro de concreto e depois de asfalto. Mas nem há ainda uma estação rodoviária. Os terminais são as calçadas na frente dos prédios das companhias que os operavam.

O leite que se bebe, não pasteurizado, é tirado nas granjas que rodeiam a cidade, e sua distribuição se faz por carroças, que também distribuem o carvão com que se cozinha. Não há centrais de distribuição de vegetais além do mercado central, nem supermercados, nem magazines. Os artigos de luxo e os maquinários são importados.

Com o prefeito Prestes Maia, gestão de 1938 a 1945, São Paulo se prepara para vir a ser grande metrópole. Planeja-se a construção e ampliação de avenidas para o fluxo automotivo, áreas centrais são reurbanizadas, adota-se a política de verticalização e adensamento populacional (Langenbuch, 1971). Por essa época, a população mais pobre inicia sua caminhada em direção ao que viria ser a periferia de São Paulo, ainda que uma periferia próxima. Esta mesma periferia que levaria Jânio Quadros à prefeitura em 1953. A partir deste ano a periferia, que depois se estenderá geograficamente para muito além, entrará definitivamente no discurso político-

eleitoral, e será o grande palco dos movimentos sociais urbanos dos anos 70 e 80.

No governo do Estado, Ademar de Barros, interventor de 1938 a 1941, depois governador eleito em 1947 e 1965, faz construir o Hospital das Clínicas, trazendo para o âmbito do Estado serviços de saúde tocados antes pelas misericórdias religiosas e civis. Constrói a Via Anchieta, ligando a capital ao litoral, e que no final dos anos 60 praticamente propiciará a instalação da indústria automobilística no corredor do ABC. O governo federal constrói a Via Dutra, ligando São Paulo ao Rio, e a Régis Bittencourt, em direção ao Sul. O processo de metropolização que seguia os eixos ferroviários seguirá agora margeando as modernas rodovias.

No plano federal, com o Estado Novo e a política de oposição às classes burguesas fundiárias num projeto nacionalista que busca apoiar-se nas novas classes urbanas, trata-se de criar condições de infra-estrutura para o desenvolvimento industrial. Volta Redonda é exemplo e marco. No final dos anos 40, a industrialização é acelerada pelo que se conhece como substituição de importações. Em 1950 a população da cidade ultrapassa os dois milhões, para chegar a mais de três milhões dez anos depois. Nesse período, já com a política econômica do presidente Juscelino (1956-1961), o país se abre para o capital estrangeiro, e instalam-se as grandes indústrias multinacionais no que agora já é de fato a região metropolitana da Grande São Paulo. A migração já não é de curta distância. A metrópole paulista vai se transformando no maior aglomerado urbano do continente e centro econômico mais importante do país, com um deslanchamento industrial que demanda incessantemente mão-de-obra migrante, que vem primeiro do interior paulista, depois de Minas Gerais e do Nordeste.

Anos 40 ainda. Há o rádio, mas muito longe estamos ainda da televisão, essa surda *mater et magistra* da nossa contemporaneidade. Só com a década de 1960 a escola deixará de ser extremamente restritiva para além dos quatro anos do grupo escolar. A primeira universidade paulista nem completara cinco anos de idade, e a rede de ginásios estaduais só teria significativa implantação vinte anos depois.

Pequena é a participação da mulher no mercado de trabalho urbano e a igreja católica ainda tem em Santa Inês, a virgem, o ideal de vida feminina (Prandi, 1975). Essa mesma igreja, com suas procissões de demonstração de força, ataca abertamente o espiritismo e o protestantismo, mas nessa mesma

época já desistira do milagre, já rejeitara a cura religiosa, "num pacto silencioso com a medicina e a intelectualidade", como gostava de repetir Procopio Camargo.

Até o final dos anos 40, já romanizado, já derrotados os movimentos surgidos com um catolicismo tradicional pré-ultramontano e que motivaram a chamada "Questão Religiosa" (Monteiro, 1978), o clero católico está ajustado e acomodado às orientações do Vaticano, repetindo pura e simplesmente o discurso e a política pastoral da Santa Sé. A partir dos anos 50, entretanto, com o adensamento urbano e a formação de um novo proletariado e de novas classes médias, ver-se-á forçado a mudar suas estratégias pastorais. Se de um lado seu discurso normativo vai se esvaziando de valores tradicionais de cunho religioso, de outro inicia-se a preocupação com as questões sociais. A Ireja católica anda às voltas com novas expectativas populares nascidas de uma nova sociedade que se redemocratiza, se diversifica, se pluraliza, expandindo-se em termos não só de classes, mas da mobilização que essas novas classes implicam no processo acelerado de constituição de um capitalismo agora industrial. A Igreja passa, nessa década, a ter que assumir um enfrentamento com movimentos ideológicos concorrentes, profanos e religiosos. Mas é no plano da religião que ela visualiza seus grandes concorrentes: o protestantismo de conversão e o espiritismo kardecista e umbandista. São anos de intensa propaganda dessas religiões, e de intensa contrapropaganda por parte da Igreja (Pierucci et alii, 1984).

Em 1957, os bispos latino-americanos, reunidos no Rio, proclamam os quatro maiores inimigos da Igreja na América Latina: o protestantismo, o comunismo, o espiritismo e a maçonaria. Esse protestantismo que preocupava os prelados católicos era o protestantismo agressivo das denominações pentecostais; o espiritismo incluía a umbanda, na época considerada o ramo "baixo" do espiritismo.

É no curso da década de 1950 que o catolicismo cada vez mais abrirá mão de valores religiosos tradicionais na orientação da conduta, cedendo abertamente espaço para as ciências humanas e o pragmatismo (Prandi, 1975). Com o Concílio Vaticano II, nos anos 60, abrirá mão da pompa e circunstância, simplificando os ritos, adotando o vernáculo, dessacralizando-se para adaptar-se ao mundo moderno, assumindo para com as outras religiões postura liberal, ou pelo menos tolerante. Deixará com certeza mui-

tos órfãos, apegados a uma visão de mundo em que a sacralidade é uma necessidade na experiência da vida em uma sociedade heterogênea e desnorteadora. Em Medellín (1968) os bispos latino-americanos legitimarão uma postura de vanguarda, e daí se chegará ao catolicismo internalizado da teologia da libertação e das CEBs (Pierucci et alii, 1983), reproduzindo nos anos 70 e 80, nos bairros pobres da agora Metrópole, a contraparte, formada sobretudo de mulheres, do movimento sindical dos assalariados, majoritariamente de homens (Singer, 1983).

Vítima das contradições sociais e culturais dessa sociedade em mudança, ao chegar no terceiro quartel da década de 1970, a Igreja terá pouco a dizer para aquele católico incapaz ou desmotivado, por várias razões, de pensar a vida cristã a partir de interesses coletivos dos mais pobres, que implicam a militância, a organização comunitária e a participação política frente ao Estado e seus governos, ainda que se trate de elementares reivindicações de água e luz ao poder público local.

Se o velho catolicismo vinha desde os anos 40 esvaziando-se de valores e orientações fundados nos princípios estritamente religiosos (Pierucci, 1978), essa nova maneira de expressar-se como católico, no interior de uma nova Igreja, é vivida como ação revestida de uma concepção diferente de sacralidade e comunhão que substituem, para esse católico, o sentido das celebrações sacramentais *ex opere operato* da Igreja pré-conciliar. Ecumênica, dessacralizada, desritualizada, politizada, ela delega soluções das aflições individuais do corpo e da alma às práticas científico-profissionais correntes e à prática política como conseqüência do processo de *aggiornamento* que o Concílio só fez oficializar. Essa Igreja — que de um lado é a velha Igreja que hoje já não cura e, de outro, dá assistência aos movimentos sociais, entre os quais os de saúde — verá suas bases roídas constantemente pela expansão do pentecostalismo (Souza, 1969; Rolim, 1985) e da umbanda, essas duas formas opostas de redefinição, por vias estritamente sacrais e rituais, da pessoa e da vida pessoal individual (Fry, 1975).

Mas isso é hoje. Quando a umbanda nascia, a Igreja lutava pela reiteração da autoridade da hierarquia romanizada, proclamava-se a única religião brasileira, ou única via de diálogo e intermediação entre o "povo" e o Estado da ditadura Vargas e dos anos seguintes (Pierucci et alii, 1984), como viria depois, na ditadura militar, a proclamar-se, agora já convertida à

"opção pelos pobres", a voz dos que não têm voz (Pierucci, 1986). Nunca tendo aceitado o espiritismo kardecista, cuja base de prestígio firmava-se sobre enorme rede de filantropia e adesão de uma intelectualidade da pequena-burguesia tradicional urbana, a Igreja católica sequer se pronunciava sobre a umbanda em seu período inicial, tratada por ela, como por intelectuais leigos da época, como baixo espiritismo, portanto forma degenerada do kardecismo.

Só no final da década de 1940 a Igreja católica iria declarar-se abertamente contra a umbanda (Brown, 1987: 31), reconhecendo-a *ipso facto* como religião, e religião inimiga, e importante inimigo.

Desligado da Igreja católica desde a República, o Estado, na prática, funcionou por muito tempo como uma espécie de braço armado da Igreja contra os cultos e práticas de origem africana, indígena e mesmo do catolicismo de cura pré-ultramontano. Até o final da ditadura Vargas, assim como antes e pouco depois, a umbanda experimentou amargamente sistemática perseguição por parte dos órgãos policiais, como já experimentara o candomblé da Bahia durante a primeira metade do século, o xangô pernambucano nos anos 1930 e o xangô" alagoano praticamente dizimado nos anos 1920.

Mas quando a década de 1950 termina, a umbanda em São Paulo já disputa com o kardecismo em quantidade de novas casas. Suas taxas de crescimento se aproximam. Se no decorrer do período que vai de 1930 até o final dos 40 registravam-se em São Paulo 92 centros kardecistas para cada oito umbandistas, depois de 1960 o quadro é exatamente o inverso (Concone e Negrão, 1987).

Vinda do Rio de Janeiro, a umbanda instala-se e se expande em São Paulo rapidamente. Três décadas depois será analisada e festejada como uma ou a religião genuinamente brasileira (Concone, 1987). A adoção da umbanda por São Paulo se dá publicamente. Sua presença na cidade ocorre com grande visibilidade, ainda que os terreiros fossem obrigados a registro nas delegacias policiais. A partir do final dos anos 50, as festas populares públicas que arregimentam a maior quantidade de devotos e simpatizantes são as festas de Iemanjá nas praias de Santos e Praia Grande, nos dias 8 e 31 de dezembro de cada ano. Como em muitas outras capitais e cidades brasileiras.

A popularização da umbanda em São Paulo é então definitiva, pois a cidade já é também a metrópole de todos os brasileiros, a multidão de cada um, o mercado de todas as coisas e causas, o capricho de todos os gostos, o templo de todos os deuses.

A umbanda, ritualmente muito próxima do candomblé dos ritos angola e caboclo, em que já estão esquecidos os inquices bantos, substituídos pelos orixás — os deuses nagôs —, incorpora na doutrina verdades teologais do catolicismo — fé, esperança e caridade —, as grandes virtudes católicas adotadas pelo kardecismo, e procura emprestar dessa religião seus modelos de organização burocrática e federativa .

Seu panteão tem à frente orixás-santos dos candomblés e xangôs, mas o lugar de destaque está ocupado por entidades desencarnadas semi-evemé ricas, à moda kardecista e africana, ou encantados de origem desconhecida, à moda dos cultos de maior influência indígena: os catimbós, os candomblés de caboclos, as encantarias, de onde também se originam certas práticas rituais, como o uso de bebida alcoólica e tabaco (Ferretti, 1985: 35-58; Cascudo, 1962, verbs. Catimbós, Encanterias; Araújo, 1946, cap. Toré).

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. É kardecista esta herança da prática da caridade, que no kardecismo sequer separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos, pois estes também precisam de ajuda na sua saga em direção à luz, ao desenvolvimento espiritual. É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões do culto; para isso são chamadas durante a metamorfose ritual em que o sacerdote iniciado abandona seus papéis de mortal para dar lugar à personalidade dos encantados e dos espíritos. Vêm para "trabalhar", como se diz, trazendo para as aflições de toda ordem explicações e soluções — quantas vezes imploradas em desespero. Explicações e soluções que pertencem a um mundo onde acredita-se não haver os limites da temporalidade e da materialidade terrenas que nos ameaçam traiçoeiramente a cada instante e em cada situação de nossas vidas. Ali onde nossa racionalidade não conta, posto que aqui, neste nosso mundo, ela está

limitada por nossa condição humana, nossa fragilidade cármica de desejos e frustrações, apego à materialidade do corpo, nosso desespero diante da dor, nossa mísera incompetência de sermos como desejamos e como nos querem os outros.

O homem que busca a religião, que se converte, é um homem que conheceu o fracasso de si mesmo, impresso no fracasso do seu próprio mundo: um mundo de relações íntimas e sociais tantas vezes adversas e aversivas; de crenças e ciências insuficientes ou inacessíveis aos mais pobres; de práticas políticas limitadas; de cálculos e previsões irrealizáveis.

A história dessas religiões aparentadas, porque mediúnicas, porque elos de uma mesma cadeia simbólica da nossa própria história como sociedade em formação, porque experiências de concepções de mundo, da vida e da morte, tão instigantes, a história dessas religiões que são o candomblé, o kardecismo, a umbanda, e mais o tambor-de-mina, o batuque, a pajelança, o catimbó, tudo isso impregnado dos secularizados valores cristãos do catolicismo pré-Restauração e pré-Vaticano II, essa história decifra-se com a história da sociedade. A sociedade é a esfinge. Mas para o crente, o convertido, a religião é a decifração da sociedade. A fé é a privação da dúvida, como alguém já disse.

O refluxo do kardecismo em favor da umbanda, que se verifica decisivamente na década de 1950, é capaz de espelhar um movimento de reordenamento das classes sociais iniciado nos anos 1930, mas muito mais decisivamente, um refazer da imagem que se experimenta desta mesma sociedade. Não é só o momento do nacionalismo, mas também da intervenção do Estado numa política econômica que prepara o país para as mudanças profundas que se darão no sistema produtivo no segundo pós-guerra, quando a atividade produtiva urbana do eixo Rio-São Paulo rouba a cena da produção rural, quando as relações de trabalho de base familiar e as profissões rurais perdem definitivamente para o primado do assalariamento, individual, impondo-se na constituição da sociedade brasileira princípios universalistas de qualificação profissional, competição pelos postos de trabalho, monetarização das relações de troca, enquanto novas classes médias se moldam pela possibilidade de ascensão social individualizada. Já é outra a sociedade (Prandi, 1982 e 1978).

A umbanda de certo modo rompe com a concepção kardecista do mundo: aqui não é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar

contas por atos de nossas vidas anteriores. Trazendo do candomblé a idéia, ainda que desbotada, pouco definida, de que a experiência neste mundo implica a obrigação de gozá-lo, a idéia de que a realização do homem se expressa através da felicidade terrena que ele deve conquistar, a umbanda retrabalha a noção culpada da evolução cármica kardecista, assim como, através da propiciação ritual, descobre a possibilidade de alteração da ordem. É necessário que cada um procure a sua realização plena, mesmo porque o mundo com o qual nos deparamos é um mundo que valoriza o individualismo, a criatividade, a expansão da capacidade de imaginação, a importância de subir na vida. Este pormenor é essencial.

Por esta forma de ver o mundo, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isso é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o *status* social não está mais impresso na origem familiar. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual. As cidades grandes do Sudeste, depois todas as outras, conhecem o despacho. Exu está solto pelas ruas e encruzilhadas do Brasil. *Laroiê*!

O kardecismo sempre se pensou como religião intelectualizada, nascido que foi sob o racionalismo do século XIX. Abandonou no Brasil a intenção de ser também ciência, sob orientação de seu mais importante líder nos últimos dois quartos deste século, Francisco Xavier, para quem "aquele que crê não precisa fazer experiências".

A enorme capacidade de organização e de constituição burocrática do kardecismo jamais foi plenamente alcançada pela umbanda: o kardecismo é uma religião que deu certo numa sociedade em que "cada um conhecia seu lugar". Os líderes espíritas foram pequenos intelectuais de uma pequena-burguesia urbana tradicional, escolarizada, filhos de famílias com um mínimo de *status* e com certa visibilidade social, vivendo num mundo em que os papéis sociais estavam fortemente definidos pela origem familiar e social, e que encontravam no espiritismo uma forma de partilhar idéias e ideais anticlericais, abraçando uma religião cristã, filantrópica, erudita, que aposta nos homens por sua boa vontade, por sua capacidade de adesão livre, e que é socialmente conformista. Ainda que muitos pobres ou uma maioria de pobres constituíssem as bases do kardecismo, do final do século passado

até poucos anos após 1950, a existência da religião dependia muito dessa camada média letrada que optara intencionalmente por essa religião como alternativa cristã ilustrada. Poucos foram no Brasil os líderes carismáticos do kardecismo. A própria liderança de Chico Xavier impõe a necessidade de produção e estudo de uma literatura, psicografada, que ensina e que salva através da reflexão.

Já o modelo de liderança da umbanda tem muito do candomblé, em que todo o poder — verdade e preceito — está nas mãos do pai ou mãe-de-santo e emana do deus ou espírito que o cavalga, cada um em seu terreiro, em que não há codificação fundante, não há um pai fundador, mas vários e antagônicos entre si, nem autoridade nem pensamento disciplinado que se sobreponha ao carisma do chefe da casa. A liderança, o governo espiritual, é aceita como desejo e determinação da divindade e do encantado.

Num país e numa época em que o bem-estar social, em todas as formas de assistência material e previdenciária, não é assumido como dever do Estado, a maneira como o kardecismo realiza a virtude da caridade, que é assistência espiritual mas também sanitária e material, fez dele importante parceiro no conjunto da sociedade civil, como as sociedades de misericórdia católicas, com quem por muito tempo dividiu papéis no cuidado dos desvalidos e desamparados, fossem crianças, adultos ou velhos. Foi isso um grande trunfo do espiritismo em sua defesa contra a pregação católica anti-kardecista e em favor de seu reconhecimento institucional pela sociedade. A umbanda se proporá e em parte realizará uma obra assistencial à moda espírita, mas já muito menos significativa.

No Estado Novo o governo federal não só regulamenta o trabalho assalariado, como institui a previdência social e as aposentadorias. Grande parte das tarefas das obras filantrópicas e assistenciais vão sendo incorporadas pelo Estado, que passa também a financiar órgãos não governamentais de assistência, especialmente hospitais, asilos, orfanatos. Vão se criando na população expectativas por serviços sociais que passam a ser reivindicadas como direitos pela população junto aos governos federal, estadual e municipal. Cada vez mais o Estado se embrenhará nestas questões. Ainda que os serviços oferecidos sejam ruins, sua prestação não é mais um benefício da caridade laica ou religiosa, é direito do cidadão. Na Arquidiocese de São Paulo, a Igreja fará questão de mudar sua presença da assistência social direta para o interior dos movimentos sociais, como já

antes estreara no chamado "Movimento de Natal" no Rio Grande do Norte (Camargo, 1971).

De um outro prisma, o kardecismo é uma religião de transe, da experiência religiosa pessoal, e ao mesmo tempo uma religião da palavra, da pregação doutrinária codificada em livros religiosos de autoridade incontestável. Dotado de um código moral e doutrinário explícito e de procedimentos condutores da experiência religiosa públicos e publicados, a iniciação no kardecismo adotou uma pedagogia do não-segredo, do não-mistério. Essa universalização contribuiu enormemente para uma acentuada unificação burocrático-institucional. A umbanda carrega consigo parte da norma dos candomblés, que é a do segredo, do recolhimento iniciático, da infalibilidade do pai-de-santo, da autoridade *ex-cathedra* do orixá acima de qualquer preceito, tendo por conseqüências enormes dificuldades de unificação doutrinária e institucional. Faz sentido, diante disso, o fato de existirem hoje 42 federações de umbanda em São Paulo.

O ideal de transe consciente kardecista e o transe modelar inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé têm também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o possui. Para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena manifestação do espírito incorporado. Esta diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

As respostas que os umbandistas encontram ao se enfrentarem com a sociedade em mudança, o sentido que eles experimentam ao lidar religiosamente com este mundo que eles podem manipular, e a noção de poder de origem religiosa que eles conhecem e usam levam muitos deles ao desejo de sentirem ampliadas essas respostas, essas possibilidades de manipular o mundo, esse poder. A umbanda não terá sido em suas vidas a religião final.

Capítulo 6
SEGUNDO MOVIMENTO: DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ

São Paulo, dácada de 1960. A umbanda está presente, já plenamente enraizada no correr da década anterior, por todo o Estado, das grandes às pequenas cidades. Como nunca antes, contava-se com um quadro rico e variado de ofertas religiosas. São dessa época os estudos sistemáticos sobre as novas religiões urbanas no Brasil. A umbanda se fizera, como o pentecostalismo, uma grande religião de conversão. Mas diferente do pentecostalismo. E ambas, enquanto alternativas, têm provocado a curiosidade dos pesquisadores: por que alguém se converte a uma e não a outra? Apenas porque são respostas diferentes para uma sociedade que deixou para trás a via única da explicação possível. A lealdade uniforme e unicentrada está para sempre perdida.

É certo que a umbanda contava com uma grande esteira aberta pelo kardecismo, religião igualmente mediúnica, e que já se constituíra no Brasil bem antes desses novos tempos.

Carlos Brandão, ao estudar o "campo religioso" em Itapira, interior de São Paulo, conclui que as diferentes religiões servem "para unir categorias diferentes estruturalmente antagônicas" (de classe sociais distintas) e "para separar sujeitos estruturalmente iguais onde seria perigoso, para os interesses profanos e sagrados dos donos da ordem social de dominância, mantê-los em tudo solidários: todos operários, todos camponeses, todos subalternos, mas católicos, umbandistas, pentecostais" (Brandão, 1986: 301).

Essa conclusão acentua um modo de ver as religiões como frutos e instrumentos da astúcia objetivada de uma dada ordem social, um "ópio do povo" revisto, mas acaba escondendo o homem como fonte de carência. Falta o sujeito como fonte de carência, faltam os *ultimate concerns* a que

Procopio Camargo tanto se referia, assim, em inglês (Prandi & Pierucci, 1987). A explicação torna-se demasiado simples. Demandas religiosas específicas dependem sim do movimento de constituição de etapas dessa ordem social estruturada em classes e grupos sociais, mas podem ser demandas de grupos que buscam na religião uma forma de expressar-se na sociedade, demandas que procuram a definição do indivíduo para si mesmo, antes de mais nada, independente da sua cor, profissão, classe social etc. Abrir essas possibilidades é uma das condições para uma religião tornar-se universal. E nesse quadro religioso, as religiões não se encontram lá uma ao lado da outra; elas estão num jogo de competição, do qual de uma podem mesmo nascer outras.

A religião, ao se transformar, ao se enfrentar com outras concorrentes, nos permite ver um pouco das próprias mudanças da sociedade.

Num mundo que se racionaliza, que se transforma em uma sociedade da razão, a religião dessacralizada ajuda a desencantar o mundo, vai deixando para trás o rito, firma-se na palavra, que é código ético, e que expressa a moralidade dessa nova sociedade em processo de racionalização. A religião se dessacraliza para ser mais ética, para se internalizar. Do outro lado, a religião ritual, bem como aquelas pouco rituais mas densamente sacralizadas, portanto, não é mais a religião desta sociedade, mas é sim, no seu impor-se e expandir-se nesta mesma sociedade, a expressão de contradições muito profundas: a explicação sociológica de sua sobrevivência, expansão e proliferação não está no modelo "definido" de uma ordem estrutural, mas exatamente na indefinição que a constituição dessa ordem estrutural crescentemente diversificada promove e procria, no seu movimento, para parcelas significativas da população — especialmente as camadas mais pobres.

Por isso, uma das teses aqui defendidas é que a umbanda é religião de um modelo novo de sociedade, como o fora antes o kardecismo. E que o candomblé, como religião de massa, significa um sentimento de que aquela sociedade antevista pela umbanda não deu certo, mas que a retomada está disponível. Nesses casos, ou adia-se a promessa, ou constrói-se uma outra religião. A dimensão simbólica do sagrado não atravessa a história impune e intocada.

É numa sociedade em que o individualismo é levado às últimas conseqüências, em que o narcisismo, nos termos de Sennett, é o modelo do

"eu" reencontrado e hipervalorizado, em que a manipulação racional do mundo é frustrante, em que os modelos sociais de definição e exercício dos papéis sociais pelos indivíduos pela via institucional estão postos em xeque, em que a noção de totalidade e a separação entre os campos da intimidade e da publicidade estão rotos e obscurecidos, é aí nessa sociedade de modernidade introvertida que o novo candomblé fará sentido.

NUMA CIDADE DO INTERIOR

Vamos recuar um pouco no tempo, a uma cidadezinha perdida no interior de São Paulo, vamos ver que laços as religiões vão tecendo, que redes sociais se constituem, que capacidade de expressão tem o sagrado. Assim, num cenário pequeno, onde tudo se sabe e todos se conhecem, mas que mesmo assim está em constante transformação, espelhando o "resto" da sociedade brasileira, poderemos acompanhar pela janela a chegada dos deuses.

Potirendaba, interior de São Paulo, 1930-1940. Estamos a 450 kilômetros da Capital e a 30 de São José do Rio Preto. As ligações da cidade com o "resto do mundo" são frágeis, limitadas e difíceis. Nem há estradas que não as de terra e barro ligando o município com seus vizinhos, o correio é moroso, o rádio é escasso, a TV não existe. A educação formal é restrita à antiga escola primária de quatro anos, que na cidade se chamava grupo escolar.

Há basicamente três classes de pessoas: 1) os pequenos comerciantes, um número limitado de funcionários do governo, uns poucos artesãos e uma meia dúzia de pessoas com uma experiência de trabalho intelectual; 2) os pequenos proprietários rurais, pois o município nunca comportou grandes fazendas, e 3) os trabalhadores rurais trabalhando em relações de parceria ou de colonato. Cerca de 90% da população de 12 mil pessoas vivem na zona rural, quer como pequenos proprietários quer como trabalhadores em terra alheia.

Fundado por antigas famílias de brasileiros caipiras (Candido, 1964) que chegaram ao local lá pelos anos 1920, o município veio a ganhar a feição que mantém até hoje com a chegada, entre os anos 20 e 40, de imigrantes italianos, espanhóis e em menor número portugueses. Dirigidas para o trabalho rural, essas famílias já eram pequenos proprietários de terras

e antes de chegarem a Potirendaba, em sua maioria, já tinham passado por outros municípios (do Oeste Velho, sobretudo). Alguns vão se estabelecer na sede do município, onde são artesãos, pequenos comerciantes e, uns poucos, profissionais intelectuais.

Da antiga tradição caipira persistiam formas de catolicismo popular, que publicamente se manifestavam através de festas anuais da folia de Reis e alguns ritos de encomendação das almas. Essas tradições foram mantidas pelas famílias fundadoras e por outros "brasileiros" chegados no início do período, mas toda a população podia participar. As famílias que logo alcançaram os postos de mando na política local eram sobretudo as de origem italiana. Tão expressiva era a presença dessa população de italianos no começo da vida do município que, em 1923, já tinham eles fundado na cidade um clube recreativo denominado Sociedade Italiana "Dante Alighieri", que funcionou até pouco mais de 1962, ano em que se construiu um outro clube, maior e mais confortável.

O primeiro vig rio da Igreja católica chegou em 1927. Até o final da década de 40, o tempo médio de permanência dos padres na paróquia foi menor que dois anos. Só depois do final dos anos 50 os padres nomeados para Potirendaba tiveram maior permanência no município. Dos 25 titulares que por lá passaram, de 1927 a 1989, apenas dois morreram e foram enterrados na cidade. A população rural mantinha algumas capelas em seus bairros, mas essas eram muito mais usadas para o culto popular do que para celebrações sacramentais dirigidas pelo padre.

Em 1918, um grupo de famílias italianas, algumas vindas do bairro do Br s, em São Paulo, fundou, num bairro rural, uma igreja batista. Em 1929 essa igreja foi transferida para a cidade, mas desde então, seus fiéis têm sido os descendentes dos fundadores. No ano de 1933 chegaram à cidade missionários pentecostais, erigindo-se um templo da Congregação Cristã do Brasil.

Essas são, até hoje, as principais denominações protestantes da cidade. Mas aos crentes da Congregação Cristã, que sempre mantiveram um efetivo trabalho de proselitismo, juntam-se agora outros grupos evangélicos à cata de conversos. Conversos que, hoje como ontem, são provenientes sobretudo das camadas mais pobres da população do município. Esses adeptos formam talvez o segmento mais alheio à vida pública da cidade.

Potirendaba, anos seguintes. No final dos anos 50 muita coisa terá mudado. A maior parte da população rural transferiu-se para a cidade, encerrando-se a etapa do trabalho rural não-assalariado. Em 1957 foi instalado o primeiro ginásio. A população se diversificava. Assistia-se já à formação de uma população urbana "pobre" que, no correr dos anos 70 e 80, foi sendo instalada nas vilas "periféricas" dos conjuntos habitacionais. A cidade, finalmente, já estava ligada a São José do Rio Preto por rodovia asfaltada.

Foi no correr dos anos que vão até 1950 que alguns moradores praticantes de modalidades terapêuticas ao estilo das antigas tradições do catolicismo popular alcançaram maior popularidade.

Seu Congo, João Ciríaco Barbosa, negro proveniente de Itapetininga, e que era ligado a uma congada originária daquela região, foi um deles. Seu Congo, até 1950, ano de seu falecimento, foi o benzedor mais respeitado da cidade em seu tempo. Diz-se que Seu Congo teria trazido de Itapetininga para Potirendaba práticas rituais de cura, além de liderar a reprodução da Congada, que lhe valeu o apelido. Oracy Nogueira, em seu clássico estudo de Itapetininga, São Paulo, descreve muito dessas práticas que, cristalizadas em regiões de ocupação mais antiga, foram se reproduzindo nas regiões mais novas (Nogueira, 1962: cap. X e XI).

Nessa mesma época, Dona Ana Mineira, negra baiana, era muito procurada para resolver casos de mau-olhado. Como Seu Congo, podia ela curar pessoas e animais, além de fazer encontrar objetos perdidos.

Seu Santo Roque, também benzedor, era italiano, tendo chegado ao Brasil com nove anos de idade. Seus ritos eram mais "complicados" — dizia-se —, envolvendo o uso de fitas de diferentes cores com as quais tomava as medidas das partes do corpo que se pretendia curar, fitas que depois eram queimadas, depositando-se suas cinzas ao pé do cruzeiro do cemitério.

Mas a grande benzedeira que praticava oráculo era Dona Rita. Usando as técnicas de leitura das manchas de óleo que se formavam na superfície da água em um prato e a leitura da borra de café, podia diagnosticar o mau-olhado e até mesmo a coisa-feita.

Esses sábios tratavam apenas de problemas mais simples. Para questões mais sérias de saúde a população valia-se da promessa de peregrinação a Aparecida do Norte — para onde fui levado, em 1953, aos

sete anos de idade, por ter sobrevivido a uma cesariana rara e "perigosíssima" naquela época e lugar.

A grande e talvez última leva de peregrinações em massa em busca de cura religiosa se deu no período dos milagres de Tambaú, entre 1954 e 1955, ano em que o bispado de Ribeirão Preto pôs fim aos milagres do Padre Donizetti (Queiroz, 1978: cap. 6).

Foi nesse começo da década de 1950 que surgiu na cidade o kardecismo. Em 1952, um grupo formado por Miguel Arcanjo Baldicera, Vicente Aparecido Dias, ambos pequenos proprietários, Vitório Massoni, barbeiro, José Galdino e Joana Peres, sob a liderança de Luiz Corneta, diretor do grupo escolar, fundou o Centro Espírita "Loreto Flores", do qual participavam também Mercedes Corneta, professora e esposa do referido diretor, ambos recentemente vindos da cidade de Novo Horizonte, e Dalice Pereira do Vale Correia, respeitadíssima mãe de dezesseis filhos e originária do Rio de Janeiro, onde morava toda a sua família.

Também espírita, mas não ligado institucionalmente ao Centro, o ancião português José Lima, morador da roça, vinha aos sábados à cidade, visitava famílias amigas e ministrava passes, recitando sempre antes a parábola do grão de mostarda (Mateus, 13:31). Outra espírita era a espanhola Dona Nena, Encarnación Garcia Rodrigues. Foi ela a primeira espírita da cidade, no final dos 50, a trabalhar com *entidades já claramente umbandistas*. Nunca se ligou ao grupo do Centro.

Mas será Mãe Geralda dos Santos Siqueira, da família tradicional dos fundadores, já então empobrecidos, quem instalará em 1960 o primeiro *terreiro de umbanda*: Tenda Ritual da Umbanda de São Jorge. Mãe Geralda foi iniciada em São José do Rio Preto no Terreiro Pedreira de Xangô, liderado pelo Tenente Geraldo, umbandista proveniente do Rio de Janeiro.

O Centro Espírita nunca sofreu qualquer espécie de discriminação na cidade. Era considerado um centro de pessoas muito educadas, finas, virtuosas. O terreiro de Mãe Geralda, entretanto, tem sido malvisto, como um centro de pobre, de gente da periferia, embora conte com uma clientela eventual de classe média, que ali procura auxílio, mas quase às escondidas. "Gente de periferia, numa cidade de apenas 10 mil habitantes! Mãe Geralda se defende: "Aqui eu pratico a caridade, graças a Deus."

No início de 1989, num terreiro de candomblé angola de São José do Rio Preto, foi raspada a primeira iaô (filha-de-santo) potirendabana, uma

bisneta-de-santo de Joãozinho da Goméia. Ela é operária numa das muitas fabriquetas da cidade. Mora num dos conjuntos habitacionais construídos, nestes últimos oito anos, para abrigar a população mais pobre da cidade, os "bóias-frias", as empregadas domésticas, os trabalhadores dos serviços não qualificados, os operários das fábricas locais de bebidas e de processamento de sebo e osso e as costureiras das oficinas de confecção que produzem em *turning-over* roupas para as grande etiquetas de São Paulo. Ninguém conhece a iaô de Oxalá; aliás, ninguém conhece mais ninguém na cidade. Aos domingos, anonimamente, ela ouve missa na Matriz do Bom Jesus, Oxalá no candomblé e seu santo. *Epa Babá*!

Não sei se e quando se abrirá um terreiro de candomblé nessa pequena cidade, mas o que a chegada lá das diferentes religiões pode mostrar é que quanto mais a pequena cidade se transforma numa espécie de miniatura sociológica da grande cidade, mais aberto fica o leque de alternativas religiosas, como se fossem necessárias muitas e diversas fontes de transcendência de que os indivíduos passam a necessitar. O mais ilustrativo está no fato de que o candomblé, num lugar onde nunca existiu uma tradição religiosa negra e nem um grupo negro expressivamente numérico, aproxima-se agora como uma religião que vem no rastro da umbanda, como se desta necessitasse para abrir o seu caminho. Processo similar vimos no caso da umbanda, fartamente antecipado pelo kardecismo. Mais que isso, se juntarmos ainda as denominações evangélicas de conversão, um fato se mostra patente: todas elas proliferaram exatamente num cenário social em que o catolicismo do tipo popular e densamente sacralizado foi se deixando substituir pelo *catolicismo do aggiornamento* orquestrado pelo Vaticano (Prandi, 1975). A luta da igreja oficial contra o catolicismo popular, como parte do movimento de romanização, juntamente com uma posterior concepção de religiosa de catolicismo de base voltada para a transformação das condições sociais neste mundo (versão não existente neste local), com um esvaziamento ou pelo menos simplificação ritual e sacramental (esta de caráter universal), deixou muito mais órfãos na fé do que pôde suspeitar a pedagogia vaticana e o magistério pastoral. A fé afirma-se também pelo mistério e temor ou pela convicção e esperança. Religião sem segredo, mistério e sacralidade é para aquele que, ao se converter, mudou sua mentalidade, internalizando novos valores propostos pela nova religião. Para a maioria — que também é uma maioria de pobres — isto diz muito pouco.

Sua prática religiosa ainda é o consumo do sacramento no momento socialmente previsto, puro rito e pura magia: não é outro o motivo do sucesso (e por que não dizê-lo sucesso econômico) das igrejas católicas cismáticas do Brasil — o toma lá dá cá da religião como serviço. É a religião como ou com magia, a religião da pré-Reforma; ou então a religião meramente ritual. Nenhuma religião no Brasil de hoje é mais rica que o candomblé em repertório ritual e repertório mágico. Um país, como o Brasil, que jamais viu completar-se o desencantamento do mundo, nos termos de Weber, tem no candomblé uma religião sob medida para aquelas parcelas da população que necessitam de uma religião, mas para quem as denominações salvacionistas, que implicam mudança de mentalidade e de conduta, dizem muito pouco, e para as quais o catolicismo já não tem o que dizer.

RETOMANDO SÃO PAULO

Quando o candomblé chega em São Paulo, nos meados da década de 1960 (Prandi e Gonçalves, 1989 e 1989a), a cidade também já é bem outra daquela onde aportara a umbanda mais de vinte anos antes. O jeito de se viver na cidade já é também bem outro. O processo de metropolização já está em sua fase plena. Já estamos próximos dos 5 milhões de habitantes; chegaremos a mais de 8 milhões em 1980, milhões que se envolvem por outros milhões na contigüidade da Região Metropolitana.

Alguns indicadores "físicos" nos ajudam a visualizar as mudanças por que passa a cidade neste período. Constroem-se as avenidas expressas das marginais do Tietê e do Pinheiros. Abrem-se as avenidas 23 de Maio, Rubem Berta e Faria Lima, o elevado Costa e Silva, a avenida Radial Leste e as ligações viárias Leste-Oeste. Além das avenidas Ricardo Jafet, dos Bandeirantes, Cupecê, ligando as diferentes regiões da cidade. E, para dar vazão ao trânsito multiplicado, para dentro e para fora da metrópole, rasgam-se as rodovias Castelo Branco, Imigrantes, dos Bandeirantes, dos Trabalhadores. Nessa trama de transporte e locomoção, surge o metrô, suas conexões com ferrovias e ônibus e com os terminais rodoviários do Tietê, do Jabaquara e da Estação Bresser.

São Paulo é um formigueiro. Mais de 2.500 ônibus fazem o trajeto de 720 linhas dentro da cidade. Os trens de subúrbio transportam por dia quase um milhão de passageiros, o metrô, outros 2 milhões. E são quatro milhões

de veículos em circulação, dos quais 34 mil são táxis, só no município da capital.

A paisagem da cidade vai mudando. No centro da cidade, constroem-se os calçadões no leito das ruas. O grande setor bancário e o de diversão mudam-se do centro para a região da avenida Paulista e dos Jardins até a avenida Faria Lima. O comércio de rua, especialmente o comércio de consumo de luxo vai para dentro dos *shopping centers*, cujo marco é o Iguatemi, inaugurado em 1966. O comércio varejista experimenta a expansão oligopolista das grandes redes de supermercados. O empório está morto.

Nesse período, a cidade experimenta o exacerbamento das diferenças sociais impressas na sua imagem urbana. Os edifícios de apartamento crescem em velocidade apenas inferior à proliferação das favelas. A vida na cidade muda. Os hábitos se alteram. A cidade se transforma numa cidade violenta. Ninguém está mais seguro em sua casa, muito menos nas ruas. As casas vão se envolvendo em grades protetoras. Com os saques de 1983, as lojas põem barras de ferro nas suas vitrinas. Os meios de comunicação por satélite cobrem o país. A televisão, agora colorida, é definitivamente parte da família. A mídia eletrônica unifica e isola, uniformiza e diferencia.

Vive-se sob a ditadura militar, vive-se sob censura e medo, mas a metrópole vai conhecendo o que Eder Sader chamou de novos personagens sociais: os novos movimentos sindicais, os movimentos sociais, as Comunidades Eclesiais de Base (Sader, 1988).

Generaliza-se nesse período o crediário, a compra a prazo, ampliando-se por conseguinte a necessidade que cada um tem de demonstrar a todo instante que é honesto, que tem emprego, que tem fiadores, que pode ter crédito. Todo mundo terá uma conta bancária para administrar. A cada ano haverá a obrigação de fazer a declaração de renda. Nunca antes na história brasileira as pessoas tiveram que ter tantos papéis a respeito de si próprias, pois apenas a identidade, o certificado militar, o título eleitoral e a carteira de trabalho já não permitem ao homem comum mover-se neste mundo de relações cada vez mais burocratizadas, impessoalizadas e em meio a um mercado de ofertas que crescem, diversificadas ao infinito. Os utensílios domésticos e outros objetos de uso pessoal ou doméstico tornam-se obsoletos antes mesmo de ficar velhos. Também no ramo dos produtos alimentícios, novos e mais novos itens vão se impondo como necessidades.

São anos de grandes crises e profundas mudanças. O "Milagre Econômico" gestado pela ditadura se faz, para em seguida se negar. A metrópole, onde todo emprego era possível, começa a conhecer, já nos anos 70, o desemprego.

Enquanto a economia crescia, o homem diminuía, literalmente. De 1968 a 1978, as novas gerações da metrópole paulista foram ficando com estatura mais baixa e peso menor, em sua maioria. Em contraponto, os filhos das famílias de melhores rendas ficaram mais altos e mais gordos (Prandi, 1982a).

E o homem, principalmente a maioria, que é pobre, foi ficando cada vez mais só, espremido ou no local de trabalho, ou nos transportes coletivos entupidos, ou no espaço escasso da sua residência; não há mais para onde ir. A rua, as praças, os parques (que parques?) não são lugares nem para distração nem para conhecer pessoas nem para se representar como indivíduo que vê e é visto, que nota e é notado, que reconhece e é reconhecido.

Na imensidão da metrópole não há espaço público para esse novo homem e essa nova mulher cosmopolita e narcisista. Os lugares *públicos* foram tomados pelos automóveis, pelos trombadinhas, pela apropriação privada. Restam, contudo, os clubes, os bares, os templos e terreiros religiosos.

Os templos têm sido desde muitos séculos lugares privilegiados onde homens e mulheres se apresentam publicamente, se reconhecem, e ao se apresentarem representam as estruturas e papéis sociais. No Brasil colonial, brancos separados de negros, cada um em sua igreja; homens de um lado, mulheres do outro; os mais comuns atrás e os de maiores posses na frente. No catolicismo de vinte anos atrás, ainda se separavam os homens das mulheres (costume que o velho candomblé e muito da umbanda preservou). Na sociedade que estamos estudando, as Comunidades Eclesiais de Base e os movimentos sociais podem também ser vistos como criação de espaços públicos, e políticos, porque, voltados para interesses coletivos.

Esse homem e essa mulher que não têm para onde ir sofrem ainda com o amesquinhamento de sua vida privada, íntima. Não pode uma vida familiar deixar de se empobrecer quando as próprias condições econômicas não fornecem espaço físico confortável. Numa época em que os familiares pouco se falam, pois nem há tempo para isto. Em que a reunião da família se emudece para *assistir*, através da televisão, ao mundo das intimidades

imaginadas. Por onde se vê também — mas sem participar — o desenrolar dos conflitos na esfera do mundo público político (Sennett, 1988).

Nessa nova sociedade, também, o homem perdeu muito da segurança que se imaginava poder alcançar até bem poucos anos atrás. A mobilidade social nem é mais garantida pela escolarização de nível médio e superior, que, ao se ampliar brutalmente nos anos 60, banalizou-se, deixou de ser instrumento seguro para a planificação da vida pessoal e para os projetos familiares. Esse homem desses novos tempos acredita menos nas promessas de uma sociedade que busca intensamente pôr-se na via da planificação racional e da organização burocrática.

Mas não é só. Os anos durante os quais o candomblé virá a se instalar em São Paulo, grosseiramente nos meados dos 60 do século XX e nos primeiros anos dos 70, e que estamos habituados a chamar simplesmente de "os anos 60", marcam um período de fundamentais efervescências no plano da cultura e das mentalidades; profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais, na Europa, nos Estados Unidos, no Brasil. No Brasil, sobremaneira no Sudeste, nas grandes cidades, na metrópole paulista.

São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original. A juventude ocidental ilustrada rebela-se, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremo-nos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e européia em busca dos gurus do Himalaia). aloriza-se a cultura do outro. No Brasil, a cultura indígena. A antropologia redimensiona a etnografia para fazer política indigenista. E a cultura do negro. A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar para a Bahia — "por que não?" —, acampar em Arembepe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente.

O inconformismo e o desprezo pela cultura racional, essa mudança de rumos, está nas classes médias. Não obstante, vale lembrar que o movimento se mostra de forma generalizada através da mídia, que já é eletrônica, e provoca novos gostos, traz novas informações. A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participará ativamente de um projeto de recuperação de origens, que vai remeter muito diretamente à Bahia.

Em 1964, através da antiga TV Excelsior, Elis Regina canta *Arrastão*, de Ruy Guerra e Edu Lobo: "eh, meu irmão me traz Iemanjá pra mim. Nunca se viu tanto peixe assim..." Da modernidade da bossa nova partia-se para a recuperação do conteúdo de uma brasilidade "legítima". Iemanjá, diga-se de passagem, já é muito conhecida no Sul-Sudeste através da umbanda. Mas, na medida em que a referência passa a ser a Bahia, o orixá passa a ser referido como o da Bahia, isto é, o do candomblé. São anos de produção de uma nova forma de cantar em que elementos da cultura do candomblé vão se firmando com legitimidade nas classes médias consumidoras do que se produz de mais avançado no país. Da Bossa Nova à Tropicália, os baianos estão na ponta da renovação da música popular brasileira. O *Canto de Ossanha* de Vinícius de Moraes e Baden Powell, ainda com Elis, mas já pela TV Record, é novo marco. Virão Caetano Veloso, Gilberto Gil, Gal Costa, Maria Bethania, entre os mais importantes. Tudo leva à Bahia: o Cinema Novo, as artes cênicas. Com *O pagador de promessas*, filme de Anselmo Duarte, da peça de Dias Gomes, o Brasil se reconhece e se faz reconhecer nas telas do mundo inteiro. Iansã, Santa Bárbara da promessa, está no centro do enredo: o padre contra, o povo a favor. *Eparrei Oiá*! O paladar do país experimenta o sabor do azeite de dendê. Aprendemos a gostar de acarajé, vatapá, caruru...

Essa enorme publicidade e popularidade que a Bahia e a cultura negro-baiana vão alcançando, através também da literatura de Jorge Amado, de peças de teatro como *Zumbi* ("...ziquizira posso tirar..., Upa Neguinho na estrada, upa pra lá e pra cá...") nos apresenta às veneráveis mães-de-santo dos candomblés de Salvador: primeiro Olga do Alaketo, depois, e definitivamente, Menininha do Gantois. Nas vozes de Gal e Bethania, e tantos outros, o Brasil inteiro aprende a cantar, de Caymmi, "A Oxum mais bonita está no Gantois... Ai, minha mãe, minha mãe Menininha...". Pela música popular aprendemos os nomes dos santos, que também são os da umbanda, mas agora é necessário ir até a Bahia para pedir a bênção de Menininha, para jogar os búzios e ler a sorte, para experimentar o sabor do feitiço, o verdadeiro. *Ora yêyê ô*!

Esse consumo, que não é do pobre, mas é do jovem, do estudado, do branco metropolitano, leva primeiro essa classe média aos terreiros da Bahia: há um novo universo no mercado religioso interno, à altura das formas mais originais e herméticas do Oriente. Mas a metrópole não vai

pagar por muito tempo o preço de ir tão longe. Quer que a Bahia seja refeita aqui, em São Paulo, por que não? E quando o candomblé chegar, sua clientela já estará de prontidão. Uma clientela de classe média, aliás, indispensável para garantir a infra-estrutura desta religião, clientela que se ampliará e se diversificará muito, evidentemente. De toda sorte, já temos aí uma pré-condição importante.

E o povo-de-santo que descerá da Bahia, para essa nova fronteira da metrópole do Sudeste, e que aqui abrirá terreiros e fará filhos-de-santo, refazendo aqui a religião de lá, oferecendo aqui os feitiços e adivinhações lá aprendidos, vai querer ser, todo ele, um filho do Gantois, de Menininha. Mas isto é outra história...

É neste contexto (econômico, social e cultural) que o candomblé chega e se instala em São Paulo. Como religião, abstratamente, reforçará idéias de que a competição na sociedade é bem mais aguda do que se podia pensar, que é preciso chegar a níveis de conhecimento religioso muito mais densos e cifrados, que o poder religioso tem amplas possibilidades de se fazer aumentar. Na prática, enquanto grupo de culto, comunidade de fiéis, permitirá o trânsito num espaço em que não há separação entre a intimidade e a publicidade. Onde, portanto, não há nada a esconder ou reprimir, com relação a si mesmo e com relação aos demais. Onde também podemos ser, ao mesmo tempo, o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos.

Enquanto agência de serviços religiosos e mágicos, oferecerá ao não devoto um tipo de serviço em que o sagrado, o estritamente religioso, é pouco exigente para quem busca uma religião não para ser ou por ser religioso, mas simplesmente para a solução de um problema não resolvido por outros meios. Aos olhos do cliente, a densa sacralidade do candomblé pode, também, passar despercebida. Isso permitirá ao homem de mentalidade laicizada das classes médias — de onde sai o grosso da clientela do candomblé na metrópole — um menor ou nulo envolvimento religioso quando se trata de uma solução *ad hoc*: posto que pensada como magia executada pelo sacerdote e menos como intervenção de uma divindade espiritual que ele tem de enfrentar *face to face* na umbanda. Esse deslocamento da magia em relação ao plano da religião, no sentido de que a magia pode ser exercida e pensada como prática autônoma, às vezes até se valendo de procedimentos aparentemente científicos, isto é, totalmente

dessacralizados e racionais, repete talvez o processo estudado à exaustão por Keith Thomas para a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII (Thomas, 1985). Só que agora é a religião que dá legitimidade para essa magia "autônoma", que, por isso, nem é considerada magia, nem julgada perniciosa para a sociedade.

Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da "raiz", gestada pela classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo, que adota os artistas e intelectuais baianos, inclusive, propaga-se pela mídia eletrônica e chega a todas as classes sociais, também entre os pobres, que não viviam esse desejo de retorno e rebeldia que atracou no Porto da Barra, subiu a ladeira do Gantois na Federação e se embrenhou pelo Matatu de Brotas. E se alastrou inclusive entre umbandistas, que com esforço buscavam desde muito apagar justamente essa origem não-branca de sua religião, essa Bahia, essa África.

No imaginário desse crente, que é pobre, o orixá "original", cantado e cortejado por aquele que é mais rico, mais escolarizado, famoso e mais bem sucedido na vida, esse orixá cultuado à moda "antiga", à moda dos candomblés, vai se revelando mais forte, mais rico, mais "autêntico", mais poderoso. Esse mesmo crente umbandista que viu tantos de seus sonhos fracassarem, muitos deles anunciados pela sua religião, ainda é um homem de fé.

Uma religião não se faz apenas para uma clientela interessada na solução de problemas eventuais e no prazer da experiência emocional não comprometida. Uma religião precisa de devotos; sem eles os deuses não existiriam. E esse fiel sente agora que talvez seja preciso ir mais fundo, no sentido religioso, para o sentido da vida.

Mais do que nunca, numa sociedade como a de agora, "é preciso estar atento e forte", nas palavras do poeta baiano. O umbandista que passará para os quadros do candomblé diria: *mais forte*.

III
OS ORIXÁS METROPOLITANOS DE SÃO PAULO

Capítulo 7
MOTIVOS E RAZOES: EXPLICAÇÕES DOS PAIS E MÃES-DE-SANTO DE SÃO PAULO SOBRE A PASSAGEM DA UMBANDA AO CANDOMBLÉ

A passagem de um adepto da umbanda para o candomblé pode se dar por muitas razões, motivos pessoais, circunstâncias. Pode se tratar de uma passagem brusca, ou que se dá mais lentamente. A explicação que o adepto dará para a mudança de filiação religiosa, ao narrar sua história de vida, será sempre uma interpretação pessoal, subjetiva, neste caso religiosa, embora obedeça a certos padrões, identificáveis pelo observador sem grande esforço.

Aqui, é exatamente a dimensão subjetiva que interessa, pois através dela podemos entender um pouco a concepção que o converso tem da sua nova e da sua anterior religião. No discurso de pais e mães-de-santo vamos encontrar diferentes classes de explicação: a idéia de que a nova religião é *mais forte*, dá maior poder religioso; a de que ela permite ao converso novas oportunidades de mobilidade social e modos de vida; a de que a conversão é inexorável, acima da escolha das pessoas, uma imposição da divindade. Mas também a noção de que se trata de uma escolha entre várias alternativas.

Uma primeira maneira de que se valem pais e mães-de-santo para explicar o abandono da umbanda, para entrar nas fileiras do candomblé, é aquela que atribui a uma sua entidade espiritual da umbanda o desejo, a orientação e a decisão para a passagem. Nesse caso, o sacerdote narra, em geral, a presença de um sinal de que é preciso mudar: a doença é o sinal mais citado. A idéia de que foi a entidade que decidiu ou forçou a decisão é muito característica do candomblé. Por exemplo, Pai Marco Antônio de Ossaim[1] dá a seguinte explicação:

---

[1] Os sacerdotes citados neste capítulo são em sua maioria pais e mães-de-santo de São Paulo, por nós entrevistados. Seus nomes civis, terreiros, nações e origens

> "Eu não decidi ir para o candomblé. Decidiram por mim, que era a melhor coisa. [...] Foi meu Exu da umbanda, foi ele que conduziu. Porque ele disse que eu não podia mais ficar só. Então foi ele que conduziu. Ele mesmo me conduziu. Inclusive certas coisas naturais que eu tinha de mim mesmo, coisas ruins, eu tinha visões, só foram controladas no candomblé; foram um pouco controladas."

Às vezes, no entender do sacerdote, a própria entidade de umbanda que leva o adepto a mudar de religião é quem expressa a concepção de que o candomblé é mais forte e que ele pode resolver problemas que a umbanda não soluciona. A umbanda seria uma *etapa* para se chegar ao candomblé, o que inclusive justifica o passado umbandista. Como diz a ialorixá Iassessu:

> "A entidade que eu tinha, o caboclo que eu recebia, ele dizia assim: 'Olha, ela vai ficar aqui, mas não adianta, para ela não vai resolver. Porque ela vai ter que passar por um sacrifício mais profundo, que são os sacrifícios que abrem a pessoa'."

Mãe Isabel de Omulu, uma entre os primeiros umbandistas de São Paulo iniciados no candomblé, por Joãozinho da Goméia, já trabalhava na umbanda por muitos anos e sua saúde complicara-se. Seus problemas foram interpretados como conseqüência do trabalho que ela fazia na umbanda, que era receber em seu corpo o mal presente nos que procuravam o terreiro em busca de auxílio. Nos contou Mãe Wanda, sua filha carnal, que:

> "o guia, o caboclo de Oyá Tolu, que era o Seu Três Pedras, chegou e falou assim para a minha mãe: 'Ou a Senhora sai da umbanda e entra no candomblé, pra fazer sua cabeça, ou a Senhora vai acabar ficando louca'."

Este adensamento sacral do candomblé, em que o pai-de-santo faz o que a divindade deseja ou determina, é crucial no estilo de sociabilidade dos

---

religiosas estão dados no Anexo 1. Quando houver referência a um sacerdote que não faz parte da amostra de São Paulo, esta indicação será dada no texto.

terreiros, onde o pai-de-santo manda e não pede, onde o pai-de-santo, ao mandar, o faz em nome dos desígnios do orixá.

Uma outra explicação é aquela em que o próprio pai-de-santo da umbanda, e não a entidade espiritual, leva o filho em direção ao candomblé. Em geral, isto se dá quando este pai-de-santo tem dificuldades de resolver problemas de seu filho, emocionais e de outra natureza.

"Fui primeiro para a umbanda. Estive um pequeno espaço de tempo na umbanda, aí eu vi que a coisa era um pouquinho mais profunda para o meu lado. [...] O próprio zelador, nosso pai-de-santo de umbanda, já havia dado a entender... o caminho da gente seria o candomblé" (Pai Roberto de Xangô).

De modo geral se concebe o sinal, que pode ser a doença ou outro mal, como mensagem do próprio orixá, que deseja e exige ser feito, ser raspado, incorporar-se naquele seu devoto. Um orixá que o devoto já tem na umbanda, mas que possui menor grau de sacralidade, ou de símbolos de sacralidade. De um modo ou outro, a mãe de santo da umbanda também tem esta concepção. Vejamos dois casos:

"Eu comecei a ter vários problemas dentro da umbanda, porque Iemanjá (hoje eu tenho essa concepção) nunca... eu tinha aquele processo de começar a bolar, eu bolava, eu ficava desacordado, eu não entendia o porquê. [...] Continuavam os desmaios e, um dia então, esta mãe-de-santo que eu freqüentava procurou o pai Gitadê para ser raspada no candomblé, que ela era umbandista. Então ela o procurou e, justamente neste mesmo dia, eu fui junto com ela. No mesmo dia que ele botou o jogo para ela, ele botou o jogo para mim e disse o seguinte para ela: 'Gilo', que é o nome dela, 'você precisa raspar o seu filho também, porque o problema dele é maior: Iemanjá está pedindo feitura'" (Pai Wilson de Iemanjá) .

"A mãe-de-santo da umbanda, ela me disse que eu ia ficar ali até achar um lugar para que eu trabalhasse. Porque eu teria que trabalhar no candomblé e ela não era do candomblé" (Mãe Conceição da Oxum).

Uma outra situação é aquela em que o pai-de-santo, ou mesmo o filho-de-santo, interpreta sua adesão ao candomblé como resultante de um progresso espiritual, religioso. De acumulação do saber religioso, de aprofundamento nos mistérios e segredos da iniciação.

> "A umbanda já não conseguia me responder as perguntas e depois caí no candomblé", nos disse Pai Aulo de Oxóssi.

As histórias de vida religiosa de muitos dos nossos entrevistados são histórias de busca. Pai Leo de Logun-Edé acaba de voltar da África, onde foi iniciado em Oxobô. Ele foi católico seminarista, kardecista, umbandista, de angola e de queto. E o percurso não terminou. Ele me disse:

> "Eu já fui raspado quatro vezes. Na primeira vez que fui à África quase morri de malária. Não desisti, fui de novo. De que vale a vida, se a gente não chegar ao nível religioso de que a gente necessita?"

Mas também há outro tipo de interpretação, em que a determinação religiosa pesa menos e a escolha pessoal pesa mais. Em que a adesão ao candomblé é uma escolha entre várias possibilidades, uma escolha que depende de um gosto estético, ainda que religioso. Concepção em que também tem importância a idéia de mobilidade, de possibilidade de buscar novas formas de expressão religiosa e adequação pessoal. Como fala o babalorixá Kajaidê:

> "Todo mundo fala que foi parar no candomblé por doença. Meu não foi por doença não, foi por curiosidade. Porque para mim todo mundo fala: 'Ah, estive doente...' Mentira. Eu fui porque estive na umbanda, era de umbanda e achei que aquilo não era, não levava a nada, era um... que a umbanda antigamente não era a umbanda atual. Que na umbanda atual já há sacrifícios, há oferendas, e a umbanda, antigamente o máximo que fazia era uma garrafa de cachaça e um charuto e uma caixinha de fósforos numa encruzilhada. Agora é que a umbanda mata bode, faz um monte de coisa. Eu fui da umbanda como uma ligação, foi um trampolim. Naquela época também já era um trampolim pra muita gente. E já tinha várias pessoas velhas no santo,

> no candomblé. Aqui em São Paulo tinha; tinha em Santos; no Rio tinha muito."

Na passagem da umbanda para o candomblé, aparece muito freqüentemente a alegação de que é preciso recuperar um passado perdido, apagado, escondido. E que a umbanda teria sido um disfarce, uma forma de apagar ou dissimular uma origem que o senhor branco hostilizava. Lembremo-nos do clima cultural do país nos "anos 60", aguçado nas grandes cidades, que legitimava uma procura de raízes. A fala seguinte é significativa:

> "Eu já tinha minha Iansã na umbanda, mas ela veio como cabocla, porque o orixá também vem como caboclo, devido a essa necessidade do escravo de esconder dos fazendeiros. Então os africanos, eles simplificaram a seita vinda para o Brasil; então com o tempo o santo quer aquilo que é dele, mas ele quer na nação dele e não na umbanda. Então é o motivo que ele bola na umbanda. O umbandista não sabe e ele fica sofrendo e ele vai procurar um candomblé, vai para a seita, vai para as raízes, vai descobrir o que é dele" (Pai Matambaleci).

A passagem da umbanda para o candomblé não é apenas uma opção individual, pessoal, pois estamos vendo até agora depoimentos de pais e mães-de-santo ex-umbandistas, pessoas portanto que lideravam um grupo de filhos espirituais iniciados na umbanda. Há casos em que um chefe de terreiro, ao passar para o candomblé, arrasta consigo toda ou boa parte de uma comunidade de fiéis organizada em torno dele, como conta o Ebômi Renato da Oxum:

> "Eu era de uma casa de umbanda desde menino. Depois essa casa de umbanda se transformou em candomblé, sem que o pai-de-santo tivesse feito santo, nem nada. Depois de anos fui a um toque em outra casa de candomblé. Foi onde eu bolei e fui iniciado iaô."

Presenciamos casos dramáticos de passagem de terreiros umbandistas para o candomblé. Os filhos mais jovens da mãe-de-santo, animadíssimos,

aprendendo a cantar, fazendo curso de iorubá na USP, dando todo apoio à mãe-de-santo, enquanto os membros mais velhos do terreiro zanzavam atônitos pelo terreiro, sem saber o que fazer, inconformados. Numa situação como essa, os laços afetivos da mãe com os filhos mostram-se muito importantes, pois "gostar da mãe" é motivo suficiente para acompanhá-la na mudança.

Há ainda a situação, como a de Mãe Zefinha, filha-de-santo da mais que matriarca Mãe Das Dores, do nagô pernambucano, e que vem para São Paulo e toca umbanda sem abandonar suas obrigações rituais na sua casa de origem nagô, no Recife. E que passa a tocar candomblé apenas a partir de uma época em que o candomblé já se vai fazendo uma religião para a metrópole paulista. É o que, risonha e graciosa, nos conta Mãe Zefinha da Oxum:

> "Continuei a vida em São Paulo com umbanda. Eu toquei a minha vida com umbanda, mas todo ano eu ia para Recife, para a minha obrigação da minha Oxum na casa da minha mãe-de-santo, a minha Mãe das Dores. Um dia minha mãe falou: 'nós com duas bandas já não somos nada, imagine com uma banda só! Por que você não monta seu terreiro de candomblé?'".

Quando o candomblé veio chegando em São Paulo, havia setores da umbanda popularmente denominados "umbanda cruzada", para os quais a complexidade ritual do candomblé já estava em parte recuperada através dos terreiros de angola do Rio de Janeiro. Foi o caso de Pai Doda de Ossaim, para citar o chefe de um terreiro bastante significativo do candomblé de São Paulo:

> "Eu já fui criado numa família de umbanda cruzada, que era o omolocô. O meu caboclo na umbanda já veio dançando coisas de candomblé e nunca ele tinha ido a um candomblé. Apenas omolocô. Nunca tinha visto candomblé. Meu caboclo chegou e já falou que queria um pano verde. Isso eu era menino, com sete anos. Aí que começou.[...] Em São Paulo, a nossa umbanda não era pura; a gente já era traçado, minha irmã Zezé já punha pano-da-costa, já sabia que ela era Xangô, minha sobrinha já dera o bori de Iemanjá, porque no

> omolocô tinha bori.[...] Mas aí teve um dia que eu me aproximei mais do candomblé. Aí foi quando eu fiquei na angola, a gente tocava angola. Depois eu fiz no queto, com Seu Milton, aí eu fiquei só no candomblé, mas respeitando a umbanda."

Em outras palavras, havia um processo em curso, já estava se criando na São Paulo do começo da década de 1960 a demanda por um novo estilo de cultuar os orixás — e que era *o velho* estilo.

E, na imensidão de cidades como Rio e São Paulo, escondidas aqui e ali, submersas no anonimato dos subúrbios e periferias, as casas de candomblé também eram espaços de festa e de curiosidade, o povo do candomblé relacionando-se com o da umbanda, principalmente os tocadores de atabaque, num trânsito comum até hoje.

O contato com o candomblé, como com qualquer outra coisa na vida, podia bem dar-se ao acaso. Podia ser (e pode, como pudemos presenciar) amor à primeira vista. Um fruto do acaso. Mãe Maria de Ogum nunca tinha visto um candomblé. Por obra de relações de amizade fora do círculo religioso, acabou por chegar ao candomblé:

> "Fiquei conhecendo um zelador-de-santo que veio de uma cidadezinha da Bahia, chamada Valéria, que nós o chamamos de Tata Jejemi e eu tive a felicidade de ficar conhecendo esse senhor e ele falou assim para mim: 'Maria, você tem um santo muito bom, mas você está indo pelo caminho errado' e me pegou pela mão."

Um caso desse acaso é o do Ogã Gilberto de Exu. Tocava na umbanda, no Rio, ainda adolescente, ano de 1961. Uma noite, com amigos, foi para uma "festa". Caiu de cabeça, como ele nos conta:

> "Eu sei que num dado momento da festa eu estava fascinado com os toques. Eu tava acostumado com aqueles... a gente tem até uma maneira peculiar de falar... 'toma aqui café com banha, toma aqui café com banha', que é a batida exata do atabaque de umbanda. E eu vi aqueles caras tocar com aquelas varinhas. E eu fiquei fascinado com aquilo lá. E estava lá, muito entretido com as danças, as roupas, quer dizer, era um novo mundo! Uma nova magia que eu não conhecia.

> Em dado momento, um 'monte de palhas ambulante', pra mim era 'um monte de palhas ambulante', me pegou pelo braço. [...] Aquela coisa me pegou e me sentou numa cadeira. [...] Toninho de Oxalá chegou e perguntou a Obaluaê (o "monte de palhas"), se era do gosto dele que eu tivesse o cargo de ogã. Obaluaê evidentemente disse que sim, então ele chegou e falou: 'se o santo quer, então ninguém tem mais que colocar nenhum tipo de oposição'. [...] Eu me sentei na cadeirinha e ainda estava com medo. E me levaram, fizeram aquele preceito, me leva na copa, no axé, e tal e tal, me sentaram de novo na cadeira. Então a mãe-de-santo, muito a contragosto, chegou e perguntou para mim se eu aceitava. Mas na verdade eu não sabia o que era. Mas o medo era tão grande, que eu aceitei."

Essas são histórias de mães e pais-de-santo do candomblé de hoje e que, já faz tempo, foram pais e mães da umbanda.[2]. Mas o processo continua, e eles têm uma interpretação também para os casos mais recentes ou atuais de mudança da umbanda para o candomblé, que continuam a ocorrer hoje em seus terreiros.

O que leva hoje uma pessoa da umbanda a entrar no candomblé? — perguntamos a eles.

As carências de hoje são as de quinze ou vinte anos atrás. Só que agora "é mais fácil", não há perseguição contra a religião de sacrifício de sangue. E a religião também já oferece um estilo de vida, um jeito de ser na sociedade.

O candomblé é uma religião sacerdotal de longa, custosa, no sentido material, e misteriosa iniciação. A cada obrigação sobe-se um pouco na hierarquia cujo ápice é o cargo de mãe ou pai-de-santo. Com sete anos de iniciação se pode ser um sacerdote que alcançou todos os mistérios e que pode abrir uma casa onde agora ele ou ela estará no degrau mais alto. Pode-se ganhar prestígio, acumular fama, tornar-se uma figura pública e

---

[2] Há em São Paulo terreiros chefiados por mães e pais-de-santo que não chegaram ao candomblé pela porta da umbanda. Já vieram "feitos" e adultos, filhos de famílias baianas, sobretudo. Nasceram no santo, como se diz. E chegaram em São Paulo quando já havia um espaço para o candomblé. Como Mãe Meruca, Mãe Juju, Pai Gabriel, o Toy Francelino, da nação mina-jeje, entre outros. Além dos pioneiros, como Mãe Manodê, a mais antiga angoleira de São Paulo.

admirada, cujo modelo mais presente ainda é o de Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazaré), bajulada e amada por todos. Um pai-de-santo pode ficar muito bem de vida, o que demonstrará que ele tem axé, o poder religioso e mágico.

Ser do candomblé significa fazer carreira, começar como aspirante — o abiã —, entrar no sacerdócio pelo rito de feitura, ser o iaô, dar as obrigações de um, três e cinco anos e, com a obrigação de sete anos ser um ebômi, fazer parte do alto clero. Assim, o candomblé também é um meio de "subir na vida". Mas igualmente um meio de expressão. Como procurou nos explicar o babalorixá Aulo de Oxóssi:

> "Você entra para sofrer, o iaô entra para sofrer, ele não é ninguém, ele é chamado de ninguém. Então aquilo dá mais um *down* no cara, mas ao mesmo tempo, ele se eleva junto ao passado dele. 'Hoje eu sou um cara raspado.' [...] Entra para ter um livre acesso maior, uma busca maior de pessoas, de adeptos, que não teriam restrições nenhuma e a pessoa teria mais liberdade, eu não sei se o homossexual, por exemplo, se ele era mais sufocado socialmente e ele conseguia superar isso numa outra estrutura social, religiosa, sei lá o quê, e subia aí de padrão, de *status*. [...] Às vezes pode ser um problema de doença vinculada à parte espiritual. Muita gente inicia pensando em ficar muito bem, não é a grande realidade conseguir equilíbrio interno. Mas ficar bem financeiramente, socialmente, é meio difícil, não sei, pode ser que alguém... Mas eu acho que o cara acaba se iniciando mesmo é por causa da paixão. [...] Eu acho que também é o amor à religião."

Será sempre por problemas não resolvidos que se procura o candomblé na maioria dos casos, afirma a maioria de pais e mães-de-santo com quem conversamos. Vejamos duas falas, que se completam:

> "Então assim logicamente que ninguém assume uma coisa porque ela gosta ou porque... é muito difícil, sempre alguém é levado por algum problema, ou porque a vida atrapalha, as coisas não vão direito; outros vão por doença; outros vão por alguma coisa que acon-

> teceu com a família. Então ela sempre procura a casa do axé por esses motivos e não propriamente por ela em si" (Mãe Iassessu).
>
> "Apesar que muitas vezes, muitos filhos-de-santo entram dentro do roncó para raspar porque têm amor, porque eles amam a seita, acham uma coisa bonita" (Pai Sambuquenã).

É freqüente os mais velhos, saudosamente, falarem a respeito de um tempo passado, em que a adesão ao candomblé era diferente. Teriam sido outros os motivos e razões; iam em busca da religião como a um universo espiritual. Mas hoje, pensa-se, e se mitifica, tudo está mudado, mesmo na Bahia. É o que afirmou muito enfaticamente Mãe Stela de Oxóssi, ialorixá do terreiro baiano Axé Opô Afonjá, talvez, hoje, com a morte de Menininha do Gantois, o mais prestigiado terreiro de candomblé do país. Estas suas palavras foram proferidas em São Paulo em 1987, para uma platéia repleta de gente-de-santo de São Paulo, simpatizantes, curiosos e pesquisadores[3].

> "Antigamente as pessoas iam para o candomblé por questões espirituais delas, porque sentiam necessidade, como tem na atualidade pessoas que vão por necessidade. Ele sente que tem que ter força, tem que se segurar em alguma coisa, mas procurando uma forma, vai com aquela meta de 'vou para arranjar emprego', 'vou para arrumar um namorado'.[...] Candomblé agora virou moda. Vocês me desculpem,

[3] A palestra de Mãe Stela, seguida de debates, foi realizada no auditório da hoje extinta Secretaria Estadual de Relaç'es Especiais. Entre os presentes, achavam-se sete dos sacerdotes que comp'em a amostra deste estudo: Abdias de Oxóssi, Armando de Ogum, Ada de Obaluaiê, Sílvia de Oxalá, Marco Antôniode Ossaim, Francelino de Xapanã e João Carlos de Ogum, os quais já conhecíamos das visitas e entrevistas, além de outros mais. Eu estava com meus colaboradores nesta pesquisa e com outros seis colegas da USP. Num debate entre Mãe Stela e Pai Abdias sobre o sincretismo católico, que Mãe Stela vem expurgando do Opô Afonjá , Pai Abdias, a favor do catolicismo, a certa altura valeu-se do argumento de seguir a tradição da Casa Branca do Engenho Velho, "o mais antigo", onde ele tinha, depois de missa na Igreja, "vestido" Oxóssi na festa deste orixá aquele ano, apontando em minha direção e dizendo: "... conforme pode atestar o professor ali, que ele estava lá e é testemunha" (e eu era mesmo).

> tem uns que vão procurar o candomblé pela fé, principalmente. [...] a classe média não; a classe média é muito perigosa, porque vão procurando uma segurança, não vão pela fé, vão procurar segurança. Então, eu dei agora para fazer um censo: 'Você veio aqui por quê?'. 'Eu vim aqui porque eu quero saber o meu orixá, porque eu quero me iniciar', 'eu vim aqui porque meu marido arranjou outra mulher' — eu não trato com estes assuntos. Mas se a pessoa já vai para resolver aquele problema, 'eu vim aqui porque já fui em mais de vinte lugares, gastei meu dinheiro todo'. Tudo isso acontece, então a gente vai fazendo uma triagem, senão vai virar uma bagunça total. Eu li no jornal que o candomblé dá um jeito em tudo. Pode uma coisa dessa? Não pode! [...] Porque tudo está tão desgastado... A própria Igreja católica. Estão com a mania de dizer que o candomblé dá um jeitinho em tudo, então o pessoal acha que indo pro candomblé talvez eles resolvam os problemas."

E assim o presente valoriza o passado, e o passado é valorizado no presente. Ora, o passado mais recente do candomblé paulista é a própria umbanda. Dos sessenta terreiros de candomblé de São Paulo estudados nesta pesquisa, 45 têm como chefe espiritual um pai ou mãe-de-santo com passado umbandista. Mas nem por isso a umbanda é o passado valorizado; é considerada apenas uma etapa na vida do sacerdote, uma etapa a ser superada. Como se pode perceber através das palavras que procuram mostrar a diferença entre uma coisa e outra:

> "A umbanda é o desenvolvimento espiritual, é uma escola de disciplina, de doutrina, de esclarecimento para aqueles que não têm nenhum esclarecimento na seita. É o início da carreira espiritual, porque praticamente todos os umbandistas estão procurando se aprofundar mais dentro da seita" (Pai Ojalarê).

> "Na umbanda você vê uma mistura de religião indígena brasileira, religião oriental, cristianismo, kardecismo, culto aos orixás e o que mais apareça. Então aquilo dá uma salada em que existe axé, mas ele é fraco, ele é pouco" (Mãe Sandra de Xangô).

A umbanda não é tão-somente considerada *mais fraca* que o candomblé enquanto fonte de poder sagrado, poder que pode ser manipulado numa e na outra, para intervir no mundo natural, social e pessoal. A umbanda é também considerada, pelos hoje cultuadores do candomblé, como uma religião que se esgotou, como um brinquedo que perdeu a graça.

> "Muitas vezes eles passam pela umbanda, ficam lá durante anos, recebem tudo quanto é espírito. Chega uma hora que esgota. Eles se sentem esgotados. O próprio orixá, numa outra forma, começa a se manifestar naquela cabeça" (Pai Armando de Ogum).

> "A umbanda, eu acho, foi um engano, uma falta de liberdade e falta de informação. Tenho antigos filhos-de-santo do tempo da umbanda que continuam com seus terreiros de umbanda. Mas eles só entram na roda-de-santo aqui na minha casa se eles foram feitos. Eles ficaram lá para trás, naquela etapa. Entendeu?" (Pai Doda de Ossaim).

Parece haver três ordens de razões capazes de explicar a passagem da umbanda para o candomblé e que são constitutivas da própria religião umbandista.

Primeira, a umbanda permite e incentiva um largo arco de criatividade. Sempre mostrou um elevado grau de receptividade para toda prática esotérica, para tantos níveis de combinação de símbolos e expressões. Todas as fantasias são possíveis: ser a princesa, o dócil e sábio preto-velho, o valente guerreiro, mas também a prostituta de beira de cais, o diabo malandro e sedutor, o intelectual e o intuitivo guia. A umbanda não é só religião; ela é um palco do Brasil.

Segunda, a umbanda não conta com preceitos rituais ou doutrinais que sejam capazes de controlar o grau de liberdade de expressão do indivíduo, expressões individualizadas. A forma de expressar-se na umbanda conta com um inesgotável universo de entidades que podem se manifestar no transe ritual.

Terceira, essa religião, apesar de sacerdotal, em que todos participam como oficiantes, não está, contudo, assentada numa hierarquia de senioridade iniciática na qual os adeptos possam se encaixar e se mover,

tanto em termos de papéis específicos dentro do grupo de culto, como em termos de representação simbólica de papéis sociais. Na umbanda todo mundo é igual, ela é até mesmo vista como exemplo de uma religião democrática.

O candomblé, ao contrário, no espaço sagrado e público dos terreiros, permite ao seu adepto alcançar, através das obrigações sucessivas, postos cada vez mais elevados na hierarquia sacerdotal. Isso numa rede de grupos religiosos e sociais que valoriza o cargo sacerdotal, os anos de iniciação, o aprendizado dos mistérios e segredos que permitem ao homem e à mulher agradar aos deuses e ter acesso à manipulação mágica do mundo, o feitiço. A experiência de mobilidade, de ascensão, de acumulação de conhecimentos sagrados é importante para segmentos pobres da sociedade, de onde sai a quase totalidade dos iniciados; uma maioria que não experimentou o sentido do sucesso no mundo profano e que, talvez, não tenha provado, na umbanda, o gosto do poder acenado pelo candomblé.

Isso não quer dizer que o umbandista tenda a abandonar sua religião. A maioria não o faz. Não significa que a umbanda se esvazia de atrativos e de gratificação religiosa. A umbanda ainda é a grande religião brasileira. Mas explica por que muitos dos umbandistas deixam essa religião em favor do candomblé.

Na sociedade de agora, a religião não é mais a religião única para todos. A sociedade não mais se move imbricada com um único universo de explicação. A religião já é a religião para o indivíduo. Há várias religiões à disposição dos indivíduos. A religião passa agora por um processo de escolha. Ao oferecer-se aos possíveis conversos, o candomblé mostra muito dessa possibilidade de realização religiosa que pressupõe uma longa iniciação, iniciação por etapas. A religião aparece como aprendizado e como desafio, e comporta uma idéia de progresso que não é simplesmente o da evolução espiritual, o desenvolvimento mediúnico da umbanda. Nos meios do candomblé, desenvolvimento implica acesso a postos altos na hierarquia, a que se chega através da obrigação ritual. E isto significa prestígio, pois mesmo fora dos espaços religiosos o candomblé tem sido uma religião reconhecidamente com maior grau de legitimidade que a umbanda.

Mas para alguém estar à vontade no candomblé, é necessário que ele ou ela tenha a disposição de enfrentar situações de sofrimento. É preciso ter determinação. Ter a vontade de ficar *mais forte*: "Ter que passar por um

sacrifício mais profundo que são os sacrifícios que abrem a pessoa", nas palavras da ialorixá Iassessu, já citadas logo atrás. Tantas são as etapas, tantos são os sacrifícios. O candomblé é por isso mesmo uma religião cara, e quem a ele adere deve ter, também, a humildade necessária para angariar fundos e aceitar donativos para as suas obrigações, já que o adepto do candomblé, em geral, é pobre.

Em poucas palavras, o candomblé não é simplesmente o templo para o qual se vai na hora do culto. Um terreiro está em constante ebulição. O povo-de-santo passa a maior parte do seu tempo livre dentro da roça. Aprendendo, trabalhando, sujeitando-se ao arbítrio da mãe ou pai-de-santo, mas de qualquer modo convivendo. Um terreiro de candomblé não comporta um número ilimitado de fiéis. No candomblé se constrói um jeito especial de vida em grupo, uma sociabilidade que implica a dissolução das fronteiras que separam a vida privada da vida pública. Mas disto tratarei mais adiante.

Capítulo 8
A CHEGADA DOS DEUSES: ORIGENS DO CANDOMBLÉ PAULISTA

A pesquisa de campo para o presente estudo começou em 25 de junho de 1987, quando assisti, pela primeira vez em minha vida, a um rito público de candomblé, a festa da obrigação de cinco anos de Renato da Oxum* na casa de Mãe Sandra de Xangô*, em Guararema, na Região Metropolitana da Grande São Paulo, para a qual fui levado por Vagner Gonçalves da Silva, então meu aluno (e que mais tarde faria parte da equipe de pesquisa que montei com financiamento da Fapesp).

E começou também no dia seguinte, quando fui levado ao terreiro de Pai Doda de Ossaim* por minha amiga e então colega de Departamento na USP, Maria Lúcia Montes. Na tarde desse dia, Pai Doda fez um jogo de búzios para mim e disse: "Você é de Oxaguiã, seu juntó é Iemanjá, mas você tem também um Oxóssi, que faz com que você aparente ser mais novo do que é, e carrega Oxum e Ogum. Você é teimoso feito a peste, mandão e obstinado. Quando você chega, você quer ser o dono do pedaço, quer ser o babá da província, o sabidão (até hoje Doda de Ossaim me chama de babá da província). Você não é de fazer santo em candomblé, você é arisco. Todo intelectual é muito complicado porque vocês da USP têm um oratório na cabeça. Mas você vai se meter nessa coisa de candomblé até a cabeça, você vai ver". Maria Lúcia, que assistia ao jogo, interveio: "Olhe, se isto acontecer, você estará perdido, porque o candomblé é um saco sem fundo."

---

* Neste capítulo falo de sacerdotes dos terreiros estudados na região da Grande São Paulo, mas também cito muitos outros, que vivem ou viveram fora desta região. Os nomes dos que fazem parte da amostra de São Paulo estão indicados com um asterisco, não se repetindo no texto informações que se encontram no Anexo 1.

Um mês depois a pesquisa já começara como projeto de longa duração. E desde o início fui procurando desvendar o começo desses candomblés de São Paulo, investigando origens das casas e seus chefes, procurando documentos, checando datas e as origens religiosas que os pais e mães-de-santo nos diziam ter[1]. É preciso deixar claro que, no conjunto da investigação, entram casas cujas origens não podem ser desvendadas. Elas não seriam eliminadas da amostra por isto. Nenhuma casa estudada foi abandonada.

Penso ter chegado a uma razoável reconstituição da chegada do candomblé em São Paulo. E nunca encontrei situação que indicasse a possibilidade de existir aqui um candomblé originado em tempos anteriores aos anos 50 do século XX. Entretanto, o que apresento neste trabalho pode ter, e com certeza tem, falhas, incorreções; e imprecisões, sobretudo. Mesmo porque, só encontrei um pai-de-santo com registro documental pormenorizado de sua vida como babalorixá, Pai Alvinho do Omulu, que hoje mora e tem terreiro no subúrbio do Rio de Janeiro, onde o entrevistei, e que foi, como veremos, um dos fundadores do candomblé de São Paulo. Tive que me valer, portanto, da memória oral do povo-de-santo. Memória muitas vezes já reelaborada; o que é de se esperar quando se estuda uma religião cujo corpo narrativo é constituído sobretudo de mitos, as lendas dos orixás.

Tentei me valer também do já citado cadastro da pesquisa de Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena Villas Boas Concone sobre História e Memória da Umbanda em São Paulo, o que foi de pouca utilidade, pois, no começo, as casas de candomblé eram registradas como de umbanda e, mesmo quando foi possível desvendar que aquele terreiro já era de candomblé, como fizeram Lísias e Maria Helena, não era possível, por meio desses registros, encontrar pistas sobre o trânsito de pais e mães-de-santo do Rio de

[1] No candomblé, a legitimação tem como elementos fundamentais a origem iniciática do religioso (quem inicia quem) e a valorização dos anos de feitura (que pressupõe maior conhecimento dos mistérios e fórmulas rituais). Isso leva muitos a esconder origens e acrescentar anos. Eu não estava interessado, como não estou, em remontar genealogias. Pretendia sim chegar a origens do candomblé em São Paulo e isso me levava a pesquisar a origem das casas, por conseguinte, dos pais e mães-de-santo. Neste trabalho, quando reconstruo linhagens religiosas, faço-o para demonstrar mecanismos de legitimação e prestígio, e indicar, na trajetória das casas, elementos de uma sociabilidade característica do candomblé.

Janeiro e Bahia que aqui vinham fazer filhos-de-santo, que eram membros da umbanda, antes mesmo do candomblé se instalar aqui como religião independente da umbanda. Em alguns casos, o catálogo dos registros cartoriais serviu para comprovar informações, como o fato de que Mãe Manodê é uma dentre os mais antigos sacerdotes que abriram casas de candomblé em São Paulo, e a primeira a registrar seu terreiro em cartório com a palavra "candomblé" no título da casa, em 1965.

O candomblé chega e se expande em São Paulo por diferentes maneiras: através de pais-de-santo que vêm do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem filhos aqui; quando umbandistas vão ao Rio e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; nos casos em que um pai ou mãe-de-santo migra para São Paulo já iniciado em seu estado de origem e abre aqui terreiros de candomblé; na situação em que o migrante já vem "feito" no candomblé, mas começa sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para mais tarde vir a tocar candomblé e abandonar a umbanda; e, finalmente, através de filhos que já são iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo por sua vez também iniciados em São Paulo. Essas cinco maneiras de entrada e expansão do candomblé em São Paulo podem ser observadas até os dias de hoje. Já na etapa de expansão, é claro, esta última estratégia é a mais freqüente e é também a que reforça a idéia de estar esta religião se enraizando na metrópole.

Dos meados dos anos 50 até o começo dos anos 60, Joãozinho da Goméia, que, havia muitos anos, transferira sua roça de Salvador para Caxias, no Rio de Janeiro, visitava constantemente São Paulo, onde era amigo de influentes líderes umbandistas. Muitos dos primeiros personagens do candomblé de São Paulo foram por ele iniciados ("feitos", na linguagem-de-santo). E feitos aqui em São Paulo, embora este primeiro começo tenha contado também com filhos de Joãozinho feitos na Goméia do Rio e na originária Goméia da Bahia.

Por volta de 1960, havia um trânsito importante entre Rio e São Paulo, entre umbanda e candomblé, trânsito que trazia o candomblé para dentro da umbanda e o Rio para dentro de São Paulo.

Pela memória dos mais velhos, sabemos que os terreiros de mais prestígio[2] no Rio de Janeiro nessa década eram todos filiados a tradicionais

[2] Chamo-os de terreiros de "mais prestígio" pelo simples fato de serem ainda hoje os mais lembrados por aqueles que circulavam, naquela época, nos meios do povo-de-santo do Rio de Janeiro.

terreiros da Bahia: o terreiro da Goméia de Joãozinho e o Opô Afonjá, então dirigido por Mãe Agripina Souza, terreiro fundado por Mãe Aninha (Eugênia Anna dos Santos) no Rio, pouco antes de seu retorno a Salvador, onde veio a abrir, por volta de 1910, o Ilê Axé Opô Afonjá em solo baiano[3]; a casa de Tata Antônio Fomutinho (Antônio Pinto) e a de seu filho-de-santo Seu Djalma de Lalu (Djalma Souza Santos); a casa conhecida pelo nome de Pantanal, fundada por Pai Cristóvão do Ogunjá (Cristóvão Lopes dos Anjos), descendente direto da casa matriz da nação efã, o Terreiro do Oloroquê, em Salvador; o terreiro de Ciriaco, o Tumba Junçara e o de Neive Branco, gêmeos de seus terreiros baianos[4]; o candomblé de João Lessenguê, e outros menos lembrados. Aí estavam representadas as nações de candomblé queto, efã, angola, jeje-marrim, caboclo. Todas se reproduziram em São Paulo entre 1960 e 1970, quando a estas vieram se juntar, refundindo-se, refazendo-se, transformando-se, outras de origem geográfica mais distante: a nação nagô pernambucano, a mina-jeje maranhense, o nagô-ijexá gaúcho. Refundindo-se, refazendo-se, transformando-se. São Paulo far-se-á cosmopolita também para as nações de candomblé.

O estabelecimento do candomblé no Estado de São Paulo parece ter começado em Santos, onde estão as casas lembradas como as mais antigas. Ou seja, enquanto umbandistas de São Paulo se iniciavam no candomblé com pais e mães do Rio ou da Bahia, tanto indo para lá como os recebendo aqui, alguns terreiros já haviam se instalado diretamente na Baixada Santista, mais ou menos em torno do cais do porto. O próprio povo-de-santo vê o candomblé como uma religião do litoral, certamente porque ele se formou em capitais litorâneas e suas cercanias: Salvador e o Recôncavo, Recife e Olinda, Baixada Fluminense, Porto Alegre. O ogã Gilberto de

[3] A pesquisa sobre o candomblé no Rio de Janeiro é bastante limitada. De uma enormidade de terreiros importantes na história do candomblé no Rio, apenas dois mereceram, até agora, estudos detidos, o da Goméia (Cossard-Binon, s.d.) e o Opô Afonjá (Augras & santos, 1983). Há uma certa disputa sobre qual dos Opô Afonjá, o do Rio de Janeiro ou o de Salvador, teria sido fundado primeiro.

[4] Há informações interessante sobre os baianos fundadores dessas casas no Rio, ao longo de város depoimentos e investigaç'es publicados no livro ornanizado Lima (1984). A primeira referência a Joãozinho da Goméia que encontrei na literatura está em Landes (1967: 230), que também se refere a Ciriaco e Bernardino do Bate-Folha, entre outros.

Exu*, marinheiro na juventude, assim diz deste povo-de-santo em formação:

> "A comunidade de candomblé litorânea é muito mais forte que a comunidade do planalto. Não é? Você vê que o candomblé se desenvolve normalmente na beira do cais. E tradicionalmente os ogãs são sempre estivadores, doqueiros, esse pessoal. Aqui em São Paulo, aqui na capital, é que se vai encontrar um candomblé diferente. [...] O candomblé aqui se transmuta, ele se modifica totalmente. É um candomblé mais elite, um candomblé mais intelectual".

Renato da Oxum* tem uma idéia semelhante, essa idéia de que o candomblé é uma religião urbana, pobre e de cais do porto:

"O candomblé sempre foi uma religião de negros, de escravos, de empregadas domésticas, de pessoal de cais do porto, de cidades pobres, de bairro de pobre, uma religião de subúrbio. Só que o subúrbio virou a cidade. [...] Ele vai se disseminando, aumentando muito, sempre nesse estrato social mais baixo. [...] O candomblé começa a atingir, agora, na década de 80, grupos de classe média, coisa que até vinte anos atrás não se pensava. Começa a evoluir para atingir os estratos inferiores da classe média".

O mais antigo terreiro de candomblé no Estado de São Paulo foi fundado, pelos dados de que disponho, em Santos, em 1958, por Seu Bobó. Vindo da Bahia, Seu Bobó, José Bispo dos Santos, hoje com 75 anos de idade, ficou no Rio de 1950 a 1958. Diz a lenda (ele já é, em vida, uma lenda do povo-de-santo de São Paulo) que Bobó, na Bahia, teria sido suspenso, isto é, escolhido por um orixá no transe, para ser ogã no terreiro de Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim), um dos importantes troncos do candomblé angola, e que depois teria freqüentado a casa de Simpliciana (Simpliciana Maria da Encarnação), ialorixá do Axé de Oxumarê (outro tronco fundante do candomblé, hoje dirigido por Tia Nilzete). Acontece que, para muitos, um ogã não poderia ser pai-de-santo por não ter a faculdade de entrar em transe. Comentei sobre essas coisa com ele e Pai Bobó me explicou: "Estes meninos de hoje, o que eles sabem do tempo dos antigos? Eu sou do santo e estou no santo faz mais tempo que o avô deles. Mas

quando eles precisam aprender alguma coisa eles pegam o ônibus lá no metrô e vêm tudo correndo aqui." A casa-de-santo de Seu Bobó está há muito tempo no bairro do Itapema, rua Projetada Caic, 63, município do Guarujá, do outro lado do canal do porto de Santos. Bobó é pai-de-santo de chefes de muitas casas de São Paulo, filhos que ele iniciou, ou que adotou ritualmente, como Roberto de Oxóssi*.

Também em Santos fixou-se Mãe Toloquê (Regina Célia dos Santos Magalhães). Iniciada ainda na Bahia por Joãozinho da Goméia, 50 anos atrás, Toloquê, mãe-de-santo de Adilson do Ogunjá*, veio para o Rio, onde ficou cerca de seis anos, e desceu para Santos nos anos 50, onde está até hoje. Seu terreiro, o Axé Obioju, fica à rua Prof. Francisco Domênico, 584, no Bom Retiro, em Santos.

Ainda na Baixada Santista, em São Vicente, no início dos 50, abre casa o pai-de-santo Vavá Negrinha, Valdemar Monteiro de Carvalho Filho, baiano de nação jeje da casa de Guaiacu. Hoje, doente, Seu Vavá vive na casa de seu filho-de-santo (por adoção) Walter de Ogum*, originário do catimbó pernambucano, e iniciado no candomblé do extremo Sul do país, em Porto Alegre, 1969, na casa de Mãe Iemanjá-Ossi (Ester Ferreira), filha ou irmã-de-santo de João do Bará, linhagem estudada por Herkovits (1943) na década de 1940 e por Norton Corrêa (1987) no presente.

Todo esse grupo fixado na Baixada Santista mantinha estreitas relações com Joãozinho da Goméia e com certos terreiros de umbanda de São Paulo.

Em 1961, chega a São Paulo Alvinho do Omulu, Álvaro Pinto de Almeida, branco, fluminense, feito no santo pelo atrás citado Cristóvão de Ogunjá, em 1954, no terreiro fluminense conhecido como Terreiro do Pantanal, fundado por este em 1952, após ter passado alguns anos com um terreiro na Vila São Luís, em Caxias. Cristóvão vinha da Bahia, onde fora iniciado no Terreiro do Oloroquê por Matilde de Jagum Segunda, Matilde Muniz do Nascimento (1900-1973), filha-de-santo de Matilde de Jagum Primeira, que herdou o terreiro de seus fundadores, Maria da Paixão, a Maria do Violão, e o africano Tio Firmo Olufandeí. Ainda na Bahia, mas já com casa própria em Obarama (embora nunca tenha se desligado do Oloroquê, até morrer, poucos anos atrás), Cristóvão iniciou, em 1933, Waldomiro Costa Pinto, Waldomiro de Xangô, popularmente chamado

Baiano, e que virá a ser figura importante na etapa de consolidação do candomblé queto em São Paulo.

Antes de Alvinho chegar em São Paulo, como funcionário transferido do antigo Iapetec, tinha ele no Rio uma casa de candomblé aberta em 1964, no Largo do Bicão, na Penha. Ali tirou seu primeiro barco de iaôs, isto é, iniciou sua primeira turma de filhos-de-santo[5].

Em São Paulo, Pai Alvinho passou a freqüentar um terreiro de umbanda na Ponte Rasa, o de Décio de Obaluaiê, iniciado no candomblé por Tata Fomutinho. Nessa casa, o umbandista Jamil Rachid foi iniciado no candomblé por Antônio Fomutinho, sendo Alvinho o seu pai-pequeno. Pai Jamil jamais abandonou a umbanda e veio a se tornar um dos dirigentes mais importantes no quadro das federações umbandistas de São Paulo (Concone & Negrão, 1987: 49). Foi nesse terreiro que Pai Alvinho tirou seu primeiro barco de iaôs em São Paulo.

Nesses primeiros anos da década de 1960, havia em São Paulo outras casas em formação. Os pais-de-santo daquela época mais lembrados são Vavá Negrinha e Seu Bobó, que transitavam entre Santos e São Paulo; Seu José de Oxóssi, vindo do queto baiano; Camarão de Iansã, filho-de-santo adotivo de Joãozinho da Goméia, assim como sua irmã-de-santo Mãe Toloquê; além da presença constante em São Paulo do próprio babalorixá

[5] Barco de iaôs é o conjunto de iniciados recolhidos e raspados ao mesmo tempo. Um barco de iaôs pode ter desde um noviço até vinte ou mais. Em São Paulo dois ou três é considerado um bom número por muitos pais-de-santo. Um barco grande tem a vantagem de cotização das despesas da festa que encerra a feitura, mas exige instalaç'es espaçosas no terreiro. Em cada barco estabelece-se uma hierarquia, na qual o primeiro a entrar no roncó e a ser posteriormente raspado e apresentado ao público na festa do nome tem precedência sobre o segundo, que tem precedência sobre o terceiro e assim por diante. Há nomes para os postos na hierarquia do barco. O primeiro é chamado dofono, o segundo, dofonitinho, o terceiro, fomo, e, sucessivamente, fomutinho, gamo, gamotinho, domo, domutinha, vito e, o décimo, vitutinha. E comum alguém se referir a outro dizendo: "Ela é minha dofona; ele é o gamo do quarto barco de meu pai". Também é freqüente a incorporação do nome da ordem de barco no nome do iniciado, como é o caso de Tata Fomutinho. O dofono do primeiro barco de uma casa é também chamado rombono. Ver Lima, 1984: 66-76.

da Goméia, João Torres Filho, Joãozinho da Goméia, Joãozinho do Caboclo Pedra Preta, a quem se acusa de nunca ter sido feito por Jubiabá , como ele dizia, mas que foi o homem mais influente na consolidação pública do candomblé no Sudeste. Há os que se iniciam, que ingressam ritualmente no candomblé e há os que iniciam o candomblé, ou ritos e nações de candomblé. Como acontece com qualquer instituição.

Em São Paulo, Alvinho sempre se instalou na Zona Leste. Sua primeira casa ficava na Vila Libanesa, onde raspou sete barcos, num total de dezessete iniciados. Depois ele foi para Engenheiro Goulart, em 1964, e mudou-se mais uma vez, agora para Cidade A. E. Carvalho, e finalmente para o Imirim. Em 1972 Alvinho voltou para o Rio de Janeiro, onde seu terreiro está hoje instalado em Engenheiro Pedreira, Nova Iguaçu. Mas vem freqüentemente a São Paulo. Nos onze anos de terreiro em São Paulo, Alvinho iniciou 51 barcos de iaôs, dentre os quais os barcos de Ada de Obaluaiê*, João Carlos de Ogum*, José Mauro de Oxóssi*, Deusinha de Ogum*. Também são seus filhos os paulistas Mãe Gamo (Eurídice Coelho de Lima), feita em 1963, e Pai Roze de Oxumarê (Rozevaldo Menezes), iniciado em 1964, os quais são respectivamente a mãe-pequena e o pai-pequeno da roça de Alvinho (o Ilê Ifá Mongé Gibanauê), ambos morando em São Paulo e viajando para o Rio em datas de obrigação. Quando estive na roça de Alvinho, em 1988, estavam lá dez filhos-de-santo residentes em São Paulo. Para se ter idéia de como o povo-de-santo anda de um lado para outro por razões religiosas.

Dentre os muitos filhos-de-santo de Joãozinho feitos em São Paulo, podemos citar, entre os primeiros, Dona Isabel de Omulu* (1962) e sua filha Wanda* (1964); Sessi Mikuara, esposa do Tenente Eufrásio, importante nome da história da umbanda paulista, além de Gitadê*, feito no Rio, e que mais tarde trouxe para são Paulo o que restou dos fundamentos do terreiro da Goméia, e a já citada Mãe Toloquê*, dos tempos de Joãozinho na Bahia.

Em 1965 abriu casa Manodê*, nascida no Sul da Bahia, e iniciada em Salvador por Nanã, Erundina Nobre Santos. Quando Mãe Nanã se mudou para Aracaju, levou consigo sua filha Manodê, que, depois de se casar, acompanhou o marido migrante para São Paulo no ano de 1963. De nação angola, Nanã de Aracaju, falecida com 115 anos em 1981, é considerada a fundadora de um tronco angola que leva seu nome: o candomblé de Nanã

de Aracaju. Esta linhagem já tem muitas gerações espalhadas pelo Brasil[6]. Da descendência de Nanã de Aracaju faz parte Sandra de Xangô*, sua bisneta-de-santo.

A casa de Manodê*, fundada em 1965, no mesmo endereço em que ainda hoje se encontra, é um exemplo formidável do crescimento de uma casa-de-santo. Ali, ao lado do grande e novo barracão, ainda se encontra erguido o primeiro, acanhado e pequeno. Nesta terreiro, que sempre permaneceu uma casa de anola, ela iniciou e ainda inicia muitos filhos, entre os quais Aulo de Oxóssi*, hoje queto africanizado, do grupo de Sandra de Xangô*, sobrinha-bisneta-de-santo de Mãe Manodê.

Tendo ido iniciar-se no candomblé no terreiro do Gantois de Mãe Menininha nos anos 50, o paulista Babá Idérito*, após estudar iorubá na USP, em 1977, e empreender várias viagens à África, dirige hoje o terreiro de candomblé talvez mais africanizado do país. No barracão de sua roça em, Guarulhos, lê-se, afixado na parede, o seguinte: "Todas as modificações que foram, e que continuarão a ser introduzidas nesta casa servirão para conduzi-la até suas origens, a África".

Ainda desses primeiros anos é a casa de Diniz da Oxum (Diniz Neri), filho-de-santo de Waldomiro Baiano, que se estabeleceu em São Vicente antes de 1960. Foi ele quem confirmou, no Rio, em 1961, Gilberto de Exu*, no cargo de ogã.

Em 1962, à procura de emprego, migrou de Feira de Santana Ajaoci de Nanã*. Logo se integrou nas redes da umbanda e do candomblé em formação, iniciando muitos filhos na Região Noroeste da Capital, entre os quais Aligoã de Xangô*, antiga mãe de umbanda e depois de candomblé angola, a qual iniciará Armando de Ogum* e Renato da Oxum*. Armando

---

[6] Por estranha ironia, a popularidade e o reconhecimento público de pais e mães-de-santo costumam vir à tona na ocasião de seus enterros. Como aconteceu com Aninha e Senhora do Opô Afonjá , com Adão do Recife, com Menininha. Pesquisa em antigos jornais atesta como esses sacerdotes e sacerdotisas vão para as primeiras páginas dos jornais locais ao morrer; no caso de Menininha, para a televisão por todo o país. Quando Nanã faleceu, os jornais de Aracaju puseram o fato nas manchetes principais da primeira página. É também interessante que, a cada falecimento de uma dessas grandes personalidades públicas do candomblé, alguém escrever que o candomblé está no fim. Isto vem desde a década de 1930 (ver Fernandes, 1937).

de Ogum*, virá a receber, seu grau de senioridade, já no rito queto, africanizado, pelas mãos de Mãe Sandra de Xangô*.

Já no final dos anos 60, outras casas fundadoras foram chegando: Waldomiro de Xangô, Baiano, já citado, abriu casa por pouco tempo em São Paulo, mas manteve a de Caxias, no Rio, e mesmo depois, só com a roça do Rio, permaneceu residindo em São Paulo. Por volta de 1970, Baiano, que era de nação efã, passou a fazer parte da família-de-santo do Gantois, fato que, nos anos seguintes, mudará muita coisa no candomblé de São Paulo.

Pércio de Xangô*, que já morava em São Paulo com casa de umbanda, voltou à Bahia em 1968, onde se iniciou com Nezinho da Muritiba, sendo sua dofona de barco Tia Nilzete, filha carnal de Simplícia, ialorixá do Axé de Oxumarê, onde Mãe Nilzete agora ocupa o cargo herdado da mãe. Em 1971, Pércio*, filho-pequeno de Tia Rosinha de Xangô*, mãe-pequena do terreiro de Pai Nezinho de Muritiba, iniciou Tonhão de Ogum*, de quem Mãe Rosinha também foi a mãe-pequena. Seu Nezinho da Muritiba, Manuel Siqueira do Amorim, era o chefe do terreiro do Portão de Muritiba, no Recôncavo, e estreitamente ligado por laços religiosos e de amizade ao Gantois e à Casa Branca do Engenho Velho.

Numa de suas andanças por São Paulo, Nezinho, acompanhado por Rosinha*, deu, em 1970, a obrigação de senioridade ao pai-de-santo José Mendes*, o auto-intitulado "Rei do Candomblé", sobre quem Ismael Giroto escreveu sua dissertação de mestrado em Antropologia (Giroto, 1980). Nesse terreiro Giroto foi confirmado ogã. Desligado depois desta casa, com os propósitos de se estabelecer como pai-de-santo, veio, inclusive, a questionar a fidedignidade de boa parte da informação oral fornecida pelo pai-de-santo e registrada em sua dissertação.

Por volta de 1970, muitos paulistas já eram iniciados em São Paulo, enquanto outros continuavam a procurar a Bahia e o Rio para fazer o santo. Ainda estava chegando gente que formaria famílias numerosas, como Pai Milton de Oxóssi (Milton Mercadante), que foi iniciado por Mãe Eulália do terreiro Axé da Ilha Amarela, no Rio de Janeiro; e Pai Kajaidê de Oxaguiã*, que para lá foi para ser iniciado. Pai Doda de Ossaim* foi filho de Milton de Oxóssi e, com a morte dele, foi adotado por Pai Kajaidê*. Pai Doda*, que era originalmente de nação angola, passou à nação queto com o pai adotivo.

Em 19 de março de 1971, aos 57 anos de idade, morreu no Hospital das Clínicas de São Paulo Joãozinho da Goméia. Ocorreu então uma reviravolta de nações no candomblé em São Paulo. O angola entrou em baixa, e o queto se impôs, começando o período de predomínio desse candomblé nagô da Bahia, com grandes disputas sobre tradição, origem e legitimidade, tanto entre o povo-de-santo, quanto entre antropólogos (Dantas, 1988). Era a época do prestígio do Gantois de Mãe Menininha, e Baiano, então reconhecidamente adotado por essa mãe-de-santo, cantada em prosa e verso, passou a ser pai-de-santo de muitos filhos feitos por Joãozinho da Goméia, além de outros iniciados em outras casas e nações. Na qualidade de filhos de Baiano, eles passavam a ser ritualmente netos de Menininha — todos no axé do Gantois, a mais prestigiada família-de-santo de todos os tempos no Brasil. No ano de 1972, aconteceu o jubileu de ouro de iniciação da mãe-de-santo do terreiro do Gantois, ocasião em que Dorival Caymmi compôs *Oração a Mãe Menininha,* música que alcançou grande sucesso na voz de alguns dos mais cotados artistas na época, por sinal baianos: Gal Costa, Maria Bethania, Caetano Veloso.

No contexto da "nagocracia", chegou Mãe Juju*, que assumiu em São Paulo a casa que seu pai carnal, Nezinho da Muritiba, vinha construindo em Sapopemba. Olga do Alaqueto (Olga Francisca Regis) fixou residência em São Paulo, permanecendo na Bahia quatro meses por ano, para as obrigações no seu mais que centenário terreiro.

Caio Aranha, famoso pai-de-santo da umbanda paulista, com terreiro primeiro no Brás e depois no Jabaquara, foi se passando para o candomblé e inaugurou, em 1974, na Vila Fachini, o mais imponente terreiro de candomblé do país. Caio atraiu para sua casa a gente mais importante dos candomblés do Rio, de São Pauloe da Bahia. Em 1984, ao falecer, foi sucedido por sua sobrinha e filha-de-santo, Sílvia de Oxalá*.

Gente feita no santo e que havia migrado para São Paulo numa época em que o candomblé não estava presente, e que por isso mesmo mantinha terreiros de umbanda, voltou à religião de origem e passou a tocar candomblé. Como é o caso de Mãe Zefinha da Oxum*, feita no nagô pernambucano por Pai Romão, filho carnal e herdeiro de Pai Adão, e por Mãe Maria das Dores*, ambos raízes do xangô" pernambucano de maior reconhecimento público. E como o caso de Pai Abdias de Oxóssi*, que ainda menino fora iniciado pela mãe-de-santo Samba Diamongo do Terreiro do

Bate Folha (terreiro fundado por Manuel Bernardino da Paixão), a qual foi a avó-de-santo do baiano Ojalarê*, que mudou-se de Salvador para São Paulo para "trabalhar no santo".

Ainda pela frente tivemos a chegada de Francelino de Shapanan*, do jeje-mina maranhense; a mudança para São Paulo do terreiro de Pai Gabriel da Oxum*, que, a partir de São Paulo, trabalha religiosamente bastante ligado ao Pai Marco Antônio de Ossaim*, e que tem permanecido boa parte de seu tempo na Suíça, onde tem larga clientela; a instalação de uma casa de culto de eguns, sob orientação de Mestre Roxinho, da família dos fundadores do candomblé de egungum de Itaparica; a vinda da filha carnal de Neive Branco, Mãe Meruca*; a mudança completa do terreiro quase centenário da mãe-de-santo de Mãe Zefinha da Oxum*, a matriarca pernambucana Mãe Maria da Dores* (já citada em 1934 nos anais do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, organizado por Gilberto Freyre) [7].

Mas é difícil encontrarmos um terreiro em que todos, ou a grande maioria, tenham sido ali iniciados no candomblé, e mais raro ainda achar um outro em que boa parte dos iniciados não tenha abandonado a mãe ou o pai-de-santo da casa (o iniciador original) para se abrigar sob a tutela religiosa de outro axé. E a cada mudança, a teia de parentesco vai se ampliando, emaranhando-se, como se, ao final, partindo-se de tantas e diferentes origens, se chegasse a uma somente. No candomblé, o conflito separa, afasta e rejeita, mas induz também à aproximação e à adoção pelo outro. Isto é, os movimentos de afastamento e recepção, com adeptos circulando pelos terreiros, nações e linhagens, aproximam as casas, ainda que as mantenham antagônicas entre si. E quase sempre haverá algum grau, mesmo que remoto, de parentesco com o outro. Assim se vai formando o povo-de-santo, e a religião constituindo-se por conseguinte em âmbito nacional.

---

[7] Ver Cavalcanti, 1935. Mãe Das Dores aparece citada a seguir em Femandes, 1937; Lima, 1937; Motta, 1980; Segato, 1984; Carvalho, 1984 e 1987; Brandão, 1986; Prandi & Gonçalves, 1989a e 1989b. Em 1980, Mãe Maria das Dores já transferira seu terreiro para São Paulo. Em todos esses títulos referidos, o citado Pai Adão e seu terreiro de Iemanjá, onde Mãe Das Dores foi por muito tempo, segundo o costume pemambucano, a mãe-de-santo coadjutora, são os protagonistas primeiros.

Capítulo 9
A TEIA DOS AXÉS: FAMÍLIA-DE-SANTO, OBRIGAÇÃO, GENEALOGIA E LEGITIMAÇÃO

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é *poder*. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata.

Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. Os grandes portadores de axé, que são as veneráveis mães e os veneráveis pais-de-santo, podem transmitir axé pela imposição das mãos; pela saliva, que com a palavra sai da boca; pelo suor do rosto, que os velhos orixás em transe limpam de sua testa com as mãos e, carinhosamente, esfregam nas faces dos filhos prediletos.

Axé se ganha e se perde. A intensidade do axé de uma casa pode ser mensurada pelo número de filhos e clientes que seu chefe consegue arrebanhar. Axé é uma dádiva dos deuses, mas é preciso conhecer as fórmulas rituais corretas, perfeitas, para se chegar a ele. "Ah, mas qual é a folha certa?" pergunta-se o venerando Idérito de Oxalufã*, filho da mãe de mais axé do candomblé de todos os tempos, Mãe Menininha do Gantois, e que mesmo assim não se cansa de peregrinar à África à procura das verdadeiras raízes que em parte teriam se perdido no Brasil. Ele nos contou que, sempre, ao voltar da África, ia a Salvador, subia a ladeira da Federação que leva ao templo da velha mãe, para tomar a sua bênção. Em respeito a ela

nunca tocou no assunto de suas viagens. Sua irmã-de-santo Mãe Creuza de Naña, filha carnal de Menininha hoje sua sucessora na casa do Gantois, criticou-o, sutilmente, como é costume entre o povo-de-santo, dizendo-lhe que ela, Creuza, nunca tivera a necessidade de ir à África para aprender o oriqui (a reza da ancestralidade) de sua mãe, o orixá Naña Buruku. Ao que, respondeu Pai Idérito*: "Sim, mas sem ir lá, você nunca vai ficar sabendo quem foi a mãe de Naña!" Nós, pesquisadores sem tato, perguntamos, afoitos: "E quem é a mãe de Naña, Babá?" Ele deu de ombros, como quem diz: "Ah, pesquisadores..." Isto também é axé, é conhecimento, é poder, é fundamento.

Axé também é a coisa enterrada, objetos de culto escondidos, primeiro da perseguição policial, perseguição do branco, e mais tarde escondidos da curiosidade do olhar profano, do interesse de quem não tem raiz, não tem origem, aquele que é *côssi*, no linguajar-de-santo.

Axé é sobretudo a casa de candomblé, o templo, a roça, a tradição toda. A matriz fundante de toda uma descendência. Axé é linhagem, é família-de-santo, é saber-se pertencente a uma descendência cuja origem é conhecida e comprovada por registros históricos, pelo trabalho do etnógrafo de outrora, pela prova da fotografia, hoje. Ter axé é ter legitimidade junto ao povo-de-santo.

FILIAÇÃO POR FEITURA E POR OBRIGAÇÃO

No candomblé todo filho-de-santo tem seu pai ou mãe-de-santo, e por conseguinte, um avô ou avó-de-santo, bisavô ou bisavó, e assim por diante. Filhos do mesmo pai serão irmãos; filhos de irmãos serão sobrinhos etc. O parentesco religioso tem exatamente a mesma estrutura do parentesco ocidental não religioso contemporâneo.

Quando um pai-de-santo morre, os filhos devem tirar de suas cabeças a mão do falecido — tirar a mão de vume ou de vumbe — como se diz. Nessa cerimônia, o sacerdote que substitui o falecido passa a ser o novo pai ou a nova mãe-de-santo do órfão. A filiação anterior era por "feitura", por iniciação, esta segunda é por adoção, por "obrigação". "Dei obrigação com Mãe Maria de Oxóssi" significa que passou sua cabeça e seu santo para os

* Também neste capítulo o uso de asterico indica tratar-se de sacerdote da amostra de São Paulo (dados mais completos no Anexo 1).

cuidados desta mãe Maria. Quando uma casa perde seu chefe, a sucessora ou sucessor recebe todos os membros da casa em adoção, sem mudança de linhagem, pois a mudança do parentesco religioso neste caso se deu em linhagem direta. Todos continuam pertencendo ao mesmo axé, à mesma casa onde foram iniciados.

Mas as sucessões nas casas-de santo (que têm conseguido sobreviver à morte do chefe) sempre foram conflituosas, desde as primeiras vacâncias do trono da Casa Branca do Engenho Velho, considerado "o primeiro rerreiro", por morte de suas ialorixás.. Conflito sucessórios deram origem ao Gantois, fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré, e anos depois ao Opô Afonjá, fundado por Aninha, ambas filhas da Casa Branca, ambas pretendentes a frustradas sucessões. Num candomblé, quando morre a mãe-de-santo e o filho não concorda com a sucessão, ele busca outro axé, ou funda um outro. Fundar outro axé era fácil no princípio, mas não tanto agora, quando já há uma história, ou uma memória, alimentando o mecanismo de legitimação da origem.

Um filho pode, também, romper com sua mãe quando esta ainda é viva e procurar outra casa para se filiar. Os procedimentos são complicados: o oráculo terá que ser consultado, interesses serão pesados etc. De todo modo, pode-se passar de um axé para outro através da "obrigação".

A obrigação, a adoção, pode ser radical e pública, com novos ritos de raspagem, mudanças do orixá da pessoa etc. Pode ser uma obrigação simples, como tomar um banho de ervas sagradas, fazer alguns sacrifícios, dar uma comida à cabeça. Varia muito. Quando uma mãe-de-santo deseja afastar a presunção de alguém que alega ser seu filho por obrigação, quando nega possível adoção, ela diz: "Da minha mão, ele não tem na cabeça nem um copo d'água".

Até quarenta ou cinqüenta anos atrás, as feituras-de-santo na Bahia envolviam uma série de casas (e em Pernambuco envolvem ainda hoje duas, a da mãe e a do pai-de-santo, que podem ser de origens diferentes). Compareciam mães e pais de diferentes casas e nações — era um momento de confraternização. Cada uma ajudava um pouco. A mãe que não tinha experiência na iniciação para determinado orixá, por não saber com segurança suas cantigas e preceitos, mandava a filha para ser iniciada em

outra casa, ou chamava para o seu terreiro outra mãe-de-santo para ajudá-la a fazer a filha.

Em São Paulo, os adeptos do candomblé movem-se com muita freqüência de uma linhagem religiosa a outra, ao se mudarem de terreiro e mudando de nação. As tendências mais claras da direção em que se dão essas mudanças de axé (terreiro, linhagem, nação) permitem perceber a existência de um processo de mobilidade no interior da religião que aparece como um processo de mobilidade social (que no início é mobilidade geográfica: a migração do Nordeste para o Sudeste), uma vez que as redes de parentesco, e as mudanças de um grupo para outro, inserem os adeptos em linhagens religiosas de origens diferentes que não são, todas elas, portadoras dos mesmos graus de prestígio. Como o prestígio é sobretudo o reconhecimento que vem do mundo não-religioso, e que no começo do século XX, no Nordeste, era o mundo branco, letrado, culto e de homens de extração social elevada, e que hoje é a sociedade brasileira em seu conjunto, uma mudança de linhagem implica certo tipo de ação no interior da religião, que remete, necessariamente, ao mundo profano. Ser do santo, hoje, prenuncia a possibilidade de uma carreira sacerdotal, em termos profissionais, pois numa sociedade em que o feiticeiro e sua magia são perfeitamente aceitos socialmente, abre-se inclusive, para isso, espaços específicos no mercado de prestação de serviços pessoais. Competir num mercado de trabalho como o de agora importa deter certa competência, real ou atribuída pela agência formadora. Nessa sociedade, no mercado religioso e mágico, axé pode ter o sentido do currículo, isto é, o da boa escola.

Esse processo de refiliações a terreiros e famílias-de-santo de maior reconhecimento pela sociedade exterior à religião conta com fontes de ganho de prestígio que são definidas e oferecidas, muitas vezes, aos terreiros e aos adeptos, exatamente pela sociedade laica: o conhecimento acadêmico, com suas fontes escritas e suas instituições de ensino culto, o mercado livreiro e disco gráfico, a formação de imagens públicas pela mídia eletrônica, além de mecanismos oficiais de atribuição de importância patrimonial a aspectos também da cultura popular, como os órgãos governamentais de tombamento e preservação compulsória, para não falarmos da demanda pela religião e, especialmente no caso do candomblé, pela magia, que põe em destaque este ou aquele pai ou mãe-de-santo, terreiro, nação, linhagem. E se esse destaque, essa visibilidade, de um lado é

o do feiticeiro para uma clientela *ad hoc* interessada apenas na solução de seus problemas pessoais, do outro é a do sacerdote para uma população de fiéis.

ORIGENS E LINHAGENS

No candomblé de hoje, em São Paulo, na Bahia, em Pernambuco, no Maranhão, no Rio Grande do Norte, a questão da origem parece ser o assunto predileto do povo-de-santo. O tempo todo a legitimidade da origem religiosa é posta em dúvida. Pai Alvinho é quem diz: "Eu fotografo tudo e anoto tudo, tenho todas as datas. Meus filhos podem provar que são meus filhos". Pai Idérito, que não admite a entrada de câmaras fotográficas no seu barracão, autoriza a família do iniciado a tomar algumas fotos em certos momentos da cerimônia pública.

A pesquisa de campo mostrou que são raríssimos os sacerdotes chefes-de-terreiros de São Paulo que permaneceram filiados ao axé de feitura (terreiro onde foram iniciados), ocorrendo seqüências de rupturas e refiliações que já vêm desde a Bahia. Quando um pai-de-santo se afasta de seu pai ou mãe-de-santo e toma a mão de um outro, a nova mão expressa, como comprova a presente pesquisa, uma mobilidade no campo da legitimação das origens, cuja trajetória é bastante clara, referidas a conjunturas históricas que marcam o prestígio maior ou menor de uma nação-de-candomblé em relação às outras. Repete-se aqui, agora no universo do candomblé, o movimento de passagem da umbanda ao candomblé. Primeiro, entre 1960 e 1970, houve a tendência de maior filiação ao angola (que está mais próximo da umbanda), sobretudo o de Joãozinho da Goméia e seus descendentes. Nesse mesmo período foi igualmente expressivo o crescimento do candomblé de predominância iorubana, o de Alvinho d'Omulu, descendente direto da nação efã do terreiro Axé do Oloroquê da travessa Antônio Costa, nº 2, Largo da Capelinha, Engenho Velho de Brotas, Salvador, além das várias linhagens queto a que se filiavam outros pioneiros já citados. Waldomiro de Xangô, o Baiano, dessa mema origem efã de Alvinho, ao passar para o axé do Gantois, onde teria dado obrigação com Mãe Memininha, arrastou consigo, nos anos 70 e 80, por adoções sucessivas, diretas ou colaterais, duas ou três gerações de iniciados paulistas.

No conjunto das sessentas casas de candomblé que estudei em São Paulo, observamos as seguintes situações:

31 dos chefes foram originariamente umbandistas ou tocaram umbanda por um certo tempo, mesmo depois de iniciados no candomblé;

4 deles permanecem com toques de umbanda regulares combinados ou alternados com o candomblé;

26 deles iniciaram-se na nação angola, muito mais próxima da umbanda e com grande prestígio derivado da visibilidade pública e do carisma de Joãozinho da Goméia até sua morte em 1971;

11 deles continuam hoje na nação angola;

35 deles foram iniciados em uma nação de predominância cultural iorubana (queto, efã, nagô);

45 deles hoje fazem parte do grupo iorubano;

27 foram iniciados no queto;

37 são os que hoje estão no queto;

2 foram iniciados em linha direta no Gantois;

12 estão hoje filiados (10 por adoções sucessivas) ao terreiro de Menininha do Gantois.

Em resumo, a trajetória é, ou tem sido, a seguinte: umbanda, angola, queto, queto-Gantois. Um pai-de-santo, conversando comigo sobre o assunto, disse: "Joãozinho e Alvinho fazem, Waldomiro Baiano conserta e Menininha leva a fama. Coitada, ela nem sabe que é mãe do candomblé inteiro."

Vamos fazer um pequeno cálculo. Do número de chefes de terreiro hoje filiados a uma nação determinada, subtraio o número de chefes que foram feitos naquela nação e divido o resultado pelo número dos que se iniciaram. Multiplico o resultado por 100. Isto me dá uma taxa que expressa a direção e a magnitude da mobilidade por nação, uma medida de decréscimo ou crescimento da nação através da adoção, em outras palavras, a medida da mudança de axé, sem considerar as mudanças intermediárias e o fato de que a permanência na nação de origem não é suficiente para

indicar que não tenha havido mudança de axé no interior da mesma nação, o que acontece quando se passa para uma outra família-de-santo daquela mesma nação. As taxas calculadas são as seguintes:

nação	**taxa de mudança**
umbanda	- 89%
angola	- 58%
queto, efã, nagô	+ 27%
queto	+ 37%
queto-Gantois	+ 500%

Os dados são eloqüentes ao demonstrar o alcance do prestígio conquistado pelo candomblé queto em detrimento do candomblé angola, e incisivos ao apontar para a supremacia do queto do Gantois, que é apenas uma das muitas casas de queto, mas que é a casa de Menininha. Impossível deixar de lado o fato de que neste período Mãe Menininha era uma figura de reconhecimento nacional. Mesmo muito doente nos seus últimos vinte anos de vida, sua presença na televisão não era rara. Em 1984, em sua última aparição no vídeo do *Jornal Nacional*, recostada na cama, as pernas doentes escondidas por uma colcha de renda, na parede um quadro com a estampa de João Paulo II, respondeu sorrindo, à repórter que lhe perguntara se ela era católica: "Eu sou católica. Eu sou de orixá, eu sou da Oxum". O Brasil, havia mais de dez anos, aprendera a cantar "... A Oxum mais bonita, hein, tá no Gantois... Olorum quem mandou esta filha de Oxum tomar conta da gente. De tudo cuidar... Ah minha Mãe Menininha..."

A amostra desta pesquisa não é aleatória, não pode ser usada, portanto, para estimar parâmetros. Isso não significa porém que não possa ser usada para indicar tendências. Acredito que o candomblé que mais se toca em São Paulo é o angola, mas ele está presente muito mais no interior dos terreiros de umbanda, onde fica e se reproduz dissimuladamente. Mesmo nas casas de queto, quando há toque freqüente de caboclo, usa-se iniciar o toque de caboclo com um xirê de orixás em angola para depois virar o toque para caboclo. Das sessenta casas de candomblé estudadas, em menos de dez não se dá toque para caboclos. Na casa de Pai Idérito*, filho do Gantois e africanizado, não se toca para caboclo. Tampouco na casa de Sandra de

Xangô*, na de seu filho Armando de Ogum*, na de seu neto Reinaldo de Oxalá*, na de Iassessu*, na de Aulo de Oxóssi*, todas envolvidas em um projeto de africanização iniciado há poucos anos e que optou pela extinção do culto a entidades que não sejam os orixás iorubanos. Menos radicais que estes, muitos pais e mães hoje tocam, entretanto, menos freqüentemente para seus caboclos do que costumavam, mas aqui a influência pode vir sobretudo do soteropolitano Axé Opô Afonjá de Mãe Stela, que foi e segue sendo um terreiro-modelo do candomblé queto para todo o país. Todos estes participam, cada um a seu modo, de um processo intencional de dessincretização, afastando-se do calendário litúrgico católico e eliminando símbolos e práticas do catolicismo umbandizado. A trajetória da legitimidade vai se desviando da prática católica, instituição branca que deu disfarce à instituição negra num tempo em que esta era, de fato, só de negros. O candomblé de hoje pode perfeitamente continuar católico, mas já não precisa do catolicismo para ser reconhecido e se reconhecer como religião, agora não mais restrita a grupos negros.

O candomblé é todo cheio de idas e vindas. Mudanças bruscas se dão de uma hora para outra, elementos abandonados são de repente re-introduzidos. As mudanças são de iniciativa e arbítrio do pai ou mãe-de-santo, que, contudo, estrategicamente, sempre afirmará tratar-se de desígnio do orixá, que mostra seu desejo através do jogo de búzios, o qual só pode ser jogado e interpretado exatamente pelo pai ou mãe-de-santo, o chefe da casa. Quem não gostar, que mude de casa, e atéde linhagem.

Fazendo o cálculo do número de vezes que os sacerdotes-chefes de nossa amostra mudaram de pai ou mãe-de-santo (ou por morte ou por ruptura, não importa), chegamos à média 1,4. Isto sem considerar as mudanças indiretas resultantes de mudanças de axé por que já passaram o pai original, o pai adotivo, a avó etc. Quando um chefe-de-terreiro muda de axé, toda casa muda junto. Os que não concordam procuram outro axé ou então filiam-se ao próprio avô que o pai está deixando, ou ainda a um tio ou outro parente dentro da mesma família.

Wilson de Iemanjá*, por exemplo, foi feito no angola por Gitadê*, filho de Joãozinho. Wilson* saiu da casa de Gitadê*, tocou queto durante cinco anos com a paternidade adotiva de Ojalarê*. Mas foi voltando ao angola, deixou Ojalarê*, aproximou-se de seu irmão-de-santo de feitura, Guiamázi*. No dia 18 de fevereiro de 1989 foi a festa de sua obrigação de

catorze anos, conduzida pela mão do seu antigo irmão e hoje pai-de-santo Guiamázi*, ainda ligado a Gitadê. Este, para deixar clara esta filiação, cantou uma cantiga de Obaluaiê, orixá de Gitadê*, no momento em que estava tirando Iemanjá para dentro do barracão. Então parou o toque e explicou para a platéia que cantou para Obaluaiê, porque "este é o santo de *nosso* pai, é em homenagem a ele". Depois do rum (dança solo do orixá) na nação angola, Guiamázi fez virar o toque para a nação queto. Wilson estava raspado, o que significa que o novo pai-de-santo entendia a obrigação como uma necessidade de "conserto" iniciático, talvez pelos cinco anos de convivência fora do axé e fora da nação. Mas mesmo isso não o desobrigava de tocar para aquela Iemanjá no angola e no queto.

Ainda que haja sempre muitas mudanças de axé, foi possível nesta pesquisa traçar, para a maior parte dos terreiros paulistas estudados, suas linhas genealógicas, que vão dar em um passado remoto, numa Bahia em que o candomblé estava nascendo. No percurso, as famílias-de-santo vão se fazendo, desfazendo, refazendo-se.

A título de demonstração, mostro a seguir a teia de axés de uma iaô (filha-de-santo) de Iemanjá, cujo nome religioso é Iá Bemin, e que um dia foi iniciada por Wanda de Oxum* e seu marido Gilberto de Exu*, já nossos conhecidos, e que depois tirou a mão dos que a iniciaram, tomando obrigação com Reinaldo de Oxalá*, que passou, assim, a ser seu pai.

A FILHA DE IEMANJÁ E SUAS LINHAGENS

I. A filha-de-santo Iá Bemin (Mary Aparecida Ramacciotti) foi raspada por Wanda de Oxum* e por Gilberto*. Wanda* fora feita de Oxóssi por Joãzinho; Gilberto*, confirmado ogã por Diniz da Oxum, filho de Cristóvão, do terreiro do Oloroquê. Wanda* porém foi reiniciada para Oxum por Waldomiro, o Baiano, que tendo sido um dia avô-de-santo de Gilberto*, passou a ser seu pai por obrigação. Como Waldomiro já tinha passado para o axé do Gantois, tanto Wanda* como Gilberto* passaram *ipso facto* à descendência de Menininha. Há, portanto, três origens aqui: 1) Goméia, angola, pela feitura de Wanda*, 2) Oloroquê, efã, pela iniciação de Gilberto* e de Waldomiro e 3) Gantois, queto, pela adoção de Waldomiro e adoções sucessivas de Wanda* e Gilberto*.

Iá Bemin rompeu com seus pais de origem e tomou obrigação com Reinaldo de Oxalá*, seu pai adotivo, portanto.

II. Reinaldo de Oxalá* foi iniciado no candomblé por Roberto de Oxóssi, filho de Aníbal de Oiá, por sua vez iniciado por Alvinho de Omulu. Mas foi das mãos de Dagno de Oxumarê que Aníbal recebeu o seu decá (título de senioridade), tendo depois dado sua obrigação de 21 anos com Mãe Juju da Oxum*. Aqui temos mais uma origem e outra que se repete: 4) Oloroquê, efã, pela feitura do avô de Reinaldo, 5) Gantois, queto, 6) Portão da Muritiba, queto, que são as duas origens de Juju* e que, nesta etapa, entram na história iniciática da Iaô de Iemanjá pela obrigação de seu avô-de-santo, por adoção, portanto.

III. Mas Reinaldo de Oxalá* desliga-se de seu pai-de-santo e toma obrigação com Armando de Ogum*.

Armando foi iniciado por Aligoã de Xangô*, filha de Ajaoci de Nanã*, iniciado por Lendembê de Oxum Ipondá (Justino do Ocupê), feito nos anos vinte por Jidenã em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, onde três municípios vizinhos, Cachoeira, São Félix e Muritiba, formam um celeiro de casas antigas de queto e de jeje-marrim. Quando Jidenã morreu, Lendembê tirou a mão de vume (mão do falecido) com alguém cujo nome se perdeu na memória, mas quando este de nome esquecido veio a falecer, Lendembê tirou a mão de vume com Joãozinho da Goméia, ainda na Bahia. Nesta etapa, temos o reaparecimento de uma origem e o surgimento de outra: 7) Jidenã de Cachoeira, jeje, por iniciação, 8) Goméia, por adoção. Veja-se que, até aqui, a Iaô de Iemanjá pode invocar sete axés de origem. Mas a história não acabou.

IV. Armando de Ogum*, atual avô-de-santo de Iá Bemin, tinha muito antes saído da casa de Aligoã*, tendo tomado a mão de Ojalarê*. Ojalarê* é filho-de-santo de Gelson da Oxum, Omilarê (Gelson Martins do Rego), feito no santo em Cachoeira por Jaime de Obá, filho do jeje Enoque. Com a morte de Enoque, Gelson passou para as mãos de Mãe Samba Diamongo (Edith Apolinária de Santana), angoleira saísa do Terreiro de Manso Bandunguenque ou "Bate-Folha", com quem ficou 25 anos. Com a morte desta, em 1979, Omilarê deu obrigação no queto com Nandaré, neta-de-santo de Aninha do Opô Afonjá e, com a morte desta, com Seu Zequinha do

Bate Folha, voltando assim ao seu velho axé angola. Temos, portanto, mais raízes à vista: 9) Enoque de Cachoeira, jeje, em linha direta, 10) Bate Folha, angola, por obrigação, em linha direta e em linha colateral, 11) Opô Afonjá, queto, por obrigação e em linha colateral.

V. Armando de Ogum* deixou a casa de Ojalarê* e deu obrigação com Sandra de Xangô*, de quem recebeu o decá, e com quem está até hoje. Sandra* fora feita em São Paulo por Luana, filha de Maria de Xangô, angola, neta-de-santo de Nanã de Aracaju. Mais tarde, Sandra* foi reiniciada por Nádia Adelodê, de Guarulhos, de uma linhagem colateral do Gantois. E depois Sandra* tomou obrigação com o africano Onadelê Epega, membro da Orunmila Youngsters of Indigene Faith of Africa, de Lagos, Nigéria. Temos então nesta etapa da descrição: 12) Nanã de Aracaju, angola, por feitura em linha direta, 13) Gantois, por obrigação, em linha colateral e 14) África contemporânea, por obrigação, linha direta.

Assim, a filha de Iemanjá, Iá Bemin, é hoje filha-de-santo de Reinaldo de Oxalá*, queto africanizado, neta de Armando de Ogum*, queto africanizado, bisneta de Sandra de Xangô*, queto africanizado, trisneta de Epega, descendente iorubano do primeiro templo do deus Orunmilá , o dono do oráculo, criador dos dezesseis odus que governam a vida e que permitem a decifração do destino. Ela mudou de axé uma vez, mas, no percurso de sua linhagem, podemos contar sete mudanças, as quais nos dão o número de doze mudanças em cadeia, de 1920 até este momento.

A iaô de Iemanjá pode dizer que tem axé da África atual, do Gantois, do Oloroquê, do Portão da Muritiba, da Goméia, do jeje de Cachoeira, do Bate Folha, de Nanã de Aracaju e do Opô Afonjá. Através dos axés do Gantois e do Opô Afonjá ela pode remeter sua origem à Casa Branca do Engenho Velho, fundante do queto, e daí até a velha África, que marca os tempos da construção da religião dos orixás pelos africanos escravos, forros e livres no Brasil dos séculos passados.

Ela é branca, como brancos são seu pai, seu avô e sua bisavó-de-santo. Mas sua africanidade é garantida tanto por aquelas origens passadas como pelo esforço presente de religação religiosa com o continente negro. Fecha-se assim o círculo, até que novas rupturas e alianças venham a acontecer. Embora ela possa sentir-se parte de qualquer dessas famílias originárias,

caberá a ela valorizar algumas, esconder outras e duvidar das demais. Poderá, inclusive, refazer sua rede em diferentes momentos. No candomblé, nem mesmo os deuses têm uma única origem com aceitação consensual. Nesse sentido, pode-se inclusive provar que o mito segundo o qual Iemanjá é a mãe dos demais orixás, com exceção dos orixás da Criação, como os Oxalás, seria falso, uma vez que esse mito, generalizado no Brasil e em Cuba, nunca teria existido na África, tendo sido resultante de um engano de registro etnográfico cometido na África pelo Coronel Ellis. Nina Rodrigues tomou o mito como verdadeiro, embora não tenha encontrado sinal dele na Bahia, e o publicou. Foi imediatamente republicado em Cuba por Fernando Ortiz. Hoje em dia, há quem acredite ser Iemanjá a mãe dos orixás e há quem conteste; não existe nunca uma única história, uma só versão. E isso aplica-se ao candomblé como um todo, quer se trate de mito, de rito ou de organização sacerdotal.

O candomblé não passa registro em cartório. E mesmo quando o faz, não leva isto a sério. Basta que nos lembremos que a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, controlada pelos terreiros queto de maior prestígio da Bahia, entregou à Mãe Sílvia de Oxalá* o diploma de ialorixá, para, meses depois, durante o IV encontro Nacional da Tradição e Cultura dos Orixás, que se realizava nas dependências do Opô Afonjá, em Salvador, com delegações de diversas partes do país, insinuar que diploma não era raiz nem atestado, o que foi decisivo para derrubar Mãe Sílvia* da presidência da representação paulista. A presidência da delegação de São Paulo foi então assumida por um triunvirato composto de representantes de casas paulistas mais antigas e iniciados havia muito mais tempo que os então poucos três anos de Mãe Sílvia*. Um par de anos depois deste incidente, em maio de 1990, o jovem terreiro da jovem Mãe Sílvia* foi tombado pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (Condephaat) — o reconhecimento da existência de alguma tradição, recusado pelos membros mais ativos do povo-de-santo, foi atribuído através da via certamente mais cobiçada, a via oficial *(Folha de S. Paulo,* 3 de maio de 1990, p. C-4). Quem poderá dizer agora que o Aché Ilê Obá, o terreiro do falecido Pai Caio Aranha, de desconhecidas origens religiosas, segundo a regra do candomblé, o terreiro cuja construção tombada pelo Patrimônio data de 1974 e cuja atual ialorixá não tinha os anos mínimos de senioridade ao assumir o cargo de sacerdotisa-chefe — quem poderá dizer que não é

tradicional? Que não tem legitimidade? Que não tem origem, quando já é oficialmente considerado uma origem em si mesmo, numa metrópole onde a tradição tem a data de ontem?

De todo modo, a filha de Iemanjá, cuja teia de axés estamos perseguindo, é parente-de-santo (ruptura não apaga o passado, aprende-se no candomblé) dos chefes de trinta dos sessenta terreiros estudados:

— Abdias de Oxóssi*,* que vem originalmente do Bate-Folha, é seu tio em terceiro grau;
— Ada de Obaluaiê*, feita por Alvinho e adotada por Baiano (que lhe teria dado, a seu pedido, a obrigação em efã e não em queto), é sua tia duas vezes em primeiro e segundo grau;
— Adilson de Ogum* (falecido em 6/10/89) foi seu tio também, pois ele era filho de Toloquê, que é filha de Joãozinho e depois de Baiano;
— Aligoã de Xangô* é sua avó, pela feitura de Armando*, seu atual avô adotivo;
— Ajaoci de Nanã* é pai de Aligoã*, avô de Armando*, por conseguinte, seu bisavô;
— Armando de Ogum* é seu avô adotivo;
— Aulo de Oxóssi* é primo distante por suas origens angola que vêm de Manodê* e por sua adoção (contestada por alguns) pelo Opô Aganju, que é dissidência do Opô Afonjá baiano;
— Cidinha de Iansã*, adotada por Kajaidê*, é uma parenta distante por adoções sucessivas que os ligam ao Gantois;
— Deusinha de Ogum*, filha de Alvinho, é sua tia-avó, por adoção;
— Doda de Ossaim* também é seu parente, já que é filho adotivo de Kajaidê*;
— Francisco de Oxum*, filho de Meruca*, é parente bem distante;
— Gabriel da Oxum*, descendente em linha direta de Maria Neném, é seu parente distante por antigos laços das famílias do angola, embora ambos sejam queto;
— Gilberto de Exu* é seu pai original e parente distante pela filiação a Baiano;
— Wanda de Oxum* é sua mãe original e parente também por parte da linhagem indireta do Gantois que passa por Baiano;
— Isabel de Omulu*, mãe carnal e irmã-de-santo de Wanda*, é sua

tia- de-santo, por parte da linhagem da Goméia;
— Gitadê* é seu tio direto e também parente distante por parte da Goméia;
— Guiamázi*, filho de Gitadê, é seu primo em primeiro grau;
— Idérito de Oxalá* é parente distante, pelo Gantois;
— João Carlos de Ogum*, filho de Alvinho, é seu tio-avô;
— José Mauro de Ox6ssi*, filho de Alvinho, é também seu tio-avô;
— José Mendes* é seu parente pelo Portão de Muritiba;
— Juju da Oxum* é sua bisavó, por adoção;
— Kajaidê* é parente distante pelos lados do Gantois;
— Manodê* é sua tia-trisavó, por adoção, por parte de seu avô adotivo;
— Matamba*, irmão adotivo de Ojalarê*, é seu tio-bisavô, por adoção;
— Meruca* é parente muito distante;
— Ojalarê* é seu bisavô, por adoção de Armando*;
— Pércio de Xangô* é seu parente através de Juju*, de quem ele é irmão, pelo Portão de Muritiba e pelo Gantois;
— Quilombo* é seu tio, pela Goméia;
— Reinaldo de Oxalá* é seu pai adotivo;
— Sandra de Xangô* é sua atual bisavó adotiva;
— Tonhão de Ogum*, filho de Pércio*, é seu primo por adoção pelas linhas do Gantois e do Portão .de Muritiba;
— Wilson de Iemanjá*, filho de Gitadê* e depois irmão e filho adotivo de Guiamázi*, é seu primo em primeiro e segundo grau pela linha direta da Goméia.

Podemos assim verificar que a filha-de-santo lá Bemin tem algum grau de parentesco com os pais e mães-de-santo que chefiam metade dos sessenta terreiros paulistas estudados nesta pesquisa. Ela faz parte da segunda e da terceira geração de iniciados em São Paulo. A cada nova ruptura e novos laços que se dão no meio do povo-de-santo, mais amplo ficará o espectro dessa teia de axés.

Certamente essa filha-de-santo desconhece tudo isso. Nem teria ela procurado uma casa para se iniciar, e depois outra para se refiliar, com base nas origens religiosas desses terreiros. Ela está ainda muito distante do ponto a partir do qual um sacerdote ou uma sacerdotisa do candomblé começa a se preocupar com questões de origem e legitimidade.

Post Scriptum: Em maio de 1989, Reinaldo de Oxalá*, o pai-de-santo de Iá Bemin, iniciou-se para Oxum com o nigeriano de Abeocutá, Adesina Sikiru Salami, residente em São Paulo desde 1983. Nossa iaô de Iemanjá está agora muito mais perto da África.

ORIGEM, PUBLICIDADE E LEGITIMIDADE

No candomblé, a idéia de legitimidade deriva da origem religiosa da casa que, por sua vez, depende de um reconhecimento público dos terreiros fundantes das linhagens, reconhecimento este que trabalha com critérios de seleção que são atribuídos pelo mundo exterior ao do terreiro.

Os terreiros "fundantes" são em princípio os antigos ou originais. Mas isto não basta. É preciso que estes terreiros — dentre muitos outros tão antigos e originais quanto eles — tenham atraído a atenção dos que transitam nos espaços públicos da sociedade, e que na Bahia e no Recife das três primeiras décadas de nosso século foram — e ainda continuam a ser — as academias de ciência, as artes, a imprensa, o "mundo culto", digamos.

É interessante como toda uma linhagem considerada bastarda pode, a qualquer momento, vir a fazer parte daquelas consideradas as mais legítimas. Muitos pais e mães-de-santo de São Paulo, que vêm passando por um processo de mobilidade social ascendente, aprendem duas coisas: ou eles provam sua filiação original, ou se filiam por "obrigação" a um terreiro de linhagem prestigiada, ou lutam para ser "fundantes" de seus próprios axés.

O reconhecimento de um axé ocorre quando parte de seus múltiplos segmentos ganha notoriedade fora do espaço do terreiro. As fontes de legitimação podem ser: o interesse acadêmico despertado, o carisma do pai ou mãe-de-santo, o sucesso do sacerdote no mercado religioso, sua visibilidade na mídia. Não são quatro alternativas. Hoje, são quatro condições necessárias, mas ainda assim não suficientes. Um pai-de-santo precisa ter filhos-de-santo, muitos filhos-de-santo, sem os quais ele é incapaz de rotinizar e reabastecer constantemente sua aura sacerdotal, filhos sobre os quais exerce sua dominação, realiza seu talento estético e exercita suae pai-de-santo tem que estar, ao mesmo tempo, voltado para dentro e para fora do terreiro.

A maior parte dos pais e mães-de-santo não tem percepção alguma do que seria tal legitimidade, tampouco a têm os iaôs, em sua esmagadora

maioria. São mães e pais-de-santo desconhecidos, o que não desmerece seu papel religioso. Na verdade, enquanto esses pais e mães-de-santo atendem a uma clientela e a um grupo de fiéis desinteressados da vida pública, não faz nenhum sentido a noção de legitimidade pela origem.

Como, entretanto, o sacerdócio no candomblé também é um meio de mobilidade social ascendente (como o clero católico foi para muitas famílias pobres com projetos de ascensão para seus filhos, como toda liderança religiosa, qualquer que seja, o é), aqueles que começam a ser bem sucedidos socialmente (o que implica clientela) tendem a se envolver nessa busca de prestígio simbólico que pressupõe uma pureza original, que vem do passado (a África através da Bahia) ou do presente (a África ela mesma, a de hoje). No processo de legitimação que foi se firmando em São Paulo desde o final dos anos 70, a maioria dos sacerdotes que se deixam envolver nesse processo é forçada a peregrinar à África, dar obrigações e tomar cargos nos templos (paupérrimos, aliás) da Nigéria e do Benin, repetindo a saga de Martiniano do Bonfim, da Bahia, e de Adão, do Recife, entre outros "grandes" da década de 1930.

Isso é africanizar. Mas africanizar não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Dos nossos sessenta terreiros, 27 são chefiados por brancos. Destes, nove ostentam títulos religiosos conquistados em um ou mais templos dos países que contêm os povos iorubás.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá , a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar a identidade com o baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado.

Cada um, a partir da África e fora do circuito dominante do candomblé baiano, reconstrói seu terreiro selecionando os aspectos que lhe pareçam mais convenientes ou interessantes. Neste sentido, africanização é bricolagem. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado

religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência.

Se seguirmos os passos daqueles que mudam de um axé para outro, veremos com expressiva freqüência a busca de um novo terreiro que seja capaz de superar o anterior em termos de sua publicidade, fama, prestígio. Assim, mudança de axé, mudança de linhagem, significa também a procura de maior legitimidade para a opção religiosa e, também, um esforço de mobilidade ascendente que é a mobilidade social. A africanização como processo de religamento do candomblé à África contemporânea é uma forma que este novo candomblé de São Paulo encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano, e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade. É necessária uma medida nova de importância e prestígio, e que não pode ser a antigüidade. Para completar esse movimento de autonomização em relação às velhas e tradicionais casas da Bahia, o candomblé de São Paulo tem assim necessariamente de reinventar-se também como tradição. Neste sentido, o tombamento do nada tradicional Aché Ilê Obá pelo Condephaat é escancaradamente emblemático.

IV
A PESSOA E O ORIXÁ, O TERREIRO E O MUNDO

Capítulo 10
O EU SAGRADO: A PESSOA COMO PARTE DO ORIXÁ

O eu é sagrado no candomblé. Ele não é somente parte do orixá geral (Augras, 1983). Cada pessoa tem um deus particular, que deve ser assentado num seu altar privativo, que tem um nome que é só dele, em geral conhecido apenas pela pessoa e por seu zelador, o pai-de-santo. O deus de uma pessoa importante na religião pode ser herdado e continuará a merecer culto, mas ainda assim não substituirá o orixá pessoal do herdeiro.

O orixá geral Xangô, por exemplo, entre nós brasileiros, se divide em pelo menos doze Xangôs que são qualidades, ou avatares, ou caminhos do orixá, e que são partes ou segmento da sua própria biografia mítica ou representações de locais em que nessa forma foi ou é cultuado.

Digamos, para forçar uma analogia: Nossa Senhora, a mãe de Jesus Cristo, é uma só. Mas ela é Conceição, no momento de sua concepção por Santana; recém-nascida, será da Natividade; ela é da Anunciação, quando o Anjo Gabriel aparece para anunciar que Deus a escolheu para ser mãe de seu filho; ela é da Visitação quando, já grávida (e como grávida ela é também Nossa Senhora do Ó) vai visitar sua prima Isabel, mãe de João Batista; mãe, será do Parto, ou do Bom Parto; ao se purificar, apresentando seu filho varão ao Templo, será da Purificação, e como da Purificação será também das Candeias, da Candelária, da Luz, e como tal, será ainda a de Copacabana, nos Andes peruanos; ela é das Dores, das Angústias, da Piedade, quando da paixão e morte do filho; ela é da Assunção e da Glória quando, depois de morta, é assumida aos céus, Rainha em seu trono, e como rainha será cultuada também como do Monte Serrat. Nossa Senhora da Conceição será Aparecida no Brasil, quando do achado de sua milagrosa imagem no rio Paraíba, será da Conquista no Rio Grande do Sul, de Guadalupe no México, de Lourdes na França, da Conceição da Praia na Bahia, e tantas outras representações e invocações terá a Imaculada, a

Conceição, a Imaculada Conceição. Guerreira, será do Rosário, ensinando a rezar pela derrota dos hereges e infiéis, e assim será da Vitória. Amorosa, será da Caridade e, entre outras, a Caridade do Cobre, do povoado do Cobre, em Cuba, padroeira do país e Oxum dos santeiros cubanos. Será protetora de ordens religiosas, como a do Carmo e a das Mercês, e assim por diante. Seu culto se desdobra por suas etapas biográficas, por suas virtudes, por suas aparições, por suas intervenções entre os homens e junto a Deus. Muitas vezes será reverenciada simplesmente pelo nome do local de sua aparição: Lourdes, Fátima, Penha, Salete. Que são nomes de localidades, depois nomes da Virgem e depois de pessoas. São milhares de Nossas Senhoras, em dois mil anos de culto, desde a do Carmo do ano de 93 até a de Fátima, de 1917.

No candomblé, além das qualidades (Verger, 1985; Lépine, 1981), o orixá ainda se desdobrará em orixá da pessoa — único e intransferível, assentado na iniciação. O momento culminante da iniciação, não por acaso, é aquele em que, no barracão, o iaô, "virado" (em transe) no orixá, rodopia, salta e grita seu nome — única vez que o pronunciará em público, na chamada saída do nome, ou saída do orucó (nome, em ioruba) no linguajar-do-santo.

Para cada indivíduo, um deus. Mas todos os orixás particulares assemelhados se constituem em qualidades do orixá, que juntos formam o orixá geral. Da força (axé) de cada orixá particular dependerá a força do orixá geral. E não se pode cultuar um orixá geral a menos que se cultuem os orixás particulares, ou os orixás de um grupo, os orixás coletivos, da casa, denominados ajubós, e que são coletivos por representar exatamente a origem ancestral daquela casa, daquela família, que, no Novo Mundo, perdida a origem clânica, só pode ser a família ritual, a família-de-santo, o terreiro, o axé.

Mas antes do culto ao deus vem o culto à individualidade do homem, à cabeça, o que está dentro da cabeça, o ori. O ritual de dar comida à cabeça, o bori, é dos mais registrados pela etnografia afro-brasileira (Querino, 1938: 63-66; Carvalho, 1984, entre outros). Para os iorubanos, o ori tem *status* de divindade, recebendo cultos tão complexos quanto os dirigidos aos orixás (Abimbola, 1976: 113-150; 1975: 32-35, 158-177). No Brasil, como em Cuba, o rito de dar comida à cabeça preservou-se como primeira etapa da iniciação.

Entre nós, o cerimonial do bori é usado não apenas para a iniciação e renovação de forças do iniciado, como também no tratamento de doentes.

É necessário alimentar o ori como é necessário alimentar o orixá. Não se faz nada para orixá sem antes cuidar da cabeça. "*Ori buruku, kossi orixá*", diz-se, ou seja, cabeça ruim não dá orixá.

É no ori que o orixá da pessoa será fixado. Ainda que nos candomblés brasileiros tradicionais esteja distante a idéia do ori como divindade, ele tem de comer, tem que receber sacrifício de sangue. Ori come pomba, doces, frutas etc. O bori prescreve recolhimento no roncó (quarto de retiro, clausura), banhos rituais, abstenção sexual, proibições alimentares — como o tratamento dado ao orixá.

Faz-se o bori para fortalecer a cabeça e renova-se o preceito anualmente. Nas casas que estão mais próximas das tradições brasileiras, o ori está representado em uma quartinha. Nas casas mais africanizadas, o ori é assentado em um ibá-ori, ou seja, o altar da cabeça, correspondendo a todo um culto específico. De todo modo, não há candomblé sem a idéia de que a cabeça é sagrada, pois ela é a portadora do orixá. Mesmo na umbanda pode-se hoje observar uma prática simplificada do bori. Em Cuba, todo iniciado tem o seu *ossum*, que é um tipo de representação da individualidade, que come, igualmente. Lá, quando um iniciado chega ao *status* de babalaô, seu *ossum* é posto num pedestal de modo a ficar exatamente na altura da cabeça do sacerdote.

Entre os iorubanos, diz-se que é o orixá Ajalá o responsável pelas cabeças. Ele as modela em barro e as coze. Mas Ajalá é velho, distraído e está cansado de fazer cabeças, e assim às vezes ele se descuida e algumas não saem bem feitas: quem carregar um ori malfabricado terá muitos problemas na vida, jamais deixará de ter dificuldades com o próprio destino (ver Abimbola, 1975: 178-207). No Brasil, o nome de Ajalá só é conhecido entre pais-de-santo intelectualizados. Aqui, a dona das cabeças é Iemanjá, e para ela se canta no bori. Quando Iemanjá começa a "falar" no jogo de búzios (por exemplo, quando em dois lances seguidos caem nove búzios com a face aberta voltada para cima), o pai-de-santo interpretará o sinal como desequilíbrio emocional, doença mental, "piração". A cabeça terá de ser alimentada. O bori será prescrito não como rito de iniciação, mas para dar um "cala-boca" no santo que pode estar pedindo para ser feito naquela

cabeça. Há segmentos da umbanda que incorporaram o rito do bori como meio de se evitar uma feitura no candomblé.

Com a nossa morte, o ori morre, mas não o orixá nem a nossa memória, que poderá ser assentada e cultuada, o egum.

O PANTEÃO AFRO-BRASILEIRO

Os orixás mais cultuados em São Paulo, como no resto do país, são cerca de dezesseis. Suas cores, sacrifícios, os elementos a que estão associados podem variar aqui e ali, de casa para casa e de nação para nação, mas os traços principais já se mostram bastante fixados. Vejamos um pouco de cada um deles.

EXU. É o orixá mensageiro; nada se faz sem ele e ele nada faz sem cobrar a sua parte. É também o guardião da porta da rua e o dono das encruzilhadas. É desprovido de qualquer senso de moralidade no sentido ocidental. É sincretizado com o diabo, as almas e São Gabriel, mas em Cuba é o Menino Jesus. Seus filhos usam contas de louça azul-escuro e, quando em transe, Exu é vestido nas cores azul-escuro e vermelho, trazendo na mão um ogó, bastão fálico. Todas as cerimônias começam com uma louvação prévia a Exu. A ele são sacrificados bode e galo preto. Também "come" farofa, pipoca, feijão, inhame, e "bebe" mel, dendê, aguardente e gim. Suas principais qualidades (invocações, avatares) no queto são: Iangui (o da porta), Ijelu, Agbbô, Inã (do fogo), Odara (do feitiço), Elebó, Enuquebarijó (o multiplicador), Eleru, Onã ou Lonã, Aqueçã, Barabô (primeira qualidade a ser louvada em qualquer terreiro do Brasil e em Cuba); no angola é chamado Bombogira (de onde vem Pomba Gira, Exu feminino), Tiriri, Lembá, Nilê, Cariapemba; no jeje: Elegu , Bara, Lalu. Seu dia é segunda-feira e sua saudação *Laroiê*!

OGUM. É o deus do ferro, da guerra e da tecnologia. Patrono dos ferreiros, engenheiros e militares. Seu dia é terça feira, veste azul escuro, verde, vermelho e amarelo. Seus filhos usam contas de louça azul escuro ou verde com riscos brancos. Gosta de receber sacrifício de cachorro (somente na África), bode, boi, galo, conquém. Sua "comidas secas" prediletas são a feijoada, o xinxim, acarajé, milho branco. Dança com espada e enrrola-se em mariô (folha nova do dendezeiro desfiada). Suas qualidade no queto: Ogunjá, Mejê, Onirê, Alacorô, Aiacá, Oromina, Xoroquê (que é metade

Exu), Menê e Igbô; no angola: Incôssi, Incossimucumbi e Roximucumbi; no jeje: Gun. Sincretizado com Santo Antônio e São Jorge, é saudado com o grito *Ogunhê Patacori*!

OXÓSSI. É um dos muitos deuses caçadores (Odés) na África. Foi importante na cidade de Queto (hoje na República do Benin) onde está quase esquecido, mas é praticamente o grande patrono do candomblé brasileiro. É protetor dos caçadores, dos chefes de família, e protetor dos animais que vivem no mato e nas florestas. Seus filhos do queto usam contas de louça azul turquesa, os do angola, verde leitoso. Suas roupas levam essas cores e o vermelho. Dança segurando o ofá, um adereço em forma de arco e fecha. Seus sacrifícios são o boi (ou pelo menos a cabeça do boi), cabrito, porco, coelho, anta, capivara e as aves galo, conquém e caça de pena. Come também milho branco, acaça, milho amarelo e coco, peixe de escamas, arroz, feijão, dendê, mel de milho. É louvado às quintas-feiras e sincretizado com São Sebastião, Santo Expedito, São Jorge, São Gabriel, São Miguel e com Corpus Christi. Principais qualidades no queto: Arolê, Aquerã, Oréluerê, Obalojé, Olodé, Osseeuê, Otim (que no batuque gaúcho e na África é um orixá independente, sendo no Rio Grande do Sul a esposa de Oxóssi); no angola: Ebualama (originalmente um nome do orixá Erinlé), Mutacuzâmbi, Mozâmbi, Mutacalombo, Mutalê; no jeje é chamado Aguê. Sua saudação é *Oquê Arô*!

OSSAIM. Orixá das folhas, ervas, vegetação. Dono da medicina, patrono da ecologia. Toda manipulação de objetos sagrados se faz com banhos prévios de infusões consagradas através do culto a Ossaim. No transe, veste-se de branco e verde claro e suas contas são de louça branca rajadas de verde. Come carneiro, galo, pato, cágado além de milho branco, acaçá, arroz, feijão, milho vermelho, farofa e dendê. É chamado Catendê no angola, podendo ser também feminino, Ossanha, e é Agué no jeje. Sincretizado com Santo Onofre, dizem ter uma perna só, podendo se manifestar no mato como o Saci Pererê. Seu dia é quinta feira e sua saudação, *Euê Aça*!

OXUMARÊ. Deus do arco-íris, transportador de água entre o céu (orum) e a terra (aiê), é a cobra Dã dos jejes. Veste-se de azul claro e verde claro, dançando com uma cobra de metal em cada mão. Seus devotos usam colares de contas leitosas amarelas e verdes alternadas ou riscadas. Recebe em sacrifício bode, galo, conquém e tatu e, como comidas secas, milho

branco, acarajé, coco, mel, feijão, ovos e dendê. No queto é invocado como Dã, Dangbé, Bessém, Aidôu; no jeje como Dã e Bessém e no angola como Angorô. É originalmente um vodum jeje incorporado ainda na África ao panteão de orixás. Sincretiza-se com São Bartolomeu, seu dia é a segunda-feira e sua saudação, *Arrumboboi*!

OMOLU ou OBALUAIÊ. Também chamado Xapanã e Sapatá , também de origem jeje, é o deus da varíola, da peste, das doenças da pele e hoje em dia da Aids. Suas cores são o vermelho, o amarelo e o preto, que veste sob capuz e cobertas de palha-da-costa enfeitados com búzios. Seus colares são também de búzios e de contas de louça marrom ou vermelhas risadinhas de preto. Dança portando um instrumento denominado xaxará, espécie de vassoura ou cetro. Homenageado às segundas feiras, é sincretizado com São Lázaro, São Roque e São Sebastião. Come porco, bode, galo, conquém, assim como pipoca e comidas preparadas com muito dendê. Suas qualidades no queto são: Jagum (senhor da morte), Ajacá, Afomã, Xaponã, Ibonã, Etetu, Icorô e Alan"; no jeje é chamado Airoso, Aduano, Sapatá , Xamponã; e no angola, Cavungo, Quicongo e Cabalanguange. Seu dia é segunda feira e sua salva é *Atotô*!

IROCO. É o santo cultuado na gameleira branca, sincretizado com São Francisco, com o inquice Tempo do angola e o vodum Loko dos jejes. A ele se sacrificam o bode, o galo e a conquém. Suas comidas secas são acarajé, feijão e caruru. Suas cores são o verde escuro e o vermelho; suas contas são de louça verde com riscos marrom. É um orixá de culto muito restrito e pouco compreendido, tal como Apaocá, o orixá da jaqueira.

XANGÔ. Foi rei de Oió; é orixá evemérico. Deus do trovão e da justiça, protege os advogados, burocratas e juízes. Usa roupa branca e vermelha, e coroa na cabeça, pois é rei. Seu fio de contas se faz com essas cores, alternadas. Dança com o machado duplo na mão (oxé) e é dono de um instrumento musical usado só para ele: o xere, chocalho de latão. Seus bichos favoritos são o carneiro, o cágado e as aves galo e pato. Adora quiabo com camarão seco e dendê, além de arroz, feijão e farofa. A quarta-feira é o seu dia. Sincretizado com São Jerônimo, Santo Antônio, São João e São Pedro. Suas qualidades no queto são: Airá (o Xangô branco), Alacorô, Aganju, Afonjá , Dadá, Ogodô, Ocacossô, Balu, Inquil , Ossi, Igbon e Olugbé; no jeje, Badé, Queviossô e Zamadono; no angola, Zázi, Inzázi, Luango e Quibuco. Sua saudação, *Cauô Cabieci*!

OXUM. Na África Oxum é o orixá do rio Oxum. Aqui é a deusa das águas doces (rios, fontes e lagos). É também a deusa do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor. Veste amarelo, dourado, rosa e azul claro. Seus fiéis usam colares de contas de vidro amarelo claro ou escuro ou de louça amarelo claro, dependendo da qualidade. Dança com um espelho-leque na mão, o abebê, e pode usar espada, quando qualidade guerreira. É a segunda (e a mais amada) esposa de Xangô. Seu dia é sábado e é sincretizada com as Nossas Senhoras da Conceição, das Candeias, da Luz, do Carmo e da Apresentação. Recebe em sacrifício cabra, galinha, pomba, conquém e peixes de água doce. Gosta também de milho branco, feijão fradinho, mel e ovos. São qualidades de Oxum no queto: Apará e Ipondá (as guerreiras que usam espada), Iaomi, Iabotô, Ajagurá, Ipetu, Euji, Ossobô, Igemu (a velha feiticeira), Oloquê, Iaogá (regente da menopausa), Ieiê-Odô (Oxum menina) e Carê (a Oxum do ouro); no jeje é chamada Aziritoboce, Navê, Vó Missã; no angola, Quissambo, Quissambê e Danda. Saúde Oxum gritando *Ora Ieiê ô*!

LOGUN-EDÉ. É um orixá filho de Oxum Ipondá com Erinlé (confundido no Brasil com Oxóssi). Assim, é metade Oxóssi e metade Oxum. Suas contas intercalam o azul com o amarelo translúcido; usa azul e amarelo, come animais fêmeas e machos (da Oxum e de Oxóssi), vive parte do tempo na água e parte no mato. No queto é chamado de Ocurin, Ojongolô e Socotô; no jeje é Bosso Jara e no angola um Ibualama, que gosta de "comer" faisão. É sincretizado com o Arcanjo São Miguel, de quem tomou emprestada a balança para representar, nos seus dois pratos, sua dualidade, mas também é identificado com Santo Expedito. Seu grito é *Logun*!

OIÁ ou IANSÃ. Senhora dos ventos e das tempestades, dona do raio, esposa principal de Xangô, dona das almas dos mortos (eguns). Seu dia é sábado, usa roupa marrom escuro e vermelha e às vezes branca. Leva espada e espanta-mosca (*eru*, símbolo de realeza). O colar de seus filhos é de contas marrom escuro. Come cabra e galinha, milho branco, arroz, feijão, dendê e acarajé. É Santa Bárbara e é reverenciada no queto nas seguintes invocações: Iá Meçã, Iá Petu, Onirá (mulher de Xangô), Odô, Oiá Igbé, Oiá Topé e Oiá Igbalé (a Iansã das almas, Iansã-Balé)). No jeje é Calé e Sobô e no angola, Ialodê e Bomburocema. Seu grito, *Eparrei*!

OBÁ. Orixá do rio Obá, foi esposa de Xangô. Seus filhos usam contas de vidro vermelho escuro e lhe oferecem cabra, galinha e conquém, além de acarajé, farofa de dendê e ovos. Veste-se de branco e vermelho. Seu dia é sábado. Sincretizada com Santa Joana D'Arc, Santa Catarina e Santa Marta. É protetora das cozinheiras e serviçais domésticos. ·s vezes é considerada uma qualidade de Oxum. Seu grito, *Obaxirê*!

EUÁ. Orixá do rio Euá, é confusamente associada a Oxumarê, veste-se de rosa e azul claro, come cabra e pomba, milho branco, camarão, arroz e dendê. Ao dançar usa arpão e espada. No Brasil aparece como orixá das minas de água e em Cuba é considerada a mãe de Nanã, deusa da lama primordial criada junto ao olho d'água que é Eu . O colar de seus iniciados é de contas de vidro verde escuro. É cultuada no jeje com o mesmo nome e no angola é considerada qualidade de Oxum. Sincretiza-se com Nossa Senhora do Monte Serrat. Comemorada aos sábados, sua saudação é *Rirró*!

NANÃ. Também chamada Buruku, é de origem jeje. Dona da lama do fundo dos rios, lama com qual foram modelados os homens. Forma com Oxumarê e Omulu uma família, da qual dizem ser a mãe. É o orixá feminino mais velho do panteão, pelo que é altamente respeitada. Veste-se de branco e azul. Suas contas são de louça branca com riscos azuis e vermelhos. Traz na mão o ibiri, seu cetro. Come cabra, galinha conquém e rã. Dentre as comida secas, prefere milho branco, arroz, inhame, feijão, mel e azeite. Suas qualidades no queto são: Iabaim, Obá-Iá, Ajaoci (dona da chuva) e Adjapá (a que não teme a morte). É protetora dos enfermos desenganados e patrona dos professores. É a Senhora Santana. Festejada no sábado, saúde-a com a expressão *Saluba*!

IEMANJÁ. Deusa do rio Níger, no Novo Mundo tomou o lugar de Olocum (o orixá do mar na África) e ficou sendo a dona dos mares e oceanos. É considerada a mãe dos orixás (embora se trate de mito de criação recente) e com certeza é o orixá mais festejado no Brasil, especialmente por sua importância no calendário ritual da umbanda. Iemanjá veste branco e azul e as contas de seus filhos são de vidro verde claro, transparente, ou azul claro. Para ela sacrifica-se cabra, porca, galinha, pata, cágado. Come também peixes de escamas e frutos do mar, arroz, milho, camarão seco, coco e mel. Seu dia é sábado e sincretiza-se com muitas das qualidades de Nossa Senhora: do Rosário, do Carmo, dos Navegantes, das Dores, da Piedade e a Conceição Aparecida, a padroeira do Brasil, tal como Iemanjá.

Suas qualidades no queto são: Ogunté, Sabá , Aoiô, Ataramabá, Iamiodô, Sessu, Acurá, Maialeuó e Conlá. No jeje é chamada de Abê e Aziri e, no angola, Quicimbi e Dandalunda. *Odô Iá*! é sua saudação.

OXALÁ. É o orixá da criação e faz parte dos orixás denominados *funfun*, isto é, brancos, ou que se vestem de branco. Oxalá é o deus criador do homem e da cultura material. No Brasil tem o *status* de pai dos orixás e senhor supremo. É sincretizado com Jesus Cristo e mesmo com o deus judaico-cristão. Seu dia é sexta-feira, quando se costuma usar roupa branca para homenageá-lo. Suas contas são igualmente brancas, de louça, mas os filhos da qualidade Oxaguiã usam umas poucas contas azuis a cada seqüência de contas brancas. Não gosta nem de sangue, nem de dendê. Oxalá, ou Orixalá, prefere o sacrifício do caracol catassol (ibim), mas na falta deste aceita sacrifício de cabra, galinha, pomba e pata, sempre de cor branca. Sua comida seca predileta é insossa: arroz e milho branco sem tempero e inhame pilado, mas também gosta de mel. Suas qualidades no queto são: Oxalufã, o Senhor do Bonfim (tão velho e lento que para se mover apóia-se num bastão denominado opaxorô); Lagbacê, aquele que é o princípio da fecundação, o esperma; os jovens Oxaguiã (Menino Jesus de Praga) e Ajagunã, guerreiros que lutam, e Olemoçô, o guerreiro que comanda. E o Oxalá mais idoso, Obatalá , o branco essencial que é o princípio de tudo e é o nada, o Espírito Santo. No jeje é invocado como Lissá e no angola como Fururu, o mais velho, Emaculunga, Lacarenganga e Guiã e Lembá , o mais jovem. É saudado com os brados *Epa Babá*! *Xêuê Babá*!

Quando um destes orixás for identificado pelo pai ou mãe-de-santo, no jogo de búzios, como o nosso orixá, ele passará a ser o nosso deus particular, nosso deus individual. Nosso orixá particular será parte do orixá geral, subdividido em suas múltiplas formas, qualidades, avatares, caminhos. Um dia, quando morrermos, esse nosso orixá particular voltará ao orixá geral, matriz do todo, composição da divindade da qual o homem é parte. E deverá voltar ao orixá geral acrescentando a este a força vital que nós, enquanto humanos, temos o dever religioso, a obrigação doutrinária preceitual de acumular em nossa relação de equilíbrio espiritual com o mundo. A fórmula para se chegar a esse equilíbrio é ser feliz, não ser derrotado nunca, não sofrer perdas materiais. Tudo isso deve ser feito

enquanto estamos vivos. Depois da morte, seremos o que fomos e nada mais, não importa.

E não pode existir equilíbrio sem o culto ao orixá, pois somos uma infinitésima parte dele.

Do orixá carregamos muito de suas virtudes, muito de seus defeitos, muito de sua personalidade mítica. Todo escrito sobre candomblé faz alguma referência a isso, o que se chamou de arquétipo, ou, mais precisamente, estereótipo. Na presente pesquisa, procuramos comprovar a existência de um padrão "arquetípico" entre o povo-de-santo. Que resultados teríamos colhendo material em 50 terreiros de São Paulo, das mais variadas origens, nações, nível intelectual do pai-de-santo (muitos lêem Verger)? É o que mostro a seguir.

QUEM É QUEM

Vou tratar neste trabalho apenas dos orixás de culto mais difundido em São Paulo, pois, em geral, a mãe-de-santo constrói sua idéia estereotipada do filho-de-santo a partir do convívio com filhos consagrados a este ou àquele orixá. Ou o contrário: a identificação do orixá leva em conta o "jeito" do filho que está chegando à casa. Em casas constituídas nos ritos do candomblé há alguns anos, portanto com um grande número de iniciados, os babalorixás e ialorixás mostraram grande facilidade de falar sobre os tipos. Os que estão começando dizem, por exemplo, "Ah, deste orixá eu não tenho ninguém em casa", ou, "desse só tenho uma menina". Em casas novas de ialorixás que, entretanto, tiveram longo tempo de convivência com o candomblé na casa de seus pais-de-santo, elas terão tudo na ponta da língua. Vou construir os tipos agregando falas colhidas nas mais diferentes casas.

Para cada tipo, uso os atributos que se mostraram mais freqüentes ao cotejar descrições das 50 entrevistas gravadas. Nas descrições que apresento, as características ora aparecem no feminino, ora no masculino, ora no plural, ora no singular. Isto para lembrarmos que o tipo tanto pode estar descrevendo um homem como uma mulher, uma pessoa ou muitas.

Após cada descrição, construída como base nos candomblés de São Paulo, apresento, para comparação, quatro outras fontes. O que chamo de "tipo mítico-geral" está dado em Verger (1985, *passim*) e, suponho, sua

construção é fruto não só da observação participante deste autor nos candomblés nagôs da Bahia como de seu conhecimento das lendas e mitos africanos por ele coletados na África (Verger, 1985a). O tipo "queto baiano" é fruto do estudo de caso de Claude Lépine em terreiro da Bahia (Lépine, 1981: 18-23). Ao terceiro tipo chamei de "nagô pernambucano" e o extraí das transcrições fornecidas por Rita Segato (1984: 355-387). Esta autora não sistematiza os tipos de personalidade, preferindo transcrever a descrição que lhe foi dada para cada orixá por cerca de quinze informantes ligados ao Sítio de Pai Adão do Recife. Destes, selecionei os relatos de três informantes: Mãe Maria das Dores, grande sacerdotisa do culto nagô, já citada em 1937 por Gonçalves Fernandes (1937: 19) e seu filho-de-santo José de Orixalá, ambos hoje com seu terreiro transferido para São Paulo, e Manoel Papai, neto carnal de Pai Adão e atual babalorixá do Sítio lá no Recife.

Chamo de "angola fluminense" a tipologia feita por Gisele Cossard-Binon em seu estudo do terreiro angola de Joãozinho da Goméia no Rio de Janeiro, mas que era originário da Bahia e sofria fortes influências do queto, como sabemos (Cossard-Binon, s.d.: 215). Os tipos de Verger, Claude Lépine e Giselle Cossard-Binon são transcrições abreviadas de suas frases. Os tipos do nagô pernambucano tiveram que ser construídos por mim. Verger informa que seu tipo para Iemanjá lhe foi transmitido por Lydia Cabrera, estudiosa das religiões cubanas de origem africana.

EXU

Os filhos de Exu são agitados. Gente irônica, manhosa, perigosa, viril — o malandro de morro. É gente que fala fácil; sexualmente ativado. Gente de Exu adora a rua, adora a cachaça. E é gente muito rápida. Pensou, já fez. Gente de Exu é perturbada, vive tendo problema com a polícia. É gente perversa, matreira, que gosta de pegar as pessoas à traição. Tem que saber levar. Exu pra bagunçar uma casa, só ele. Mas não guardam rancor.

Tipo mítico-geral: Ambivalente, inclinado à maldade, depravação e corrupção. Intriguentos e egoístas.

Queto baiano: Contraditório, alegre, brincalhão, inteligente e amante das comidas e bebidas. Também mal-educado, sujo, manhoso e astuto. Briguento e mulherengo.

Nagô pernambucano: (Não fornecido)

Angola fluminense: (Não fornecido)

OGUM

É briguento, conquistador. Gente de Ogum adora pisar nos outros. Não é o tipo carinhoso, mas muito potente sexualmente, sendo o que é, irmão de Exu. É guerreiro, mas é covarde: é o tipo do cara que bate na mulher. E é o tipo da mulher teimosa feito a peste. Ogum é sempre do contra. Vai sempre em frente: são gananciosas e autoritárias. É do tipo: "o que que é, não gostou?" quando se sente observado por alguém. Desconfiado. Apesar de amante da ordem e da organização, não é afeito ao trabalho intelectual.

Tipo mítico-geral: Violentos, briguentos, impulsivos. Obstinados, arrogantes e indiscretos, sinceros e francos.

Queto baiano: Emotivos, extrovertidos, impacientes, intolerantes. Trabalhador, rápido e enérgico. Audacioso, arrebatado e viril. Afeitos aos ofícios mecânicos e às profissões militares.

Nagô pernambucano: Irascíveis, violentos, reservados, pouco amigáveis. Suas brigas terminam em sangue.

Angola fluminense: Empreendedor, batalhador, conquistador, de gênio difícil.

OXÓSSI

É o provedor. Mas trabalha hoje pra comer hoje; jamais fica rico. Gente de Oxóssi é desconfiada; está sempre à espreita. E são solitários, gostam da solidão, de estar a sós. Mas não vivem sem amor; precisam dele embora não confiem no parceiro. Os filhos de Oxóssi são curiosos, observadores, percebem tudo com rapidez. Sentem-se os donos, bonitos, acham-se lindos e gostam do que é bom. São espontâneos. Um filho de Oxóssi é magro e quieto. Concordam agora e discordam depois.

Tipo mítico-geral: Espertas e rápidas, sempre alertas. Curiosos, hospitaleiros, amantes da ordem. Sempre buscando coisas novas e novas moradias.

Queto baiano: Esbelto, ágil, observador, curioso, mas introvertido e discreto. Costumam ser amáveis, calmos e estimados.

Nagô pernambucano: Alegres, prestativos, infantis.

Angola fluminense: Refinado, curioso, pouco perseverante, instáveis afetivamente.

OMULU/OBALUAIÊ

Gente pessimista. Deprimida e depressora. Aquele tipo que é capaz de baixar o astral, mas é um cara muito verdadeiro, muito na dele. Filhos de Omulu oscilam entre a docilidade e a rabugice. Povo de Omulu não fica rico nunca, nem é guloso. Ruins, porém honestos. Não gostam de conversa. Convivem com problemas de saúde. Acham que são sempre os sofredores, que ninguém os compreende. Gostam de tudo dentro da linha. Mas estão sempre reclamando. É perverso e prestativo ao mesmo tempo.

Tipo mítico-geral: Masoquistas, insatisfeitas, mas que podem bem ser altruístas.

Queto baiano: Reprimido, frustrado, amargo e vingativo. De difícil relacionamento, podem ser sábios e profundos. Têm grande senso de responsabilidade.

Nagô pernambucano: Feios, ensimesmados, anti-sociais.

Angola fluminense: Pessimista, desajeitado, de mentalidade autodestrutiva.

XANGÔ

O povo de Xangô é cheio de conversas. Adora o poder, mas são desajeitados. É difícil lidar com gente de Xangô. Como se sentem reis, são invejosos. Não têm meio-termo, e são de uma teimosia atroz. Xangô é justo à moda dele, pois ele visa sempre o poder. Adora hierarquia — quando está por cima. Os de Xangô são fisicamente fortes e têm tendência a enriquecer, como os de Oxum. É gente estourada. Um filho de Xangô gosta de ter muitos casos de amor. São intransigentes e não gostam do que não entendem. Eles sempre falam com você com um pé atrás. São gananciosos. São vaidosos mas não sabem se vestir bem. Têm afinidade com engenheiros, juízes e professores. Fala pouco, escreve muito e age ocultamente.

Tipo mítico-geral: Voluntariosas e enérgicas. Sedutoras e amantes da coerência. Severos, benevolentes e com senso de justiça.

Queto baiano: Sensual, conquistador, libertino e marido infiel. Ciumento e vingativo. Valente e cruel.

Nagô pernambucano: Combativo mas covarde em relação à morte, escandaloso, preguiçoso, inteligente, esperto, desconfiado, gosta de testar as coisas ele mesmo, cético, inclinado às aventuras amorosas. Furioso, são intratável, sério e nada brincalhão. Fala demasiadamente.

Angola fluminense: *Bon vivant*, libertino, visceral, guloso.

OXUM

Gente de Oxum é a vaidade, a coqueteria. É o padrão de mulher brasileira. Gosta de luxo, riqueza, pois Oxum é o orixá do ouro. Os homens de Oxum também são a vaidade em pessoa, às vezes vaidade puramente intelectual. Mas toda a gente de Oxum leva aquele tipo físico de formas arredondadas, o tipo quase gordinho. Gente de Oxum é extremamente sedutora, ardilosa no amor, mas acaba sempre sozinha. Adora uma pirraça. Oxum não leva desaforo para casa. Gente gastona, mas que nunca fica na miséria. Há gente de Oxum meiga e gente sofredora; carinhosas umas, sofredoras outras. Não gostam de perder uma guerra, às vezes são falsas, mas dão ótimas amigas. É gente brava e fofoqueira. Excelentes feiticeiras.

Tipo mítico-geral: Pessoas graciosas, vaidosas, amorosas e voluptuosas, porém reservadas. Voluntariosas e desejosas de ascensão social.

Queto baiano: Sensuais, vaidosas, às vezes levianas e fúteis. Ambiciosas e astutas. Hipócritas e interesseiras.

Nagô pernambucano: Vaidosas, femininas, sedutoras, à vontade, espertas, podem se contentar com pouca coisa, atraentes, amáveis.

Angola fluminense: Preguiçosas, descuidadas, interessadas e coquetes.

LOGUN-EDÉ

Logun-Edé é metá-metá. Meio Oxóssi, meio Oxum. Inconstantes. Somem por seis meses e quando voltam dizem "Oi!", como se tivessem ido ali comprar cigarro. São pedantes, metidos, sabem que são bonitos, tiram proveito disso. Pessoas de Logun são amáveis, mas têm o nariz empinado. Logun gosta muito de viajar. Mas é um menino e não sabe direito o que quer na vida. Não ficam pobres. Inconstantes, são volúveis no amor.

Tipo mítico-geral: Leva características de Oxum e Oxóssi (Erinlé).

Queto baiano: Orgulhoso de sua beleza física. De trato fácil, bem humorado, calmo e educado. Romântico e intuitivo.

Nagô pernambucano: (Não cultuado)
Angola fluminense: (Não fornecido)

OIÁ/IANSÃ

A palavra assanhada da língua portuguesa vem de Iansã, de uma tal baiana Maria de Iansã; precisa falar mais? Iansã é a sensualidade em pessoa. Gente de Iansã é tesuda, atacada. E é gente bonita, bonita de morrer. Adora usar o outro. Mas não admite traição e quando ama é capaz de ir ao inferno para defender o ser amado. É gente explosiva, inteligente, que bota pra quebrar. Só que o povo de Iansã é de gente metódica. São valentes, malcriadas e respondonas. Tem gente de Oi incapaz de segurar a língua. Iansã precisa de uma segunda pessoa pra se sentir segura. Oi só gosta de ouvir o que quer. Mas você pode contar com alguém de Oi : se é amigo, é amigo. É espalhafatosa, está sempre festejando. Fala pelos cotovelos; quando intelectuais são brilhantíssimas.

Tipo mítico-geral: Audaciosas, poderosas e autoritárias. Sensuais, voluptuosas, mas leais. Ciumentas de seus maridos, por elas freqüentemente enganados.

Queto baiano: Enérgicas, dinâmicas, nervosas e irrequietas. Atrevidas, egoístas, corajosas e coléricas. Não se importam com a opinião alheia, mas não toleram a rivalidade. De intensa vida sexual.

Nagô pernambucano: Exibicionistas, sutis e sedutores, não indulgentes, mudam de amor freqüentemente, rebeldes. São francos e odeiam traição e fingimento. Francos, falam na cara. Sentem-se superiores. Inteligentes e corajosos

Angola fluminense: Vivas, conquistadoras, cruéis e até coléricas. Ativas e ciumentas.

OBÁ

Obá é mulher sofrida, sem atrativos, melancólica, infeliz, trabalhadeira. Gente de Obá trabalha feito burro de carga. Ao mesmo tempo guerreira. Povo de Obá é ingênuo, fácil de ser passado para trás. Pessoas boas, mas estabanadas. As mulheres de Obá se sentem mal-amadas. Reclamam muito da vida. São excelentes empregadas domésticas. Agressivas e persistentes.

Tipo mítico-geral: Valorosas mas incompreendidas. Ciumentas e não correspondidas. Buscam satisfação material para compensar os insucessos afetivos.

Queto baiano: (Não fornecido)

Nagô pernambucano: Mulheres sem atrativos que se deixam enganar.

Angola fluminense: (Não fornecido)

NANÃ

Gente de Nanã já nasce velha. Você vê uma criança de Nanã e ela está lá, sem brincar, fazendo suas coisinhas sem pressa, mas com determinação. Nanã é excelente pessoa mas, pisou no território dela, ela mata, ela se vinga. Agora, filhos de Nanã são leais, se você for leal a eles. Nanã mata o outro de pirraça, gosta muito de rogar praga. Podem ser volúveis. São muito trabalhadeiras.

Tipo mítico-geral: Calmas, benevolentes, gentis, equilibradas e seguras. Lentas no trabalho e dóceis com as crianças.

Queto baiano: Trabalhadeiras, assexuadas, sem vaidade. Intolerantes, ranzinzas. Austeras, previdentes e com fortes princípios morais.

Nagô pernambucano: (Não fornecido)

Angola fluminense: Espírito velho, taciturno e resmungão. Vingativas e muito trabalhadeiras.

IEMANJÁ

Povo de Iemanjá. Eta povo linguarudo. Nunca conte um segredo para um filho de Iemanjá. É gente super maternal, mas é gente perigosa, traiçoeira e calculista, porque você nunca sabe o que uma pessoa de Iemanjá está pensando. Verdadeiras incógnitas. Sexualmente sem graça, aquele tipo sem sal. É povo briguento. Se você se põe nas mãos de alguém de Iemanjá, pode ficar tranqüilo: terá conselhos, orientação, mas sempre tratando você como filho. Filhos de Iemanjá ostentam uma calma aparente, só aparente. Gente chorona, perturbada. Apesar de fingidas, têm bom coração. São quietas e cansadas. É gente arisca. Perceptiva, sabe tudo que o outro está pensando. Podem ser boas psicólogas.

Tipo mítico-geral: Fortes, voluntariosas, protetoras e altivas. Maternais, justas, porém formais e incapazes de perdoar (conforme etnografia de Cuba).

Queto baiano: Séria, digna, sensual, fascinante. Maternal e possessiva. Independente e fechada.

Nagô pernambucano: fingidas, falsas, amigáveis, protetoras e maternais, pacientes, covardes, preguiçosas, não confiáveis, incapazes de guardar um segredo.

Angola fluminense: Irritável, instável, generosa, maternal e solitária.

OXALÁ-OXAGUIÃ

Todo orixá *funfun* (branco) é lunático. Oxaguiã, o Oxalá jovem, tem tudo de Oxalufã, o velho, só que é guerreiro, briguento, agitado. ·s vezes perde a razão e pisa no que tiver na frente. De repente, fica parado, pensativo. É valente e detesta perder uma parada. Gente de Oxaguiã é muito organizada — só que a ordem sempre está na cabeça deles e a gente não percebe. Detestam ser criticados. Oxaguiã dá filhos guerreiros, lutadores. São mentirosos e gostam de ser donos do pedaço. São fechados e nunca dizem o que sentem, mas quando se apaixonam, se apaixonam mesmo. Oxaguiã é brasa escondida. Se ofendido, levanta com uma ira que você não sabe. Gente de Oxaguiã não cai, vai à luta. Não gostam de luxo, vestem-se com simplicidade. ·s vezes cismam que nada está bom. Quando você vai com o milho, Oxaguiã já vem com o fubá.

Tipo mítico-geral: (Não fornecido)

Queto baiano: Valente, jovem, poderoso e generoso. Inteligente, romântico, sensível, e intuitivo.

Nagô pernambucano: Incansáveis, não param quietos, intrometidos, introvertidos. Assim como os de Oxalufã, perdoam mas quando punem alguém o fazem para sempre.

Angola fluminense: (Não fornecido)

OXALÁ-OXALUFÃ

Pessoa de Oxalufã, Oxalá velho, é fria, lenta e lerda. Mas gente de Oxalá é brilhante, apesar da calma. Gente de Oxalufã chega sempre atrasado, mas são portadores de grande bondade — desde que eles possam mandar, dar a última palavra. Gente de Oxalá fica com muita raiva, mas é passageira, sempre acaba perdoando. Oxalufã é uma pessoa muito simples, mas sabe ser teimoso e ruim. O povo de Oxalufã é sovina, não dá até logo

pra não gastar a mão. Ranzinzas, chatos, fofoqueiros. Entendem de tudo... Eta gente convencida! Difícil achar alguém que faça alguma coisa para eles.

Não gostam de ensinar; quando ensinam, ensinam errado. Têm um brilho estranho nos olhos.

Tipo mítico-geral: Calmas, teimosas, respeitáveis. Reservadas e resignadas

Queto baiano: Sábio, inabalável, perseverante, íntegro e tolerante. Generoso, não perdoa quando ofendido. Lento e quieto. Impotente e cansado.

Nagô pernambucano: Calmos mas explosivos, pacíficos, fazem tudo com dificuldade, mas têm inteligência e grande sabedoria. Dóceis, estáveis e serenos. Imparciais.

Angola fluminense: Calmo, lento, cabeçudo, reservado e obstinado. Não esquece as ofensas.

Vê-se que um padrão mínimo de constituição desses tipos se repete nas diferentes fontes. Isto mostra uma acentuada tendência no sentido da reprodução reiterada dos conteúdos míticos que dão corpo a esta religião, o que já não acontece na umbanda, que, apesar de cultuar os orixás, esqueceu seus mitos. Entretanto, em termos de personalidade e conduta, acredita-se, no candomblé, que um só tipo, um só orixá geral, não é suficiente para a definição da pessoa. Primeiro, porque à qualidade do orixá pessoal (mais velho, mais novo; mais guerreiro, mais pacífico; mais do meio do rio, mais junto à margem do rio etc.) corresponderão variações, da mesma maneira que haverá variações nas cores, nas ferramentas, nos objetos do assentamento etc., enfim em tudo aquilo que se denomina no candomblé de "fuxico" do santo.

Além das variações da qualidade — como mostramos no caso de Oxalá: Oxaguiã, o jovem e Oxalufã, o velho — e daquelas decorrentes do "fuxico" daquele santo em particular, somos também regidos por um segundo orixá, o juntó, ou adjuntó. É comum se ouvir falar: "Sou de Oxalá, mas quem me rege é Iemanjá Ogunté". Outros vão dizer: "Ele é duma Iemanjá muito velha e calma como Nanã, mas o juntó é um Ogum bravo."

Depois, dependendo do rito, vem o terceiro santo, o quarto etc. Há casas africanizadas que assentam apenas o orixá principal. Outras assentam

o orixá principal e juntó e mais o Exu do orixá. Há casas que assentam sete santos. Cada situação gerará um "fuxico" da casa, os chamados "carregos" de santo, ou "enredos".

Vimos que os tipos orixá-pessoa contemplam uma variedade de virtudes e defeitos. Servem no candomblé para justificar as ações do filho. Mas os tipos não são tão definitivamente claros. Há uma grande flexibilidade que permite a alguém ser tanto de Iemanjá como de Ob , de Nanã etc. Em geral, também conta na definição do orixá da pessoa o interesse da casa em cultuar tal ou qual orixá.

O pai-de-santo dirá: todo orixá tem seu lado bom e seu lado ruim, e todo homem e toda mulher tem seu lado bom e seu lado ruim. E isto está inscrito no destino da pessoa.

O interessante é que, não importa qual seja o seu orixá, o iniciado, e também o cliente, acaba sempre encontrando no tipo-orixá do seu santo justificativas para suas ações e modos de ser. Que já é tempo de erradicar o sentimento de culpa, como queria a psicanálise.

Essas virtudes e defeitos, esses modos de ser, são constantemente referidos aos mitos e lendas dos orixás, quer aprendidos por tradição oral, quer aprendidos por meio de publicações etnográficas e religiosas[1].

O importante aqui é que o orixá tem muito de humano. Ao contrário da hagiografia católica (o santo é sempre virtuoso e, se teve defeitos, os renegou no ato do arrependimento), a tradição oral e escrita do candomblé enfatiza, como constitutivo do orixá, tudo aquilo que dele fez um herói, um deus, um poderoso — não importa o quê.

[1] As obras de Verger são muito apreciadas pelos pais-de-santo, que se valem também de uma literatura religiosa do candomblé vendida nas casas de objetos de culto, em que se reproduzem mitos e lendas, assim como fórmulas rituais, muitas vezes extraídos claramente de Verger, Bastide e outros autores, mas especialmente de Verger.

Capítulo 11
MORALIDADE E PRECEITO: QUESTÕES SOBRE O MODO DE SER E DE VIVER

*C*omo interessava conhecer a concepção de mundo do candomblé, suas normas e orientações centrais em relação ao comportamento de seus adeptos na vida cotidiana, o roteiro de entrevista previa sempre a incursão por questões éticas e morais. Isso me permitiria comprovar a hipótese de que o candomblé se afasta do catolicismo, do evangelismo, do kardecismo e também significativamente da umbanda (que retém muito da virtude teologal da caridade — cerne da doutrina kardecista) em termos de orientação da conduta de vida.

No presente capítulo, reproduzo algumas das falas de ialorixás e babalorixás entrevistados a respeito de noções religiosas do bem e do mal, de pecado, de comportamentos aceitos e proibidos, de conseqüências e sanções das ações na vida cotidiana, além do modelo ideal de adepto desta religião.

O texto que se segue é montado como se todos os que falam estivessem reunidos num conclave. Mas as falas foram extraídas de entrevistas independentes. As perguntas e intervenções do "Pesquisador" (que na pesquisa são diferentes entrevistadores) foram adaptadas para servir como introdução de questões ou pontes entre as diferentes falas dos sacerdotes. Estas estão reproduzidas fielmente, conforme transcrição das entrevistas gravadas.

CONVERSANDO COM O POVO-DE-SANTO[1]

O PESQUISADOR — Se eu fosse católico e fosse seguir à risca o catolicismo, há várias coisas que eu não poderia fazer; se eu for protestante, há uma série de coisas que eu não posso fazer, porque é pecado e eu vou

[1] As casas dirigidas por estes sacerdotes estão listadas no Anexo 1.

pagar por isso depois. Se eu for kardecista, é a mesma coisa, tem uma série de coisas que eu não posso fazer. O que não pode fazer quem é do santo, no cotidiano, na vida diária?

PAI GABRIEL — Eu acredito que o candomblé não proíbe nada a não ser que você esteja de obrigação.

PAI KAJAIDÊ — Tudo pode e ao mesmo tempo nada pode. O candomblé é uma seita onde o que eles vêem muito é o lado humano da pessoa, valoriza muito o lado humano , acredita muito no ser humano, como seita. E, a partir daí, tenta trabalhar a cabeça da pessoa para um amanhã melhor. Agora, tem pessoas que você fala, fala e... fazem questão de fazer ouvido de mercador. Fazem questão de fazer ouvido de mercador. Não quer ser humilde. Fica o... o candomblé e aonde, aonde se faz, quando você faz o santo, raspa a cabeça porque é vaidoso com seu cabelo. Naquela época eu tinha bastante. Agora eu não tenho. Mas, se todo mundo é vaidoso com seu cabelo. É um, assim ficar careca, dar o cabelo ao orixá. É um gesto de humildade perante o orixá.

O PESQUISADOR — Vamos por enquanto deixar de lado as proibições de preceito, tudo que está ligado às obrigações. Vamos só falar da pessoa no mundo profano, na sociedade, fora do terreiro. Vamos começar a pensar o que seria, no candomblé, o bem e o mal.

PAI SAMBUQUENÃ — O bem no candomblé é eu ver um filho-de-santo meu crescer e prosperar como todos que entraram na minha casa, cresceram, e eles prosperaram. Isto é um bem que a gente quer a um filho porque eu acho que um zelador ou uma ialorixá não vai querer um mal de um filho. O mal, como dizer? Não, o candomblé não é pela maldade. Mas às vezes todos são humanos e precisam viver, não pode ser fechada a casa seja para quem for. Uma porta de candomblé não pode ser fechada a qualquer humanidade, não pode ser fechada a porta a qualquer pessoa desesperada, ou elas estejam precisando de misericórdia, não pode-se fechar uma porta ou se negar uma misericórdia para ninguém.

RAQUEL DE OBALUAIÊ — Eu acho que o candomblé é tão democrático, porque, por exemplo, a luta que existe agora, contra os homossexuais, e no candomblé ele não tem nenhum problema, eles não abusando, não passando dos limites, eles estão aos... eles vivem lá . Com toda a facilidade. Então eu acho que o bem ou mal é muito... eu acho que dentro do candomblé o mal é você fazer uma... pra mim, dentro do

candomblé, seria uma traição pra uma pessoa, aí sim, é o mal. Ou as coisas de quizila do santo, que você pode ou não pode fazer. Coisas que são quizila e que não são. São tabus e que não são. Mas aí, ligado ao orixá. E não às pessoas. As pessoas no candomblé brigam, xingam, brincam, riem, normalmente... não tem esse...

PAI MARCOS DE OBALUAIÊ — Olha, mesma coisa é o homem. O homem faz coisa boa, e o homem faz coisas m s. O que... que nem o Exu. O Exu é um rei, além de ser sem coroa, ele é cego. Que você tanto fala, você pode falar pra ele: "ah, faz determinada coisa assim e assim". Ele faz pra levantar a tal pessoa. "Faz determinada coisa assim e assim", ele faz pra derrubar tal pessoa. Então eu acho isso daí depende muito dos sacerdotes. Se o sacerdote tem um bom coração, ele não vai fazer nunca uma coisa que atrapalhe alguém.

PAI JOÃO DE OGUM — Dentro do candomblé você precisa aprender a se defender, não é só você tentando fazer o bem para alguém que, no fundo, no fundo, sempre alguém lhe quer mal. Então você precisa ter uma defesa, digamos que alguém faça alguma coisa de mal a mim, eu vou retribuir fazendo o mal a eles, principalmente fazendo com que volte, ele que pegue o retorno. Porque eu acho que o meu orixá sabendo dessas condições, porque o meu santo não vai fazer mal a ele, ele vai ser... para fazer para mim. Se eu estou sendo prejudicado em alguma forma, o santo que vai cobrar para mim, isso é... Então dentro do candomblé não existe "eu vou fazer mal a fulano", então existe seitas especializadas em fazer isso.

O PESQUISADOR — Vamos então falar de uma coisa que todo mundo sabe o que é. Vamos falar sobre o pecado. O pecado no candomblé.

PAI AJOACI — Não tem pecado. Pecado você que faz, porque o santo não quer que você faça os atos que não pode.

O PESQUISADOR — Não tem pecado?

PAI GODÔ — Na igreja católica sim, no candomblé não.

MÃE ZEFINHA — Não sei se existe pecado. Porque eu acho que o orixá não tem a ver com isso. O orixá não manda ninguém errar. O orixá bota no caminho certo; agora, aquele filho vai por onde ele quiser.

PAI ROBERTO — Aí é a coisa chamada pecado que a igreja dominou durante 2.000 anos num cabresto de dar cultura somente para eles e não dar cultura para o povo. Isso está acabando porque o povo está sendo culturado, o povo está recebendo cultura. Eu estudei muito, eu fui seminarista, então eu

conheço a igreja romana a fundo, no direito, o avesso, esquerda, para cima... e digo mais, eu ia começar a escrever um negócio e para não levar um tiro nas costas, eu prefiro não escrever. Então o culto no candomblé, eu acho que vai muito de consciência, existem os tabus. Por exemplo, coisa ridícula, você não pode p"r a mão na cabeça de alguém do seu sangue. Eu vou fazer o bori do meu filho, eu vou fazer o santo da minha irmã carnal, é Obaluaiê, o santo está pedindo e eu vou fazer agora esse santo. Terminou a quaresma e eu só quero terminar a quaresma também porque eu já faço arte demais. Então se eu for recolher uma iaô, na quaresma, aí vai ser escândalo total, porque eu não vejo nada de relação entre a igreja e o candomblé.

MÃE SANDRA — Eu recolho iaô na quaresma. Não sou católica. Tirei Oxalá no Carnaval...

O PESQUISADOR — Vamos, por enquanto, deixar as questões de preceito de lado. Estamos falando do bem e do mal. Quer dizer... estávamos falando sobre o pecado.

MÃE NEUZA — Não existe pecado no candomblé. No candomblé não existe. Existe uma conduta que a gente procura seguir, que é a de não prejudicar, mas também não existe pecado, nem existe bem e mal. Eu faço o que você me pede, não eu especificamente, que eu tenho uma conduta um pouco diferente e eu já disse por que, mas dentro do candomblé o pai-de-santo faz aquilo que você pedir, tranqüilamente. Se você fala assim: "Olha, meu pai Fulano de Tal, eu quero que você faça um trabalho para matar o José, aí ele vai lá no búzio, joga, bom, o santo dele é esse regido por esse, esse, esse, e traz isso, isso, isso... Eu faço. Ele faz.

RAQUEL — Por isso que eu digo: não tem pecado.

PAI ARMANDO — Acho que o candomblé, se a gente levar a fundo, seria uma coisa amoral. Eu encaro como tal. Veja, cada cliente meu que vem, ele conta a história que for, tem uns que eu acho até engraçado, outros eu fico parado, pensando. Que o odu dessa pessoa é assim e assado e que o próprio orixá dessa pessoa é assim e assado...

PAI DODA — Tudo é uma questão de preceito, preceito de orixá. O candomblé é religião de orixá, de egum. Se você não entender isso junto com o preceito, você não chega lá.

PAI ARMANDO — Sim. Sim para isso nós temos o jogo de búzios. Vou consultar o jogo. Se o orixá, o odu me autorizar, eu vou fazer com certeza...

MÃE ZEFINHA — Por exemplo: trocar de marido pode? Muitas trocam, eu não troquei. Mas se um filho meu troca... o que eu vou fazer? Eu não vou dizer para ele que vai ser castigado. Não, eu não vou dizer isso porque cada um com seu destino.

O PESQUISADOR — Mãe Zefinha, vamos imaginar o seguinte: a senhora tem um filho que ele é bom, faz suas obrigações, mas de repente ele rouba...

MÃE ZEFINHA — Ave Maria! Eu acho que aqui na minha casa não tem. Mas se isso acontecer, depende do destino. Nós nascemos com o nosso destino, quem dá é Deus, quer dizer, que aquilo que nós temos que passar, se eu tenho que passar, você não vai passar no meu lugar. Então eu creio que seja um destino, se eu tenho que passar uma coisa, outra pessoa não vai passar.

PAI GODÔ — O bem e o mal, pra mim não existe o bem e mal. Eu estou dentro duma, eu estou dentro do universo, o que é mal pra mim pode não ser bom pra você. O que é mal pra o meu orixá, aí sim é o mal para mim.

O PESQUISADOR — Agora, no candomblé, a gente sabe que muitas coisas são permitidas. A igreja católica proíbe muitas coisas como o aborto, o homossexualismo, o sexo extraconjugal. Qual é a posição do candomblé sobre essas coisas?

MÃE JUJU — O aborto no candomblé, eu acho que a pessoa, cada qual faz o que quiser da sua vida, daqui para fora, faça o que quiser. Ninguém impede. E o homossexualismo dentro do candomblé já vem já naquele estado. Então vem, ele que respeite ali a seita, vive ali, então é indiferente.

MÃE IASSESSU — O candomblé encara isso por uma definição de costumes e também até de raças, pelo seguinte, porque o católico entra todo mundo na igreja, você vai lá e entra. Só que o padre não está sabendo que é um, que é o outro, nem vão procurar ele para dizer determinadas coisas. Agora, na roça de candomblé se procura, então ele admite e procura encaminhar esta pessoa, mas não proíbe porque tudo que é proibido, aí é que vou fazer, a partir do momento que você não proíbe, ele não vai fazer nada daquilo. "Eu pensei em fazer, mas eu analisei bem e não vou ter nenhuma vantagem, então eu não vou fazer". Então realmente nós do candomblé, nós encaramos desta forma, nós procuramos encaminhar a pessoa. Então não é

questão de você não aceitar, você tem que aceitar para poder consertar, se você não aceita, vai embora, eu vou fazer o quê? Nós temos que aceitar para depois poder consertar.

PAI MARCOS — Aborto... Sabe o que eu acho? Eu acho que dentro do candomblé, o aborto, vamos supor, eu acho que é certo isso. Agora, a pessoa está para vir ao mundo, destinada a vir ao mundo. Ou por um motivo ou por outro, você não pode dar à luz aquela pessoa. Ou porque você... o pai da criança foi embora ou porque você, você está impossibilitada de dar à luz aquela criança, porque você pode ter um problema de saúde, eu acho que isso aí, dentro do candomblé, isso não é errado. É errado você ter a... dar à luz a criança e depois deixar a criança passando fome por aí, jogado de um lugar para o outro. Se você pode corrigir o erro antes daquele feto se tornar gente mesmo, direitinho, eu acho que isso daí não é errado. Eu não sou contra aborto, também não. Eu acho que desde o momento que você decide dar à luz uma criança, que seja com todas as farturas, com tudo que é de direito da criança.

PAI SAMBUQUENÃ — Numa casa de candomblé, na minha não sei se vocês sabem, entra desde o bandido viciado a um homossexual, a uma mulher, a um deputado, a um delegado, e a tudo e a todos, a porta da minha casa sempre foi aberta para Deus, o povo e o mundo, desde que respeitem. E o adé (homossexual) o candomblé aceita porque a sexualidade já veio de muito tempo passado, da idade de Olorum, de Oxalá e dos deuses. Desde aquela época tinha, não vou falar, precisaria ter, a vida já veio desde o começo do mundo e do tempo, por isso Oxalá já foi o que foi.

O PESQUISADOR — Mas, no candomblé não existe alguma noção de pecado? Por exemplo, se eu faço uma macumba, um feitiço para outra pessoa, dentro da conduta do candomblé isso é um...

PAI KAJAIDÊ — Não, não tem pecado. Tem que assumir o que você fez. Ou de bem ou de mal, porque você sabe que mais hoje, mais amanhã, aquilo vai poder retornar.

MÃE MARIA DE Ogum — O candomblé, ele é muito engraçado, ele é uma seita engraçada porque ele não tem uma linha, uma conduta direta a seguir; de repente nós fazemos determinadas coisas munidos da mais boa intenção, que estamos fazendo tudo certo, que é justiça e os orixás nos dão pauladas, nos castigam, às vezes, por isso. Então depende muito do julgamento lá no fundo da pessoa, da causa em si. Porque o aborto, os

nossos espíritos condenam muito. Não aceitamos de maneira nenhuma. Por exemplo, uma das coisas que eu condeno mesmo: o aborto. Os orixás pedem muito para que não se derrame o sangue dos outros porque dar o sangue é a vida, então através do sangue e tudo mais, por isso nós fazemos oferendas de sangue para os orixás para que o sangue nosso e dos nossos irmãos não seja derramado, então o aborto é uma perda de sangue, e é um ato muito condenado se derramar sangue.

O PESQUISADOR — Podemos voltar a falar sobre essa idéia de retorno a que Kajaidê se referiu.

MÃE MERUCA — Existem pessoas dentro do candomblé que trabalham com o mal. Você defender uma pessoa do mal é uma coisa. Fazer o mal é outra. Eu acredito que existe uma lei que chama-se lei do retorno.

O PESQUISADOR — Lei do retorno. Mas esse retorno é aqui mesmo...?

MÃE MERUCA — Não tem dúvida.

O PESQUisador — Mãe Meruca, onde, quando?

MÃE MERUCA — Na terra! E se não lhe dá tempo de pagar todos os pecados, digamos, aqui, então você tem que pagar mais um pouco... em outra matéria.

MÃE DEUSINHA — Sim, tem a lei do retorno... Se eu vou fazer o mal para uma pessoa, eu posso ser forte, não, não receber na hora, mas depois, que seja com um ano, que seja com dois, eu recebo meu pedacinho. Porque aqui se faz, aqui se paga. Portanto, a gente não deve desejar...

O PESQUISADOR — Mas esse retorno é aqui mesmo na terra?

MÃE MERUCA — Aqui mesmo, na terra.

O PESQUISADOR — No caso de amarração, juntar duas pessoas no amor, por exemplo, quem pede uma amarração recebe o retorno aqui mesmo?

MÃE DEUSINHA — Ele lá que pagou para fazer, sim. Não tenho nada a ver com isso. Eu fiz, mas mandado por outros. Veja, a mulher às vezes manda amarrar um homem. Quando chega o tempo que ele está... que a amarração não dura eternamente. Por muito que a pessoa saiba o que é uma amarração, ela só dura até sete anos. E olha lá se durar! Quando aquele homem começar a acordar... ele toma nojo dela, ele começa a bater nela, então ela está sofrendo as conseqüências do que ela fez. Existe o choque do retorno. Se a pessoa manda matar um, pode ficar tranqüilo... e eu nunca matei ninguém. Eu não aprendi a matar, porque se tivesse aprendido a matar

eu já teria matado. Porque existem pessoas que deveriam ter morrido, que deveriam morrer.

PAI AULO — É por isso que o bem e o mal é muito relativo. Os caras chegam para fazer mal para um, eu sei fazer o mal para o outro. Se o cara vem aqui e te rouba a tua pesquisa, ele vai defender a tese que você está preparando. O cara t errado porque roubou tua pesquisa; será que você não roubou a idéia de alguém? É tudo muito relativo. O que verdadeiramente importa é que aqui nesta vida sejamos felizes.

ALGUÉM DA PLATÉIA — Mesmo que eu tenha que dar rasteira em muita gente?

PAI AUlo — Mesmo. Pode dar. Aí é um conceito de livre arbítrio. O negro, ele tem muito mais liberdade do que se pensa, o livre arbítrio individual seu é muito grande.

O PESQUISADOR — Então a gente tem que ser feliz na terra?

PAI AJOACI — É, porque no candomblé, morreu, morreu, acabou. Todo mundo derrama o egum nele.

O PESQUISADOR — Mas e no outro mundo? Depois que eu morro eu não tenho contas a ajustar?

PAI DODA — Isso é umbanda, é kardecismo, é catolicismo. É uma bobagem. Um jeito de deixar pra depois.

O PESQUISADOR — Mas e a alma, o egum? O egum não é alguém que morreu? Que é cultuado inclusive no candomblé? Eu não reencarno para poder evoluir?

PAI AULO — Primeiro eu não tenho esse conceito. Para nós, morreu, você luta para voltar porque o bom é aqui. Aqui você tem individualidade, o bom é aqui, o gostoso é aqui. Por isso você reencarna, fica lá só a sua memória da passagem.

O PESQUISADOR — Bem, vamos deixar o tema do egum para outra oportunidade e vamos voltar a falar sobre o que pode e o que não pode no candomblé.

PAI AJOACI — Tem muita coisa que não pode. É o preceito. Por exemplo, transar e ir para dentro do quarto-de-santo, você dentro do quarto-de-santo cometer ato sexual, dentro do roncó cometer ato sexual. Você tem uma equede, você transar com ela. Você tem um ogã, você transa com ele, você tem uma iaô e transa com ela, e se o seu santo falar assim: "Fulano tem

esse gravador aqui, você não pode dar na mão do Ajoaci", se você der, o santo se quizila.

O PESQUISADOR — Sim, as proibições ligadas ao orixá, que são as quizilas ou elmos: comidas, bebidas etc.. Além das proibições de cada casa, de cada axé, pois cada casa tem suas regras, seus preceitos, não é?

MÃE ADA — Exatamente. Eu acho isso bem mais rígido e a pessoa tem a que temer. Porque ela vira em algo que ela não sabe o que é. Que é um vento! Então, se ele transgredir as leis da sua própria casa, ela vai apanhar daquele vento. Então ela aprende a ter respeito, porque é algo que ele não pode com uma coisa, você tem que se adaptar. Como diz o ditado: se você não pode com um inimigo, você une-se a ele. Não é? Então o adepto de candomblé é obrigado a seguir sua mãe porque ele vira em alguma coisa, então não... é... aquele algo que pega ele, aquele vento, predomina sobre sua cabeça, sobre seus dias.

O PESQUISADOR — Vamos dar um exemplo dessas proibições.

MÃE NEUZA — Por exemplo, filho-de-santo não pode namorar ou casar com uma filha-de-santo que tenha o mesmo orixá que ele, esse é um dos preceitos. Pai-de-santo não pode, ou zelador-de-santo, ou babalaô, não pode ter relacionamento íntimo com nenhuma das suas iaô e nem uma iab ou ialorixá pode ter nenhum relacionamento íntimo com o seu pai-de-santo ou o seu filho-de-santo. Mãe não pode raspar a cabeça de filho carnal, pai não pode raspar a cabeça de filha ou de filho carnal.

O PESQUISADOR — Sim, mas eu conheço aqui mães e pais-de-santo que raspam seus filhos carnais, e o fazem abertamente, e se orgulham disso. Então, sabendo que algumas prescrições são mais rigorosas que outras, eu diria que certas regras religiosas, preceitos, variam de casa para casa, de axé para axé, de família-de-santo para família-de-santo, de nação para nação. Gostaria de perguntar o seguinte: desde que há regras, quando a regra é quebrada, quem pune essa ação?

MÃE JUJU — O próprio santo, ou a mãe-de-santo: "Olha, você não venha mais aqui, não venha fazer isto aqui que está errado, quando você estiver bêbado, ou quando você estiver bebendo, não venha mais dar santo aqui, não venha desrespeitar a casa".

O PESQUISADOR — Como é a punição do orixá? Será que eu poderia resumir assim: doença, morte, perda de emprego, perder a família, ficar sem

nada de repente e sem motivo aparente, enlouquecer, dar tudo errado, a própria casa-de-santo desabar, isto é, todo mundo ir embora...?

TODOS — Isso.

O PESQUISADOR — Só para terminar, o que seria um bom filho-de-santo? O que se esperaria dele?

MÃE GILSE — Obediência ao santo dele, ao zelador-de-santo dele, isso é o principal dentro da seita.

RAQUEL — É o que eu não sou. O bom filho-de-santo teria que, por exemplo, aceitar tudo que o pai falasse. Um bom filho-de-santo teria, por exemplo, que sou de Obaluaiê, toda segunda-feira estar lá no candomblé para fazer o ossé do santo, para ficar recolhida a segunda-feira toda cuidando das coisas do santo. Um bom filho-de-santo não perderia um toque. Um bom filho-de-santo não deixaria... é tudo que eu não sou. Não deixaria de fazer uma obrigação. Passar a época da obrigação. Um bom filho-de-santo teria todas as roupas de santo em dia, engomadinha, arrumadinha. Um bom filho-de-santo estaria... todos os problemas da vida dele ele iria falar com o babalorixá. Pra ele jogar o búzio para depois... então um bom filho-de-santo seria... é isso. Tudo que eu não sou.

MÃE REGINA — Obediência aos orixás, ao babalorixá, ou ialorixá, enfim, a sua vida normal. Um filho-de-santo pode casar, o filho-de-santo pode ter determinado comportamento material, sexual, não implica, nós não proibimos; só pedimos, sim, o respeito. Se tem uma obrigação, ele tem determinados dias a guardar. Se abster de álcool, se abster de vandalismos, de qualquer coisa. Pra poder fazer parte das obrigações da casa. Isso, respeito à proibição que se fala.

MÃE JUJU — Primeira coisa, ele tem que ser bom filho, pra depois ele ser bom pai. Sempre respeitar o mais velho, aprender direitinho, não ser conversador dentro do candomblé. A pessoa não tem... para ser um bom filho, é cego e mudo, não viu, não sabe. Mas está vendo tudo e fica só para ele; acabou, não interessa.

O PESQUISADOR — Dona Juju tocou numa questão que, me parece, encerra essa nossa discussão: o segredo. Muito obrigado a todos. Mucuiú para o povo de angola, Colofé para quem vem do jeje, Auremi pros de efã, Motumbá para o pessoal do queto. E para os que fizeram o curso de iorubá na USP, Mo ju bá.

TODOS — Axé!

UMA RELIGIÃO AÉTICA

Vimos pelos depoimentos deste alto clero do candomblé que as questões morais parecem não dizer respeito à sua religião. Quando se fala de mal, entende-se por isto o malfeito, o feitiço, e não a idéia de que um comportamento pode ou deve ser regido por normas gerais partilhadas que orientam a ação na vida cotidiana. Ou entende-se por "mal" o erro nos preceitos rituais ou sua infração. Como se a religião não tivesse nada a ver com a sociedade. Isto coloca város problemas importantes.

Todo o "conhecimento", todo o corpo do "fundamento" do candomblé está limitado ao rito. Quando se põe em questão uma determinada prática, o que importa é saber se a folha que foi usada no rito é a folha certa ou não. Se o animal abatido é o mais apropriado ao paladar do orixá. Se a cantiga que sacraliza um objeto deve ser cantada com certas palavras ou outras. Quando falamos de "comportamento", o pai-de-santo tem dificuldade em entender o que seja o comportamento fora do rito, além do preceito.

O candomblé foi constituído no Brasil como religião fragmentada, transplantado subalternamente numa estrutura social estranha e negadora das estruturas originais de onde provinha a população negra que "refaz" aqui sua religião. Essa fragmentação tem duas dimensões diferentes.

Primeiro, a fragmentação é a do próprio rito, na medida em que certas fórmulas foram perdidas, reagregadas, substituídas. As próprias línguas rituais foram esquecidas e não se sabe mais o que as rezas e cantigas dizem exatamente, ainda que muitas e muitas palavras e expressões tenham seu significado preservado, mas como palavras soltas incorporadas ao português como língua de comunicação (Castro, 1971 e 1979).

Ao "reconstituir" a religião, nos tempos atuais, o povo-de-santo tentará reaprender as línguas originais (especialmente o iorubá e o quicongo). Ao mesmo tempo, buscará recuperar fórmulas e rituais que teriam se perdido. A obra de Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*, é exemplo precioso desta tentativa de reencontrar a fórmula perdida e entender o sentido esquecido. Trabalhando entre a etnografia e a bricolagem, Juana Elbein dos Santos é capaz de oferecer ao povo-de-santo um caminho a ser seguido ritualmente, com significados de uma cosmogonia que dá um outro sentido

à religião: agora sabe-se por que se canta tal cantiga e o que ela quer dizer; agora sabe-se por que tal prática cerimonial deve ser realizada. Mas sempre no plano ritual. Uma obra como esta não se preocupa com questões de conduta fora do terreiro, nem se propõe a isto. Igualmente, é através de trabalhos etnográficos que se procura preencher lacunas (por exemplo, sobre ervas sagradas, Barros, 1983; sobre o oráculo de Ifá , Bascon, 1969a e 1969b). Até o momento em que se poderá dispor de uma literatura religiosa, escrita por sacerdotes, não por acadêmicos. Como tem sido para a umbanda, entretanto, já é ampla a produção desse tipo de literatura sagrada do candomblé, vendida aos milhares de livros. De que tratam esses livros? Tratam de fórmulas rituais, de métodos oraculares, de tradução de palavras. Reproduzem mitos e ritos, e o fazem muitas vezes copiando autores acadêmicos. Esse tipo de literatura sagrada do candomblé e da umbanda é muito diferente daquela produzida pelo kardecismo, pelo cristianismo, pelo islamismo, pelas religiões universais em geral. O "conclave" que artificialmente montei neste capítulo dá a exata idéia do que seria uma reunião de pais e mães-de-santo: as preocupações limitam-se às questões de relacionamento no interior dos terreiros, problemas de hierarquia religiosa e regras preceituais.

A segunda dimensão da fragmentação do culto aos orixás no Brasil toca no problema da tradição enquanto mecanismo de controle social e orientação da conduta.

Na África, o culto dos antepassados era o responsável pela reprodução da norma, pelo juízo entre o que é certo e o que é errado na ação secular de cada indivíduo, família e grupo. Nos festivais dos antepassados (egunguns), estes compareciam ritualmente em público para julgar as pendências e disputas, para resolver as questões "do mundo". Com base, evidentemente, na tradição, na ancestralidade social. O certo é certo porque assim o fora antes.

No Brasil, o culto dos antepassados deslocou-se como culto autônomo e, ainda que preservado em Itaparica (Braga, 1988), de onde mais tarde se propagaria, deixou de ter qualquer interferência na vida cotidiana das populações negras, que além do mais estavam submetidas em tudo, até fisicamente, às regras da sociedade do branco, escravocrata e cristã.

Ao se refazer como religião "para todos", não mais como religião do negro, o candomblé não conta com um corpo ético próprio. Sua autonomia

em relação ao catolicismo se afasta dos códigos éticos desta religião, aceitando que a conduta é problema não religioso. Isto é um obstáculo à sua realização como religião universal, no sentido de que não é capaz de dizer a todo e qualquer indivíduo como agir na vida cotidiana, numa sociedade onde há limites, deveres e direitos.

Não é por acaso que a noção de "obrigação" no candomblé está restrita à relação entre o fiel e o orixá e não a uma pauta de conduta organizada em termos de deveres e direitos entre os homens. A idéia de "obrigação" não está relacionada, assim, nem à idéia de regras morais para reger a vida e nem a comportamentos generalizados.

Tudo isto põe uma questão, a meu ver, interessante: uma religião assim tão caracteristicamente ritual e tão *a-ética*, como o candomblé atualmente, que na realidade se estrutura em base a um tipo *pré-ético* de ação religiosa, não teria sua expansão favorecida justamente por responder a demandas simbólicas *pós-éticas*? E qual o sentido dessa ausência de dimensões tão importantes no modo de viver a religião nas sociedades contemporâneas? Numa sociedade que deixou de estar embebida pela religião, na qual religião deixou de ser um fim em si para ser um meio para alcançar determinados fins terrenos, mera preferência entre tantas outras alternativas que se apresentam no mercado religioso (Wallis, 1987), para que lado pende a balança entre orientação para a vida e manipulação da vida?

Essa forma de ver as religiões, este tique teórico weberiano, não nos obrigaria também a pensar as religiões mais como meios de *estar no mundo* e menos como modelos de *ser no mu*ndo? Talvez possamos responder a isto quando conseguirmos apreender os estilos de sociabilidade que a religião é capaz de propiciar, e quando entendermos o sentido dessa sociabilidade no mundo em que vivemos.

Capítulo 12

A VIDA NO SANTO: O ADEPTO, SUAS OBRIGAÇÕES E AS CLASSES DE PAPÉIS SACERDOTAIS NO TERREIRO

A idéia de obrigação, no candomblé, é sempre associada à obrigação ritual, ou seja, à relação entre o deus e seu filho iniciado para o seu culto. Nessa relação a mãe ou o pai-de-santo é o único intermediador, pois só ele conhece a fórmula de lidar com o orixá da pessoa, orixá que ele "fez", quando se trata do pai da iniciação original, ou orixá que ele "consertou", quando se trata de filho ou filha anteriormente iniciada em outra casa. A idéia de dever é sempre referida à divindade, nunca ao outro, ao grupo, à sociedade envolvente. Ou seja, a idéia de obrigação, dever, dívida, pagamento, código de conduta, diz sempre de algo que se realiza no espaço sagrado do terreiro, no culto. No candomblé, o culto é todo ele organizado em torno de sacrifícios rituais e muitas vezes pessoais, como conseqüência.

Fazer parte do candomblé, viver uma "vida no santo", é conviver com sacrifícios inteiramente estranhos ao não iniciado.

A palavra sacrifício aqui tem muitos significados. Sacrifício no sentido de oferenda ritual é sacrifício sangrento de animais, oferta de alimentos, utensílios, roupas. Sacrifício aos deuses — os orixás. Sacrifício aos antepassados, aos mortos ilustres da casa, da família-de-santo — os eguns.

É necessário aplacar a cólera dos deuses, estabelecer uma aliança. Dar a eles o que nós, mortais, somos capazes de produzir, para deles recebermos a força vital, o axé, o milagre, a eficácia do ebó. Esse sacrifício, diria Weber, é um ato de *communio*, aproximação quase fraterna entre o que oferece o sacrifício e o deus, criada pela comensalidade (Weber, 1969, t. I: 344); no candomblé, o sacrifício dos animais permite além disso a comensalidade de fato de todos os membros da casa, pois as melhores partes dos animais abatidos são preparadas para o repasto do grupo de culto. Os deuses só exigem as partes "vitais" do animal, as partes que contêm axé, que são axé: o sangue, a cabeça, as patas, os órgãos internos, as primeiras costelas, as

penas das aves. O sacrifício ritual repõe o axé, as forças que emanam da natureza, mas permite a socialização da comida. No Recife, conforme estudou Roberto Motta (1977 e 1982) e depois Maria do Carmo Brandão (1986), os xangôs, candomblés pernambucanos, são meios religiosos importantes de distribuição protéica numa população de adeptos que são tão pobres que não teriam outra forma de acesso ao consumo de carne, não fosse o grupo de culto. Em São Paulo esse aspecto é menos importante. Nota-se um certo "desperdício" de carnes em muitos candomblés: dá-se, às vezes, a cabrita, o porco, o carneiro, o bode inteiro ao orixá.

Sacrifício também tem o sentido de dificuldades e privações financeiras por que passa o iniciado no provimento dos ritos. Muitos passam anos juntando economias, recolhendo doações. Também neste angariar fundos, os clientes e simpatizantes são, ao menos em São Paulo, importantes na manutenção do culto. Os clientes mais familiarizados com o terreiro e a população de adeptos que por ele transita o tempo todo costumam ajudar muito nas obrigações, ou seja, na viabilização de fato das obrigações. Um dá um bode, outro uma galinha. Cliente dono de loja costuma contribuir com artigos de seu comércio: tecidos, flores, acessórios. Uns dão as velas, outro, cinco quilos de açúcar, quem pode dá uma ferramenta caprichada. Pode-se dar dinheiro, em pequenas ou mais significativas quantias. Já vi um cliente — aliás considerado, pelo gesto, um unha-de-fome — trazer para a abiã, que ia ser recolhida para fazer o santo, um retrós de linha.

Num terreiro de candomblé, criam-se teias sociais entre "os de fora" e "os de dentro". Um terreiro depende fortemente da clientela. Não há pai-de-santo sem o caixa do jogo de búzios e dos ebós feitos para "os de fora". E é difícil pensar na possibilidade de "fazer o santo de esmola" sem esta clientela, ou, pelo menos, sem aqueles segmentos de melhores condições de vida e que ficam amigos da casa. Apesar da clientela não manter laços religiosos com a comunidade de culto, há toda uma cumplicidade em função de orixás comuns. Numa obrigação de Iemanjá, os clientes que são de Iemanjá devem ajudar, pois agradar a mãe do iniciado, que também é a deles, é ter mais força, é partilhar axé acrescentado no ato da obrigação.

No candomblé, sacrifício também diz respeito ao sacrifício da mortificação do corpo, flagelação, abstinência e punições da alma exigidas preceitualmente. O iniciado fica isolado do mundo durante as obrigações, é submetido ao silêncio, anda de cabeça baixa, tem a cabeça raspada e sofre

incisões no couro cabeludo no alto da cabeça, por onde se manifestará o orixá no momento exato da feitura. Iaô come com as mãos, dorme em esteiras no chão duro dos roncós. É obrigado a banhar-se com o abô, que é um líquido putrefato, resultante da decomposição de folhas sagradas trituradas em água a que se acrescenta sangue dos sacrifícios, e que se acredita conter o axé dos deuses. Quanto mais vermes houver no abô, tanto mais axé, crê-se. Bebe-se também deste abô. (Em casas mais adaptadas à vida moderna, o ab" vem sendo abolido, substituído pelo amassi de folhas maceradas em água sempre fresca e feito na hora.) Iaô recolhido toma banho frio, de madrugada... no clima de São Paulo. Fábio Leite considera este dado — o do clima — como um dos elementos constrangedores à expansão do candomblé em São Paulo (Leite, 1986). Não é. A idéia de dor e de amor, presente nos candomblés, dor de filho-de-santo e amor ao orixá, faz superar essa série de obstáculos. Mais que iss o, são reforçadores da fé. Maior o sofrimento, maior o prestígio e a pureza do ritual, maior a garantia de acesso aos poderes supra-humanos e aos estados carismáticos. Como tem sido nas grandes religiões. Afinal, Cristo, o filho de Deus, não morreu na cruz? O filho-de-santo fica preso o tempo todo, usa guizos (xaorô) nos tornozelos para que a mãe-criadeira (cargo de quem cuida do iaô recolhido no roncó) se aperceba imediatamente de seus movimentos. Nos dias da feitura, em geral os três últimos dias do recolhimento que dura 21 dias e precede a festa pública, o iniciante respira o tempo todo o fedor das carnes, do sangue e das comidas ofertadas ao orixá putrefazendo-se. Iaô tem que sofrer, e quanto mais, melhor, é o que se diz. Ao filho-de-santo é proibida uma série de possibilidades de prazer, dependendo do seu santo e do seu odu, o qual é uma espécie de estrutura de forças sobrenaturais, benéficas umas e maléficas outras, que rege a vida da pessoa e que são desvendadas pela mãe-de-santo através do oráculo do jogo de búzios, nos momentos mais decisivos do rito iniciático. Um filho-de-santo não pode, num dado período e às vezes pela vida toda, comer certas comidas, ir a certos lugares, usar certas cores de roupas, e deve abster-se de práticas sexuais sempre que estiver em período de obrigação. O filho-de-santo convive com o tabu, e quebrá-lo pode ser fatal, provocando até a própria morte (Augras, 1987). Toda essa idéia de sofrimento, que aqui é sofrimento físico, é muito religiosa; sempre foi. As religiões de desencantamento do mundo, de "desmagicização", como o protestantismo da Reforma e, de certa forma, o

catolicismo comunitário de base de hoje em dia, é que têm buscado a vivência do sagrado através da internalização de valores que desprezam o sofrimento da carne ao velho estilo da flagelação e da dor física, tão caras ao nosso velho catolicismo, para não termos que ir mais longe.

Nas religiões rituais e nas introvertidas (que isolam o crente do mundo), o sofrimento auto-aplicado sempre foi considerado um meio de purificação. O que também se aplica, num outro grau, a religiões mais éticas e menos rituais.

Até bem pouco tempo, a igreja católica exigia o jejum, a abstinência de carnes às sextas-feiras e na quaresma; monges e freiras se auto-flagelavam; ajoelhar-se é mortificador. A Reforma Protestante "desmagicizou" o cristianismo e acelerou o desencantamento do mundo, abolindo, suprimindo símbolos materiais e certas práticas religiosas católicas, por considerá-las "mágicas": a água benta, a hóstia consagrada, bem como a genuflexão e o sinal-da-cruz, que é o gesto de benzer-se. Para esse protestantismo nascente nos séculos XVI e XVII, o caminho para Deus passava por outro território, a interioridade da consciência e a ação de cada um no mundo. Caminhada que a igreja católica de hoje — já após o Concílio Vaticano II, que retirou muito da importância da sacralidade impressa em símbolos materiais ou esotéricos, como as imagens dos santos e a missa em latim, código cifrado para o não sacerdote — procura refazer, entre nós, nos movimentos eclesiais de base, para dar um exemplo significativo. No candomblé, a ação cotidiana neste mundo, referida a um código de valores e normas gerais que não seja o código preceitual ritual do orixá nem a intervenção eventual e tópica dos poderes mágicos, sobrenaturais, é religiosamente insignificante.

O filho-de-santo, principalmente na fase iniciática da feitura, tem sua personalidade anulada, e aprende a expressar-se como criança — o estado de erê ou transe de erê, transe infantilizado. Na feitura, e depois em certas etapas da iniciação, o filho-de-santo recebe incisões na pele, cortes a navalha, denominadas curas ou aberês, que reproduzem antigas marcas rituais das nações, que muitos escravos nagôs traziam nas faces. Os cortes são feitos no alto da cabeça; nos braços, na parte externa logo abaixo do ombro; nas omoplatas; no peito, de cada lado e abaixo da clavícula; nos pulsos; nos tornozelos; na nuca e debaixo da língua. Os cortes são fechados com pós rituais. O corpo está fechado. O corpo está, assim, protegido do

mal que vem do mundo, mal que, em geral, é o malfeito, a manipulação mágica (a intervenção tópica da religião no mundo, contra um inimigo), nunca o pecado.

O iaô recém-iniciado não se senta, agacha-se. Usa durante meses tranças de palha-da-costa, o chamado contra-egum, envolvendo os braços, apertado. Por um período de meses anda de branco e cabeça coberta, mesmo quando vai trabalhar; não pode se sentar no ônibus, no trem, no metrô. Não pode olhar ninguém nos olhos, nem se pentear e nem olhar no espelho. No terreiro é sempre humilhado, pois a todo o resto da família-de-santo ele se curva, pede de joelhos a bênção aos mais velhos, deita-se de bruços para cumprimentar a mãe-de-santo e outros membros da alta hierarquia. Com a progressão hierárquica, que só é possível através de obrigações, os ritos de flagelação vão sendo reduzidos; a cada obrigação o orixá fica mais forte. Hoje em São Paulo, muitas ialorixás e babalorixás reduzem as escarificações rituais ao mínimo e, nestes tempos de Aids, nas obrigações coletivas, usam lâminas de barbear descartáveis, mas a maior parte ainda acha que isso é ferir a tradição de colher o sangue de todos numa navalha comum.

É pelo sacrifício que o orixá se afirma e a pessoa se realiza religiosamente. Numa casa que, também em nome da assepsia do mundo moderno, vem reduzindo esse tipo de atividades ascéticas que implicam sofrimento imediato do corpo, um membro da alta hierarquia, um ebômi com cargo pouco abaixo do pai-de-santo, me disse: "Este candomblé do jeito que vai, vai acabar virando igreja protestante, pode?"

O candomblé é uma religião de deuses ricos para fiéis pobres. Ele joga aí com uma contradição, que é dupla. Primeiro, é uma religião de deuses ricos na medida em que as obrigações que lhes são devidas envolvem somas consideráveis de recursos financeiros, sendo os iniciados em geral pobres ou muito pobres, especialmente os que constituem o baixo clero. Segundo, religião que prima pela personificação — cada orixá pessoal é único —, religião que não conta com um corpo doutrinário que privilegie o altruísmo, o candomblé lança mão também da ajuda mútua para que o iniciado seja capaz de juntar os tópicos da "lista da obrigação". Deuses ricos de crentes pobres, ações coletivas para fins particulares, ainda que o mecanismo dessa socialização de gastos possa promover essa espécie de redistribuição

alimentar entre os membros do grupo e o fortalecimento da força religiosa da casa, axé que é de todos.

Além de cuidar do orixá, o filho-de-santo tem que cultuar também a sua cabeça, não a cabeça no sentido físico, mas a que está dentro desta, o intelecto, a emoção, a personalidade. Sua cabeça (ori) recebe sacrifícios (bori) antes mesmo que ali possa ser fixado o orixá. Cerimônias de limpeza e purificação (banhos, ebós, etutus) devem ser celebradas o tempo todo.

A permanência do iniciante nas dependências do templo por ocasião das obrigações, que em São Paulo duram 21 dias na fase da feitura, tem que ser sustentada pelo próprio iniciante. Uma quase interminável lista de despesas para quem ganha tão pouco e vive tão mal e que só a crença justifica, e que só o sentimento de fazer parte de um mundo diferente e especial compensa. O iniciado deseja e se esforça para que o seu orixá seja admirado, festejado, até invejado[2].

O pai-de-santo, líder absoluto em sua casa, mas não livre das críticas e comentários de membros de outros terreiros, com os quais mantém parentesco religioso ou não, sempre estará preocupado com a apresentação dos orixás "feitos" por ele, pressionando constantemente os iniciados da sua casa no sentido de manter o esplendor do culto, tanto nas cerimônias públicas como nos aspectos reservados do rito.

Para o adepto do candomblé os deuses devem estar satisfeitos, têm de ser propiciados, alimentados, pois padecem de fome e sede, pouco importando a regulamentação ética da vida prática do fiel no mundo profano. A regra do orixá não é para regular a conduta no mundo dos homens, nem implica rejeição do mundo; nem há promessa fora do mundo, nem há promessa para depois da morte, para o além. Estar bem com os deuses é poder estar bem no mundo, protegido no mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade — não há por que mudá-lo, não há por que rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos;

[2] Não há melhor descrição sobre a disciplina a que está submetida a filha-de-santo que aquela exposta nas palavras de quem já foi filha-de-santo, que é mãe-de-santo e que foi treinada, como antropóloga, na arte de registrar pormenores e buscar significados, que é o caso de Gisele Cossard-Binon. Seu artigo "A filha-de-santo" (1981) merece sempre uma releitura.

realizar-se no amor. O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor[3].

Esses quatro princípios da felicidade, e seus opostos de infelicidade, estão presentes desde a cultura iorubana, com exceção de um deles. No Brasil, a realização no amor substituiu a importância de se ter uma numerosa prole. Há muitas explicações para essa substituição.

Como se vê, os valores sagrados buscados no candomblé não são valores ligados ao "outro mundo", e nem por isso deixam de ser sagrados. Tal como o candomblé, muitas outras religiões não conhecem o "além" como objeto do desejo e dos interesses da pessoa religiosa, ou como foco de promessas de recompensa e felicidade. Max Weber chamou a atenção para este fato: "A princípio, os valores sagrados das religiões primitivas, bem como cultas, proféticas ou não, eram os *bens sólidos deste mundo*. Com a única exceção parcial do cristianismo e de uns poucos outros credos especificamente ascéticos, consistiam tais bens em *saúde*, *vida longa* e *riqueza*. Eram essas as promessas feitas aos devotos leigos pelas religiões chinesa, védica, zoroastriana, hebraica antiga e islâmica; e da mesma forma pelas religiões fenícia, egípcia, babilônica e alemã antiga, bem como pelo hinduísmo e pelo budismo." (Weber, s.d.: 320, grifos meus)

Se no candomblé brasileiro a busca desses "bens sólidos" para o aqui e agora constitui um aporte cultural da civilização iorubana, Weber nos alerta que este pragmatismo não constitui um traço cultural peculiar e característico, mas sim um traço comum a muitas religiões, independentemente do grau de complexidade de seu sistema simbólico ou das suas origens — étnicas, culturais ou geográficas.

O pacto com o orixá é o meio de alcançar a felicidade. Mas o mundo também é o lugar do inimigo, da disputa com o outro, da maldade do

---

[3] Esses quatro princípios da felicidade, e seus opostos de infelicidade, podem ser encontrados numa leitura cuidadosa dos poemas oraculares registrados na etnografia e que hoje são uma espécie de textos sagrados para as sociedades religiosas de culto a Orunmilá, o deus do oráculo, de recente criação na Nigéria, entre as quais a Orunmila Youngster of Indigene Faith of África, sediada em Lagos, e que edita o periódico *Orunmila*, cujo primeiro número é de 1986. Os poemas oraculares a que me refiro estão nos já citados trabalhos de Abimbola (1975) e de Bascon (1969b).

semelhante, da inveja e da discórdia. O mal é ser infeliz, é não se realizar no amor, é perder a guerra, é não alcançar as realizações materiais da vida. O mundo nunca é inteiramente previsível pela racionalidade moderna — este fracasso reiterado da ciência e sua civilização é talvez o sentimento mais forte de quem busca a mão protetora da religião, como adepto ou como cliente. Não há adesão religiosa verdadeira, conversão, capaz de interiormente transformar o sentido da vida, sem a experiência amarga da derrota, do abandono, da perda, da falta de sentido, enfim. "Por que eu?", eterna questão. O candomblé, como religião, oferece tudo isto, mas oferece também a possibilidade de atender à procura para um fim imediato, numa prática tópica, *ad hoc*, utilitária, na qual se busca atingir um objetivo determinado sem envolvimento com a religião como prática incorporada à vida. Mas este é o universo do cliente, de que tratarei em outro lugar.

Os cultuadores dos orixás crêem que o pacto com o orixá é o meio de se estar no mundo com segurança. O pacto com o orixá, centro ordenador e desordenador das energias que põem em movimento a dinâmica da vida, volto a dizer, é pessoal. Se se acredita que cada um tem o seu orixá, o seu deus pessoal, também se crê que este orixá, para ganhar existência real e eficiência, precisa ser "feito", caso contrário não pode ser cultuado.

Ter o santo feito é tornar-se seu sacerdote. O candomblé é uma religião de sacerdotes. Não se pode ser *do santo*, fazer parte da religião, sem passar pela investidura ministerial. A forma de estabelecer este pacto é iniciática, esotérica, um longo caminho de segredos a percorrer pelas mãos da mãe ou do pai-de-santo. É preciso saber exatamente como proceder em cada etapa dessa aliança, usando as fórmulas adequadas, os meios corretos, os ingredientes específicos, os momentos oportunos, as invocações certas, ou não se chegará ao desejado.

São todos esses segredos e mistérios, os preceitos, o que o povo-de-santo chama de "fundamentos", cujo "conhecimento" faz a glória e o poder de um pai-de-santo e que ao mesmo tempo o mantém em constante disputa com outros pais e mães, lutando por um reconhecimento — no interior de sua casa e no espaço mais amplo do povo-de-santo — que o obriga a submeter-se, por sua vez, a complexas formas de aprendizado e legitimação. Os pais e mães-de-santo em suas casas são reis, são rainhas, mas são todos suseranos. Sua capacidade de liderança estará sempre em risco, sua afirmação sempre testada, sua sabedoria sempre contestada. Dentro da casa

e fora dela. Entre o povo-de-santo, aprende-se desde logo, não há lugar para comiseração, nem para desculpas, nem para a piedade para com quem se julga estar errado, isto é, quem não cumpre as obrigações com o santo e com a casa, ou seja, com o pai-de-santo, a mãe-de-santo.

Valores morais da sociedade ou críticos da sociedade valem pouco dentro de uma casa de candomblé. É outro o sentido da virtude, da obrigação. Cada um tem seu destino, a carga do odu, que é determinado pelo acaso, em oposição à idéia oriental kardecista do carma, do destino como fruto de boas e m s ações para com o semelhante, nesta e nas vidas anteriores e futuras. Cada um, no candomblé, carrega a marca de seu orixá, sua matéria mítica originária. Com o nascimento traz-se parte do orixá, parte que a ele retorna com a morte. Mas com a morte também desaparece o orixá da pessoa, refundido agora ao princípio original, o orixá geral. Mas o indivíduo não é radicalmente diferente do orixá. Com a morte pode permanecer na memória dos vivos, princípio da ancestralidade humana. O homem não é deus, mas pode aspirar à divinização, como alguns orixás que um dia foram humanos. É preciso ser um rei, um valente, um guerreiro, um líder, um forte, sobretudo um forte, como o foram Xangô, o quarto rei de Oió, e sua mulher Oiá. Só a memória de nós restará, não divina, mas cultuada como cultuados são os deuses. Os heróis da casa são ancestrais, eguns da linhagem, da família. E esses eguns têm que ser cultuados, receber sacrifícios antes dos deuses e depois de nosso eu (ori), pois eles, os eguns da casa, são a nossa origem e o nosso fim.

Em São Paulo, os eguns da casa são em geral um egum coletivo, abstrato, mítico, pois as famílias-de-santo aqui constituídas não têm mais que vinte anos. Mas ainda assim eles dão trabalho. Num caso em que a mãe-de-santo já vem de antiga linhagem de candomblé, com todos os seus mortos ilustres, as obrigações para os eguns são mais complexas e caras. Como é o caso de Mãe Zefinha da Oxum, cuja mãe-de-santo, Das Dores, continua viva — "Olorum seja louvado", diz ela; "Axé", respondemos — , mas cujo pai que a iniciou, Romão, filho de Adão (na tradição do xangô sempre se tem o pai-de-santo e a mãe-de-santo) é falecido. Foi a ela que perguntei por que no barracão de sua casa não havia bandeirinhas de papel forrando o teto, o que é comum nos candomblés pelo menos desde a década de 1930, e ela me explicou:

> "Sabe, eu sempre tinha. Mas então meu pai cufou (morreu), meu pai Romão. Eu tenho que cortar (fazer matança ritual, fazer sacrifício) pra ele todo ano. Quando eu corto pro egum do meu pai, eu tiro tudo que é enfeite do barracão. Eu não tenho outro lugar pra cortar para o meu pai. Depois, eu tinha que p"r tudo de novo, e leva quinhentas resmas de papel de seda, cortar tudinho, já pensou?"

Há duas classes de sacerdotes no candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não. Os primeiros são os chamados rodantes e terão que passar pelo rito de feitura, fixação do orixá na cabeça (ori) e no assentamento, o ibá-orixá, que é o altar particular deste orixá pessoal e que contém a sua representação material, assentamento que recebe o sangue do sacrifício e aos pés do qual se oferecem as comidas. Estes rodantes, uma vez "feitos", formam a classe dos iaôs, os quais, após a obrigação do sétimo ano de iniciação, atingem o grau de ebômi ("meu irmão mais velho", em iorubá), passando a fazer parte do alto clero, recebendo cargos na hierarquia, ao lado do pai ou da mãe-de-santo, a autoridade suprema. Os ebômis distinguem-se publicamente dos iaôs usando peças de vestuário àqueles interditadas; ao invés dos colares de contas de muitas voltas do iaô, o ebômi usa colares montados de forma diferente, os brajás, mais complexos na disposição das contas, com segmentos intermediados por peças de porcelana ou outro material, denominadas firmas. Iaô dança descalço; ebômi usa sapato, ebômi trata a mãe-de-santo quase como um igual; o iaô, nem pensar.

O ebômi rodante pode abrir a sua própria casa de candomblé. Na obrigação de sete anos, a que se dá o nome de decá, recebimento do decá, que é o grande momento que marca a senioridade do filho-de-santo, na festa pública, a mãe-de-santo entrega a este seu filho-irmão uma peneira contendo um jogo de búzios, a tesoura e a navalha, símbolos do poder de raspar iaôs, a faca sacricifial, folhas sagradas, pós misteriosos e tudo mais que este filho um dia poderá usar na casa dele, não na casa da mãe, evidentemente.

Até chegar lá, o rodante já passou pela cerimônia de feitura, já deu a obrigação de um ano, a de três e a de cinco anos. Depois do decá dará a obrigação de 14 e a de 21 anos. A última obrigação de um filho ou mãe-de-santo será dada por ocasião de sua morte, o axexê, o rito funerário, mas que

será obrigação dos outros membros da casa, para que o egum do morto ("espírito") não interfira no mundo dos mortais.

A classe dos não rodantes divide-se em dois grupos: os que têm seu santo assentado, para que este possa receber sacrifício, e aqueles que, além do assentamento do seu orixá, são consagrados para o exercício dos cargos do corpo de acólitos: os ogãs (os homens) e as equedes (as mulheres).

Ogãs e equedes não são feitos de santo, são confirmados. Passam pelo rito iniciático, mas este é bastante simplificado. E, ao serem iniciados, já "nascem" como ebômis, já são feitos no grau que imprime senioridade. Mas para isto, têm que ser suspensos, isto é, escolhidos pelo orixá no transe. Há não rodantes no candomblé que passam a vida inteira esperando ser suspensos...

O ogã pode ser: o alabê, que é quem toca os atabaques sagrados; o pegigã, que é o zelador dos altares dos deuses, o responsável formal pela guarda dos assentamentos dos santos; o axogum, que é o sacrificador de animais, o que tem a "mão de faca". Mas há ainda o ogã cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do terreiro e o mundo lá fora. Estes têm, necessariamente, que vir de uma extração social mais elevada; são de classe média, gente de prestígio, homens de negócio e de saber. Intelectuais das universidades, jornalistas, homens com alguma expressão no mundo público, estes são os mais disputados pelos deuses para serem seus ogãs, desde quando o candomblé é candomblé.

Em muitas casas de São Paulo há um corpo honorífico-sarcerdotal de homens não rodantes com cargos superiores aos dos ogãs, a exemplo dos Obás de Xangô do Axé Opô Afonjá (e depois do Opô Aganju, nascido daquele), corpo sacerdotal idealizado pelo legendário babalaô Martiniano do Bonfim, instituído por Mãe Aninha e consolidado por sua sucessora Mãe Senhora, a personagem do candomblé que teve o maior tino político em toda a história do candomblé (Lima, 1981). Estes são escolhidos entre os amigos da casa que tenham, em suas vidas profissionais, certa visibilidade pública. Suas obrigações são, evidentemente, muito mais simplificadas. Exemplos desta classe especial de corpo sacerdotal nos candomblés de São Paulo são os babás-oloiês ("pais donos de cargo") da casa de Pai Idérito, os Agbás ("anciãos", "sábios") do terreiro de Armando de Ogum, os Oloiês da Casa de Ossaim, do candomblé de Doda Braga.

As mulheres não rodantes, escolhidas pelo orixá e confirmadas no cargo, são as equedes, que formam o corpo das acólitas encarregadas de cuidar dos orixás no transe, vesti-los, dançar com eles, ajudar a mãe-de-santo em tudo quanto é preparação dos ritos.

Ogãs, equedes, ebômis têm o *status* de mãe e de pai. Dançam em roda separada dos iaôs, a roda de dentro. A enorme diferença entre eles é que só os ebômis rodantes podem vir a ser pais e mães-de-santo. Só os rodantes podem fazer uma carreira na religião, ter suas casas, alcançar grande prestígio. Os ogãs e equedes não. Pois, para fazer um iaô, ser mãe ou pai-de-santo, é preciso ter sido um dia igualmente um iaô. Os não rodantes ficam presos às casas em que foram confirmados, fora delas seu cargo não tem sentido, e eles não podem reproduzir-se, fazer filhos-de-santo. Ainda assim, o ideal de se tornar pai ou mãe-de-santo pode ser alcançado por outras vias, começando-se tudo de novo, "bolando no santo", caindo em transe bruto, "esquecendo o passado". Isto, porém, só é possível numa outra casa, pois sua "caída no santo" será vergonhosa para seu pai ou mãe-de-santo (ser rodante ou não é considerado qualidade inata), e o expulsará necessariamente do axé em que foi iniciado. Não são raros esses casos em São Paulo, nem na Bahia de outrora. Nada é definitivo no candomblé. Nem poderia ser, sendo cada casa uma casa independente, autônoma, mesmo em relação à sua linhagem.

Mesmo que o adepto do candomblé não chegue a alcançar, pela via da religião, a plenitude do gozo das fontes da felicidade, elementos do bem, a que me referi atrás, o fato de fazer parte de um universo religioso tão rico em símbolos e práticas rituais, que também são estéticas e lúdicas, e tão denso em sacralidade centrada no indivíduo, traz uma satisfação excepcional para quem vive numa sociedade em que a esmagadora maioria da população não tem como encontrar meios de fruição das emoções para além dos limites da vida privada. Vida privada, íntima, que é amesquinhada pela própria condição de uma classe social proletária e subproletária de onde sai a maioria dos que aderem ao candomblé, à umbanda e ao pentecostalismo; vida privada de quem tem o espaço próprio da intimidade, o lar, medíocre e pobre: a casa acanhada, o barraco minúsculo, o quarto promíscuo numa cabeça-de-porco. E uma vida privada cujo tempo de realização é o que resta da soma do tempo de trabalho com o tempo da locomoção através das distâncias imensas que separam, nesta metrópole, o

lugar do trabalho do lugar da moradia. Tempo reduzido ainda mais pelo sentar-se silencioso e atento para as novelas diárias da televisão.

O candomblé oferece um espaço sagrado que também é profano, onde o indivíduo não é constrangido a esconder ou dissimular traços de sua intimidade para poder apresentar-se em público. No candomblé (em menor grau na umbanda e no pentecostalismo nunca), a mulher e o homem estão liberados para serem o que são e o que gostariam de ser. Teresinha Schettini (1986) mostra bem a liberação que estas religiões propiciam à mulher de São Paulo nos dias de hoje, como já observara Ruth Landes 50 anos atrás na Bahia, conquanto esta antropóloga americana não tenha entendido exatamente como a liberação se aplicava também aos homens, ou pelo menos a uma boa parte deles (Landes, 1967: 283-296).

Para os que entram em transe, e que portanto vivem mais intensamente a experiência religiosa, este aflorar de emoções muito profundas, o candomblé permite desfrutar de um estado psicológico extraordinário, que é pessoal e intransferível.

Para os que não entram em transe, as equedes e os ogãs, o candomblé oferece o desempenho de papéis rituais de prestígio, sem os quais a religião, tal como foi estruturada no Brasil, deixaria de existir; nem mesmo os deuses poderiam sobreviver. O transe não poderia ser vivido sem os cuidados da equede. Sem o bater dos atabaques, os deuses não desceriam para dançar entre os humanos, nem se deixariam "fazer" sem o sacrificador. Não é à toa que, no candomblé, a equede é quase sempre a figura de nariz empinado, e o ogã alabê o personagem arrogante. "Sem ogã não tem candomblé. Até o pai-de-santo tem que engolir seus maus modos, seus atrasos e sua constante e proposital irresponsabilidade", para resumir um tema, que é complexo, nas palavras experientes de alguém que é do santo.

V
UMA RELIGIÃO RITUAL PARA A METRÓPOLE

Capítulo 13

A RELIGIÃO E A MULTIPLICAÇÃO DO EU: TRANSE, COTIDIANO E PODER

*N*o candomblé, os deuses — com algumas exceções — e outras entidades que podem ser cultuadas ou não — fazem-se representar ao grupo de culto pelo transe de possessão. O sacerdócio consiste precipuamente em deixar-se possuir ou "cavalgar" pelos deuses, de modo que estes possam, através de seus "cavalos", conviver com os mortais e ser por eles adorados.

A iniciação pressupõe que o filho-de-santo e seu orixá possam, ao longo da carreira iniciática, através das obrigações sucessivas que levam a cargos sacerdotais cada vez mais elevados, alcançar graus de amadurecimento e aperfeiçoamento da sua capacidade de expressão. A iniciação consiste, pois, em etapas de aprendizado ritual por parte do filho-de-santo e em estágios de adensamento da sacralidade do orixá particular deste iniciado.

O respeito que se tem por um santo velho, "feito" há mais tempo, é bem maior que aquele devido a um orixá "mais novo". Só com o alcançar de níveis iniciáticos mais elevados, os orixás, no transe, passam a ter certos privilégios e prerrogativas reservados aos santos mais velhos: falar em público ou quando não consultado; pedir para que se cante esta ou aquela cantiga; tomar a iniciativa de abraçar e saudar fiéis na roda-de-santo e amigos, parentes e simpatizantes do filho-de-santo na platéia; escolher ("suspender"), entre os não rodantes da casa ou que dela estão se aproximando, seus acólitos ogãs e equedes; atribuir postos sacerdotais próprios dos rodantes; são coisas que um santo novo não pode fazer. Um orixá novo é reconhecido e faz reconhecer-se até mesmo por sua postura. Quando não está dançando, não pode ficar com as mãos para trás, com o dorso de cada uma apoiado nas costas na altura dos rins. Essa postura é própria dos orixás dos ebômis, isto é, daqueles santos cujos sacerdotes já alcançaram o nível de senioridade, tendo passado, portanto, pela feitura, pelas obrigações de um, três, cinco e sete anos, quando, finalmente, recebem

o decá, e passam a fazer parte do alto clero do terreiro. O orixá novo é obrigado a se fazer presente no transe sempre que as situações rituais o exigirem. Um santo velho pode dar-se o luxo de não "passar", não "descer", não se incorporar.

Maior o tempo de iniciação do filho, maior o grau de autonomia, privilégio, prerrogativas e poder que alcançará o orixá. Há uma relação de equivalência diretamente proporcional entre o saber iniciático do filho-de-santo (omó-orixá, em iorubá) e a capacidade de expressão do orixá. Orixá novo não tem querer, como iaô não tem saber — esta é uma lei do candomblé.

Um pai ou mãe-de-santo é, em geral, a pessoa com maior tempo de iniciação numa casa de candomblé, mesmo porque foi ele ou ela quem iniciou os demais. O orixá da mãe-de-santo é, *ipso facto*, o orixá que atingiu a maior perfeição e mais poder. Inclusive, recebe sacrifícios sempre que houver qualquer obrigação na casa, pois é o dono daquele axé. Os orixás dos ebômis são mais poderosos e livres em suas iniciativas que os dos iaôs. Os abiãs, meros aspirantes, não têm ainda orixá "feito", não são nada, por conseguinte. Os ebômis não rodantes, isto é, os ogãs e equedes confirmados (iniciados e sacralizados nos seus cargos) não têm orixás que possam manifestar-se em transe; seus santos são assentados apenas nos seus altares (assentamento, assento ou ibá-orixá) para receber sacrifício, mas não são e não podem ser fixados (feitos) também em suas cabeças, pois eles, por definição, não rodam, e todo o seu poder deriva das predileções dos altos dignitários da casa. Ninguém gosta de ser suspenso para ser ogã ou equede de orixá de pessoa que não ocupe posto bastante elevado na casa.

Quando ocorre a morte da mãe ou pai-de-santo, haverá uma luta sucessória. Na sucessão, o critério de senioridade é importante, mas não suficiente. Depende muito da situação jurídica do terreiro, da sucessão civil sobre o espólio material, isto é, a propriedade imobiliária e mobiliária do terreiro, dos possíveis herdeiros legais (que podem não fazer parte do grupo de culto) etc. Em geral, as casas tendem a não sobreviver ao seu fundador, exceto em meia dúzia de casos, em que város fatores confluíram no sentido de manter uma "tradição" publicamente atribuída e reconhecida. Mas sempre haverá discordâncias, atritos, rupturas, e provável formação de novas casas pelos dissidentes que se afastam etc. Desde que o candomblé é candomblé. Dos velhos terreiros da Bahia poucos sobreviveram, mas

mesmo assim passando por períodos de transição difíceis e às vezes indefinidos por uns bons pares de anos. O Gantois e o Opô Afonjá nasceram da Casa Branca nestas circunstâncias[1].

Em São Paulo, nestes poucos anos de candomblé, houve apenas um caso em que o terreiro sobreviveu ao fundador, o Aché Ilê Obá, em que a sucessora, Mãe Sílvia de Oxalá, sobrinha e filha-de-santo de Caio Aranha, o fundador, ainda trava disputas judiciais com outros parentes de sangue, herdeiros como ela dos bens materiais de Pai Caio, entre os quais o terreiro (que é, sem dúvida, o materialmente mais rico do país). Mesmo assim, a comunidade de culto do Aché Ilê Obá é hoje bem outra que aquela dos tempos de Caio de Xangô. Muito jovem no santo, ainda iaô, Mãe Sílvia, para legitimar-se no cargo teve que contar com a presença, na cerimônia de "tirar a mão de vume" (mão do falecido) ou na de sua entronização, com personagens de muita visibilidade nos meios do candomblé paulista, fluminense e baiano, entre os quais Air de Oxaguiã, bisneto carnal de Benzinho Sowzer, referido em capítulo anterior, e pai-de-santo do terreiro

[1] O Gantois está apenas no seu quarto governo, com Mãe Creuza, filha carnal de Menininha, recém-empossada, depois de mais de meio século de governo de sua mãe, que herdara de Pulquéria, filha da fundadora e sua tia-avó carnal, tanto a propriedade como templo, isto é, o cargo, como ela gostava de deixar bem claro. O Opô Afonjá está com sua quinta ialorixá, Mãe Stela de Oxóssi, mas a segunda ialorixá, Tia Bada, e a quarta, Mãezinha Ondina, marcaram apenas períodos de interregno de grandes disputas. Mesmo na posse de Stela, quando o terreiro já se adaptara à ausência de Senhora, houve novas divisões, partindo Mestre Didi, pretendente ao trono de sua mãe, ou pelo menos à partilha do poder, já que era e é o sumo-sacerdote dos antepassados daquele axé, o açobá, para fundar seu próprio terreiro. No Recife, dos velhos terreiros sobreviveu apenas o de Pai Adão, porém com grandes períodos de disputas e de decadência. (O outro grande terreiro antigo do Recife pertence hoje ao patrim"nio de São Paulo, o de Mãe Maria das Dores). O Oloroquê da Bahia, berço da nação efã, esteve desativado por cerca de oito anos, até ser reconstruído nestes dois últimos anos, quando a sucessão de Matilde de Jagum, que morreu em 1973, começou a definir-se, ocupando o cargo de ialorixá Mãe Crispiniana, mas sendo propriet rio legal dos imóveis do terreiro o ex-efã Waldomiro de Xangô. Mas ainda há muitas disputas em curso.

baiano Pilão de Prata; Pércio de Xangô, Gitadê, Ada de Obaluaiê, de São Paulo, Mãe Bida de Iemanjá e a Equede Angelina do Axé de Oxumarê, equede que passou a ser depois, por um par de anos, o braço direito de Mãe Sílvia. Mesmo assim a vida desta mãe-de-santo não tem sido fácil, dentro e fora do seu terreiro, no mundo das querelas religiosas e no das questões profanas[2].

Em outros casos de morte de sacerdotes fundadores de casas de São Paulo — às vezes terreiro que chegou a conhecer grande prestígio e alcançou muito boa situação financeira, com instalações próprias e bastante confortáveis — os terreiros foram simplesmente fechados. No axexê (rito fúnebre) de Mãe Joana de Oxóssi, filha-de-santo de Seu Vavá, um dos pioneiros já referidos, axexê que já se realizava com atraso de um mês, dada a desorganização que sua morte provocou, o seu terreiro, no bairro de Lauzane Paulista, zona Norte da Capital, encontrava-se em estado de saque, como nas cenas do velho filme *Zorba, o grego*. Naquela noite fria e madrugada gelada de junho de 1987, nenhum dos muitos filhos e filhas-de-santo de Mãe Joana compareceu, com a exceção da jovem herdeira presuntiva. Todo o pessoal presente era da casa de Pércio de Xangô que, junto com sua irmã-de-santo, a ialorixá Nilzete do Axé de Oxumarê, de Salvador, tocava o axexê, vira e mexe importunado pelos herdeiros civis e não membros do grupo religioso, interessados em saber o que se passava durante o rito de quebrar os assentamentos que seriam despachados. Pai Pércio nos dizia reiteradamente: "Faço isto por pura caridade, não cobrei um tostão. A pobre da coitada não tem ninguém nem pra despachar o egum dela".

---

[2] Foi para evitar a partilha da herança de Caio Aranha e o consequente fim do Aché Ilê Obá que Mãe Sílvia tomou a iniciativa de promover o tombamento de seu terreiro pelo Condephaat, o que veio a ser aprovado pelo voto favorável de 23 membros do Conselho, com uma abstenção. O presidente do Condephaat e antropólogo Edgard de Assis Carvalho justificou o tombamento do terreiro, cuja construção data de 1974, pela necessidade de preservar, como tradicionais, as "formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver" (*Folha de S. Paulo*, 3 de maio de 1990, p g. C-4), criando-se assim um inusitado mecanismo de legitimação no candomblé paulista, como discuti no Capítulo 9.

Daqui, volto à exposição do início deste capítulo. O orixá do pai-de-santo é o mais importante da casa, o de maior axé — axé que se comprova pela expansão do terreiro em número de filhos, clientes e bases materiais. A idéia de ogãs e equedes, apesar de ebômis, virem a ser chefes de terreiro é inconcebível, pois eles não "não dão santo" (não entram em transe) e, sem santo que se manifeste em transe, não há poder, autoridade, disciplina e, sobretudo, investidura no cargo de iniciador.

Do ponto de vista religioso, quem governa um axé, um terreiro, é o orixá do fundador, tanto que, nos momentos de sucessão, é este orixá que escolhe o sucessor, e o faz através do jogo de búzios, quando o povo-de-santo que compõe outros terreiros joga papel muito decisivo, posto que são os "outros" terreiros que legitimam a sucessão.

O orixá que governa fala pela boca do pai-de-santo, no transe, ou pelo jogo de búzios, o oráculo, que é prerrogativa do pai ou da mãe-de-santo. O pai-de-santo comporta-se como "marido traído", pois é sempre o último a tomar conhecimento, ao acordar, ao sair do transe, das decisões do orixá. Tudo tem que lhe ser narrado pelos que testemunharam o acontecido. A etiqueta, no candomblé, eu já disse, é complexa e sutil.

A concepção, no candomblé, de que o transe deve ser experimentado de forma inconsciente — idéia oposta ao do kardecismo — é decisiva na construção das fontes de poder e no estilo de sociabilidade daí decorrentes. Um omó-orixá (filho-de-santo) nunca tem consciência do que se passa durante a possessão e, por conseguinte, nunca é responsável pelos atos do orixá. Essa condição do transe no candomblé pode ser motivo de frustração entre recém-iniciados: sentindo que não perderam totalmente a consciência no transe, eles podem entrar em profunda crise religiosa, alguns até mesmo abandonando o candomblé imediatamente, ou procurando outro pai ou mãe-de-santo que seja capaz de "consertar" seu santo, que ele acredita ter sido mal "feito", ou seja, com erros rituais, quer por "ignorância" do iniciador, quer de propósito. Pode-se mesmo pensar, uma vez que se acredita que santo mal feito pode trazer toda sorte de complicações ao iniciado, que isso seja inclusive causa de doença e morte.

O transe no candomblé, pelo menos em suas primeiras etapas iniciáticas, é experiência religiosa intensa e profunda, pessoal e intransferível. Como a dor e as paixões não religiosas experimentadas, não pode ser mensurado nem descrito, a não ser metafórica e indiretamente. Faz parte dos

"estados internos", como a inteligência, os afetos e ódios, os desejos, as emoções mais escondidas. Mas o transe pode ser perfeitamente observado como uma classe de papéis que implicam aprendizado (socialização), sentido organizador (papel ritual) e significado no interior do grupo que ele define e pela qual é definido (organização institucional).

Os primeiros momentos do aprendizado do transe são aqueles em que a abiã, candidata à iniciação, é incentivada a experimentar os sentimentos religiosos mais profundos e, nesta etapa, mais desordenados ou inexpressivos. Esse sentimento é uma emoção profunda, um intenso desejo de compartilhar da vida religiosa da forma como ela a vê e a sente representada no grupo. A abiã está ligada à mãe-de-santo por laços estreitos de afeto e confiança; muito mais ligada ainda ao orixá ou outra entidade da mãe-de-santo. A abiã freqüenta a casa com assiduidade, convive com os mais novos e os mais velhos, passa horas na cozinha. A cozinha é central num terreiro, pois o tempo todo aí se prepara comida-de-santo, se conversa e se sabe de tudo. Na cozinha o espaço sagrado mistura-se com o espaço profano do terreiro; aí se imbricam a vida pública e a vida privada do povo-de-santo. Nestas oportunidades, os iaôs apostam se a abiã vai "bolar" (possessão catatônica) ou se não vai bolar no santo, e quando será isto. Brinca-se muito no candomblé. Volta e meia, especialmente se a mãe-de-santo ou alguém da alta hierarquia não estiver por perto, brinca-se de fazer o "equê", que é um transe fingido, falso, de brincadeira ou de mentirinha. O clima num terreiro muda de uma hora para outra. Está todo mundo conversando despreocupadamente, depenando galinha, engomando saiotes, passando contas, cozinhando alimentos para os ebós da clientela, fofocando com algum cliente mais íntimo da casa, correndo às vezes para atender a um chamado da mãe-de-santo, quando, de repente, por alguma razão de ordem religiosa, escuta-se um grito característico e mobilizador de toda a casa: é o ilá, o grito do orixá do pai-de-santo chegando em terra. O ilá é característico de cada orixá, sua marca sonora, o sinal audível de sua presença. Neste instante preciso, ocorre em cadeia toda uma série de possessões. A abiã está apavorada e fascinada ao mesmo tempo. Além do mais, ela não pode entrar nos quartos-de-santo, onde estão os assentamentos dos orixás, nem nos roncós, que são os quartos de clausura da iniciação. A abiã sente que há muito mistério e segredo por toda parte. Ela percebe também que há uma ordem que ela não entende, como, por exemplo, quem toma a benção de

quem, quem pode fazer isto ou aquilo, quem está autorizado ou interditado a participar de alguns ritos que se dão na casa, quem pode e quem não pode transitar por certos lugares do terreiro. Sem contar o linguajar do povo-de-santo, os sons estranhos das rezas cantadas numa língua incompreensível, os ritmos impostos por melodias cantadas em compassos estranhos a nossos ouvidos.

Será porém nos toques que a abiã sentirá mais profundamente suas emoções religiosas aflorando. Mas tudo isso ainda não é suficiente. Se a mãe ou o pai-de-santo falar, o que geralmente é dito durante o jogo de búzios, que aquela abiã "não vai virar no santo", vai ser iniciada, mas "nunca vai rodar no santo", é dos que "não recebem o orixá", e assim por diante, então esta pleiteante nunca terá segurança para se deixar mergulhar no vazio do transe bruto, o transe inexpressivo, catatônico, disforme e perigoso da primeira etapa. Nunca será um rodante, a menos que mude de casa, ou a menos que o mesmo pai-de-santo, tendo melhor observado suas capacidades, venha a dizer que sim, que ela vai rodar, que terá que ser iniciada iaô.

Nos momentos de maior intensidade emocional, geralmente quando se canta e dança para o orixá da abiã, cantigas que ela já aprendeu como parte de seu universo religioso mais próximo, o do seu deus, ou quando o pai-de-santo, virado no orixá, a abraça, então aí acontece. Ela se atira para frente, projeta-se no espaço e cai, imobilizada, no chão. Os mais velhos a cobrem com um pano branco e a retiram do barracão, executando movimentos de saudação aos atabaques sagrados; ao ariaxé, que é o ponto central do barracão onde o axé da casa está concentrado e de onde se irradia; e à porta. Lá dentro, a abiã é chamada à consciência. Ela está muito cansada, com taquicardia, suando intensamente, sente a boca seca, as pálpebras doloridas, os músculos retesados e dormentes. Daí a pouco, refeita, ela volta ao barracão, pois, como Mãe Sandra diz brincando, "*the 'xirê' must go on*". O processo foi desencadeado.

É na etapa da iniciação propriamente dita que o iniciante aprende a lidar com o transe, assumindo os papéis rituais que o transe implica. O iniciante fica recolhido por cerca de 21 dias (o que lhe permite aproveitar as férias anuais para fazer o santo), que são decisivos na sua carreira religiosa. Durante este período, passado todo ele no roncó, a clausura, os contatos com

o mundo exterior cessam. Ele terá apenas a companhia de seus irmãos de barco, no caso de haver outros iniciantes recolhidos junto com ele. A mãe-criadeira, jibonã ou ajibonã, o levará para o banho matutino, o ensinará a rezar, o alimentará etc. O pai-de-santo passa muitos momentos com o recolhido, permitindo ou não a visita de outros membros do terreiro, em geral pessoal do alto clero.

Na iniciação, o iaô, ou quase iaô, aprende a dançar, aprende toda a coreografia da festa pública que encerra o recolhimento, aprende os gestos e posturas do orixá no barracão.

O orixá é um deus, ainda que em estágio de "nascimento", etapa de "gestação". Mas é um deus e um deus não pode ser admoestado nem receber ordens, repreensões etc. Mas há muitas coisas que o orixá nascente precisa aprender. Ele aprende através do erê.

O abiã recolhido passa a maior parte do tempo de reclusão em estado de erê. O estado de erê é um transe intermediário, um transe "fraco". O erê é uma espécie de regressão que se situa entre a consciência profana do iniciante e a inconsciência sagrada do transe do orixá. O erê é uma espécie de criança, que simboliza o estágio de aprendizado e socialização do orixá. Como criança, seu comportamento e o tratamento que recebe são aqueles reservados às crianças. O erê é arteiro, chorão, manhoso, mas aprende sem questionar e pode ser castigado, censurado etc.

É no estado de erê que o iniciante aprende os mínimos detalhes do papel do orixá em público. Ele é treinado todo dia, e as lições vão se intensificando quanto mais perto se chega do dia da feitura e da saída, que se dá em geral no terceiro dia após a feitura propriamente dita.

O erê é engraçado e é paparicado. Todos levam doces para ele, levam brinquedos. Mas é tratado com a maior intimidade, sem cerimônias e sem o respeito que o orixá impõe. Quando o erê é "desvirado", isto é, quando o iniciante é chamado à consciência, ele aprende desde logo que tudo que ele fez, disse, ouviu e aprendeu não pode ser jamais revelado, pois o erê é o caminho entre o humano e a divindade. Tudo que é da divindade é segredo. Qualquer quebra do segredo do orixá será punida com a sentença de que o erê era um falso erê, o que excluirá o iniciado do grupo, ou então este receberá punição por parte do orixá, que pode obrigá-lo a submeter-se a autopunições ou mesmo provocar a sua morte.

O primeiro papel interiorizado é o papel do erê, depois o papel do orixá.

Quero, entretanto, chamar a atenção para o fato de que esses papéis são papéis vividos religiosamente e, portanto, desempenhados e sentidos a partir de um código de comportamento que é código religioso. Os papéis sociais têm como referência a sociedade, ou seja, para que o papel social tenha sentido, a sociedade deverá ter sentido. Nas palavras de Sennett, "os papéis envolvem também o quanto e em que termos as pessoas levam a sério o seu próprio comportamento, o comportamento dos outros e as situações nas quais estão envolvidas" (Sennett, 1988: 51). Na sociedade, o comportamento vem junto com o código; às vezes o comportamento se mantém quando o código já foi esquecido e o código pode sobreviver ao comportamento — assim, um papel pode ou não estar provido de sentido. Nas conversões religiosas, o novo comportamento passa a ser vivido junto com a crença; ação e código são uma coisa só. Ao mesmo tempo que o indivíduo age, interioriza-se o sentido da ação, de cada gesto.

Ao comportar-se como erê, desempenhar o papel do erê — o intermedi rio entre seu eu profano e seu eu sagrado — o iniciante internaliza o significado da sacralidade e o conjunto de regras íntimas e de regras públicas que regem este comportamento e dão a ele sentido próprio. O mesmo se passa quando ele vive o papel do orixá, depois o do seu segundo santo, do seu terceiro santo etc., e do seu caboclo, quando mais de um orixá e outras entidades integram o conjunto devocional de cada filho do terreiro em que se dá a iniciação.

O indivíduo, ao acreditar que seu orixá está fora do seu eu, que algo o toma, o arrebata, o captura e mesmo o substitui (este eu profano que é a sua expressão controlada por regras simplesmente sociais), acredita piamente que não é mais ele quem está ali presente. E acredita que todos os demais também acreditam. Nem ele duvida da "autenticidade" de seu erê e seu orixá, nem duvida que os outros possam duvidar. Seu eu profano, sua personalidade, seu sentir-se a si mesmo, multiplica-se em outros eus, cada classe deles referida a códigos independentes e integrados nos espaços do terreiro, espaço ritual sagrado das obrigações e toques e espaço profano da convivência diária do grupo de culto. Ele tem um eu social e múltiplos eus rituais definidos pela religião.

Uma característica do erê é ser infantil, portanto, indiscreto e irresponsável. É no papel do erê que o iniciado deixa a mãe-de-santo saber de comportamentos do seu filho (o erê do iniciado chama o iniciado de "meu filho" e o orixá de "meu pai"), especialmente os comportamentos reprováveis e passíveis de punição. Quando isto ocorre, este outro eu, autônomo, substitui temporariamente o eu profano oculto, especialmente nas circunstâncias em que certos atos e enunciações podem ser, por város motivos, causa provável de constrangimento, vergonha e atemorização.

O erê será chamado sempre que for necessário paramentar o orixá (o orixá é sagrado demais para ser assim manipulado) e é também chamado quando se despe o orixá de suas roupas sagradas. Durante um toque, sempre haverá nos locais reservados do terreiro erês vestidos para a apresentação pública do orixá. Nestes momentos o erê pode nos contar sobre coisas que seu pai ou sua mãe (orixá) fará durante o toque. Ele pode, assim, pôr de sobreaviso membros do grupo de culto sobre fatos que podem vir a acontecer no barracão. Quando eu fui suspenso pela primeira vez, o erê, no quintal, já com os paramentos do orixá, me disse: "oi do paizinho (erê chama todo mundo de pai ou mãe, pois ele é criança), o senhor vai entrar pelo cano, o senhor e aquela mãezinha da Iemanjá." Como eu não entendia o código do erê, fui perguntar a outros mais entrosados e que me explicaram que provavelmente eu seria suspenso. E quem seria a tal mãezinha de Iemanjá? Quase no final do toque, o orixá da casa pedia para tocarem o adarrum, ritmo que acompanha certas partes importantes do rito, e lá fui eu levado pelas mãos do orixá, junto com uma garota, um ano depois iniciada para Iemanjá e confirmada como equede do orixá que nos suspendera.

Na obrigação de um ano, é assentado o segundo orixá do iniciado, o juntó, e é também "chamado" o seu caboclo, nas casas em que há culto de juntó e caboclo, é claro. Caboclo não é feito, é chamado. Com o caboclo — nas sessões de caboclo, que são separadas dos toques de orixá — o iniciado aprenderá novo papel: aprenderá como conversar com as pessoas que buscam auxílio, aprenderá a ouvir lamentações e a confortar, receitar fórmulas para atenuar os sofrimentos dos aflitos que procuram o terreiro.

O eu profano do indivíduo é o seu eu social. É o conjunto de papéis através dos quais ele se expressa pública e intimamente. Expressar-se significa mostrar-se através de posturas, gestos, ações, linguagens, símbolos, emoções e enunciados. Mostrar-se publicamente, isto é, aos outros, significa

estabelecer relações de modo que estes o reconheçam e façam-se por ele reconhecer, o que implica aceitação e rejeição. E expressar-se intimamente é mostrar-se para si mesmo através destas mesmas dimensões publicizadas ou publicizáveis. A expressão íntima, contém, por conseguinte, esses mesmos conteúdos, mas, na referência a si mesmo, a expressão é fruição privada. Quando o eu social expressa publicamente modos de agir não generalizados no meio em que vive, o indivíduo sofre sanções e é penalizado. Na intimidade, ele pode também autopenalizar-se. Na psicoterapia de grupo, por exemplo, cria-se artificialmente um espaço público controlado, no qual o indivíduo é incentivado a mostrar para os outros, através do discurso e de emoções, suas expressões vividas intimamente, com o fim de integrar estes dois mundos. As religiões de transe também operam de modo a integrar as dimensões íntimas e públicas do eu social, podendo se valer, como no candomblé, do uso de papéis referidos religiosamente, eus sagrados, que aparecem como se fossem independentes do eu social da pessoa. "Virado no santo", eu posso expressar vontades, sentimentos etc., que não me são permitidos, ou que eu não me permito, quando no espaço profano, secular. Evidentemente, a religião também conta com controles rituais e normativos capazes de ampliar ou reduzir ou mesmo rejeitar "a autenticidade" destes múltiplos eus. Quando o orixá age, acredita-se que ele o faz independentemente do eu social do iaô ou do pai-de-santo. Este agir do orixá é aceito como expressão da divindade à qual não se pode deixar de acatar e respeitar, sob pena de autodestruição da identidade religiosa. Mas se a ação do orixá é inconveniente, indesejável e reprovável pelo grupo, em especial pela sua alta hierarquia, o orixá pode ser negado, isto é, rejeitado como eu sagrado ali presente. O transe então é considerado "falso" e, portanto, as ações que ele implica podem ser desqualificadas religiosamente. Quando isto acontece, diz-se que não se trata ali de um orixá, mas de um equê, isto é, de mera falsificação. Muitos recém-iniciados passam por crises religiosas até certificarem-se, através das respostas que recebem do grupo de culto e do seu iniciador, sobretudo, que eles não estão vivendo, quando em transe de orixá (ou outra entidade cultuada pelo grupo), o papel de equê, pois com freqüência a expectativa do iniciante sobre o transe é muito diferente daquilo que ele experimenta. Como o modelo ideal do transe no candomblé é o da inconsciência, não se permitindo ao iaô mostrar consciência alguma sobre o que se passou quando ele estava "virado" no

santo, muitos recém-iniciados não se conformam com o fato de não ter a memória totalmente apagada no transe. E isto poderá ser para ele um problema religioso que o acompanhará pela vida toda.

É na iniciação que o filho-de-santo deixa modelarem-se os seus eus sagrados, cuja validade social, no entanto, só faz sentido dentro do grupo religioso. Ao integrar-se no grupo, seu eu social passa, por conseguinte, a contar com uma enriquecedora expansão, através do processo ritual de multiplicação e justaposição dos eus sagrados.

Cada um destes papéis sagrados é, pois, um novo eu do iniciado. Através deles ele pode expressar-se no espaço sagrado por múltiplas formas. Com o passar dos anos e a sucessão das obrigações, maior expressividade cada um de seus novos eus ganhará — será admirado, será reconhecido e aclamado; será uma presença importante e necessária para o grupo de culto e para pessoas que buscam o terreiro. Mas o processo é lento e estará sempre sob a direção, orientação e supervisão da mãe-de-santo. Os eus são muitos, mas nenhum deles estará sozinho; nem se perderão num mundo sem regras ou de regras rituais mais frouxas. No candomblé, há regras muito precisas acerca dos momentos e das circunstâncias em que essa ou aquela divindade ou entidade se manifestará. O eu original, profano, humano e perecível do indivíduo ficará preservado, e para dar lugar aos outros eus, festejados e aclamados, terá que passar por recolhimento, sacrifícios, privações alimentares e sexuais, como já vimos.

Esta multiplicação de eus é reparadora, isto é, amplia as experiências de representação e reconhecimento e também o universo simbólico do iniciado; permite-lhe várias formas distintas de apresentar-se e expressar-se no espaço ritual que é público e onde ocupa o centro das atenções nas festas de suas obrigações. Faz com que o iniciado se sinta enriquecido, querido, desejado. São emoções muito profundas que ele libera através de um código que não existe fora da religião. Não é o pobre, é o deus; não é o que se sente culpado e recalcado, mas sim o que tudo pode, o que afasta as frustrações que uma vida social, na maioria das vezes amesquinhada pela falta de dinheiro, conforto e de repertórios culturais que ele distingue como importantes, lhe impõe na vida fora da religião. Essa multiplicação de eus repara condição social inferior de origem do neófito e o mostra a si mesmo como alguém que agora encontra uma porta pela qual adentrar uma nova vida, com uma imagem de múltiplas, complementares e verdadeiras faces

que se criaram escondidas na sua interioridade, e que são uma coisa só — exatamente no momento em que as fronteiras entre a vida e a vida pública do adepto do candomblé ficam abolidas na rotina do terreiro.

O orixá, quando velho e com o poder da palavra, pode expressar desejos que são acatados como ordens e cujo não cumprimento implica sanções de várias naturezas. Mas encerrado o toque, o filho-de-santo volta a ser o que era. A sacralidade dos seus outros eus não anula, não nega, nem impõe mudanças na sua maneira de agir na vida cotidiana. Isto é decisivo para entendermos o significado do crescimento do candomblé na metrópole.

É por meio dos papéis sagrados que o terreiro é governado. Um pai-de-santo não fala por si; o orixá fala por sua boca. O pai-de-santo não escolhe acólitos nem dá cargos na hierarquia da casa[3]; o orixá o faz. Todos os atos, inclusive os de premiação e os de punição, e mesmo os de exclusão de membros do grupo religioso, são sacralmente legitimados; são vontades dos deuses, que não erram, mas que para poder expressar seus desígnios com perfeição devem ser velhos, isto é, orixás cujos filhos foram iniciados há muito tempo, que passaram por muitas obrigações rituais.

No candomblé nada se diz frente a frente. O diálogo não faz parte do seu estilo de sociabilidade. O pai-de-santo não dá ciência de suas decisões aos seus filhos e filhas; não chama a atenção diretamente; quando faz uma reunião com todos os membros do grupo ou parte deles para tomar decisões de interesse geral, pode, em seguida, mudar completamente a decisão. O pai-de-santo está constantemente consultando o oráculo. A fragilidade humana é substituída pela autoridade sagrada e incontestável do orixá. Se alguém deixar de acatar as regras que assim são estabelecidas, será

[3] São muitos os cargos de um terreiro e variam de um para outro. Há os dos não rodantes, a que já me referi o suficiente. Entre os rodantes, os cargos de maior importância são o da mãe ou pai-pequeno, o segundo na hierarquia (babá-quequerê ou iá-quequerê); a iabassê, responsável pela cozinha, é a cozinheira do orixá; ialaxé, a mãe encarregada de zelar pelos axés da casa; dagã, ebômi mulher que dança no padê de Exu, no rito que precede os demais; iá-tebexê ou babá-tebexê, encarregado dos cânticos; mãe-criadeira, que cuida dos iniciantes no seu período de reclusão etc.

publicamente — por gestos, olhares, nunca através de diálogo — admoestado, podendo inclusive ser excluído do grupo.

Mudanças no ritual, e conseqüentemente mudanças na ordem de manifestação do transe — que é diferente segundo nações e segundo casas — são sempre acatadas como ordens do orixá mais importante. Quando um membro da alta hierarquia da casa ganha demasiada importância e respeito no terreiro, ele "ameaça" o pai-de-santo — são momentos de crise, guerra e ruptura.

Os mecanismos do transe têm regras que são próprias de cada casa. Há casas em que apenas um dos filhos do mesmo orixá entra em transe, mas na maioria dos terreiros isto não faz sentido. Há casas em que o iniciado entra em transe apenas uma vez durante o toque; em outras entrará várias vezes. Por exemplo, numa casa em que o entrar em transe é bastante valorizado, o iniciado "vira no santo" nas seguintes situações: 1) quando se cantam as cantigas de seu orixá; 2) quando um irmão de barco que tem precedência ritual sobre ele vira no santo; 3) quando é tocada uma cantiga que representa uma espécie de hino da nação; 4) quando o pai-de-santo invoca seu orixá com o chocalhar contínuo do adjá (sineta ritual) sobre sua cabeça; 5) quando se toca para o patrono da nação; 6) quando o pai-de-santo vira no santo. Note-se que há toda uma seqüência de transes que expressa hierarquia e poder. Vimos também que é comum a mudança de axé e de nação do terreiro. Aí, então, todo o terreiro ficará submetido a outras regras que são impostas pelo novo pai-de-santo do pai-de-santo (o avô-de-santo). Transes de juntó podem ser eliminados; transes de caboclos podem desaparecer completamente; as múltiplas entradas em transe podem ser reduzidas a uma só.

É muito comum nos candomblés o orixá ou um dos orixás do pai-de-santo tomar o seu lugar, não só para dizer, como para fazer certas coisas. Como é comum o erê contar aos outros sobre certos comportamentos do filho-de-santo que este não tem coragem, ou legitimidade, para expor no desempenho de seu papel profano.

Vi num candomblé um erê que contava para outras pessoas do culto que seu filho (o fiel na situação de não transe) tivera relações sexuais num período de interdição em virtude de suas obrigações. Através do erê, o eu do iaô procurava confessar a quebra de um tabu, buscando algum tipo de saída reparadora (Augras, 1987), mesmo que esta levasse a um castigo físico,

comum no candomblé. A notícia espalhou-se pelo terreiro. No fim do toque, o orixá do pai-de-santo, já recolhido ao roncó, mandou chamar o iaô. Quando este ajoelhou-se diante dele, ele pediu ao iaô a confirmação do fato narrado pelo erê e, quando o iaô assentiu, o orixá arrancou-lhe do pescoço o quelê (que é um colar de contas justo, quase apertando a garganta, e que é o símbolo do período de obrigação e interdições), rasgou suas roupas e o expulsou da casa. O pai-de-santo poderia perdoá-lo, pois é humano, e talvez membros da casa esperassem dele alguma comiseração para com o iaô, que além de tudo não tinha família, morava no terreiro fazendo serviços domésticos e era aidético; mas o orixá foi inflexível, pois é perfeito em suas decisões. O pai-de-santo, sendo humano, é fraco; o orixá é a ausência da dúvida, é deus. No aceitar plenamente a diferença de sentido impresso nestes dois papéis opostos — o homem que é montado pelo deus e o deus que está montando o homem — reside a condição primeira de ser aquele que acredita, o fiel.

Observadas todas as prescrições iniciáticas, o filho-de-santo pode, no terreiro, viver múltiplos papéis, mas o mais importante é o fato de que tudo isso, que lhe proporciona um grupo de convivência e formas expressivas de expansão de seus sentimentos e emoções — enquanto experiência religiosa —, não o constrange a viver lá fora, no mundo, e cá dentro, nos espaços não sagrados do terreiro, uma vida que envolva a negação daquilo que ele é.

A riqueza ritual e a multiplicação de papéis que o candomblé proporciona; as idéias de ordem, carreira e poder como algo acessível a todos; o estilo de sociabilidade controlada através de sinais personalizados mas ao mesmo tempo indiretos e pela qual se misturam, a um só tempo, a intimidade e a publicidade; a noção de que a prática religiosa é ao mesmo tempo prática cotidiana e rito sazonal; a garantia de que o sagrado é inteiramente compatível com o profano, bastando mantê-los separados nas ocasiões preceituais do rito; mais a idéia de que o sagrado pode oferecer uma dimensão de forças pelas quais se pode interferir, a nosso favor, na experiência da vida cotidiana; tudo isso são fatores decisivos que fazem do candomblé uma religião ritual para a metrópole. Sobretudo quando se tem muito presente que esta religião, que nunca se apresenta como religião dos eleitos, é uma religião para os pobres, mas para os pobres viverem no mundo do jeito que o mundo é e do jeito que cada um quer ser. Uma religião a-ética para uma sociedade pós-ética. Ou uma sociedade que não

depende mais de uma e só uma fonte de explicação e na qual uma só também não basta. Sociedade que, na concepção de Luckmann, substituiu e vai substituindo uma só fonte de transcendência por múltiplas transcendências privatizadas (Luckmann, 1987), um movimento que envolve ainda o tema do capítulo seguinte.

Capítulo 14

OS CLIENTES, A RELIGIÃO E A MAGIA: DA SEDUÇÃO DO ORÁCULO À EFICÁCIA DO EBÓ

O oráculo preside todas as cerimônias do candomblé. É o meio de ligação entre os homens e o mundo dos deuses e dos antepassados. É através do oráculo que a mãe-de-santo descobre o orixá principal e demais orixás da pessoa. É pelo oráculo que os males são desvendados e os sacrifícios são prescritos com o fim de resolver os problemas.

No candomblé do Brasil, após os anos 1940, o oráculo é prerrogativa única da mãe e do pai-de-santo, que o exercem através do jogo de búzios. O antigo babalaô, sacerdote especializado do oráculo, do culto a Orunmilá, o orixá da adivinhação, não sobreviveu à organização brasileira do culto centrado em torno da mãe ou pai-de-santo. O oráculo agora é todo deles. No jogo de búzios falam os deuses.

O temor do futuro, do desconhecido, do que pode acontecer inesperadamente, está presente em todas as civilizações. Cada uma, a seu modo e no seu tempo, buscou uma forma de predizer o que está para vir. O oráculo seria tão antigo quanto a humanidade.

Até os primórdios da ciência moderna, lá pelos séculos XVI e XVII, o oráculo era basicamente religioso, de origem religiosa ou esotérica.

Com a ciência moderna nasce a predição racional, objetiva e desprovida de elementos sobrenaturais. Muitas das formas de predição de origem religiosa ou esotérica vão incorporar em seus métodos elementos da ciência, especialmente o horóscopo, que, através dos sábios árabes da África do Norte, os europeus herdaram das antigas civilizações do Crescente Fértil. A ciência propôs-se a fazer previsões em todos os domínios do mundo natural e social. Mas também propôs-se, e sempre se proporá, a resolver por meio do conhecimento racional e objetivo, experimental ou não, as questões de explicação do mundo e aquelas relativas a problemas que o mundo apresenta ao homem.

Na Europa, até o século XVI, a magia e a religião estavam misturadas, pertenciam a um único universo. A ciência nascente foi o grande concorrente da magia, mas foi com a Reforma Protestante que mudanças muito profundas se verificam. Não por acaso o desenvolvimento do capitalismo, da ciência e da tecnologia moderna e o surgimento do protestantismo aparecem concomitantemente.

O protestantismo, já disse, representou um forte impulso na "desmagicização" do cristianismo. A Reforma aboliu em seu universo as práticas mágicas do cristianismo católico, mágicas porque impregnadas de forças sobrenaturais, forças com poder de provocar alterações nas questões deste mundo: as medalhas bentas e o *agnus dei*, poderosos talismãs protetores contra forças ruins; a água benta e os santos óleos, que podiam curar; a contemplação de símbolos sagrados, como o ostensório, que guarda a santíssima eucaristia, e que confortava o espírito e salvava o corpo; a imposição das mãos e as bênçãos sacerdotais, igualmente poderosas etc. Também foi a supressão da promessa e das preces pelas quais se pede a intervenção divina na solução de questões pessoais (relações de troca). O protestantismo mudou a concepção do que seja a "divina providência". Agora, através de sua própria ação no mundo, ação que internalizava os sentidos religiosos, o homem podia certificar-se da presença de um deus como um porto seguro constante. O protestante acredita que "Deus intervém nos assuntos terrenos, pela sua própria volição, para ajudar o seu povo" (Thomas, 1985: 324). Houve uma longa disputa sobre a questão das preces e da legitimidade religiosa de usar a oração para pedir favores a Deus. Essa luta travou-se entre e dentre as diferentes denominações reformadas e mesmo na Igreja Católica.

Quais eram os males? Os de sempre, e sempre relacionados a bens materiais: saúde, prosperidade, o sucesso profissional, a realização sem riscos de uma viagem, o desenlace seguro do parto, as boas colheitas, a saúde dos rebanhos, a segurança contra o incêndio das casas, cidades e propriedades, a defesa contra o ladrão.

O próprio desenvolvimento do capitalismo resolveria algumas destas questões com a introdução do seguro e dos serviços bancários de guarda de valores, dos serviços de prevenção e combate ao fogo, com a previsão climatológica e os pesticidas, medicamentos e vacinas que protegem colheitas e rebanhos. A vida longa, eterna aspiração de todos os indivíduos

de todas as civilizações, pode ser garantida pela medicina moderna. O imprevisto, o inesperado, a assustadora insegurança do futuro vão sendo reduzidos a níveis suportáveis mediante práticas seculares. O conhecimento racional, a previsão científica, a solução não sobrenatural de toda sorte de problemas vão, assim, desencantando o mundo, retirando dele práticas mágicas e explicações sobrenaturais da natureza e dos eventos *ad hoc*. A idéia de deus e da providência divina vai se voltado mais centradamente para a concepção de uma grande fonte de transcendência. O mundo (que primeiramente é o mundo da natureza) e o sagrado vão se tornando esferas separadas. A religião vai se firmando como religião ética, isto é, baseada na internalização de valores que orientam a conduta com relação a fins que vêm de juízos de justiça baseados numa forma de pensar o bem comum e reconhecer a divina providência. Deus não é chamado para interferir nos míseros mistérios da vida natural nem no cotidiano dos homens. Deus é distante e inatingível, plenamente livre e de vontade e iniciativa inteiramente dele. Isto é o oposto da idéia de manipulação mágica do mundo. Neste grande movimento de transformação social em que o desencantamento do mundo é uma dimensão básica, a magia e o oráculo, quer como práticas religiosas ou não, entram em declínio. A ciência especializa-se em disciplinas preditivas. A econometria dos empresários indica os negócios favoráveis, a meteorologia mostra com antecedência as mudanças climáticas, a história aponta o devir — já estamos no fim do século XIX. A moléstia conhece seu maior inimigo: o antibiótico. A ciência tudo pode. Para decifrar os recônditos códigos da inconsciência, nasce a psicanálise.

Mas as antigas práticas oraculares e mágicas nunca chegaram a desaparecer — o mundo desencantado não chega a todas as camadas sociais das populações; a ciência é cada vez mais obrigada a diminuir o intervalo de tempo da previsibilidade; o inesperado e imprevisto volta reiteradamente a atacar.

Até o século XIX, os monarcas não iam à guerra sem a consulta ao oráculo. Na Europa todo rei tinha seu horoscopista. Hoje todo governante tem sua equipe de "conjuntura econômica, política e social."

De todo modo, o desencantamento do mundo e a "desmagicização" da religião nunca se completaram plenamente. Fora da religião e junto dela, convivemos perfeitamente com o horóscopo — cada vez mais racionalizado e "cientifizado" —, com a quiromancia, a cartomancia, a tarologia; nos

valemos da profecia, da numerologia, das mensagens do além. Usamos a simpatia, o sortilégio e os gestos de autoproteção (bato três vezes na madeira com os nós dos dedos, levanto-me com o pé direito, cruzo os dedos, faço figa...). Fora da esfera mágico-religiosa, mas mesmo assim alheio ao universo da ciência ocidental, há à nossa disposição a homeopatia, a acupuntura, as dietas lunares etc.

É neste contexto que o homem da metrópole conta com um instrumento a mais para suas ansiedades, seus males, seu desejo de conhecer o futuro e explicar situações que não fazem sentido: o jogo de búzios, oráculo do candomblé — através do qual o babalorixá ou a ialorixá desvenda mistérios e descobre os sacrifícios que devem ser feitos para resolver os problemas.

Vamos deixar Mãe Sandra de Xangô falar um pouco sobre os clientes do jogo de búzios:

> "Temos que dividir os clientes em város tipos: tem o cliente constante, já está comigo há dez anos, conhece o meu modo de agir, ou mesmo que não tenha tanto tempo, há quatro, cinco anos que vem aqui, quando tem um problema específico. Tem o pronto socorro, tem aquele que vem aqui desesperado trazido por alguém ou o que quer resolver o problema da outra pessoa e que sabe como resolver o dele, então esse cliente faz qualquer coisa. Tem o curioso, tem aquele que vem para ver se eu sou boa mesmo, 'será que ela vai adivinhar a minha vida?' Tem aquele que vem aqui porque está acostumado a correr mil candomblés. Ele acha que indo em todos ele vai resolver algum problema que na verdade o problema é dele mesmo; e tem os casos estourados, com problemas imediatos, principalmente em certas ocasiões: políticos, pessoas que vão casar e querem saber se o casamento vai dar certo. [...] Desde a empregada doméstica até o reitor de faculdade, tudo. [...] As mulheres vêm muito, mas os homens também vêm muito."

Há várias técnicas de jogo de búzios, umas mais intuitivas, outras mais amarradas a regras formalizadas pela tradição oracular iorubana e que vêm sendo recuperadas através da divulgação de registros etnográficos (ver Prandi & Gonçalves, 1987; Braga, 1988). Mas um elemento em especial me

parece importante: a mãe-de-santo usa o jogo como um meio através do qual o cliente fala de si mesmo. Ela tende a mostrar que o problema trazido pelo cliente faz parte de um quadro mais geral e então pode dizer: "Antes de cuidar disto, temos que cuidar de outras coisas que o senhor não tem consciência, mas que o jogo está mostrando." Ela poderá dizer "O que o jogo diz é que a questão não é que seu marido tem outra mulher. O problema é que a cabeça da senhora é que está ruim e a senhora não sabe como reagir. Precisamos cuidar primeiro de sua cabeça."

Parece-me que o jogo de búzios só faz sentido para quem de fato sente ter algum problema para resolver e que não consegue ou pensa não conseguir solucionar por outros meios. O jogo só por curiosidade não tem graça; não envolve o cliente numa relação de cumplicidade com a mãe-de-santo. Um jogo pode durar de dez minutos a muitas horas — questões de tempo são imprevisíveis no candomblé. Quando o cliente chega pela primeira vez, o pai-de-santo fará inicialmente a descoberta do orixá daquela pessoa. A descrição estereotipada que o pai-de-santo faz daquele seu cliente, através dos tipos-orixá que estudamos em capítulo anterior, exerce grande fascínio. Um psicanalista junguiano de grande prestígio me disse que o jogo de búzios conta com uma técnica que permite ao cliente ouvir tudo o que ele gostaria de ouvir numa sessão de psicanálise.

Os pais e mães-de-santo têm idéia da razão pela qual seus clientes o procuram:

> "Todo cliente é o cara que está com a corda no pescoço, de uma forma ou de outra ele está sendo enforcado, de uma forma ou de outra, às vezes até religiosamente. Normalmente é uma questão financeira, amorosa, situação familiar, é isso que leva o cara a jogar" (Pai Aulo de Oxóssi).

> "São tantos os problemas que os clientes trazem... é falta de emprego, é mulher sem marido, marido sem mulher; saúde, esses problemas..." (Mãe Zefinha da Oxum).

Há os clientes esporádicos, os que vêm uma vez e nunca voltam, e os que estabelecem uma relação de assiduidade com o terreiro e de dependência em relação ao oráculo:

> "Tem cliente que marca ponto toda semana. Toda semana aparece. E talvez sempre aparece com o mesmo problema..." (Pai Armando de Ogum).

"Tem pessoa que é orientada pelo jogo de búzios e não faz nada sem antes jogar. Tem grandes donos de firmas, donos de todo tipo de estabelecimento. Então eles são orientados por jogo de búzios e eles não fazem nada se não jogam" (Pai Tonhão de Ogum).

E os problemas são sempre aqueles que atormentam o homem em toda a sua história. Há momentos de incerteza, de insegurança e desespero e momentos de decisão, de vingança e de ataque e contra-ataque mágicos:

> "Então, você vê, o dono de firma ele quer fazer uma grande compra, quer uma grande modificação na casa dele, na fábrica dele, no que ele tem. Ele procura você. [...] Também hoje, o que é muito procurado pela parte espiritual, porque tem muita gente que quer usar o santo para derrubar uma outra pessoa. Então, nesse caso também, eles procuram você. [...] Outra coisa, também, mulher, você t entendendo, mulher à procura de homem. Elas procuram demais isso, dentro da parte espiritual. [...] A mulher, ela procura mais essa parte. [...] Geralmente é à procura de algum namorado, à procura de uma paquera que não deu certo. [...] Na minha casa aparece muita gente com problema de saúde. [...] Aparece também, vamos supor, assim, pessoas à procura de serviço. [...] Aparece muita gente com caminho fechado. Gente que estava num bom emprego, de repente, de uma hora para outra, perde o emprego, sabe, isso aí aparece" (Pai Marcos de Obaluaê).

Raquel, filha-de-santo de Pai Quilombo, dá uma boa razão para a sedução do oráculo, uma questão de identidade, como ela diz:

> "É muito por doença. Mas lá na casa de meu pai-de-santo os problemas afetivos e à a pessoa está procurando a si mesma...achar a sua, o seu próprio ego. Da sua própria pessoa. Que no fundo é achar o seu orixá."

É reconhecer-se. É saber que tudo aquilo que lhe parece ruim, desprezível, criticável, e que está dentro e que ele procura esconder, faz sentido, é parte constitutiva de seu eu.

Pai Doda de Ossaim garante que

> "Todo pai-de-santo é psicólogo do pobre que nem sabe o que é psicologia, e é um psicólogo de muita gente fina de classe média, gente da universidade, que já fez muita psicoterapia, mas que precisa de um guru. O pobre vem mais por saúde, acaba se iniciando. O rico é mais sofisticado, tem problemas que o coitado do pobre não pode ter. Tem problema que é luxo, sabia? O pobre está acostumado com a umbanda, ele vem pra macumba mesmo. O riquinho vê matar uma galinha e tem aquele chilique, mas volta sempre, ah, se volta! É só a água bater no pescoço que ele está aí no telefone marcando hora."

O EBÓ

Diferentemente de outras práticas preditivas muito usadas entre nós, o oráculo dos búzios sempre mostrará uma forma de agir, que é contra-atacar. Todo o repertório ritual religioso é colocado à disposição do cliente — agora como magia — no sentido de resolver as questões decifradas no jogo. As soluções dependem de sacrifício, de oferenda e de "limpeza", o popular ebó.

No oráculo do candomblé, os problemas podem ter origens diferentes. Pode tratar-se de algo 1) cuja causa está nas relações sociais do cliente (inveja, traições, ações mal intencionadas), mas que não tem origem mágica (não há um malfeito); 2) problemas resultantes da ação mágica deliberada por parte de outro; 3) algo que está inscrito no próprio destino e no modo de ser do cliente; 4) questões que estão na dependência da iniciação, pois são causadas pelo desejo do orixá da pessoa de "ser feito". Os clientes de classe média — a clientela por excelência — tende a apresentar problemas do tipo um e dois. Para os pobres todos os quatro tipos de etiologias são muito

presentes. Os de nível três e quatro são mais freqüentes naqueles segmentos que apresentam maior intimidade com a religião.

Excluído o nível quatro que implica iniciação, os demais são tratados com ebó ou, em situações mais graves, com um sacrifício à cabeça (o bori).

Ebó é o sacrifício ritual através do qual os males que estão no cliente são desviados para alimentos, objetos e mesmo animais abatidos, os quais são despachados, isto é, levados para lugares determinados pelo jogo, que podem ser uma encruzilhada, um mato, uma lagoa, uma cachoeira, uma pedreira, o trilho do trem etc. Neste sacrifício, não está presente a idéia de *communio* das grandes obrigações rituais. Para Weber, o ebó seria "menos religiosos" que os sacrifícios de comensalidade entre homens e deuses. E não há, no ebó, nenhuma relação religiosa entre o cliente e o grupo de culto. Por isto mesmo esta prática pode ser perfeitamente denominada mágica, ou seja, uma intervenção no mundo através de símbolos e significados da religião, mas fora do contexto do culto, exatamente como o uso de água benta e outros símbolos de sacralidade do catolicismo usados para fins particulares, sobretudo de cura.

O ebó, evidentemente, tem muitas formas e fórmulas, pois a cada problema corresponde um tipo específico de tratamento ritual. Num exemplo simples, a mãe-de-santo, acolitada por alguém da casa, abre um pano branco no chão da dependência em que se realiza o sacrifício. Com roupas bastante usadas, o cliente fica de pé, descalço, no meio deste espaço definido pelo pano. Cantando, acompanhada pelo som do adjá (sineta ritual), a mãe-de-santo vai oferecendo uma série de comidas e objetos que são passados pelo corpo do cliente: bolas de inhame ou de farinha, acarás, feijão fradinho, milho branco, pipoca, velas quebradas, pavios de lamparina, carretéis de linha, pedaços de tecidos que são rasgados, mel, azeite de dendê, aguardente etc. A combinação de variedades do que é oferecido depende do ebó. Se for exigida matança, será sacrificada uma ave (galinha, pombo, pinto etc.). Tudo vai sendo juntado dentro de um recipiente de barro — o alguidar. A mãe-de-santo faz o cliente saltar para fora do espaço do pano e ele é levado para um banho em água com folhas sagradas trituradas. Sua roupa é rasgada em tiras e juntada ao conteúdo do alguidar. O cliente é vestido com roupas claras, brancas de preferência, e levado a um local onde possa descansar. O pano que definia o espaço da prática ritual é usado para envolver o alguidar, o qual é despachado imediatamente. O cliente vai para

casa, deve repousar, e fica proibido de manter relações sexuais e comer certos alimentos por um par de dias. Logo após o ebó, ele se sente "renovado", tem muito sono e começa a sentir-se bem, relaxado e aliviado.

O ebó tem efeitos terapêuticos cuja eficácia pode ser avaliada apenas pela própria pessoa. Como ocorre com outras formas de intervenção mágica, a partir do ebó o indivíduo sente reduzidas as tensões, tem seu nível de ansiedade diminuído e sente que está quebrando a própria passividade e a frustração a que estava submetido; ele não é mais aquele que aceita passivamente seus males, ganha confiança, sente-se motivado e acredita que pode de fato contar com forças que intervêm a seu favor. Aquilo que Keith Thomas chama os efeitos colaterais da magia[1]. Na sociedade moderna, a medicina freqüentemente usa este procedimento de provocar os chamados "efeitos colaterais" pelo uso de placebos. No Brasil, país onde o número de farmácias por habitante é dos maiores e onde a automedicação é muito usual, há uma grande variedade de medicamentos vendidos nas farmácias para automedicação, cujos efeitos terapêuticos experimentalmente conhecidos são praticamente nulos. Na gíria dos comerciantes de remédios, tais medicamentos são chamados de "beó" (das letras bê e ó, que para eles abreviam a palavra "bomba").

Na prática mágica do candomblé pode-se contar com uma riqueza de símbolos materiais que a umbanda não tem, e que são ao mesmo tempo símbolos da sacralidade a que me referi anteriormente, aqueles que a Reforma Protestante tratou de abolir. Esta materialidade do sagrado e da magia são referências muito imediatas, não necessitando, portanto, de referências transcendentes de âmbito mais geral. A magia é eficaz em si mesma.

É importante lembrar que, ao contrário da umbanda, o processo de consulta e de tratamento é privado, não tendo o cliente que se expor aos olhares dos outros clientes e de toda a comunidade de fiéis. Além do fato já referido de que, no oráculo do candomblé, o cliente não se envolve

[1] "...though magic in itself is vain, it has valuable side efects. It lessens anxiety, relives pent-up frustation, and makes the practitioner feel that he is doing something positive towards the solution of his problems [...] he is converted from a helpless bystander into an active agent." Cf. Thomas, 1985: 775.

diretamente com nenhuma entidade sobre-humana, não tem que conversar com nenhum "espírito"; no ebó também não.

O cliente mais regular aprende o nome de seus orixás, ouve contar seus mitos, identifica-se com traços estereotipados dos tipos-orixá. Mesmo que nunca tenha passado por um ebó, o jogo de búzios é sempre a oportunidade de falar de si mesmo com alguém que é capaz de se fazer entender por meias palavras e que é capaz, sempre, de compactuar com suas fantasias e desejos. Se o desejar, freqüentará festas, aprenderá a gostar das danças, dos cantos. Apreciará este ou aquele orixá, fará amigos. Sem nunca ter que assumir qualquer compromisso religioso. Seus problemas não são resolvidos no barracão, o local público do terreiro. A vida religiosa do grupo de culto que ele freqüenta, que é rica de sensações e expressões estéticas, será apenas um espaço a mais de lazer que a vida na metrópole permite desfrutar — a religião do outro como espetáculo.

Não se pode esquecer que a magia é sempre uma relação utilitária de troca. Um toma lá, dá cá. Troca entre o homem e o deus ou o santo. Quando há intermediação do feiticeiro, do mago etc., esta relação de troca é também comercial; envolve pagamento. No candomblé, o jogo de búzios e o ebó são pagos. E em muitas casas também o trabalho do pai-de-santo nas etapas da iniciação. Há sempre um preço estipulado para cada diferente tipo de "trabalho", ainda que o pai-de-santo possa freqüentemente jogar búzios e fazer ebós gratuitamente para clientes mais pobres, ou para clientes que são adeptos virtuais.

Esta relação de troca comercial, típica da prática mágica (Weber, 1963: 26-27), permite ao candomblé a constituição de um fundo econômico que sustenta a infra-estrutura material do culto, da religião, e que é de propriedade privada do pai-de-santo, como um microempresário do setor de serviços, do qual ele vive, ao mesmo tempo que líder de uma comunidade de adeptos.

Nas grandes religiões, a prática mágica tem sido um exercício alheio ou considerado impróprio ao ministério sacerdotal, existindo uma tensão permanente entre magia e religião, em que a magia é sempre o lado vencido; a parte recalcada. No candomblé, como na umbanda, este duplo universo convive perfeitamente, embora a umbanda tenda a atribuir as práticas mágicas a um nível inferior de religiosidade supostamente praticada

ilegitimamente no que se denomina quimbanda (que nunca existiu como religião independente da umbanda).

No candomblé é o próprio sacerdote que desempenha o exercício de mágico ou feiticeiro. E agora é a religião a própria fonte legitimadora da magia. E é pela magia que o candomblé estabelece suas relações mais amplas com a sociedade não religiosa, à qual ela presta serviços. Numa sociedade metropolitana competitiva e utilitarista, e em função das demandas privadas que esta sociedade exacerba, a religião tribal se reconstitui, deixando de lado suas concepções originais de uma religião que era a última referência cultural para uma população socialmente desestruturada (os negros escravizados e seus descendentes na sociedade do branco), para vir a ser uma religião ritual para a metrópole, uma religião que é também magia, para a metrópole.

Capítulo 15
PRÁTICAS RELIGIOSAS E INSERÇÃO SOCIAL: AS REDES SOCIAIS E ECONÔMICAS DO POVO-DE-SANTO

*T*odo terreiro de candomblé estabelece com a sociedade um conjunto de relações econômicas e sociais. No interior do próprio terreiro o pai-de-santo ou a mãe-de-santo atua como chefe espiritual mas também como micro-empresário que controla o fluxo de gastos e ganhos, acumulando e capitalizando nas infra-estruturas dos terreiros os recursos sobrastes.

O terreiro tem muitas despesas, que devem ser supridas pelos filhos-de-santo, individualmente ou em grupo, ou pelo próprio pai ou mãe-de-santo. Além do cuidado das instalações materiais e sua ampliação, o terreiro está submetido constantemente a dispêndios com a realização de sacrifícios e de festas públicas. Não são apenas os deuses e antepassados que recebem sacrifício. Também o recebem o chão da casa, as paredes, as portas, o teto, os atabaques e demais instrumentos rituais. Toda sacralização depende de sacrifício.

Numa roça de candomblé há um fluxo intermitente de iniciados e aspirantes, que ali comem, banham-se e às vezes dormem, mas que sobretudo trabalham. O pai-de-santo, em geral, mora no terreiro ou ali passa a maior parte do seu tempo. Cria-se um conjunto de trabalhadores voluntários a serviço do terreiro e do pai-de-santo, embora, em alguns casos, o pai-de-santo prefira contratar empregados não religiosamente ligados à casa, pelo menos para serviços que não envolvam a lida direta com o sagrado, o que, aliás, é difícil num terreiro, onde até facas e panelas podem ser objetos intocáveis por mãos profanas. É regra geral a execução de uma longa e extenuante lista de atividades, rituais ou não, por parte de pessoas do grupo religioso, que são trabalho não pago, via de regra atribuídas aos iniciados mais jovens e aos abiãs (sempre muito interessados em agradar ao pai-de-santo). Olhando para o interior da vida diária do terreiro, nos

apercebemos logo de um conjunto muito diversificado de tarefas domésticas ou, se o preferirmos, de produção simples (familiar) de bens e serviços para o autoconsumo. Considerando o terreiro como o local de uma família religiosa, é fácil ver tratar-se de uma família que é obrigada a produzir grande parte dos artigos que consome, uma vez que estes não existem no mercado ou não podem ser comprados por razões religiosas (por exemplo, todas as comidas de santo, as roupas sacerdotais, os intermináveis fios de conta, os ingredientes do ebó). Visto do ângulo da sociedade envolvente, o terreiro de candomblé se mostra como um centro de economia informal, isto é, uma unidade em que as relações de produção (relações de trabalho) não se orientam pelas regras do capitalismo (Prandi, 1978).

A economia da casa, isto é, suas fontes de recurso, é suprida primordialmente por sua relação com a clientela. O jogo de búzios, o ebó e pequenos serviços rituais (como dar comida a um orixá, passar por um pequeno período de recolhimento ou, no máximo, receber um bori) prestados à clientela são os meios de carrear recursos ao terreiro e ao pai-de-santo. A prestação de serviços mágicos a uma clientela sem vínculos religiosos com a casa é tarefa do pai ou da mãe-de-santo. Ainda que possa ser acolitado por outros membros do terreiro, o pai-de-santo, como mago, é quem presta diretamente esses serviços aos clientes. É comum num terreiro o pai-de-santo doar, ao final do dia, uma parcela dos recursos auferidos no jogo e nos ebós àquelas filhas e filhos-de-santo que trabalharam no preparo dos ingredientes do ebó, no atendimento do telefone, na execução de tarefas domésticas em geral. Assim, com sua fonte de renda, o sacerdote pode acudir temporariamente pessoas da casa que se acham desempregadas ou que necessitam de uma complementação de rendimentos em virtude de seus baixos salários.

O pai-de-santo tem grandes despesas com a manutenção da casa de candomblé, mas é também deste fundo econômico da magia que ele retira seu sustento, amplia as estruturas materiais do terreiro, faz suas economias pessoais e chega às vezes a enriquecer, além de poder se valer desse fundo para estabelecer diferentes tipos de relações sociais entre os membros da comunidade do terreiro, especialmente quando se trata de populações mais pobres, como as estudadas no Recife por Roberto Motta (1977 e 1982) e Maria do Carmo Brandão (1986). Num período de apenas três anos, nos foi possível observar em São Paulo que o pai-de-santo tem sempre um projeto

de ascensão social que ele decididamente persegue, galgando com rapidez, se bem sucedido, degraus cada vez mais altos em seu esforço ascensional.

No começo de sua carreira, o pai-de-santo monta o candomblé numa pequena casa, em geral alugada, em que os diferentes cômodos são adaptados aos ritos. Ele precisa pelo menos de uma sala onde possa fazer os toques, o "barracão", e de um quarto para os assentamentos dos santos e o recolhimento ritual dos filhos. Quando já tem maiores recursos, separa ou constrói um quarto para os assentos de Oxalá, que não suporta azeite de dendê nem gosta de sangue, e que, quando junto aos demais orixás, tem que ficar separado num canto e, em geral, coberto por panos brancos. O terreiro vai sendo ampliado com a construção de pequenos quartos-de-santo para cada grupo de orixás, tendo-se em vista que o modelo ideal é o de se ter um quarto-de-santo para cada orixá, que é o padrão baiano baseado numa estrutura de edificações que reconstrói simbolicamente o antigo *compound* iorubano, da família poligâmica, em que havia uma casa para o chefe da família e sua esposa principal, na qual era cultuado o orixá da família, em linhagem patriarcal, e diferentes casas para cada uma das demais esposas, onde elas cultuavam os orixás de suas famílias. Além do quarto de Exu, situado na entrada do terreiro de candomblé e na entrada do *compound* iorubano.

Chega um momento em que a casa tem que ser comprada ou transferida para um terreno maior que permita muitas edificações. Em São Paulo é comum (e parte já de um projeto de carreira do pai-de-santo) a manutenção de uma pequena casa nos bairros mais centrais da cidade, onde se atende a clientela, e a construção de um amplo terreiro em regiões mais periféricas, onde, inclusive, ainda existe abundância de vegetação, de mananciais e reservatórios de água que são importantes para o culto. É freqüente, nesses casos, nos fins de semana e nas épocas de grandes obrigações, a mudança de toda a atividade do culto para essa roça "avançada". Além das facilidades ecológicas, é nas regiões mais distantes nas fronteiras da metrópole que podem ser encontrados terrenos por melhor preço.

Mas a vida econômica no candomblé não se limita ao espaço do terreiro. O culto e as práticas para a clientela dependem de uma infindável lista de artigos comercializados (1) pelas lojas de artigos religiosos; (2) pelas avícolas e vendedores de animais de quatro patas; (3) pelos artesãos que

trabalham, sob encomenda, em madeira, ferro, barro etc. na confecção de objetos rituais; (4) pelas pessoas que viajam regularmente à Nigéria, onde se abastecem de certas peças de cerâmica, porcelana e vidro (essas últimas produzidas em Murano, na Itália, e exportadas para a Nigéria), frutos não climatizados no Brasil (o obi de quatro faces e o orobô), folhas, sementes, a pena vermelha do pássaro chamado ecodidé (pena que o iaô usa na testa, na saída pública da obrigação de feitura e à qual se atribui a faculdade de permitir que o orixá grite seu nome — esta saída é a chamada saída do nome, ou do orucó, ou também saída do ecodidé), além de tecidos para o vestuário, contas de todo tipo (que são de procedência italiana, tcheca ou soviética) etc.

Nas lojas de artigos religiosos, as chamadas "casas de umbanda" ou "casas de umbanda e candomblé", compram-se os mais essenciais objetos do culto, inclusive as miçangas. As maiores lojas de São Paulo estão situadas estrategicamente na região logo atrás da praça da Sé, junto ao mercado municipal da Lapa e nas quadras próximas às estações Júlio Prestes e da Luz. Mas, menores e com estoques menos variados, elas existem em todos os bairros da capital e nos municípios da região metropolitana. Em São Paulo, há três coisas que o observador sempre verá em cada bairro da periferia: uma igreja pentecostal, uma loja de umbanda, e uma casa de musculação, além dos fliperamas — que são práticas, meios e símbolos da sociedade metropolitana: o grupo fechado em si mesmo, o ego inflado, e o ultra-ego do supercorpo.

É freqüente o pai e a mãe-de-santo viverem exclusivamente dos recursos carreados pelo terreiro. Mas também é comum exercerem outra ocupação, um trabalho assalariado, ao lado dos serviços religiosos e mágicos do candomblé. Na medida em que passam a obter melhores rendimentos no terreiro, tendem a abandonar sua ocupação secular. Não é raro o caso do sacerdote afastar-se de seu emprego recebendo pensão temporária ou permanente por "invalidez", para o que pode contar com a ajuda de clientes influentes.

O chefe do terreiro pode também ter seus negócios próprios, inclusive no ramo de produção e distribuição de artigos religiosos, as lojas de umbanda, as avícolas, os criatórios de caprinos e do caramujo catassol (o ibim, animal predileto de Oxalá, que não gosta de sangue, também denominado "boizinho de Oxalá") etc.

Embora na sua etapa final de comercialização (Prandi, 1986b) os artigos religiosos estejam, em geral, ligados ao mercado formal, a produção daqueles artigos mais artesanais pertence a ramos da economia informal. Também é vasta a ocupação derivada da especialização no mercado de folhas, frutos, ervas e raízes sagradas. Em conseqüência do clima de São Paulo, muitas destas folhas são compradas no Rio de Janeiro (onde o mercado de Madureira apresenta as mais diversificadas lojas de artigos de culto de todo o país) ou na Bahia. Em janeiro de 1989, contei, na feira de São Joaquim, em Salvador, a presença de 42 barracas de comercialização exclusiva de plantas rituais. (Cabe lembrar que, na Bahia, a Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro tem competência legal para registrar os pais e mães-de-santo no sistema previdenciário, como prestadores de serviços, autônomos, assim como registrar e conceder licença às "baianas de acarajé", que hoje somam nada menos que três mil mulheres vivendo dessa atividade, sem contar as não registradas na Federação.)

Por várias vezes afirmei que o candomblé se espalha na metrópole invisivelmente. Nem nos damos conta de sua presença, que, além do mais, se confunde com a umbanda. Em geral, nem a vizinhança dá-se conta da existência do terreiro, não se importa e pouco se apercebe do ruído dos atabaques. Isso é mais significativo nos bairros mais pobres e afastados, pois a noções de "silêncio" e "barulho" também dependem das condições de classe e das condições de vida.

O candomblé, até bem pouco, tinha que se esconder, evitar ser identificado, especialmente por causa da perseguição policial que muito sofreu. Seus adeptos sempre foram católicos, sempre mostraram o lado sancionado socialmente. Mesmo nos recenseamentos nunca declaram-se do candomblé, da macumba, do orixá; quando muito, espíritas. O terreiro era escondido, e a identidade religiosa do adepto também. Hoje, mas em outros termos, ele ainda pode ser entendido como uma religião subterrânea, escondida. Assim também é a economia informal, a qual, quando aparece publicamente, provoca até mesmo reações de aversão por parte da sociedade (olhai os marreteiros que a prefeita Luiza Erundina não queria "esconder"). É especialmente importante a relação que veio a se estabelecer entre o candomblé e a economia informal. A economia informal tem como características: 1) o pequeno número de trabalhadores envolvidos em cada unidade produtora ou distribuidora; 2) o uso de mão-de-obra familiar, não

remunerada, ou remunerada abaixo dos níveis salariais do mercado formal; 3) a inexistência de ligações com os mecanismos previdenciários do Estado, a não cobertura da legislação trabalhista e o não pagamento de impostos; 4) a oferta de bens e serviços não incorporados pela empresa capitalista ou então sua distribuição de uma forma diferente daquela apresentada no universo da economia formal; 5) o uso sistemático de força-de-trabalho que não consegue postos de trabalho no mercado formal; 6) o estabelecimento de relações sociais entre as diferentes unidades produtoras, mas que não chegam a definir contornos de interesses coletivos que dão "acabamento" às classes sociais. E, no entanto, um terço do PIB do Brasil provém da produção e distribuição informal (Prandi, 1978; Prandi et al., 1986).

O candomblé move-se muito estreitamente nesse universo da economia informal. Já foi dito o quanto o povo-de-santo viaja de um lugar a outro para dar suas obrigações, participar de ritos etc. As casas de candomblé de São Paulo mantêm um constante fluxo de trocas com as casas do Rio e da Bahia. Nessas idas e vindas, todo um comércio de artigos e serviços é realizado. O mesmo se dá em relação à África.

Há certas categorias sacerdotais do candomblé cujos membros vivem da prestação de serviços religiosos remunerados a diferentes casas, de uma casa a outra. São especialmente os ogãs alabês (músicos) que, apesar de poderem ser confirmados em uma só casa (isto é, serem sacerdotes consagrados naquele terreiro), mantêm uma agenda cheia de compromissos, tocando em casas de queto, de angola, mas também de umbanda. Isso é muito antigo. Já era prática comum nos candomblés do Rio dos anos 50, conforme longo e pormenorizado depoimento do Ogã Gilberto Ferreira e é freqüente na Bahia. Mesmo um alabê confirmado do Axé Opô Afonjá toca em outras casas e até em terreiros de umbanda. Assim, há certos cargos sacerdotais capazes de oferecer para seus ocupantes um meio de vida propiciado pela própria religião. Também equedes de muitos anos de santo, com um vasto repertório ritual, transitam de um candomblé para outro. Este povo-de-santo não se limita aos estreitos marcos geográficos da cidade. Há um constante movimento de bairro para bairro, de cidade para cidade, de Estado para Estado.

Quando o povo-de-santo se desloca de um lugar para outro, inserido nessa teia de relações econômicas informais, também realimenta constantemente o fluxo de informações, favores, clientelismo e inovação

ritual. Uma mãe-de-santo com seus setenta anos de idade percorre facilmente, sem reclamar, milhares de quilômetros por ano, em geral de ônibus e hospedando-se com pouco conforto. As casas-de-santo são, como temos visto, filiadas umas às outras por parentesco religioso, sendo as casas mais jovens tributárias das mais velhas. Faz parte do costume o pai-de-santo cobrar, livre das despesas, pelas obrigações que preside nas casas filiadas, pagamento a que se dá o nome de "mão-de-chão".

Quanto maior o prestígio da mãe ou do pai-de-santo, mais ela ou ele será chamado para ir a outros lugares; mais sua casa será procurada para obrigações. Tia Nilzete, do Axé de Oxumarê, nos disse que viaja muito para São Paulo, Rio, Brasília, mas "só se for de Varig", o que é verdade para muitos outros pais e mães-de-santo.

Esse vaivém do povo-de-santo já extravasa as fronteiras do Brasil. Muitos dos pais e mães-de-santo de São Paulo viajam constantemente para os países do Cone Sul, e mesmo para a Europa e os Estados Unidos onde têm clientela que paga as despesas de viagem e lhes permite juntar bom pecúlio. Em dezembro de 1988, para citar um exemplo, uma iaô norte-americana, a filha de Iemanjá, Omifunquê (Miss Marilyn Torres), iniciada por santeiros cubanos em Nova York, veio a São Paulo para tomar obrigação com Mãe Sandra de Xangô. A Iemanjá da iaô americana pronunciava palavras em iorubá com delicioso sotaque do Bronx nova-iorquino.

Era velho costume baiano manter "filiais" de terreiros no Rio de Janeiro. Hoje há casas da Bahia com terreiros no Rio e também em São Paulo. De todo modo, não é nenhuma novidade este intenso transitar do povo do candomblé. No começo do século, já vimos, as viagens entre Rio e Salvador faziam parte da vida dos sacerdotes.

As andanças do povo-de-santo têm sido elemento decisivo na nacionalização territorial do candomblé, seu espalhamento pelo país. Tal processo não é meramente multiplicador dos terreiros. Com ele consolida-se uma unificação mínima do panteão e de certos ritos, dos quais a raspagem obrigatória de hoje é bom exemplo. Na África, cada aldeia tinha seu deus, cada família seu orixá, cada império seu patrono etc. Orixás importantes numa cidade eram e são desconhecidos completamente numa outra região. Aqui, como aconteceu em Cuba, os orixás passaram a conviver no culto. Hoje, no Brasil, deste panteão "nacional" fazem parte Exu, Ogum, Oxóssi,

Oxumarê, Obaluaiê ou Omulu, Ossaim, Xangô, Oxum, Logun-Edé, Oiá ou Iansã, Obá, Euá, Nanã, Iemanjá e Oxalá. Nos terreiros angola cultua-se Tempo e nos terreiros queto, o menos difundido Iroco (orixá da gameleira branca) e o mais raro Apaocá (também cultuado numa árvore). O culto a Orunmilá é mais raro (persistindo em casas de origem pernambucana) pois seu sacerdote, o babalaô, não sobreviveu à centralização do poder pelo babalorixá e ialorixá. Entretanto, Orunmilá tende a se impor no panteão, posto que, deus do oráculo, a africanização implica seu culto.

As redes de produção e consumo ligadas diretamente ao candomblé levaram à edição de livros e discos distribuídos por todo o país. O candomblé aparece constantemente na mídia e até os serviços do pai e mãe-de-santo vieram a ser oferecidos por anúncios nos jornais. O *Shopping News* há mais de três anos e os classificados da *Folha de S. Paulo*, mais recentemente, estampam anúncios de jogo de búzios, oferta de trabalhos para questões de amor, saúde, negócios etc. Foi, por exemplo, pelos classificados do *Shopping News* que chegamos até o pai-de-santo Roberto de Xangô e foi também por esses anúncios que sua hoje filha-de-santo, Mãe Zeluska, em cujo terreiro também pesquisamos, o procurou para dar sua obrigação de senioridade.

Podemos assim observar o desenrolar de todo um processo de racionalização da magia, numa sociedade em que o consumo já está plenamente racionalizado e onde a magia, enquanto forma eminentemente pragmática de contato e permuta com o sagrado, se adapta como uma luva.

Todo o processo de espalhamento e interconexão local, regional e nacional do candomblé levou à proposta, ou à necessidade, de unificação formal da religião em âmbito nacional. Neste sentido, em julho de 1983 reuniu-se em Salvador, nas dependências do Centro de Convenções da Bahia, o Primeiro Congresso da Tradição e Cultura dos Orixás[1]. Estavam presentes delegações de São Paulo, Rio de Janeiro e Recife, além da presença baiana. Dos nossos entrevistados, compareceram Sandra de Xangô, Wanda de Oxum, Juju de Oxum, Tia Rosinha de Xangô, Tonhão de

[1] Que seria o chamado "Segundo Congresso Internacional", pois o primeiro já ocorrera nos Estados Unidos em 1981, por iniciativa de Wande Abimbola, antropólogo muito ligado à religião e professor em Ilê-Ifé, na Nigéria, e nos Estados Unidos.

Ogum e sua esposa Elizabeth de Iansã, Ada de Obaluaiê, além de Waldomiro de Xangô e outras personalidades do candomblé paulista.

Em 1987, assistimos ao quarto destes encontros, realizado no Axé Opô Afonjá, em Salvador[2]. A delegação paulista era numericamente a maior, depois da própria representação baiana. Dos nossos terreiros, lá estavam Gilberto de Exu e Wanda de Oxum, Ada de Obaluaiê, João Carlos de Ogum, Walter de Ogum, Sílvia de Oxalá, Francisco de Oxum e Tonhão de Ogum.

Esses encontros têm sido momentos de confraternização e disputas. Os problemas de unificação ritual são evitados e mesmo rejeitados, pois são considerados questões de "fundamento", por conseguinte, iniciáticos e "secretos". Nada se fala de doutrina. São momentos de alianças entre terreiros, mas também de acusações públicas, brigas, desentendimentos e fofocas não públicas (mas que todos ficam sabendo), momentos de rupturas, também. De um encontro para outro há mudança nas lideranças, surgem novos personagens, outros desaparecem. O importante é que todo mundo fica se conhecendo (e se debatendo por questões de legitimidade de origem).

Há, evidentemente, muitos terreiros de candomblé, talvez a maioria, totalmente alheios a esta exposição pública. O universo social do candomblé, entretanto, é todo ligado por redes de amizade, retribuição, visitas. É muito difícil para um pai-de-santo manter-se incógnito. Tanto que muitos pais e mães-de-santo chegam a se tornar populares exatamente pelo fato de que jamais visitam outras casas ou participam de eventos como os que descrevi acima. Ele pode nunca visitar de fato outro terreiro, mas terá o seu visitado com certeza.

O candomblé é também um espaço de lazer nas ocasiões dos toques, que são franqueados a toda visita e que terminam com um repasto comunitário. Às vezes, é um membro da baixa hierarquia de um terreiro que, ao estabelecer comunicação com outras casas, acaba por envolver seu

---

[2] O terceiro encontro foi em Ilê-Ifé, na Nigéria, tendo participado uma delegação paulista organizada pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, com patrocínio da Varig, da qual fizeram parte Gilberto de Exu, Wanda de Oxum, Sandra de Xangô, Tonhão de Ogum e Beth de Iansã, Walter de Ogum (que se juntou à comitiva), Ada de Obaluaiê e Aulo de Oxóssi — todos nossos entrevistados —, além de Mãe Bida, do Rio de Janeiro, e outros.

próprio pai-de-santo numa série de novas ligações. "No candomblé tudo se sabe", é um ditado que tem muita razão de ser.

Um terreiro de candomblé não é um centro com territorialidade definida, como o é uma paróquia católica. Os filhos-de-santo de uma casa vêm dos bairros mais distantes. A locomoção desta população de adeptos não é nenhum problema, pobres que são, já muito habituados ao deslocamento entre moradia e trabalho que não conta com nenhuma racionalidade e conforto. Não é nada especial morar em Guaianazes (extremo Leste), trabalhar em Pirituba (extremo Noroeste) e fazer parte de um terreiro situado em Parelheiros (extremo Sul).

Outro fator incidente nos canais de comunicação (e de disputas) entre os candomblés é a mobilidade de filiação dos iniciados. A rede de parentesco de um filho-de-santo, já o vimos, ultrapassa em muito as fronteiras da sua atual família-de-santo. Numa sociedade como a nossa, são numerosas as fontes de lealdade possíveis. A exclusão (voluntária ou não) de um filho-de-santo de um terreiro abre infindável leque de novas opções dentro da religião (sem contar as opções por outras religiões ou por nenhuma delas). Esta possibilidade ameaça constantemente a relação entre pai e filho-de-santo, mas, ao mesmo tempo, faz disto um fator dinâmico e central do candomblé como instituição — a tradição, agora, não é mais um fim em si mesma; é um meio. Como as próprias religiões agora o são em relação à sociedade a que servem.

VI
CONCLUSÃO:
RELIGIÃO E MAGIA NA METRÓPOLE

Capítulo 16
O CANDOMBLÉ E A BUSCA DO OUTRO: A CIDADE A RELIGIÃO E O HOMEM

*A*s religiões, como as ciências e outras práticas institucionais, são fontes organizadas de sentido para a vida, são códigos, são linguagens . Para o adepto do candomblé, hoje, na metrópole, o sentido oferecido por essa religião é, ao mesmo tempo, de distanciamento e de aproximação do mundo. Distanciamento não deste mundo de brancos em relação ao mundo africano, negro, de origem, como na passagem do século, quando o culto veio a se constituir na Bahia, em Pernambuco, em Alagoas, no Maranhão, capaz de pôr à disposição do negro brasileiro um mundo negro, comunitário-tribal, justaposto ao mundo branco, de modo que o fiel pudesse passar de um mundo para o outro como se fossem dimensões ortogonais de uma mesma realidade, em que o não-religioso significava a adversidade a que se estava sujeito por um passado perdido, mas recuperado na vida religiosa dos terreiros (o princípio do corte de Bastide). Não é esse distanciamento que importa agora, mas sim o distanciamento deste mundo proletário e subproletária das grandes metrópoles, distanciamento simbólico-ritual e comunitário, cuja referência imediata é o grupo de culto, e cujo alcance se propõe a ser a sociedade laica, aí onde, na vida cotidiana, o sentido da religião se concretiza, operando-se então o movimento de aproximação.

Uma religião que se constituiu como não-ética é uma alternativa importante para diferentes segmentos sociais viverem numa sociedade em que ética, código moral e normas de comportamento estritas podem valer pouco, ou ter valores muito diferentes.

Nas religiões éticas, a mística extática, a experiência religiosa do transe (que é o caso do candomblé), dá lugar ao experimentar a idéia de dever, retribuição e piedade para com o próximo, que é o fundamento religioso — e da religião — do modo de vida, a razão da existência e o meio de salvação. A transgressão deixa de estar relacionada com a impropriedade ritual para ser a transgressão de um princípio ético, normativo. Nesse tipo, a religião é fonte e guardiã da moralidade entre os homens, já que Deus é a

potência ética plena e em si. Nas religiões mágicas, ao contrário, não há a idéia de salvação, a busca de um outro mundo em que a corrupção está superada, mas sim a procura de interferência neste mundo através do uso de forças sagradas que vêm, elas sim, do outro mundo. Nessa classe de religiões mágicas e rituais podemos perfeitamente enxergar o candomblé: "Seus deuses são fortes, com paixões análogas às dos homens, alternadamente valentes ou pérfidos, amigos e inimigos entre si e contra os homens, mas em todo caso inteiramente desprovidos de moralidade, e, tanto quanto os homens, passíveis de suborno, mediante o sacrifício, e coagidos por procedimentos mágicos que fazem com que os homens venham a se tomar, pelo conhecimento que estes acabam tendo dos deuses todos, mais fortes do que os próprios deuses" (Weber, v. 2: 909). Esses deuses, que são tantos, e nem mesmo se conhecem entre si, mas que são conhecidos pelo sacerdote-feiticeiro, que pode, inclusive, jogar um contra o outro para obter favores para os homens, nunca chegam a ser potências éticas que exigem e recompensam o bem e castigam o mal; eles estão preocupados com a sua própria sobrevivência e, para isso, com o cuidado de seus adeptos particulares. Daí as religiões mágicas não se caracterizarem pela existência de um pacto geral de luta do bem contra o mal. Nelas, o sacerdócio e o cumprimento de prescrições rituais têm finalidade meramente utilitária de manipulação do mundo natural e não natural, de exercício de poder sobre forças e entidades sobrenaturais maléficas e demoníacas, de ataque e defesa em relação à ação do outro, que é sempre um inimigo potencial, um oponente. Não há uma teodicéia capaz de nuclear a religião e nem desenvolver especulações éticas sobre a ordem cósmica, mesmo porque a religião — no caso do candomblé — já se desenvolveu como uma colcha de retalhos, fragmentos cuja unidade vem sendo ainda buscada por alguns de seus adeptos, que se põem esta questão da explicação da ordem cósmica, ainda que num plano que precede o encontro de um fim transcendente, e que se ampara numa etnografia que relativista as culturas e legitima como igualmente uniorganizadoras do cosmos as diferentes formas de religião. Por exemplo, Juana Elbein dos Santos, em *Os nagô e a morte,* parte de uma base empírica oferecida por suas pesquisas no Brasil e na África, e com uma reinterpretação apoiada na etnografia, cria, no papel, uma religião que não se pode encontrar nem no Brasil nem na África, propondo, para cada dimensão

ritual da religião que ela reconstitui, significados que procuram dar às partes o sentido de um todo, dando à religião uma forma acabada que ela não tem.

Creio não ser difícil imaginar que o candomblé, de fato, comporta elementos desses dois grandes tipos de religião, mas no conjunto se aproxima mais das religiões mágicas e rituais, e, como religião de serviço, chega praticamente a se colar no tipo estrito de religião mágica. O próprio movimento recente de abandono do sincretismo católico leva a um certo esvaziamento axiológico, esvaziamento de uma ética, ainda que tênue, partilhada em comunidades de candomblé antigas, emprestada do catolicismo, ou imposta por ele, uma vez que as questões de moral idade foram um terreno que o catolicismo dominador reservou para si e para seu controle no curso da formação das religiões negras no Brasil. Neste movimento, entretanto, o candomblé não pode mais voltar à tribo original nem ao modelo de justiça tradicional do ancestral, o egungum, para regrar a conduta na vida cotidiana. E nem precisa disto, pois não é mais no grupo fechado que está hoje sua força e sua importância como religião.

De todo modo, foi exatamente o desprendimento do candomblé de suas amarras étnicas originais que o transformou numa religião para todos, ainda que sendo (ou talvez porque) uma religião a-ética, permitindo também a oferta de serviços mágicos para uma população fora do grupo de culto, que está habituada a compor, com base em muitos fragmentos de origens diferentes, formas privadas, às vezes até pessoais, de interpretação do mundo e de intervenção nele por meios objetivos e subjetivos e cujo acesso está codificado numa relação de troca, numa relação comercial para um tipo de consumo imediato, diversificado e particularizável que é contraposto ao consumo massificado que a sociedade pressupõe e obriga. Estou me referindo especialmente a indivíduos de classe média que usam experimentar códigos com os quais não mantêm vínculos e compromissos duradouros, e que o fazem por sua livre escolha, podendo contar com um repertório tanto ,mais variado quanto possível.

Quando alguém abraça o candomblé como religião, não é necessário que se opere mudança em sua maneira de ver-se e estar no mundo. Diferente do protestantismo de conversão e do catolicismo das CEBs (como outras religiões também presentes na cidade, entre elas algumas de origem oriental), o candomblé não rejeita o mundo e nem pretende mudá-lo, pois, ao enxergar o mundo, é aí que vê dispostos os meios para se ser feliz — que

é a missão do homem na terra, segundo esta religião. E para ser feliz, realizar-se, pode-se contar com o pacto do orixá, pessoal e privativo, e com o feitiço capaz de remover os possíveis obstáculos e "abrir os caminhos". As regras de conduta, vale repetir, são voltadas para a relação entre o fiel e seu santo, entre o fiel e seus parentes-de-santo, entre ele e a casa de candomblé. A norma é às vezes pura interdição que existe para ser quebrada (Augras, 1987), mas a ruptura do preceito serve especialmente à reposição da ordem, alimentando a rotinização do carisma e o reforçamento das posições de poder no interior do grupo de culto. O candomblé afirma o mundo, o valoriza: muito daquilo que é considerado ruim segundo muitas religiões, para o candomblé é bom, como dinheiro, prazeres (inclusive os da carne), sucesso, dominação, poder.

O iniciado não internaliza padrões de moralidade que apontam para um mundo diferente deste; ele aprende ritose regras de comportamento relacionados ao terreiro e sua população, os quais ele aplica ou não depois, conforme queira, ao mundo fora dos limites da casa e do grupo de culto. No candomblé, a primeira coisa que o aspirante deve aprender, mesmo antes de qualquer reza, é como funciona a estrutura de mando do terreiro e como se toma a benção de cada membro, com que intensidade de reverência etc.; mesmo no fim da fila, o aspirante tem logo que saber reconhecer a *pecking order*.

O exercício da fé é rotinizado através da constante busca de equilíbrio entre aquilo que o adepto é e tem e aquilo que ele gostaria de ser e ter. E é sobremaneira importante confiar inteiramente na mãe-de-santo e, guiado por ela, aprender e repetir *ad aeternum* as fórmulas rituais. Não se pode ser de candomblé sem repetir constantemente o rito, como não se pode ser evangélico sem vasculhar constantemente a mente à procura de culpas exorcizáveis. O bom evangélico, o crente, tem que aniquilar suas vontades mais escondidas; o bom filho do orixá tem que realizá-las. Ao aceitar o mundo como ele é, o candomblé aceita o homem, e mais que isto, o situa no centro do universo. Que religião melhor para uma sociedade hedonista e narcisista?

Os cultos dos orixás no Brasil, dos quais excluo em grande parte a umbanda, pela dimensão kardecista-católica que compõe seu plano de moralidade, mas nos quais incluo as formas do candomblé baiano, do xangô pernambucano, batuque gaúcho, tambor-de-mina do Nordeste ocidental

etc., têm sido, pelo menos desde os anos 30, e ininterruptamente, verdadeiros redutos homossexuais, de homossexuais de classe social inferior. Com exceção de Ruth Landes, em seu escrito de 1940 (Landes, 1967), até bem pouco tempo os pesquisadores que erigiram a literatura científica sobre o candomblé sempre esconderam esse fato, ou ao menos o relevaram como traço de algum terreiro "culturalmente decadente". Ora, o homossexualismo está presente mesmo nas casas mais tradicionais do país (sobre estudos contemporâneos, ver bibliografia em Teixeira, 1987).

O homossexual, sobretudo o homem, sempre foi obrigado a publicizar a sua intimidade como único meio de encontrar parceria sexual, e, ao publicizar sua intimidade, obrigava-se a desempenhar um papel social que não pusesse em risco a sua busca de parceiro, isto é, que não pusesse em risco o parceiro potencial, um papel que o mostrava como o de fora, o diferente, o não incluído, mas que ainda assim não chegava a oferecer qualquer risco de "contaminação" do parceiro, que para efeito público não chegava nunca a mudar de papel sexual. Sua diferença o obrigou a desenvolver padrões de conduta que o identificassem facilmente: para ser homossexual era preciso mostrar-se homossexual. Pois nenhuma instituição social no Brasil, afora o candomblé, jamais aceitou o homossexual como uma categoria que não precisa necessariamente esconder-se, anulando-se os enquanto tais. Lembremo-nos que só com os movimentos *gay* de origem norte-americana, a partir dos anos 60, é que se buscou quebrar a idéia de que o homossexual tinha que "parecer" diferente, num jogo que valorizou a semelhança e que, talvez, tenha dado suporte para a guetificação e "formação demográfica" dos hoje denominados "grupos de risco" da Aids.

Essa aceitação de um grupo tão problemático para outras instituições, religiosas ou não, também demonstra a aceitação que o candomblé tem deste mundo, mesmo quando, no extremo, trata-se do mundo da rua, do cais do porto, dos meretrícios e portas de cadeia. Grandíssima e exemplar é a capacidade do candomblé de juntar os santos aos pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito. Se concordarmos que as maiores concentrações relativas de homossexuais e bissexuais ocorrem nas grandes cidades, onde podem refugiar-se no anonimato e na indiferença que os grandes centros oferecem (além de oferecerem locais e instituições de publicização, que na cidade grande podem funcionar como espaços fechados, isto é, públicos porém privatizados), encontramos uma razão a mais para o sucesso do

candomblé em São Paulo — a possibilidade de fazer parte de um grupo religioso, isto é, voltado para o exercício da fé, mas que ao mesmo tempo é lúdico, reforçador da personalidade, capaz de aproveitar os talentos estéticos individuais e — por que não? — um nada desprezível meio de mobilidade social e acumulação de prestígio, coisas muito pouco ou nada acessíveis aos homossexuais em nossa sociedade. Anda mais quando se é pobre, pardo, migrante, pouco escolarizado. O candomblé é assim, de fato, uma religião apetrechada para oferecer estratégias de vida que as ciências sociais jamais imaginaram.

Essa relação entre sacerdócio e homossexualidade não é prerrogativa nem do candomblé nem de nossa civilização. Mas o que faz do candomblé uma religião tão singular é o fato de que todos os seus adeptos devem exercer necessariamente algum tipo de cargo sacerdotal. E qualquer que seja o cargo sacerdotal ocupado, ninguém precisa esconder ou disfarçar suas preferências sexuais. Ao contrário, pode até usar o cargo para legitimar a preferência, como se usa o orixá para explicar a diferença. Para melhor entendermos isso tudo, entretanto, teríamos também de não deixar esquecido o fato de contarmos inclusive com variantes de uma sociabilidade, modos de ser e de viver, vivenciadas por grande parte da população brasileira mais pobre (que de todo lugar do país vai se juntando nas periferias metropolitanas), hoje não mais impOJ1ando muito sua origem de cor, mas que é resultante também do nosso recente passado escravista, que amputava normas de conduta; suprimia instituições familiares e aleijava até mesmo as religiões das populações escravas. De onde fica evidentíssimo ser o candomblé uma religião brasileira muito mais que a simples reprodução de cultos africanos aos orixás como existiram e como existem além-mar. Considero bastante significativo o fato de o culto aos orixás, no Brasil, ter se "descolado" do culto dos antepassados, os egunguns a que já me referi (os quais aqui ganharam um culto à parte nos candomblés de egungum). Na África, eles não eram apenas partes de um mesmo universo religioso: o orixá era cultuado para zelar pela família e pelo indivíduo, o antepassado era cultuado para cuidar da comunidade como um todo. O antepassado garantia a regra, o orixá garantia a força sagrada agindo sobre a natureza.

Mas se o candomblé libera o indivíduo, ele libera também o mundo. Ele não tem uma mensagem para o mundo, não saberia o que fazer com ele

se lhe fosse dado transformá-lo, não é uma religião da palavra, nunca será salvacionista. É sem dúvida uma religião para a metrópole, mas somente para uma parte dela, como é destino das outras religiões hoje. O candomblé pode ser a religião ou a magia daquele que já se fartou da transcendência despedaçada pelo consumo da razão, da ciência e da tecnologia e que se encontrou desacreditado do sentido de um mundo inteiramente desencantado — e o candomblé será aí uma religião a-ética para uma sociedade pós-ética. Mas também pode ser a religião e a magia daquele que sequer chegou a experimentar a superação das condições de vida calçadas por uma certa sociabilidade do salve-se quem puder, onde o outro não conta e, quando conta, conta ou como opressor ou como vítima potencial, como inimigo, como indesejável, como o que torna demasiado pesado o fardo de viver num mundo que parece ser por demais desordenado — e o candomblé poderá ser então uma religião a-ética para uma sociedade pré-ética.

CONFLITO E MOVIMENTO

Para o adepto do candomblé, somos parte do orixá, mas somos arremedos imperfeitos dos deuses. Mais imperfeitos ainda pelo fato de não se saber exatamente quais são as fórmulas rituais "exatas" do culto, pois partes delas teriam sido perdidas, esquecidas ou modificadas ao longo dos processos de transferência do culto dos orixás da África para o Novo Mundo. Acredita-se nisso nos meios do povo-de-santo. Acredita-se que é preciso voltar (primeiro à Bahia, depois à África) para se redescobrir qual é a reza certa, a folha específica, a seqüência precisa do ritual. Pai Idérito de Oxalufã, filho do Gantois, com muitas viagens à África, se questiona: "Mas qual é a folha certa? Por que o efeito de um trabalho hoje em dia é muito mais demorado?" Que fundamento, procedimento ritual, estaria perdido, errado, confundido? É a grande questão que leva um filho-de-santo a procurar um outro pai-de-santo para "consertar" seu orixá, certamente mal feito, feito errado por seu pai-de-santo renegado em momentos de crise espiritual.

É comum ouvirmos: "fiz o santo com fulano, mas quem consertou foi sicrano. Mas esse também fez uma 'marmotagem' e aí tive que ir pra Bahia, pra Cachoeira, pra Nigéria, pra...". É comum fazer-se primeiro um orixá e mais tarde outro, com outro pai-de-santo, pois o primeiro estava "errado". O

tempo todo paira dúvida sobre questões de "fundamento". "Mas fulano raspou Eu ? E ele sabe raspar Eu ? Ninguém sabe fazer Eu !" Ou então: "Fazer um Oxumarê como? Ele nem tem poço em casa". Só um pai ou mãe-de-santo teria, em princípio, conhecimento ritual 1) para identificar o orixá da pessoa e a qualidade desse santo, 2) para fazer esse santo "corretamente", 3) para cultuá-lo sem erros que comprometam o culto e prejudiquem o iniciado. "Chochar"", falar mal dos ritos da casa alheia, é o que há de mais constante no candomblé. Um pai-de-santo, numa saída de iaô, p ra o toque e discursa: "Olha, gente, na minha nação é assim que se faz. Quem souber fazer melhor que v fazer nas suas casas". Ou: "Prestem bem atenção pra não saírem por aí dizendo que eu vim do Rio pra São Paulo pra fazer 'marmotagem'."

Toda situação ritual, e tudo o que a antecede e a sucede, é razão de comentários. O conflito entre os terreiros é generalizado, pois não existem corpos escritos canonizados unificadores do rito e nem constituição de uma doutrina que pudesse ser trabalhada em função de um código que estabelecesse a sociedade, e a ação nela, como referência. Nem poderia, pois o pai-de-santo é rei em sua casa, sumo pontífice nos limites de seu terreiro e autoridade única entre seus filhos.

Vimos como há toda uma história de mudanças de axé, de rito, de filiação. Mas nem sempre por razões religiosas. Uma única discórdia sobre questões pessoais pode acarretar toda uma guerra religiosa. Não somos mais uma tribo. A metrópole dispersa, diversifica, dá opções, abre oportunidades. Muitos são os possíveis objetos de lealdade. Um ogã, uma equede não recebem santo e, se o fizerem (em outra casa), isto poderá ser razão suficiente para desmoralizar o pai-de-santo, pois ele não teria tido conhecimento suficiente para saber que aquela pessoa não poderia ser suspensa e muito menos confirmada no cargo de ogã ou equede, já que se tratava de pessoa rodante, que recebe santo. Se isso acontecer, haverá necessariamente mudança de casa e conflito entre os dois terreiros e os aliados de cada um dos lados.

O ser humano é parte do orixá, só que imperfeito: primeiro porque humano, segundo porque se teria perdido parte do fundamento (rito) da religião. Isso é justificativa para africanizar, voltar à África. Mãe Sandra de Xangô nos disse:

> "Se a gente procura a Bahia, aquelas tias velhas não ensinam nada de jeito nenhum; morrem sem ensinar. O único jeito é ir pra Nigéria e aprender com um babá de lá."

O candomblé é uma religião centrada em torno da mãe ou do pai-de-santo e toda e qualquer decisão dependerá unicamente dela ou dele, pois ritualmente é a pessoa que tem a prerrogativa de consultar o oráculo. Não é incomum uma casa alterar toda uma programação, introduzir procedimentos novos, abandonar outros. Sempre a autoridade do pai-de-santo será posta na boca de seu orixá: "Oxumarê quer assim e eu não discuto, porque a casa é dele."

Diferentes casas se freqüentam mutuamente; outras são inimigas de morte — nunca definitivamente. A um candomblé se tem que ir com muito tato: quem está de bem com quem? — é sempre preciso saber. A competição é grande, aberta e clara. Não dispondo de textos escritos sagrados, nem de ordenamento ritual de consenso, o candomblé encontra forma peculiar de estruturar-se basicamente como prática que se orienta por regras mínimas: o controle através das redes informais de comunicação, a fofoca, o diz-que-diz, o jogar verde para colher maduro. Tudo se sabe nos meios do candomblé. Bastide e outros estudiosos do candomblé baiano viram nisto indícios de desagregação. Ao contrário, pelo menos em São Paulo, onde a imensidão da metrópole possibilita o acesso às mais diferentes redes de lealdade, é este tipo de controle que permite ao candomblé escapar do modelo de criatividade sem limites da umbanda. Lembremo-nos que é da umbanda que o povo-de-candomblé paulista sai. Como se a própria possibilidade da criatividade sem limite buscasse negar-se, apoiando-se numa fonte religiosa de autoridade que, no mínimo, está fundada na idéia de tempo (iniciação), nos limites dos cargos da hierarquia e na responsabilidade total do sacerdote-chefe (que está constantemente empenhado em beber nas fontes originais).

Vimos que há diferentes caminhos de mudança de axé, de inserção na família religiosa. É uma forma de encontrar legitimidade numa religião em que apenas o carisma do sacerdote-chefe não basta. É preciso ter "fundamento", e fundamento significa origem, que significa conhecimento dos mistérios e segredos, das fórmulas mágicas, do método "correto" de leitura oracular. Quanto mais cantigas de barracão se souber cantar numa

casa, melhor. Quanto mais cantigas de roncó, de quarto-de-santo, se souber cantar, muito melhor ainda. O aprendizado é longo, lento, interminável.

Tia Nilzete, mãe-de-santo do terreiro baiano Axé de Oxumarê, de longa tradição nos registros acadêmicos, durante um axexê em São Paulo, num momento em que um ogã tentava convencê-la a não nos contar nada, nada, nada que nos pudesse "passar fundamento", foi muito clara:

> "Eu gosto de intelectual. Eles sabem inglês e podem ler os livros que a gente não pode e lá tem muita coisa... E é muito bom escrever tudo, pra não perder."

Essa idéia de que em algum lugar tem coisa escrita leva, também, a uma reação contrária: a de que o que está escrito não presta. Mas é comum um pai-de-santo dizer que herdou de sua mãe-de-santo cadernos que mantém secretíssimos. Nas disputas pela sucessão no terreiro Aché Ilê Ob , disse-nos Mãe Sílvia que um dos problemas foi que uma parte dos cadernos de Pai Caio tinha ficado com ela e a outra, com outro membro do terreiro: uma divisão do axé. Só que em grande parcela os pais-de-santo não são alfabetizados, de modo que tudo tem que ser passado oralmente — no roncó. O roncó é fundamental, pois ali se realizam as cerimônias secretas. Já ouvi muito essa história: "Fulano de tal vem aqui, dá equê (falso transe) só para ser desvirado (ato de fazer voltar à consciência) no roncó e ver o que tem lá. Da próxima vez, desvira ele na cozinha."

Em Cuba há uma longa tradição de cadernos manuscritos, os pataquis. Em Santiago de Cuba, foi com muita emoção que um idoso babalaô me chamou para dentro do quarto em que mantinha os seus santos, para mostrar-me seu maior tesouro: um velhíssimo e muito manuseado pataqui. Eu poderia copiá-lo, se pudesse pagar o preço justo e se assim fosse autorizado pelo jogo oracular. Esta segunda condição está sempre presente em qualquer troca no candomblé. O pai-de-santo evita tomar decisões, dar ordens por sua boca, de sua vontade. É preciso jogar os búzios, o obi, ouvir o orixá da casa ou do iniciado, desvendar os mistérios do odu. Uma mãe-de-santo recém-saída da umbanda confidencia:

> "O difícil é essa história de odum, mas eu não sossego, eu vou pra Cachoeira de São Félix, eu vou pra África, eu vou até onde meu santo me levar, mas eu chego lá".

Aprender uma reza, um oriqui, traduzir uma cantiga, aprender o tempero de um assentamento, identificar uma folha sagrada, saber como montar uma ferramenta ou costurar uma roupa-de-santo, tudo isso, e muito mais, compõe os mistérios do candomblé, acreditando-se que há uma fórmula certa única. É considerado correto pagar por isso, quer seja no Rio, na Bahia, além-mar. Pois o axé é do orixá. Desde que não se faça nada contra ele, ou contra a vontade dele, todo saber acrescentado ao culto será axé acrescentado, pois axé é energia, força vital, força da natureza, móvel do mundo, axé é poder, é conhecimento. E como força, axé se acumula, se usa, se gasta, se repõe, se dá e se compartilha, no mesmo axé, que é a família-de-santo, também e por meio do axé da casa, do axé enterrado, que é a sua representação material.

Mãe Sílvia de Oxalá nos explicou:

> "Eu assumi o cargo de ialorixá muito nova no santo, então eu tenho que pagar por fundamento. Eu pago uma fortuna para alguém vir de avião e fazer uma comida de Oxóssi. Eu não me importo de pagar, porque é positivo. O Aché Ilê Obá continua cada vez mais pra frente. Já tirei enésimos (sic) barcos. Xangô, o dono do Aché Ilê Obá, está satisfeito."

Pai Kajaidê, sacerdote de larga experiência, garante:

> "O candomblé hoje é muito mais fino do que era quinze anos atrás, inclusive lá no Rio. Porque a gente vai aprendendo aqui e ali. Por exemplo? No meu tempo, no meu começo, ninguém cantava a sassanha (cerimônia de sacralização das folhas para os ritos de iniciação). Hoje a gente sabe; quer dizer que houve um progresso."

Neste processo de constituição da religião em São Paulo, os mais velhos, especialmente os de origem baiana e fluminense, jogam duro. O

tempo todo questiona-se a origem dos sacerdotes, suas qualificações e competência.

> "Fulano vai dar o decá (cerimônia de cargo de ebômi, que permite ritualmente abertura de casa) para ele? Vai dar o que nunca recebeu?"

> "Ele agora se diz feito por tia fulana do xambá . Agora que o xambá pegou prestígio. Mas xambá não fazia ninguém, ele não é feito, não é feito-de-santo. Não tem raiz, não tem axé algum. Não vem de nada. Sabe como ele é feito? Ele é feito-bobo."

Argumentei com este entrevistado que certamente ele não tinha idéia do que era o candomblé nos estados acima da Bahia nos anos vinte e trinta. A perseguição tinha sido tão grande que o povo-de-santo de Alagoas teve que "inventar" uma nova religião, o "xangô" rezado baixo", como a chamou Gonçalves Fernandes, sem instrumentos de percussão, o volume das vozes pianíssimo. Raspar a cabeça e abrir curas (incisões rituais na pele) era exatamente o mesmo que entregar-se à polícia, o poderoso inimigo dessa religião. Argumentei que iniciação não tinha que envolver necessariamente os atos de raspar e pintar a cabeça, pois não se raspava em Pernambuco nem em Sergipe até vinte ou trinta anos atrás, mesmo nos grupos de origem iorubana, e até hoje não se raspa em algumas casas de origem muito antiga. Argumentei que hoje há um padrão de iniciação predominante que obriga a raspagem, mas isto é apenas o resultado de um processo de unificação nacional do rito, em que a publicidade a que se deram algumas casas da Bahia levou a um modelo generalizado, e assim por diante. Mas meu entrevistado, com quem tive inúmeros contatos, de quem fiquei amigo, continuava com a mesma questão: "aquele não é feito, o pai daquele outro nunca foi raspado..." E eu dizia a ele: "Cuidado que ainda acabo descobrindo que você não tem axé, não tem raiz..." Ele dizia: "Eu conheço minha família até a África, " meu. Te dou todas as provas."

Dois anos depois, por acaso, estou na Bahia conversando com uma velha mãe-de-santo sobre amenidades. Era apenas uma visita de cortesia; eu já dera por encerrada a pesquisa de campo, recarregava as baterias para escrever este trabalho. Aí, conversa vai, conversa vem, estamos falando do

candomblé de São Paulo, onde ela nunca esteve, mas já ouviu dizer que é coisa fina, muita gente endinheirada. Digo a ela que estivera recentemente com uns parentes-de-santo dela de São Paulo. Ela quis saber quem eram, como eram. "É fulano, assim assado, feito por tal fulano" e assim por diante, fui explicando. Então, a mãe-de-santo fez com o dedo na boca sinal para que eu me calasse, mandou a iaô, sentada no chão ao nosso lado, distraída com outras coisas, sair para buscar "um café aqui para o professor", baixou a voz e me disse:

> "Professor, vou lhe contar um segredo: essa gente aí, que o senhor disse que é daqui, é não. O avô dele vinha aqui e ajudava sempre a minha mãe, mas ele nunca foi feito, saiu por aí e botou candomblé, mas não é feito, é não."

Em São Paulo, durante a pesquisa de campo, uma mãe-de-santo, tendo batido umbanda quinze anos e recentemente em passagem para o candomblé, lamentava-se:

> "Eu tenho tudo de candomblé. Temos gente pra fazer tudo. Minhas filhas-de-santo querem que eu as raspe, mas eu não posso, eu não sou raspada. Elas dizem 'mãe, não tem importância, a gente confia na senhora, faz o que a gente pede', mas eu não posso, mesmo que Iansã me ordene, porque ela me ensinou tudo o que eu sei, ela e minhas entidades. Mas se eu raspar elas, depois vão dizer que a mãe não era mãe. Eu vou primeiro raspar com um pai-de-santo, começar tudo de novo, tudo certinho, com um pai-de-santo, que eu estou procurando. Vocês me ajudem, me indiquem um pai-de-santo da sua confiança..."

Quatro meses depois deste apelo, ela foi raspada na Bahia, com todas as prerrogativas de uma ebômi. Será uma grande mãe-de-santo.

Neste movimento, nesta reconstrução, o que fazer com o sincretismo católico? Ao mesmo tempo que o candomblé se volta para a África (real ou simbolicamente), afasta-se da igreja católica. Mãe Stela, ialorixá do Axé Opô Afonjá , em visita a São Paulo, falando para uma platéia de candomblé,

afirmou: "Não queremos nada com a Igreja." Quando lhe perguntei como ficava a velha tradição das mães-de-santo do Opô Afonjá presidirem irmandades católicas terceiras da Bahia, como foi o caso de Mãe Aninha e Mãe Senhora, Mãe Stela foi categórica: "O Opô Afonjá já se desquitou da Igreja". Neste dia ela zangou-se com mães-de-santo de terreiros de prestígio da Bahia por não cumprirem um pacto, que teriam firmado "por escrito", de abandono do sincretismo 'santo católico-orixá' e das práticas católicas como complementares às do candomblé (levar iaô na igreja, mandar dizer as missas etc.). Em outra oportunidade, também numa reunião de sacerdotes do candomblé, Waldomiro de Xangô, Baiano, respeitado nas coisas-de-santo até por seus inimigos, proferiu estas palavras: "Tudo que eu aprendi nas nações de queto, alaqueto, jeje, efã e ijexá me diz que Xangô vem antes de Jesus Cristo. Vamos respeitar, mas vamos separar." O processo de dessincretização, imagino, é também um meio de separação de limites com a umbanda, mas ainda assim é muito tênue, e nem me parece que seja algo considerado importante para a maioria dos terreiros. Deixa-se de levar o iaô à missa, ou vai-se a ela por razões circunstanciais. O que chama muito a atenção, e isto sim me parece importante, é que a igreja católica que o povo de candomblé freqüenta preferencialmente em São Paulo não é a romana, mas a igreja católica brasileira. Há muito a igreja cismática brasileira vem se impondo no mercado religioso pela facilitação que oferece aos que procuram os sacramentos do batismo, do matrimônio etc. Enquanto a igreja romana passou a exigir um mínimo de envolvimento doutrinário — os obrigatórios cursos para padrinhos, noivos etc. — a igreja brasileira firmou-se em exigir tão somente o pagamento das espórtulas, como a igreja romana fazia até bem pouco, uma troca facilitada e que tem levado aos seus templos grande quantidade de católicos interessados apenas na celebração dos sacramentos. Não é raro, em igrejas do rito brasileiro, o iaô recém-iniciado, ao ser benzido pelo padre com água benta, "virar" no santo. Nem é impossível que o próprio padre receba, neste momento de intenso axé, a Iansã para a qual foi iniciado num terreiro de candomblé. O sincretismo ao contrário (o catolicismo assimilando o candomblé), imaginado e anunciado por Nina Rodrigues poucos anos antes da entrada no século XX, realiza-se, enfim, ainda que metaforicamente, na metrópole de todos os deuses, na virada para o século XXI

INTIMIDADE E PUBLICIDADE

As religiões na metrópole podem também ser vistas como importantes espaços públicos para uma população cuja vida privada igualmente se depara com constrangimentos de expressão. Cada religião trabalhará a construção deste espaço público, o que, evidentemente, afetará a concepção de intimidade, de forma diferente. Não só a religião, como também outros mecanismos e instituições que proliferam na metrópole.

Não é difícil perceber como as comunidades eclesiais de base representam importante espaço de expressão para as populações católicas pobres, espaço que é público e também político, o que lhe dá talvez a conotação mais clássica e valorizada do que venha a ser a publicidade, onde cada um se representa pessoalmente para a definição e defesa de interesses comuns, coletivos, comunitários. Esta ênfase no coletivo, porém, reduz drasticamente a importância das questões de foro íntimo. Não é na comunidade eclesial que o indivíduo poderá expressar-se como dotado de "problemas particulares". Um membro destas comunidades, ou mesmo um de seus líderes, homem ou mulher, pode sentir-se constrangido a participar do grupo quando sua conduta, em função de necessidades ou sentimentos íntimos, leva-o a ferir padrões éticos do catolicismo, como separar-se da esposa para viver com outra mulher, praticar aborto, coisas assim, para as quais as lideranças católicas oficiais, os padres, não têm solução e sobre as quais procuram se mostrar indiferentes (ainda que possam buscar uma solução casuística através do aconselhamento individual, isto é, fora do espaço do grupo).

Esse mesmo pobre da metrópole pode vir a fazer parte de um grupo pentecostal. Aí sua intimidade será valorizada para ser, tanto quanto possível, anulada ou apagada. Sua vida será conduzida através de um espaço de publicidade em que, o tempo todo, seus desejos e necessidades subjetivas poderão ser objeto de exposição pública, escárnio e doutrinação no sentido de interpretá-los como obra do diabo, que tenta o homem e põe em risco o próprio grupo. Um código moral estreito mas muito explícito faz deste crente membro de um grupo que se sente, e assim se comporta, separado da sociedade. A vida pública fora do grupo de culto não importa e deve ser evitada. A intimidade é assim estreitada de modo que seu espaço possa ser ocupado pela publicidade da religião, mas fora da publicidade do mundo

profano. É interessante observar como um pequeno grupo pentecostal, de dez a vinte pessoas, pode permanecer por horas fazendo sua pregação em praça pública exatamente ao lado de uma massa de muitos milhares reunida no mesmo local para um comício ou ato público político ou político-partidário. Estes crentes sequer se dão conta de que algo mais acontece ao seu lado. Mesmo quando a expressão deste outro grupo, milhares de vezes maior, faz-se acompanhar dos ruídos intensos dos discursos inflamados amplificados nas caixas de som, dos fogos de artifício e da sinalização visual de centenas de faixas e bandeiras. Com certeza, o crente ao lado não sabe o que está acontecendo, não quer saber e tem desprezo por quem sabe. Fora do grupo evangélico não há salvação, fora da palavra divina que redime não há possibilidade de reconciliação. A política só interessa como caminho pelo qual a religião, e portanto a redenção do mundo, se aproxima do poder para dele tirar proveito e abrir com maior eficácia seus canais de comunicação, o que será atividade do líder e não do seguidor. Ainda que nos possa parecer hipócrita, a participação de pastores protestantes no jogo de favores da esfera governamental, trocando, por exemplo, votos a favor do presidente da república por concessões de emissoras de rádio e canais de televisão (Pierucci, 1988), representa para o crente uma luta legítima com o inimigo por meio da apropriação de armas dele. Mas só um líder poderia se expor a tamanho risco. Esta publicidade na política tem, evidentemente, o fim de trazer para a esfera pública a defesa de, e o interesse em fazer obrigatórios para todos, princípios morais do grupo, para o que o rádio e a televisão podem ser veículos estratégicos.

Assim, enquanto a comunidade de base deixa de lado as questões privadas, apostando na participação militante na vida pública política, o pentecostalismo anula a intimidade, faz de todos iguais no espaço público, mas limita o espaço público à vida religiosa. O candomblé, por sua vez, oferece alternativa completamente diferente.

O candomblé acentua e aceita as diferenças individuais, embora as organize em classes gerais de personalidade e modos de agir. A intimidade não é escondida nem na vida religiosa nem na vida profana. Sem código ético baseado na idéia de que as relações entre os homens devam se pautar de forma a tornar religiosamente possível a relação com deus, esta religião interfere apenas e diretamente na relação de troca entre o indivíduo e seu deus particular, ou entre ele e outros sinais materializados do sagrado. Ao

entrar no terreiro, o fiel deve limpar-se do mundo, banhando-se em água e ab", esperando que o suor do corpo seque, virando-se de costas ao passar pela porta, passando por baixo da folha de palmeira de dendê desfiada — o mariô — existente nas entradas e saídas do templo etc. Ao sair para o mundo, se estiver em período de obrigação, defender-se- com o uso de símbolos rituais, como o contra-egum, trança de palha-da-costa amarrada nos braços. Mas não terá que se comportar de forma diferente, nem ao entrar no terreiro e nem ao sair para a rua. Muito pelo contrário, dentro do terreiro, sua identidade mais íntima é assunto das conversas, das trocas das novidades do dia etc. Quando a situação ritual se realiza, este adepto poderá mesmo, através do transe, viver outros papéis e outros eus — valorizados e reverenciados, posto que sagrados e imaginados independentes da condição humana. Ao sair para o mundo, o adepto do candomblé sabe e confia que é neste mundo que suas aspirações devem ser realizadas, não importa como, e para isto ele pode contar com possibilidades de manipulação sobrenatural nas suas relações com os outros e com a certeza de uma força interior que se avoluma com o seu crescimento na prática ritual. No espaço interno do terreiro, a intimidade e a publicidade estão sempre misturadas, fazem parte de uma coisa só, ainda que com possibilidades de expressões múltiplas. Fora do terreiro, onde essa multiplicidade religiosa se apaga, o mundo público deve ser buscado, e conquistado, a partir da própria individualidade. Para o candomblé, a política não é o espaço privilegiado da ação coletiva pública *stricto sensu*, mas um espaço de beligerância onde cada um tem que se defender, constantemente, do ataque provável do outro. Mostrar-se em público como se é na intimidade é um gesto de defesa e afirmação pessoal e, ao mesmo tempo, uma posição de ataque. É exatamente por isso que o candomblé, e em menor grau a umbanda, mostra-se como uma religião liberadora e, neste sentido, instrumental para a vida numa sociedade como a nossa.

PRÁTICA RELIGIOSA, SACERDÓCIO E SERVIÇO

No candomblé, a iniciação significa fazer parte dos quadros sacerdotais, que são basicamente de duas naturezas (dos que entram em transe e dos que não), organizados hierarquicamente e que pressupõem um tipo de mobilidade *ex opere operato*. Todo iaô que passar por suas obrigações pode

chegar a pai-de-santo ou mãe-de-santo, independentemente de seu comportamento na vida cotidiana, isto é, fora dos limites impostos pelas obrigações rituais do devoto para com seu deus e alheia aos deveres de lealdade para com o seu iniciador, o qual, entretanto, pode ser substituído por outro através de adoção ritual, sempre que ocorrer, por um motivo ou outro, quebra pública desta relação de lealdade e dependência.

Ser pai ou mãe-de-santo não é aspiração de todos os iniciados, nem jamais pode ser em se tratando da categoria dos ebômis não rodantes (equedes e ogãs). Entretanto, é perspectiva muito importante para boa parcela dos adeptos. Provenientes, em geral, de classes sociais baixas (e agora não importa mais se são brancos ou se negros) vir a ser um pai-de-santo representa para os iniciados a possibilidade de exercer uma profissão que, nascida como ocupação voltada para os estratos baixos e de origem negra, passou recentemente, ao compor os quadros dos serviços de oferta generalizada a todos os seguimentos sociais, a reivindicar o *status* de uma profissão de classe média, como já ocorreu com outras atividades profissionais e em outros contextos sociais (Hobsbawn, 1984: 299). O pai-de-santo não é mais a figura escondida, perseguida, desprezada. Ele tem visibilidade na sociedade e transita o tempo todo nos meios de classe média, que buscam o pai-de-santo em seu terreiro e, ao fazê-lo, tiram-no do anonimato.

Ao mostrar-se em público, o pai-de-santo vê-se obrigado a ostentar símbolos que expressem a sua profissão. Não contando com cabedal intelectual adquirido na escola — o que é decisivo na identidade de classe média da maioria das profissões não proletárias, ainda que simbolicamente —, o pai e a mãe-de-santo fazem-se perceber por um estilo de vestuário e um excesso de jóias ou outros enfeites levados no pescoço, na cabeça, na cintura e nos pulsos, que dão a impressão de serem originalmente africanos ou de origem africana, mas cuja "tradição" não tem mais que meio século. Ele e ela fazem-se diferentes e, quanto mais diferentes, melhor. Um outro "sinal" de prestígio amealhado com freqüência por sacerdotes do candomblé, bem como da umbanda, são as medalhas e comendas concedidas por inúmeras sociedades medalhísticas de finalidade autopromocional, e que servem para substituir, às vezes com vantagens, os diplomas e graus universitários. Tudo isto faz parte de um processo de mobilidade social que está ao alcance de pessoas que, por suas origens

sociais, dificilmente encontrariam outro canal de ascensão social. A mobilidade e a visibilidade social que sua profissão agora pressupõe são importantes para conferir ao pai-de-santo uma presença voltada para fora do terreiro, que lhe garanta um fluxo de clientes cujo pagamento por serviços mágicos permite a constituição de um fundo econômico que facilita, no mínimo materialmente, a sua realização como líder religioso de seu grupo de adeptos, numa religião em que o dispêndio material é muito grande e decididamente muito significativo.

Esse pai-de-santo e esta mãe-de-santo são sacerdotes de uma religião em que as tensões entre magia e prática religiosa estão descartadas. Pode-se finalmente ser, ao mesmo tempo, o sacerdote e o feiticeiro, numa situação social em que cada um destes papéis reforçará o outro. E numa sociedade em que cada um deles estará orientado, preferencialmente, para grupos, e até mesmo classes sociais, diferentes.

Ao se realizar como instituição legitimada de prática mágica, o candomblé na metrópole faz parte publicamente do jogo de múltiplos aspectos através do qual cada grupo ou cada pessoa, individualmente, é capaz de construir sua própria fonte de explicação, de transcendência e de intervenção no mundo. A capacidade de se manter como religião aética, que o candomblé demonstra ter, lhe permite vantajosa flexibilidade em relação às outras religiões éticas e a abertura para um mercado religioso de consumo *ad hoc*, por parte dos clientes não religiosos, que as religiões de conversão em geral não têm. A racionalização do jogo de búzios e do ebó (ao se apresentarem como menos sacralizados do que na verdade o são), o atendimento privativo e com hora marcada, o anonimato do serviço, a explicitação do pagamento monetário na relação de troca, a presença do pai-de-santo num mercado público regido por regras de eficiência e competência profissional, bem como suas próprias regras aéticas no plano do grupo religioso, fazem desta religião tribal de deuses africanos uma religião para a metrópole, onde o indivíduo é cada vez mais um *bricoleur*.

Nesta sociedade metropolitana — no rastro das transformações sociais de âmbito mundial dos últimos cinqüenta anos — a construção de sistemas de significados depende cada vez mais da vontade de grupos e indivíduos. Neste movimento, os temas religiosos relevantes, como afirma Luckmann, podem ser selecionados a partir de diferentes preferências particulares. No limite, cada indivíduo pode ter o seu particular e pessoal modelo de

religiosidade independente dos grandes sistemas religiosos totalizadores que marcaram, até bem pouco, a história da humanidade.

Os deuses tribais africanos adotados na metrópole não são mais os deuses da tribo. São deuses de uma civilização em que o sentido da religião e da magia passou a depender, sobretudo, do estilo de subjetividade que o homem, em grupo ou solitariamente, escolhe para si.

Anexo 1
OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DA REGIÃO METROPOLITANA DA GRANDE SÃO PAULO ESTUDADOS NESTA PESQUISA: OS SACERDOTES-CHEFES, A LOCALIZAÇÃO DAS CASAS, SUAS NAÇÕES E ORIGENS

*E*ste anexo contém a relação dos sessenta terreiros de candomblé da Região Metropolitana da Grande São Paulo estudados na presente pesquisa. O terreiro está em ordem alfabética do nome pelo qual seu pai ou mãe-de-santo é popularmente conhecido entre o povo-de-santo. Quando usado, aparece também o seu nome religioso. Segue-se o nome civil do sacerdote e o nome do terreiro e seu endereço.

Após estes dados, estão registradas a procedência religiosa do chefe ou da chefe espiritual da casa (a religião a que ele ou ela estava filiado antes de sua iniciação no candomblé); a nação de origem (nação em que foi feito); estado e ano; a nação atual da casa e, quando necessário, uma referência sobre a atual filiação espiritual do sacerdote. Quando não foi possível checar estas informações e no caso em que o próprio entrevistado preferiu não tornar pública a informação, o campo aparece em branco.

As informações sobre endereços, nações, filiações têm como data dezembro de 1990. Dada a dinâmica do candomblé, podem sofrer modificações a qualquer momento.

A informação sobre religião anterior deve ser lida com cautela. Neste anexo, registro como religião anterior aquela que o sacerdote praticava, ou a que era filiado por origem familiar, antes de iniciar-se no candomblé. Mas há casos em que o já iniciado no candomblé foi chefe de terreiro de umbanda num período em que o candomblé não estava ainda constituído em São Paulo. Nestes casos, as datas de iniciação não coincidem necessariamente com o sacerdócio no candomblé. Quando, no anexo aparece como religião anterior uma combinação do tipo católica/umbanda, isto quer dizer que mesmo depois de iniciado no candomblé o sacerdote passou pela experiência de tocar umbanda.

LISTA DOS TERREIROS

1. Pai Abdias de Oxóssi, Mozâmbi (Abdias Castelo da Silva)/ Terreiro: Casa de Candomblé Oxóssi Caçador Manzo Mutalambô/ do Inkinaçaba/ Roça na Estrada da Servidão, 50/Parelheiros// Atendimento: Avenida Cupecê, 2.768/ Cidade Ademar// 04366 — São Paulo — SP telefone 562-0697
   religião de procedência: católica/umbanda
   nação de origem: angola, BA, 1955
   nação atual:queto e angola (Bahia e África)

2. Mãe Ada de Obaluaiê (Adamaris Sá de Oliveira)/ Terreiro: Ilê Axé Oluô Okorin Fon/ Rua Campelo, 30 Vila/ Mazzei/ 02313 — São Paulo — SP telefone 203-9930
   religião de procedência: umbanda
   nação de origem: efã, SP, 1962
   nação atual: efã

3. Pai Adilson de Ogum (Adilson Pietro Colla)/ (falecido em 6/10/89)/ Terreiro: Ilê Axé Oguntolá Bii-Ifá/ Estrada da Caputera, 240/ 06800 — Embu — SP telefone 495-5934
   religião de procedência: umbanda
   nação de origem: queto-angola, Santos, 1971
   nação atual: queto

4. Mãe Aligoã de Xangô (Jeny Batista de Oliveira)/ Terreiro: Ilê de Xangô Vodunsi da Roméia/ Rua André Xavier,/ 36/ Educandário/ 05567 — São Paulo — SP telefone 268-9661
   religião de procedência: umbanda
   nação de origem: angola, SP, 1973
   nação atual: queto-angola

5. Pai Ajaoci de Nanã (Joselito de Souza Costa)/ Terreiro: Casa do Boiadeiro Rei da Hungria/ Rua Emílio/ Cavalieri, 194/ Jardim Adalgisa/Rio Pequeno/ 05686 — São Paulo — SP
   religião de procedência: católica
   nação de origem: queto, Acupé, BA, 1960
   nação atual: queto

6. Pai Armando de Ogum, Ogunlesi (Antonio Armando Vallado Neto)/ Terreiro: Ile Ase Omo Ogunjá/ em Col"nia de Parelheiros/ / Atendimento :Rua Napoleão de Barros, 862/ Vila Mariana/ 04024 — São Paulo — SP
   religião de procedência: católica
   nação de origem: angola, SP, 1980
   nação atual: queto africanizado (SP)

7. Pai Aulo de Oxóssi (Aulo Barretti)/ Terreiro: Ilê Axé Odé Kitalecy/ Rua Padre Mariano Ronchi// Freguesia do à/ 02932 — São Paulo — SP/ Atendimento: Fundação de Apoio à Cultura e Tradição Yorubana/ no Brasil/ Rua Afonso Sardinha, 295/ Lapa/ 05076 — São Paulo — SP
   religião de procedência: umbanda
   nação de origem: angola, SP, 1978/
   nação atual: queto africanizado (BA)

8. Pai Carlos de Oxum, Omidessi (Carlos Silveira)/ Terreiro: Ilê Axé Iya Nla Oxun Apará/ Rua Salvador Rosa, 338/ Casa 1/ Jardim da Saúde/ 04159 — São Paulo — SP telefone 578-4165
   religião de procedência: católica
   nação de origem: angola, SP, 1972
   nação atual: queto e angola (SP)

9. Mãe Cidinha de Iansã, Oiá-Izô (Aparecida dos Santos)/ e Pai-Pequeno Paulo de Logun-Edé (Paulo Cesar Bergamini)/ Terreiro: Ilê Axé Afro-Brasileiro Oi -Iz" e Olodemin/ Avenida Salgado Filho, 1.111 / 07000 — Guarulhos — SP telefone 208-9641
   religião de procedência: umbanda
   nação de origem: angola, BA, 1987
   nação atual: queto (SP)

10. Mãe Conceição da Oxum (Maria Conceição da Silva)/ Terreiro: Centro Espírita de Umbanda e Candomblé Caboclo Sete/ Flexas/ Rua Matilde Moreno, 69/ Jardim Ipanema/Jaragu / 05187 — São Paulo — SP
   religião de pr ocedência: umbanda
   nação de origem: angola, 1971
   nação atual: angola e umbanda

11. Mãe Deusinha de Ogum (Deusdetes Pereira das Dores)/ Terreiro: Cabana de Candomblé Ogum de Nagô/ Rua Fritz Johansen, 142/ Ermelino Matarazzo/ 03805 — São Paulo — SP telefone 206-3610

religião de procedência: umbanda
nação de origem: efã, SP, 1962
nação atual: efã (SP)

12. Pai Doda de Ossaim, Aguessi (Joaquim Claudionor Braga)/ Terreiro: Ilê Axé Ossaim Darê/ Rua Major Emiliano da/ Fonseca, 444/ Vila Barreto/Pirituba/ 02936 — São Paulo — SP telefone 875-1670
religião de procedência: umbanda-omolocô
nação de origem: angola, RJ, 1966
nação atual: queto (SP)

13. Jibonã Edy de Oxumaré (Edy Ribeiro de Jesus)/ Terreiro: Axé Ketu Bessém/ Rua Conde de Sarzedas, 238/ Liberdade/ 01512 — São Paulo — SP telefone 270-7389
religião de procedência: católica
nação de origem: queto, São Paulo, 1962
nação atual: queto

14. Pai Francelino de Shapanan (Francelino Vasconcelos Ferreira)/ Terreiro: Casa das Minas de Tóya Jarina/ / Rua Ferrúcio Castagna, 190/ Jardim Rubilene/ 04817 — São Paulo — SP
religião de procedência: católica
nação de origem: jeje-mina , PA, 1964
nação atual: jeje-mina (MA)

15. Pai Francisco de Oxum (Francisco Lima)/ Terreiro: Ilê Axé Iy Oxum/ Rua Almirante Marques Leão, 284/ Bela Vista/ 01330l — São Paulo — SP telefone 289-8431
religião de procedência: católica
nação de origem: queto, BA, 1977
nação atual: queto

16. Pai Gabriel da Oxum (Gabriel de Almeida Castro)/ Terreiro: Ilê Axé Oromin Ypondá/ Rua Conceição dos Ouros, 23A/ Ermelino Matarazzo/ 03803 — São Paulo — SP telefone 943-8909
religião de procedência: católica
nação de origem: queto(BA) 1973
nação atual: queto (BA)

17. Ogã Gilberto de Exu (Gilberto Antonio Ferreira), Mãe-Pequena/ Wanda de Oxum (Wanda de Oliveira Ferreira) e Mãe Isabel de/ Omulu (Isabel de Oliveira)/ Terreiro: Ilê Iy Mi Oxum Muyiwa/ Rua Carlos Belmiro Corrêa,/ 1240/ Parque Peruche/ 02532 — São Paulo — SP
    Mãe Isabel e sua filha carnal Mãe Wanda foram feitas no angola, Gilberto foi confirmado Ogã na nação efã. Wanda e Gilberto passaram depois para o queto e hoje a casa é queto africanizado com revalorização do efã e também por parte de Mãe Isabel.

18. Mãe Gilse de Iansã (Gilse Dias) e Ogã Sebastião de Oxóssi/ (Sebastião Silva Parreira)/ Terreiro: Casa de Candomblé Oxóssi e Iansã e Tenda de Umbanda/ Pai Joaquim de Angola/ Rua Zumbi, 67/ Cangaíba/ 03714 — São Paulo — SP
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: angola, SP, 1974
    nação atual: angola + umbanda

19. Pai Gitadê (Sebastião Paulo)/ Terreiros 1) TerreiroIlê de Obaluaê Entidade Religiosa Toluaê/ Rua Padre Leão Peruchi, 409/ Vila Mazzei/ 02309 — São Paulo — SP telefone 952-0360/ 2)Irmandade por Obra e Graça de Tata Londirá (Joãozinho da/ Goméia)/ Estrada Vargem Grande, km 5/ 07600 — Mairiporã — SP
    religião de procedência: umbanda-omolocô
    nação de origem: angola, RJ, circa 1952
    nação atual: angola

20. Pai God" de Xangô, Obassideuí (Godofredo Copric Daltro)/ Terreiro: Ilê Omó Obá Nagô/ Rua Gravat , 218/ Vila Olinda/ 07780 — Franco da Rocha — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: queto, RJ, 1974
    nação atual: queto

21. Pai Guiamázi (Cláudio Machado de Oliveira)/ Terreiro: Redandá (Reino de Dandalunda)/ Estrada Henrique/ Shunger, 79 (antida Estrada do Gramado)/ Bairro do Cipó/ 06900 — Embu-Guaçu — SP telefone 496-3151
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: angola, SP, 1972
    nação atual: angola

22. Mãe Iassessu (Clarisse do Amaral Neves)/ Terreiro: Candomblé Alaketu Ilê Axé Palep Mariô Sessu/ Rua das Baúnas, 5/ Santo Amaro/ 04816 — São Paulo — SP telefone 562-7754
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: queto, SP
    nação atual: queto africanizado

23. Pai Idérito de Oxalufã (Idérito do Nascimento Corral)/ Terreiro: Ilê Orinxalá Funfun/ Rua Jutaí, 251/ 07240 — Guarulhos — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: queto, BA, circa 1950
    nação atual: queto africanizado (África)

24. Pai João Carlos de Ogum (João Carlos Perachini)/ Terreiro: Igbé Ty Oymbó Omó Orixá Ogunjá/ / Rua José Ferreira Crespo, 203/ ardim S.Vicente/São Miguel Paulista 08020 — São Paulo — SP telefone 297-5139
    religião de procedência: católica
    nação de origem: efã, SP, 1967
    nação atual: efã

25. Ogã João de Ogum (João Pinheiro) e Mãe Ivonilde de Iansã/ (Ivonilde Pinheiro)/ Terreiro: Axé Afro-Brasileiro Ibi Al / Rua Indaturama, 150/ Vila Facchini/Jabaquara/ 04326 — São Paulo — SP
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: angola, SP, 1974
    nação atual: efã-angola

26. Pai José Bento de Ogum (José Bento da Silva)/ Terreiro: Candomblé de Ogum/ Rua Gongogi, 1/ Vila Sílvia/ 03821 — São Paulo — SP
    religião de procedência: evangélica
    nação de origem: angola, SP, 1972
    nação atual: queto (BA)

27. Pai José Mauro de Oxóssi (José Mauro Ventura Cabral)/ Terreiro: Ilê Afro Monte Serrat/ Avenida do Café, 176/ Jabaquara/ 04311 — São Paulo — SPtelefone 577-9632
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: efã, SP, circa 1963
    nação atual: efã

28. Pai José Mendes (José Mendes Ferreira)/ Terreiro: Ilê Ifá Gbemin/ Rua José de S Accioly, 159/ Freguesia do à/ 02807 — São Paulo — SP telefone 875-3214
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: queto
    nação atual: queto-banbogse (África)

29. Mãe Juju de Oxum (Jusergínia Batista dos Santos)/ Terreiro: Ilê Morketu Axé Oxum/ Rua Raio do Sol, 245/ / Sapopemba/ 03921 — São Paulo — SP telefone 910-9369
    religião de procedência: candomblé, Muritiba, BA
    nação de origem: queto, BA, 1939
    nação atual: queto

30. Pai Kajaidê (Airton Olívio Martins Teixeira)/ Terreiro: Ilê Aché Iá Min/ Av. Gabriel Vasconcelos 1.323// Vila Ros lia/ 07070 — Guarulhos — SP telefone 209-4957
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: angola, RJ, 1970
    nação atual: queto

31. Pai Laércio da Oxum, Daialogi (Laércio Zaniqueli)/ Terreiro: Casa de Candomblé Dialogi/ Avenida São Paulo, 303/ 06750 — Taboão da Serra — SP telefone 491-2520
    religião de procedência: católica
    nação de origem: queto-angola , BA, 1954
    nação atual: queto e angola

32. Pai Leo de Logun-Edé ,Ogundarê (Leopoldino Alves de Campos)/ Terreiro: Ilê Afro-Brasileiro Odé Lorecy/ Rua Monte Alegre, 126/ 06800 — Embu — SP telefone 544-3141
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: angola, SP, 1968
    nação atual: queto africanizado (África)

33. Mãe Manodê (Julita Lima da Silva)/ Terreiro: Terreiro de Candomblé Santa B rbara/ Rua Ruiva, 17/ Vila Brasilândia/ 02844 — São Paulo — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: angola, BA, circa 1935
    nação atual: angola

34. Pai Marco Antônio de Ossaim (Marco Antônio da Silveira)/ Terreiro: Ilê Axé Ewê Fun Mi/ Rua Doutor João de Aquino, 136/ Jardim Tremembé/ 02320 — São Paulo — SP telefone 204-1898
    religião de procedência: umbanda-omolocô
    nação de origem: queto, SP, 1976
    nação atual: queto

35. Pai Marcos de Obaluaê (Luís Marcos Pereira)/ Terreiro: Ilê de Obaluaê/ Av. Mendes da Rocha, 1049 — casa 47/ Jardim Brasil/ 02227 — São Paulo — SP
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: queto, PR, 1978
    nação atual: queto

36. Mãe Maria das Dores (Maria das Dores da Silva) e Pai José de/ Orixal , Alabií Sadê (José Gomes Barbosa)/ Terreiro: Terreiro Akefá Alá Ifá/ Rua Caminho Existente, 517/ Jardim Santana/ 06700 — Cotia — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: xamb alagoano + nagô pernambucano, PE, circa 1930
    nação atual: raiz do nagô pernambucano

37 Mãe Maria de Ogum ,Onelê (Maria Perpétua)/ Terreiro: Casa de Candomblé Ogum Sete Ondas/ Rua Arraial da Barra, 11/ Ermelino Matarazzo/ 03737 — São Paulo — SP telefone 206-7997
    religião de procedência: evangélica
    nação de origem: angola-umbanda, SP, 1974
    nação atual: angola

38. Mãe Marília de Oxum (Marília Aparecida de Souza)/ Terreiro: Roça Oin Akalá Ifé/ Rua Frei Ignácio da Conceição, 680/ Vila Butantã/ 05362 — São Paulo — SP
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: queto-angola, SP, 1973
    nação atual: nagô pernambucano

39. Pai Matamba-Lessi (José Alves)/ Terreiro: Terreiro Oi Matamba/ Rua Goiás, 366/ Jardim Esperança/ 07700 — Caieiras — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: angola-queto, Jacobina, BA, 1948
    nação atual: angola-queto

40. Mãe Meruca, Obá-Lessi (Ermelina Rodrigues Soares)/ Terreiro de Iansã (filial da Aldeia de Zumino Rei Azandi Gangajuti, do finado Pai Manuel Rodrigues Soares Filho, do Caboclo "Neive Branco")/ Rua Antonio Mariani, 477/ Jardim Ademar/ 05530 — São Paulo — SP telefone 211-9143
    religião de procedência: nasceu no candomblé
    nação de origem: queto, BA, 1948
    nação atual: queto

41. Pai Ojalarê (João Batista Ferreira)/ Terreiro: Templo de Umbanda Senhor de Abaluaê Ilê Axé Lufã/ Avenida Raimundo Pereira de Magalhães, 4.040/ Pirituba/ 05145 — São Paulo — SP telefone 832-5183
    religião de procedência: evangélica
    nação de origem: queto e angola, BA, 1971
    nação atual: queto e angola

42. Pai Pércio de Xangô (Pércio Geraldo da Silva)/ Terreiro: Ilê Alaketu Xangô Airá / Rua Antonio Batistini, 260/ Bairro Batistini/ 09700 — São Bernardo do Campo — SP telefone 419-3057
    religião de procedência: umbanda
    nação de origem: queto, BA, 1967
    nação atual: queto

43. Pai Quilombo (Manoel Fermino da Cruz) e Filha-de-santo Raquel/ de Obaluaê (Raquel Trindade de Souza) / Terreiro:Ilê Axé Ti Jagun Egband Awan Yá Opelê Timokiô/ Rua Virgínia Placidina Conceição, 377/ 06750 — Taboão da Serra — SP
    religião de procedência: católica
    nação de origem: angola, SP, circa 1960
    nação atual: queto

44. Mãe Regina de Oxum, (Regina Damasceno Jacintho)/ Terreiro: Ilê Axé Is" Wó Pó Ni Agbar / Rua Licínio Pazin, 34/ Parque Edu Chaves/ 02230 — São Paulo — SP telefone 201-9013
    religião de procedência: kardecista
    nação de origem: queto e angola, BA, circa 1935
    nação atual: queto e angola

45. Pai Reinaldo de Oxalá, Oxumdarê (Reinaldo Foltran)/ Terreiro: Ilé Axé Omó Babá Oxalufon/ Rua Aristides Jofre, 77/ Casa Verde Alta/ 02565 — São Paulo — SP telefone 857-9185

religião de procedência: umbanda
nação de origem: queto, SP, 1975
nação atual: queto reafricanizado (SP)

46. Pai Roberto de Oxóssi (Roberto Uzai)/ Terreiro: Ilê Araxé Oxóssi Axé Dãjiorê/ Rua Domingos Cuba, 55/ Bairro Buenos Aires/Penha/ 03735 — São Paulo — SP
religião de procedência: umbanda
nação de origem: angola, SP, 1966
nação atual: queto

47. Pai Roberto de Xangô (José Roberto Paes)/ Terreiro: Ilê de Xangô Airá (em São Roque)/ Atendimento: Rua Jumana, 338 — Apto. 72/ Moóca/ 03121 — São Paulo — SP telefone 92-1676
religião de procedência: umbanda
nação de origem: angola, RJ, 1973
nação atual: angola

48. Pai Rubem de Oxalufã (Rubem Vieira dos Santos)/ Terreiro: Centro de Candomblé Ilê de Oxalufã/ Rua Galvão Bueno, 701 — casa 4/ Liberdade/ 01506 — São Paulo — SP
religião de procedência: umbanda
nação de origem: queto, SP, final dos 60
nação atual: queto-umbanda

49. Mãe Ruth de Obaluaiê (Ruth Cyrino)/ Terreiro: Ilê Axé de Obaluaiê e Oxum / Estrada Cipó-Guaçu, 2.790/ 06900 — Embu-Guaçu — SP/ Atendimento: Rua Baltazar Carrasco, 70/ Pinheiros/ 05426 — São Paulo — SP telefone 210-0046
religião de procedência: católica
nação de origem: queto, SP, final dos 60
nação atual: queto

50. Pai Sambuquenã (Manuel de Omulu)/ Terreiro: Ilê de Omulu/ Rua Cristiânia, 9A, no. 500/ Jardim Tomas/Capela do Socorro/ 05834 — São Paulo — SP
religião de procedência: católica
nação de origem: queto, SP, 1966
nação atual: queto

51. Mãe Sandra de Xangô,Sholeyé (Sandra Fernandes Costa Medeiros)/ Terreiro: Ile Leuiwyato/ Rua Maria Florência, 88/ 08900 — Guararema — SP telefone 475-1582
religião de procedência: católica
nação de origem: angola, SP, 1967
nação atual: queto africanizado (África)

52. Pai Sidnei de Ogum, Taperinã (Sidnei Wirges)/ Terreiro: Ilê Omó Ogun Oy Bibi Axé Apará/ Rua Gruta Azul,/ 217/ Bonsucesso/ 07000 — Guarulhos — SP/ Atendimento: Cantinho da Oxum/ Rua Comendador Cantinho, 100/ Penha/ 03603 — São Paulo — SP
religião de procedência: católica
nação de origem: queto-angola, SP, 1974
nação atual: queto-angola

53. Mãe Sílvia de Oxalufã , Alafurikã (Sílvia de Souza Egídio)/ Terreiro: Aché Ilê Obá (Casa fundada por Caio Aranha)/ Rua Azor Silva,77/ Vila Facchini/Jabaquara/ 04326 — São Paulo — SP telefone 588-2437
religião de procedência: umbanda
nação de origem: queto, SP, 1983 (Mãe Sílvia)
nação atual: queto

54. Pai Tonhão de Ogum, Ogunbií (Antonio José da Silva) e Tia/ Rosinha de Xangô (Roselina Santos da Silva, Iyá-Kekerê do/ terreiro do finado Nezinho da Muritiba, mãe-pequena/ de Pai Tonhão e de vários sacerdotes desta lista)/ Terreiro: Axé Ilê Alaketu Ogun/ Avenida Ampère, 77/ Jardim Estádio/ 09170 — Santo André — SP telefone 413-2046
religião de procedência: umbanda
nação de origem: queto, SP, 1971
nação atual: queto

55. Pai Walter de Logun-Edé (Walter Alegrio)/ Terreiro: Ope Seji Nifon/ Rua Pascoal Vita, 790/ Vila Beatriz/Alto da Lapa/ 05445 — São Paulo — SP telefone 211-1687
religião de procedência: católica
nação de origem: queto, BA, 1956
nação atual: jeje-sadã

56. Pai Walter de Ogum (Walter Veras Coutinho)/ Terreiro: Ilê Egbé Adê Olujuw / Rua José Bonif cio, 412/ Caetetuba/ 12940 — Atibaia — SP/ Atendimento:

Alameda Nothmmam, 1.162/ Santa Cecília/ 01216 — São Paulo — SP telefone 484-7081
religião de procedência: catimbó-xangô
nação de origem: nagô-ijex gaúcho, RS, 1969
nação atual: queto (Bahia e África)

57. Pai Wilson de Iemanjá ‚Zunzo-Doazâmbi (Wilson da Silva)/ Terreiro: Candomblé de Angola Yêyê Omoejá/ Rua Maria Teresa de Andrade, 800/ Parelheiros/Santo Amaro/ 04800 — São Paulo — SP telefone 520-8476, 543-3127
religião de procedência: umbanda
nação de origem: angola, SP, 1975
nação atual: angola

58. Mãe Zefinha da Oxum, Mitaladê (Josefa Lira Gama)/ Terreiro: Cabana Oxum Mitaladê e Ogum Beira Mar/ Avenida Agostinho Rubin, 61/ Jardim Campo de Fora/Santo Amaro/ 05848 — São Paulo — SP
religião de procedência: xangô pernambucano/umbanda
nação de origem: nagô pernambucano, PE, 1939
nação atual: queto e nagô pernambucano

59. Mãe Zeluska de Oxum (Zeluska Almeida Vizzone)/ Terreiro: Ilê de Oxum Apará/ Rua Vitor Dubulgas, 61/ Jardim da Glória/ 04114 — São Paulo — SP telefone 549-4002
religião de procedência: umbanda
nação de origem: angola, SP, 1963
nação atual: angola e umbanda

60. Mãe Zonélia de Iansã (Zonélia Ramos de Freitas)/ Terreiro: Abaçá de Iansã/ Rua Elias Mussa Fajuri, 84/ Rio Pequeno/ 05363 — São Paulo — SP telefone 869-3825
religião de procedência: umbanda
nação de origem: angola, SP, 1983
nação atual: angola e umbanda

Anexo 2
GLOSSÁRIO MÍNIMO DE TERMOS E EXPRESSÕES DO CANDOMBLÉ

Este glossário mínimo tem por fim único auxiliar o leitor menos familiarizado com palavras e expressões próprias do candomblé, e que aparecem no texto. Em geral, quando uma palavra ou termo destes é usado pela primeira vez no texto, procurei indicar imediatamente seu significado. Mais adiante, quando a palavra volta a aparecer, pode o leitor ter alguma dificuldade em se lembrar de seu significado; para isso deve servir este gloss rio. Advirto, contudo, que estes mesmos termos podem ter outros significados e empregos em outras situações e descrições. Para uma consulta que ofereça uma maior abrangência de sentidos, assim como indicações de hipóteses sobre as origens e variações dos termos, remeto o leitor para obras especializadas, como, Olga Gudolle CACCIATORE, Dicionário de cultos afro-brasileiros; Altair PINTO, Dicionário da umbanda; R. C. ABRAHAM, Dictionary of Modern Yoruba.

ABIÃ. Aspirante. Pré-iniciado. Nível mais baixo na hierarquia do terreiro.

ABORÉ. Sacerdote supremo, com prerrogativas sobre babalorixás e ialorixás. Desapareceu no Brasil no começo do século.

ADJUNTÓ. O mesmo que juntó. Segundo orixá que rege a pessoa. Em geral há uma correspondência mítica entre o orixá principal e o adjuntó. Por exemplo, quem é de Oxalá tende a ter uma Iemanjá como juntó. Mas não há regra fixa. Nos cultos paulistas mais africanizados não há culto ao juntó nem aos demais orixás que fazem parte do carrego-de-santo (ver).

AÇOBÁ. Sacerdote da casa dos Eguns, os antepassados da casa. Não se reproduziu no candomblé de hoje em São Paulo.

AGIBONÃ, ou jibonã. O mesmo que mãe-criadeira. Pessoa do terreiro encarregada de zelar, cuidar e ensinar os iniciantes e iniciados quando estes estão recolhidos no roncó em períodos de obrigação.

IABÁ, ou iabá. Orixá feminino, rainha.

ALABÊ. Ogã encarregado dos atabaques. Também pode tratar-se de pessoa capaz de tocar e cantar.

ANGOLA. Nação de candomblé de origem banto, mais próxima da umbanda em termos rituais. Seu linguajar vem de dialetos bantos. Cultua os mesmos orixás das nações de origem iorubana, mas os chama por outros nomes em sua língua ritual.

ARIAXÉ. É o ponto central do barracão onde estão enterrados símbolos materiais sacralizados e que representam as forças do orixá e as forças da casa.

ASSENTO. O mesmo que assentamento.

ASSENTAMENTO. É o altar particular do orixá da pessoa ou mesmo do orixá do grupo. Ele contém os otás, ou pedras, ou os ferros que representam o orixá, os quais são consagrados juntamente com a cabeça do iniciado na cerimônia da feitura. O assentamento contém também as insígnias principais do orixá, muitos dos seus símbolos, moedas, búzios etc. Os assentamentos contém, ainda, utensílios que são usados para o oferecimento de alimentos, como por exemplo pratos. Todo o assentamento forma uma única peça que é contida dentro de uma bacia de gate ou de louça branca para os orixás femininos e Oxalá, ou por um recipiente de madeira, gamela, quando se trata do orixá Xangô, ou ainda recipientes de barro, os alguidares, para os demais orixás. Evidentemente, há variações de casa para casa e de nação para nação.

AXÉ. Energia sagrada; força vital do orixá; força sagrada que emana da natureza; força que está em elementos da natureza que são sacrificados, como animais, plantas, sementes etc. Também significa origem ou raiz familiar; ascendência mítica; conhecimento iniciático; legitimidade; carisma; poder sacerdotal; poder.

AXÉS. No plural significa os tecidos e orgãos dos animais que contêm as forças sagradas e que são necessariamente oferecidos ao orixá. O sangue todo, as patas, a cabeça, os orgãos internos dos animais, a

membrana que envolve os orgãos abdominais e as primeiras costelas cujo número varia de orixá para orixá.

AXEXÊ. Rito funer rio no qual o Egum da pessoa é despachado assim como aqueles assentamentos dos seus orixás que não ficarão como herança para outros membros da casa.

AXOGUM. É o ogã sacrificador, o encarregado do sacrifício dos animais, "o dono da faca".

BABALAÔ. É o sacerdote do deus Orunmil , que é a divindade do oráculo. Cabe a ele o jogo exclusivo do opelê-Ifá (ver). O babalaô desapareceu do candomblé no Brasil desde 1940 aproximadamente; mai ainda se mantém em Cuba, onde a estrutura do culto é diferente da estrutura no Brasil. No Brasil todo o culto hoje está centrado em torno da mãe ou do pai-de-santo, deixando de existir espaço para o papel do babalaô.

BABALORIXÁ. O mesmo que pai-de-santo. É o chefe do terreiro, o sacerdote supremo da casa.

BABÁ-QUEQUERÊ, ou pai-pequeno. O segundo na hierarquia do terreiro.

BABÁ-TEBEXÊ. Encarrecado dos cânticos.

BARCO DE IAÔS. Conjunto de iniciados que são recolhidos, feitos e apresentados em público numa mesma época. Há uma relação hier rquica entre eles, de tal modo que o primeiro tem precedência sobre todos os demais, o segundo sobre os que o seguem e assim por diante.

BOLAR NO SANTO. Forma preliminar e desordenada de transe que precede a iniciação.

BORI. Cerimônia através da qual se cultua a cabeça (ori); significa dar comida à cabeça. É um ebó à cabeça.

BOTAR O JOGO. O mesmo que jogar os búzios, ler o destino, ver a sorte, conhecer o orixá da pessoa. É prerrogativa exclusiva do pai ou da mãe-de-santo do terreiro.

CABOCLO. Entidade mítica cultuada nos candomblés de caboclo, de angola e também nos de queto não ortodoxos. São entidades consideradas inferiores aos orixás. Podem ser espíritos desencarnados, ou encantados das florestas e dos matos do Brasil antigo. Há os caboclos "de pena" (índios) e os boiadeiros.

CARREGO-DE-SANTO. É o conjunto de orixás da pessoa que definem a sua personalidade, as suas características e que mantêm entre sí um

significado mítico unitário. Nos candomblés africanizados de hoje o carrego-de-santo tende a desaparecer.

CASA-DE-SANTO. O mesmo que terreiro ou casa de candomblé.

CATIMBÓ. Culto de predominância basicamente indígena com traços e elementos de origem banto. Suas principais entidades são os denominados mestres que correspondem aos encantados do candomblé.

CONFIRMADO. O que passou pela confirmação (ver).

CONFIRMAÇÃO. Cerimônia através da qual o escolhido pelo orixá é entronizado no seu cargo sacerdotal.

CONSERTAR O SANTO. Na gíria do povo-de-santo consertar o santo significa consertar ou refazer certas etapas da iniciação que não teríam sido corretamente realizadas pelo pai ou pela mãe-de-santo anterior.

CÔSSI. Pessoa ignorante nos assuntos do santo. Pessoa que não tem fundamento (ver).

DAGÃ. Ebômi mulher que dança para Exu, no rito do padê que precede o toque para os demais orixás.

DECÁ. Obrigação de sete anos que marca a passagem do iaô para o *status* de ebômi que confere a senioridade sacerdotal aos iniciados rodantes. Também chamado oiê de ebômi ou cuia.

DESPACHO. Em geral oferendas que são depositadas em encruzilhadas, pedreiras, lagoas, matas, ou outros lugares de preferência dos orixás que estão sendo propiciados.

DIJINA. O mesmo que orucó. Nome religioso em língua ritual. Não é usado em todas as nações nem em todas as casas de uma mesma nação. Costuma ser uma parte do nome do orixá pessoal da pessoa, geralmente extraído de frases de cantigas, cujo significado é geralmente desconhecido.

EBÓ. Sacrifício ritual, em geral sacrifício de limpeza, de descarrego, que serve para transferir a alimentos e a animais sacrificados certos males que estão no corpo da pessoa.

EBÔMI. *Status* de senioridade nos candomblés; pessoa que já passou pelo rito de obrigação dos sete anos, ver decá.

EFÃ. Uma das nações de candomblé em que há predominância de traços de origem iorubana ou das nações de candomblé também conhecidas como jeje-nagô. A nação efã é originária do terreiro do Oloroquê em

Salvador. Não confundir com fon, nome de um dos povos africanos que no Brasil vão dar origem aos candomblés jeje-marrim e jeje-mina.

EGUM. Egum é a parte do indivíduo que sobrevive à sua morte e que pode ser cultuada. O egum é despachado no axexê (ver).

EGUNGUM. É o mesmo que egum, mas esse nome é usado especificamente nos candomblés de Itaparica de culto aos antepassados.

ENCANTARIA. Culto dos encantados de origem predominantemente indígena. Faz parte dos cultos introduzidos em São Paulo pela casa de Francelino de Shapanan, onde se cultuam os voduns da nação mina-jeje do Maranhão.

ENREDO DE SANTO. O mesmo que carrego-de-santo (ver).

EPA BABÁ! Saudação a Oxalá.

EPARREI OIÁ ! Saudação a Iansã ou Oiá.

EQUÊ. Falso transe, transe fingido, transe de brincadeira.

EQUEDE. Sacerdotisa não rodante dos candomblés, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto. É suspensa em público pelo orixá e passa pela cerimônia de confirmação (ver).

ERÊ. Entidades de características infantis que são uma espécie de intermedi rios entre o iniciado e o seu orixá.

ERÊ, ESTADO de. É o mesmo que estar em transe de erê (ver).

ETUTU. Sacrifício ritual semelhante ao ebó (ver). No entanto, o etutu é realizado durante uma sessão contínua de jogo de búzios, que vai determinando quais ingredientes devem compor o sacrifício e em que quantidade.

EUÓ. O mesmo que quizila (ver).

FEITO. Pessoa iniciada no candomblé. Ver feitura.

FEITURA. Iniciação ritual. Implica hoje recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e apresentação do iniciado em festa pública, a chamada saída de iaô (ver).

FILHO-DE-SANTO. Pessoa que passou pelos ritos de iniciação.

FUNDAMENTO. Conhecimento iniciático; legitimidade.

FUXICO. Característica particular e secreta de um determinado rito próprio a uma determinada casa,e a um determinado orixá, ou a um carrego-de-santo (ver).

JEJE. Outra grafia para jeje.

HELEDÁ. "Anjo da guarda", o santo da pessoa, orixá pessoal.

IABASSÊ. Responsável pela cozinha. É a cozinheira do orixá.
IALAXÉ. Mãe encarregada de zelar pelos axés da casa.
IALORIXÁ. Mãe-de-santo. Chefe do terreiro. Sacerdotisa suprema da casa.
Iáquequerê, ou mãe-pequena. Segunda pessoa na hieraquia do terreiro.
Iaô. Iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação de sete anos.
IÁ-TEBEXÊ. Encarregada dos cânticos.
IBÁ. O mesmo que assentamento.
IBÁ-ORI. Assentamento para o culto da cabeça (ori).
IBÁ-ORIXÁ. O mesmo que assentamento ou assento do orixá (ver).
ILÁ. Grito do orixá. Sua identificação sonora característica e particular. Durante o período de obrigação, em que o iniciado usa um colar apertado de contas, o quelê, o orixá fica interditado de emitir o seu il .
INICIADO. O mesmo que feito.
IPETÉ. É nome de uma comida predileta de Oxum e também da sua festa anual.
JUNTÓ. Segundo santo da pessoa. Ver adjuntó.
JEJE. Candomblé em que predominam traços e elementos das religiões dos povos ewe e fon. Ver jeje-marrim e jeje-nagâ.
JEJE-MARRIM. Candomblé de predominância jeje da região da Bahia.
JEJE-NAGÔ. O mesmo que candomblé de predominância iorubana, cujas nações principais em São Paulo são o queto e o efã.
MATANÇA. Sacrifício ritual de animais.
MARMOTAGEM. Ato de cometer erros iniciáticos (por ignorância ou mesmo intencionalmente) de que os pais-de-santo e mesmo os filhos-de-santo podem ser acusados.
MARMOTEIRA(o). Mãe ou pai-de-santo que cometeu ou comete marmotagem (ver).
MINA-JEJE, ou mina-maranhense. Candomblé com predominância de culto aos voduns ao invés de culto aos orixás. Reproduziu-se em São Paulo recentemente com a chegada de casas do Maranhão.
NAGÔ. Uma das designações para os povos iorubanos.
NAGÔ-IJEXÁ GAÚCHO. Nação de candomblé que veio a se constituir no Rio Grande do Sul, provavelmente a partir da Guerra do Paraguai.
NAGÔ-PERNAMBUCANO. Nação de candomblé de predominância iorubana constituída na região de Recife e Olinda principalmente. É uma das nações dos xangôs do nordeste, que se formaram nos estados acima da

Bahia. Nação introduzida em São Paulo com a mudança, do Recife, do terreiro quase centen rio de Mãe das Dores.

OBI. Fruto também denominado noz-de-kola, de origem africana, fundamental no culto dos candomblés. O obi é usado como fonte de axé e também como instrumento oracular. Usa-se o fruto climatizado no Brasil, de duas faces, e o importado da África, de quatro faces.

OBRIGAÇÃO. Ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e de outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé.

ODU. Definição da origem, destino e explicação dos fatos da vida do consulente, e das formas propiciatórias de reparação, desvendadas através da prática oracular.

OGÃ. Cargo masculino de iniciados não rodantes. Ver axogum e alabê.

OIÊ. Cargo sacerdotal.

OLODUMARE. Deus supremo, distante e praticamente esquecido. Não recebe culto particular.

OLORUM. O mesmo que Olodumare e designação pela qual o deus supremo é mais referido no Brasil.

OLUBAJÉ. Festa anual de Obaluaiê, na qual é costume cultuar-se também Oxumarê e Nanã que seriam entidades divinas de uma mesma família procedente das regiões do antigo Daomé.

OLUÔ. Cargo sacerdotal de "olhador", o que joga búzios. Em geral o olu" é o próprio pai ou mãe-de-santo.

OMOLOCÔ. Rito de umbanda com traços de candomblé angola. Também denominado "umbanda traçada".

OPELÊ-IFÁ. Instrumento oracular do babalaô. Espécie de ros rio feito com oito metades de frutos do dendê, que, jogado ao acaso, dá configurações em número de 16 e que em dois lances fornece 256 configurações chamadas odus (ver).

ORÁCULO. Meio ritual para se descobrir a origem mítica da pessoa, seu destino, seus problemas e os sacrifícios propiciatórios necessários à solução dos problemas da vida. No candomblé, há o oráculo exercido pelo babalaô (desaparecido no Brasil) e o jogo de búzios que é prerrogativa do pai ou da mãe-de-santo.

ORAIÊ Ô OXUN! Saudação a Oxum.

ORI. Cabeça, parte interior da cabeça, personalidade, emoções internas, tudo aquilo que está dentro do cérebro. O ori é cultuado através do bori (ver).

ORIQUI. Reza que faz referência à ancestralidade do orixá.

ORÔ. Sacrifício ritual. Também se denomina orô a cerimônia de iniciação propriamente dita do fiel no dia em que se executam as matanças rituais após a raspagem da cabeça do iniciante.

OROBÔ. Fruto africano preferencial de Xangô. Também usado como instrumento oracular.

ORUCÓ, ou oruncó. O mesmo que dijina.

ORUNMILÁ. Deus do oráculo. Ver oráculo.

OSSÉ. Rito semanal de limpeza e arranjo dos assentamentos do santo que deve ser executado pelo filho daquele orixá.

OTÁ (ou itá). Pedra que simboliza os orixás.

PEGIGÃ. Ogã encarregado de zelar pelos assentos do orixá.

PANO-DE-COSTA. Peça do vestu rio feminino no candomblé.

POVO-DE-SANTO. Conjunto de todos os adeptos do candomblé ou da religião dos orixás.

PRECEITO. Regras rituais.

QUARTO-DE-SANTO. Quarto, pequena casa isolada, capela ou qualquer ambiente fechado em que estão colocados os assentamentos dos orixás.

QUETO. Nação de candomblé de predominância iorubana e que se constituiu nas casas mais conhecidas da Bahia. O patrono da nação é Oxóssi, deus cultuado principalmente na região da cidade do Queto, hoje localizada na República Popular do Benin.

QUICONGO. Língua do tronco banto ensinada atualmente ao povo-de-santo angola pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia.

QUIZILA. O mesmo que euó. Tabu do orixá. Conjunto de proibições de alimentos, cores, lugares etc.

RASPADO. O mesmo que iniciado no candomblé.

RASPAR. O mesmo que iniciar uma pessoa no candomblé.

RODA-DE-SANTO. Roda formada pelos filhos-de-santo da casa durante o toque, segundo uma ordem hier rquica de senioridade.

RODANTE. Pessoa dotada da faculdade de entrar em transe.

RODAR-NO-SANTO. O mesmo que entrar em transe de orixá.

RONCÓ. Clausura. Espaço reservado ao recolhimento dos iniciados em período de obrigação.

RUM. Dança solo do orixá de que participam apenas sacerdotes ebômis confirmados. Na saída de iaô, a quarta apresentação do orixá no barracão é chamada saída do rum, quando ele já está totalmente paramentado para dançar.

SAÍDA-DE-SANTO. Cerimônia ritual pública que se dá geralmente no vigésimo-primeiro dia do período de iniciação. Na saída-de-santo ou saída-de-iaô, o iaô recém-iniciado é apresentado em transe ao público através de quatro saídas: a saída em homenagem a Oxalá, a saída em homenagem à nação, a saída em que o orixá dá em público o seu nome e a quarta saída, na qual o orixá faz a sua dança solo, ver rum.

SASSANHA. Cerimônia de sacralização das folhas, relacionada diretamente com o culto do orixá Ossaim, o dono da vegetação.

SUSPENSÃO. Ato público pelo qual o orixá mostra que escolheu uma pessoa para um cargo sacerdotal. Em geral essa pessoa é, ou suspensa fisicamente pelo orixá, ou suspensa numa cadeira por diferentes sacerdotes ou orixás em transe.

SUSPENSO. Pessoa que foi escolhida através da suspensão (ver).

TOQUE. O mesmo que cerimônia ritual pública dos candomblés. Caracteriza-se por dança ritual, canto e transe.

VIRADO-NO-SANTO. Pessoa em transe do orixá.

VIRAR-NO-SANTO. Entrar em transe do orixá.

VUMBE. Falecido. Morto. Usa-se geralmente na expressão "tirar a mão de vumbe", ou seja tirar da cabeça a mão do pai-de-santo falecido.

VUME. O mesmo que vumbe (ver).

XAMBÁ. Antiga nação de candomblé, hoje praticamente extinta, que teria se formado no estado de Alagoas até os anos 20, de origem predominantemente iorubana. Sua quase extinção se deve a forte perseguição policial que os candomblés ou xangôs pernambucanos sofreram nos anos 20. Algumas casas migraram para o Recife, onde vieram a se refundir com nações locais, formando a nação atualmente denominada nagô-pernambucano. Mãe Maria das Dores foi iniciada por um dos mais antigos xambazeiros de que se tem notícia, o seu pai Rosendo.

XANGÔ. Nome pelo qual o candomblé é conhecido nos estados do Nordeste Oriental acima da Bahia, provavelmente pelo fato da divindade Xangô ter nestes candomblés importância central.

XIRÊ. Cerimônia pública do candomblé em que a roda-de-santo canta e dança, louvando todos os orixá, começando com Ogum, depois de uma oferenda preliminar a Exu, e terminando com Oxalá

ZELADOR. O mesmo que pai-de-santo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ABIMBOLA, Wande. The Yoruba Concept of Human Personality. In: CNRS. *La notion de persone en Afrique noire*. Paris, Centre National de la Recherche Scientific, 1973.

_____.*Sixteen Great Poems of Ifá*. s.l.p., UNESCO, 1975.

_____. *Ifá, An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan, Nigéria, Oxford University Press, 1976.

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. 7th. imp. Londres, Hodder and Stoughton, 1981.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional: Ritos, sabenças, linguagem, artes e técnicas*. São Paulo, Melhoramentos, 1964.

ATANDA, J.A. *An Introduction to Yoruba History*. Ibadan, Nigéria, Ibadan University Press, 1980.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. Quizilas e preceitos: Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.), *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

AUGRAS, Monique e SANTOS, João Batista dos. Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro. *Dédalo*, São Paulo, no. 24: 43-62, 1983.

BARKER, Karin. Como o homem cria deus na África Ocidental: Atitudes dos Yoruba para com o Orisa. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Ewe O Osanyin: Sistema de classificação de vegetais em casas-de-santo jeje-nagô de Salvador*, Ba. Tese de doutoramento em Antropologia Social. São Paulo, Universidade de São Paulo (mimeo), 1983.

BASCON, William R. *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press, 1969(a).
_____. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New W*orld. Bloomington, Indiana University Press, 1969(b).
BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro, Empresa Gr fica O Cruzeiro, 1945.
_____. *As Américas negras*. São Paulo, Difusão Européia e EDUSP, 1974.
_____. *As religiões africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo, Pioneira, 1975.
_____. *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.
BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo*, Ágora, 1981.
BRAGA, Júlio Santana. *O jogo de búzios: Um estudo de adivinhação no candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
_____. O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Bras*il. São Paulo, Brasiliense e CNPq, 1988.
BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco. *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife: Organização econômica*. Tese de doutorado em Antropologia Social. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1986.
BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: *Umbanda & polí*tica. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.
CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 2a. ed. Rio de Janeiro, Forense, 1977.
CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.
CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda: Ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.
_____. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo, Cebrap e Editora Brasileira de Ciências, 1971.
CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de, PRANDI, Reginaldo et alii. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
CARNEIRO, Edison. *Religiões neg*ras. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
_____. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
_____. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1947.

_____. *Ladinos e cri*oulos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, José Jorge de. *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*. PhD Thesis. Belfast, The Queen's University. (mimeo), 1984.

_____. A força da nostalgia: A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Religião e sociedade*. São Paulo e Rio, 14(2): 36-61, 1987.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2 vols. Rio de Janeiro, INEP-MEC, 1962.

CASTRO, Yeda A. Pessoa de. *Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo de culto afro-brasileiro*. (mimeo). Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1971.

_____. Língua e nações de candomblé. *África*. São Paulo, no. 4: 57-76, 1979.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: *Estudos afro-brasileiros (Trabalhos apresentados ao 1o. Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934 -1o. volume)*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935.

CORRÒA, Norton F. *Aressum: O ritual funer rio do batuque do Rio Grande do Sul.* (mimeo). Trabalho apresentado no XI Encontro Anual da ANPOCS. Águas de São Pedro, 1987.

COSSARD-BINON, Gisele. *Contribuition a l'etude des candombles au Brésil: Le candomble angola*. Doctorat de Troisieme Cycle (mimeo). Paris, Faculte des Letres et Sciences Humaines, s.d.

_____. A filha-de-santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas e NEGRÇO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. In: Umbanda & política. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero, 1987.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*. São Paulo e Rio, no. 8: 15-20, julho, 1982.

_____. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DENNET, R.E. *Nigerian Studies or The Political System of the Yoruba*. London, MacMillan, 1910.

EDUARDO, Octavio da Costa. *The Negro in Northern Brazil*. Seatle, University of Washington Press, 1948.

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista, 1973.

FADIPE, N. A. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Nigéria, Ibadan University Press, 1970.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

_____. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba, Guaíra, 1941.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1986.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem afric*ana. São Luís, SIOGE, 1985.

FRY, Peter. Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, nº. 6: 79-94, 1975.

GIROTO, Ismael. O *candomblé do rei: Estudo de um candomblé Ketu-bambogse na cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (mimeo). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1980.

HERSKOVITS, Melville J. *The Southermost Outpost of the New World Africanisms*. American Anthropologist. v.45(4): 495-590, 1943.

HOBSBAWN, Eric. A produção em massa de tradições. In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

IDOWU, E. Bolaji. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Essex, Longman Nigeria, l982.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LANGENBUCH, Jurgen Richard. *A estruturação da Grande São Paulo. Estudo de geografia urbana*. Rio de Janeiro, Fundação IBGE, 1971.

LEITE, F bio. Tradições e práticas religiosas negro-africanas na região de São Paulo. In: *Culturas africanas (Documento da Reunião de Peritos sobre As sobrevivências das tradições religiosas africanas nas Caraíbas e na América Latina. São Luís do Maranhão, 1985)*. São Luís, UNESCO, 1986.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo*, Ágora, 1981.

_____. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alair : Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.

LIMA, Vicente. *Xangô*. Recife, Centro de Cultura Afro-Brasileiro e Jornal do Comércio, 1937.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Os obás de Xangô*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Ágora, 1981.

_____. O conceito de "nação" dos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*. Salvador, no. 12: 65-90, 1976.

_____. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais*. Salvador, Curso de Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBa, 1984.

_____. Nações-de-candomblé. In: *Encontro de nações de candomblé. Salvador*, Centro de Estudos Afro-Asi ticos da UFBa e Ianam , 1984.

_____. O candomblé da Bahia na década de trinta. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos.* São Paulo, Corrupio, 1987.

LIMA, Vivaldo da Costa et alii. *Encontro de nações de candomblé*. Salvador, CEAO/UFBa e Inam , 1984.

LUCAS, J.Olumide. *The Religion of the Yorubas*. Lagos, C.M.S. Bookshop, 1948.

LUCKMANN, Thomas. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: *The Persisting Tension. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions* (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.

MCKENZIE, P.R. O culto aos orisa entre os yoruba: Algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e a seus conceitos de divindade. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.), *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano. História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 2. São Paulo, Difel, 1978.

MOTTA, Roberto M.C. Renda, emprego, nutrição e religião. *Ciência & Trópico*. Recife, 5(2): 121-153, 1977.

_____. *Cidade e devoção*. Recife, Edições Pirata, 1980.

_____. Bandeira de Alair : A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira*

de Alair : Outros escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Nobel, 1982.

_____. Comida, família, dança e transe: Sugestões para o estudo do Xangô. *Revista de Antropologia*. São Paulo, no. 25: 147-157, 1982.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque, pará e babassuê: Bibliografia prévia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alair : Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.

_____. Orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e loas: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

_____. A religião dos orixás, voduns e inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia complementar. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Funarte, 1983.

NOGUEIRA, Oracy. *Família e comunidade: Um estudo sociológico de Itapetininga, São Paulo*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, 1962.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegbara: The Yoruba Trickster God. *African Arts*, IX(1): 20-27, 1975.

PEREIRA, João Baptista Borges. Encontros com Pixinguinha. "Folhetim", *Folha de S. Paulo*, 10 de julho de 1983.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Igreja: Contradição e acomodação: Ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*. Cadernos Cebrap 30. São Paulo, Brasiliense, 1978.

_____. O povo visto do altar: Democracia ou demofilia? *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, no. 16: 66-80, dezembro, 1986.

_____. *Representantes de Deus em Brasília: A bancada evangélica na Constituinte* (mimeo). Texto apresentado ao GT Religião e Sociedade, no XXII Encontro Anual da ANPOCS. Águas de São Pedro, 1988.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira, CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de e SOUZA, Beatriz Muniz de. Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano. História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 4. São Paulo, Difel, 1984.

_____ . Comunidades eclesiais de base. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O povo em movimento*. 4a. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

PINTO, Altair. *Dicionário da umbanda*. Rio de Janeiro, Editora Eco, 1971.

PRANDI, Reginaldo. *Catolicismo e família: Transformação de uma ideologia*. Cadernos Cebrap 21). São Paulo, Brasiliense, 1975.

_____. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo, Edições Símbolo, 1978.

_____. *Os favoritos degradados*. São Paulo, Loyola, 1982.

_____. Retrato do Brasil em carne e osso. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, v.1(3): 10-16, 1982.

_____. As artes da adivinhação. Tendências/Debates", *Folha de S. Paulo*, p g. A-3, 6 de julho, 1986(a).

_____. Pequena produção urbana e crise econômica. In: *Semi rio Interamericano sobre a pequena produção urbana*. Vol. II: 367-384 Recife, SUDENE, 1986(b).

PRANDI, Reginaldo, BRANT, Vinícius Caldeira et alii. *Produtividade e educação em meio rural*. 2 vols. São Paulo, Cadernos Cebrap, Nova Série, nos. 9 e 10, 1986.

PRANDI, Reginaldo e GONÇALVES, Vagner. *Reafricanização do candomblé em São Paulo: Um rito de iniciação ao oráculo de Orunmilá* (mimeo). XI Encontro Anual da ANPOCS, São Paulo, 1987.

_____. Deuses tribais de São Paulo. Rio de Janeiro, *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, no. 57: 34-44, set. 1989(a).

_____. Axé São Paulo. Notas preliminares de pesquisa sobre as origens e mudanças do candomblé na Região Metropolitana de São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.

PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Assim como não era no princípio: Religião e ruptura na obra de Procopio Camargo. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, no. 17: 29-35, maio, 1987.

_____. Migrante vota diferente? O caso das eleições para a prefeitura de São Paulo em 1988. Travessia, *Revista do Migrante*, São Paulo, no. 5: 5-13, set-dez, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, LTC e EDUSP, 1978.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

_____. *A raça africana*. Salvador, Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1935.

_____. *Introdução à antropologia brasileira*. 2 vols. Rio de Janeiro, Edições da C.E.B., 1943.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIBEIRO, Carmen. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: Influências africanas e européias. *Afro-Ásia*, Salvador, no. 14: 60-80, dezembro, 1983.

RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, H.Garnier, 1906.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. 2a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os africanos no Brasil*. 4a. ed. São Paulo, Nacional, 1976.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: Experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi). *História de um terreiro nagô*. 2a. ed. aumentada. São Paulo, Max Limonade, 1988.

SANTOS, Jocelio Teles. O caboclo no candomblé. *Padê*, Salvador, no. 1: 11-21, julho, 1989.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. 4a. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.

SCHETTINI, Teresinha Bernardo. *A mulher no candomblé e na umbanda*. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo, PUC (mimeo), 1986.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types: Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil*. Antropology PhD Thesis (mimeo). Belfast, The Queen's University, 1984.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: As tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Ornato José da. *Ervas, raízes africanas*. Rio de Janeiro, edição do autor, caixa postal 7.046, 1988.

SINGER, Paul. Movimentos de bairro. In: SINGER, Paul e BRANT, Vinícius Caldeira (orgs.). *São Paulo: O povo em movi*mento. 4a. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo, Herder, 1970.

THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York/London, Penguin, 1985.

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Öcone, 1985.

TRINDADE-SERRA, Ordep J. *Na trilha das crianças: Os erês num terreiro angola*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Brasília, UnB, 1978.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3a. ed. São Paulo, Nacional, 1977.

VELHO, Yvone Maggie Alves. *Guerra de orixás: Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VERGER, Pierre F. *Notes sur les cultes des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne C''te des Esclaves en Afrique*. Dakar, I.F.A.N, 1957.

_____. Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba. In: CNRS. *La notion de persone en Afrique noire*. Paris, Centre National de la Recherche Scientific, 1973.

_____. *Lendas africanas dos orix*ás. Salvador, Corrupio, 1985(a).

_____. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 2a. ed. São Paulo, Corrupio e Círculo do Livro, 1985.

WALLIS, Roy. New Religions and the Potential for Word Re-Enchantment: Religion as Way of Life, Preference and Commodity. Secularization and Religion: *The Persisting Tension*. Lausanne, Conference Internationale de Sociologie des Religions (19eme. Conference, Tubingen, 1987), 1987.

WARREN, Donald. *A terapia espírita no Rio de Janeiro*. Religião e sociedade, Rio de Janeiro, 11(3): 56-83, dezembro, 1984.

WEBER, Max. *Sociology of Religion*. Boston, Beacon Press, 1963.

_____. *Economía y sociedad*. 2 tomos. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro*, Zahar, s.d.

ZIEGLER, Jean. *O poder africano*. São Paulo, Difusão Européia, 1972.

CAPA: RENATE VIERTLER