CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

CASA DE FAMÍLIA: PARENTESCO ADVINDO POR MEIO DA FÉ

Eneida de Oliveira Carnaval

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Elisângela de Jesus Santos

Rio de Janeiro
Fevereiro/2017

CASA DE FAMÍLIA: PARENTESCO ADVINDO POR MEIO DA FÉ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais

Eneida de Oliveira Carnaval

Banca Examinadora:

Presidente, Professora Dra. Elisângela de Jesus Santos (CEFET/RJ) (Orientadora)

Professor Dr. Ricardo Augusto dos Santos (CEFET/RJ)

Professor Dra. Valquíria Pereira Tenório (IFSP/Matão)

SUPLENTES

Professor Dr. Alexandre de Carvalho Castro (CEFET/RJ)

Professora Dra. Maristela Gomes de Souza Guedes (UERJ)

Rio de Janeiro
Fevereiro/2017

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

C288 Carnaval, Eneida de Oliveira
Casa de família : parentesco advindo por meio da fé / Eneida de Oliveira Carnaval.—2017.
126f. : il. p&b. ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2017.
Bibliografia : f. 119-126
Orientadora : Elisângela de Jesus Santos

1. Candomblé. 2. Relações raciais. 3. Relações raciais – Aspectos religiosos. 4. Relações étnicas. 5. Negros – Religião. I. Santos, Elisângela de Jesus (Orient.). II. Título.

CDD 299.673

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos que lutaram pelos seus ideais com ética e dignidade.

AGRADECIMENTOS

É com enorme satisfação que desejo compartilhar mais essa conquista com todos aqueles que acompanharam minha trajetória de vida até o presente momento e que, direta ou indiretamente, contribuíram para isso. A todos, minha eterna gratidão.

Aos meus familiares – Avós (*In Memoriam*), Padrinhos, Tios (as) e Primos (as) - por tudo de mais importante que representam em minha vida, especialmente, meus pais, Luís Antônio Carnaval (*In Memoriam*) e Jurema Jesus de Oliveira Carnaval, meu irmão, Luiz Fernando de Oliveira Carnaval e minha filha, Cláudia Carnaval de Oliveira Pinto.

Ao meu pai, por ter me ensinado os valores que mais estimo: honradez, dignidade, responsabilidade, humildade e solidariedade. Foi com ele que aprendi a ter forças para recomeçar quantas vezes forem necessárias e coragem para superar minhas fragilidades. Saudades eternas meu Pai.

À minha mãe, por todo seu apoio, compreensão e paciência. Que me enternece com sua capacidade de perdoar, sem deixar espaço em seu coração para rancor e mágoa.

Ao meu irmão, amigo fiel e protetor, grande companheiro de todas as horas, com quem sempre posso contar. Com um bom-senso providencial, é em sua companhia que encontro equilíbrio e segurança para superar os momentos de incertezas.

À minha filha, a quem amo incondicionalmente, razão pela qual durmo e acordo todos os dias, é por ela que encontro forças para desbravar todas as armadilhas da vida. Corajosa, compreensiva, inteligente, determinada e amiga, me enche de orgulho e admiração.

Aos meus Amigos, que não me deixam esmorecer. Leais e fiéis que sofrem com a minha dor e sorriem com a minha alegria, sempre a postos para me estender a mão. Minha gratidão a Adriano dos Santos Esquinca e Vera Leira Parente pelo valoroso apoio durante essa empreitada.

À Família do Abasá ty Odé Awymanê, que confiou e acreditou no meu ideal, principalmente, à Elizabeth de Mello Macedo, que não só abriu as portas de sua casa como também compartilhou sua trajetória de vida e conhecimento para elaboração dessa pesquisa, e a Marco Antônio Cordeiro Antunes por toda sua presteza. Esse trabalho não poderia ter sido realizado sem a colaboração de todos vocês.

Ao Corpo Docente do Programa em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Campus Maracanã, em especial, minha orientadora Professora Doutora Elisângela de Jesus Santos, por terem partilhado comigo toda sua sapiência.

Aos Professores Doutores Alexandre de Carvalho Castro, Maristela Gomes de Souza Guedes, Ricardo Augusto dos Santos e Valquíria Pereira Tenório que prontamente aceitaram o convite para integrar a minha Banca de Defesa, dispondo de seu tempo para ler este trabalho.

À CAPES por ter investido nesse projeto.

EPÍGRAFE

A injustiça num lugar qualquer é uma
ameaça à justiça em todo o lugar.
Martin Luther King

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa tem como objetivo contribuir para o campo das relações étnico-raciais e seus reflexos sociais sob o ponto de vista das religiões afro-brasileiras contemporâneas. Para tanto, o pilar de sustentação desse estudo deriva dos resultados obtidos através da pesquisa de campo realizada no Abasá ty Odé Awymanê, uma casa de santo situada no bairro do Engenho de Dentro, na cidade do Rio de Janeiro, cuja liderança compete à Elizabeth de Mello Macedo. Tal processo foi construído em dois períodos distintos, sendo o primeiro compreendido entre os anos de 2003 e 2005 e o segundo entre os anos de 2009 e 2016. Durante todo esse tempo, foi observado que o Candomblé preconiza costumes pautados, não apenas no princípio da fé, mas, também, atua na construção de conhecimento e valores embasados em princípios como tradição e História. No Universo do Candomblé a observância de tais valores destaca-se através do respeito a questões como hierarquia e senioridade, família, comunidade e preservação da tradição oral. Desse modo, o trabalho visa contribuir para a relevância das práticas afro-brasileiras num contexto de construção do conhecimento e de saberes peculiares do legado de um grupo de negros africanos no Brasil, mais especificamente, estabelecido na cidade do Rio de Janeiro. E ainda, vislumbra conceitos cujo propósito concerne em combater a intolerância religiosa. Nesse constructo, se agregam questões referentes à colonialidade de poder e do saber e temas relativos à raça, culturas e tradições, temas que motivaram discussões apresentadas pelos estudiosos Alfredo Bosi, Lisa Earl Castillo, Júlio Santana Braga, Ney Lopes, Pierre Fatumbi Verger.

Palavras-chave: relações étnico-raciais. Candomblé. produção de saberes. valores culturais. Abasá ty Odé Awymanê

ABSTRACT

The present research aims to contribute to the field of ethnic-racial relations and their social reflexions from the point of view of contemporary Afro-Brazilian religions. In order to do so, the pillar of support for this study derives from the results obtained through the field research carried out in the Abasá ty Odé Awymanê, a saint's house located in the district of Engenho de Dentro, in the city of Rio de Janeiro, whose the leadership belongs to Elizabeth de Mello Macedo. This process was built in two different periods, the first between 2003 and 2005, and the second between 2009 and 2016. During all this time, it was observed that Candomblé advocates custom, not only in the principle of Faith, but also acts in the construction of knowledge and values based on principles such as tradition and history. In the Universe of Candomblé, the observance of such values stands out by respecting issues such as hierarchy and seniority, family, community and preservation of oral tradition. In this way, the work aims to contribute to the relevance of the Afro-Brazilian practices in a context of knowledge construction and peculiar knowledge of the legacy of a group of African blacks in Brazil, more specifically, established city of Rio de Janeiro. It also envisions concepts whose purpose is to combat religious intolerance. In this construct, questions related to the coloniality of power and knowledge and themes related to race, cultures and traditions, themes that motivated discussions presented by scholars Alfredo Bosi, Lisa Earl Castillo, Júlio Santana Braga, Ney Lopes, Pierre Fatumbi Verger.

Keywords: ethnic-racial relations. Candomblé. Production of knowledge. Cultural values. Abasá ty Odé Awymanê.

SUMÁRIO

Introdução **11**

1 Cultura: tradição tatuada na alma **17**

1.1 Além da vã Filosofia 18

1.2 Casas de zungus: quilombos urbanos 23

1.3 Um Candomblé partido pelas Ciências 30

2 Desafios e conquistas: O surgimento de uma casa **38**

2.1 Uma vida dedicada ao Candomblé 43

2.2 A família do Abasá de Odé 54

2.3 A casa de Odé Awymanê 60

3 Entre o saber e o fazer **83**

3.1 Aprendendo a aprender: a edificação do saber 84

3.2 Metodologia de ensino do Abasá ty Odé Awymanê 95

3.3 Apenas um pedido: respeito 104

Considerações Finais **117**

Referências **119**

Introdução

A proposta de trabalho a ser apresentada nesse estudo tem como propósito somar-se ao conjunto de pesquisas que se esforçam para diminuir o preconceito contra as religiões de matrizes africanas.

Em virtude de uma visão oriunda do senso comum, as práticas ritualísticas do Candomblé sempre estiveram relacionadas a bruxedos e magia negra, provenientes de um comportamento bárbaro e selvagem, tido como inconcebível diante da concepção religiosa cristã e, por isso, deveria ser combatido. Desse modo, torna-se perceptível que os cultos afro-brasileiros foram relegados ao conceito de crenças de origem pagã, sendo responsáveis por colocar em risco toda uma conjuntura política e social reconhecida como legítima até então (FERRETTI, 2001).

Em sua maioria, os referidos cultos sofreram duramente com a perseguição das autoridades policiais. Até os anos de 1970, rituais ligados ao curandeirismo e a prática de magias eram proibidos por leis. Para que as casas de culto pudessem professar sua fé, deveriam assegurar fidedignidade com a religião africana sem que houvesse quaisquer indícios passíveis de associação com 'feitiçaria', fato que acarretaria no fechamento do local e, em possíveis, prisões de seus partícipes (CAPONE, 2004).

Assim, diante da necessidade de compreender os motivos que o levaram ao rechaço das religiões afro-brasileiras, surgiu o interesse em fazer do Candomblé objeto desse estudo. Tal inquietude encontra-se relacionada à minha infância, pois, sempre ouvi muitos referenciais negativos sobre essa religião, descrita como rituais assustadores, relacionados a cultos de adoração ao demônio. Não guardo na memória nenhuma referência positiva relacionada ao Candomblé.

Venho de uma família cuja orientação religiosa é bastante diversificada, composta por ateus, evangélicos, católicos, umbandistas[1], kardecistas[2] e candomblecistas. Dentre todos os meus familiares, o único a sofrer com a intolerância religiosa por parte da sociedade foi o candomblecista. E foi meu inconformismo com tal situação que fez do Candomblé sujeito central desse estudo.

---

[1] Praticante da Umbanda. Religião brasileira, fundamentada no espiritismo, envolvendo elementos da religiosidade indígena, católica e africana.

[2] Doutrina religiosa e filosófica desenvolvida por Allan Kardec embasada no princípio da reencarnação.

Embora tenha recebido os sacramentos católicos do Batismo e da Crisma, e ter sido batizada na Umbanda, há aproximadamente quinze anos optei por não seguir nenhuma religião. Na verdade, não creio na existência de Deus. Minha crença se fundamenta naquilo que não quero para mim, não quero para o outro, respeitar e ser respeitado. Entretanto, as religiões que envolvem transe, incorporação e adivinhações me intrigam.

Na adolescência, tive meu primeiro contato com o Candomblé por meio de uma professora de História do antigo Ginásio (atual Ensino Fundamental II). Depois de aproximadamente dois anos de convivência no sentido educacional, soube que ela era candomblecista, mais especificamente, Mãe de Santo. Ao chegar à casa, comentei com minha mãe sobre a conversa que tivera com a professora naquela manhã. Minha mãe, que é umbandista, e sempre gostou de adivinhações e previsões, quis logo saber o endereço do Barracão[3] e os dias em que eram realizados os jogos de búzios[4]. Não tardou para minha mãe estar sentada no banco de espera para saber o que o futuro lhe reservava.

Na medida em que fui crescendo, adquirindo mais autonomia, parei de acompanhá-la às idas ao Barracão porque ficava irritada em ver minha tarde passar naquele banco de espera. Com o tempo, as visitas de minha mãe àquela casa foram se tornando cada vez mais escassas até que deixaram de acontecer. Entretanto, anos mais tarde, um membro da minha família foi iniciado no Candomblé, por coincidência, nessa mesma casa. Desse modo, os laços de amizade entre a Mãe de Santo e minha família se estreitaram. É uma amizade que já dura mais de trinta anos.

Apesar de acompanhar minha mãe às consultas envolvendo o jogo de búzios, a princípio, não participávamos dos toques[5] da casa, o que só veio a ocorrer muitos anos depois. Aliás, um adendo, foi no período compreendido entre os anos de 2003 e 2005, diante da necessidade de coletar dados para uma pesquisa sobre a influência negra na cultura brasileira, que as visitações a referida casa de santo adquiriu caráter de pesquisa. Com o fim do trabalho as visitas se tornaram mais escassas, sendo retomadas a partir do ano de 2009, em virtude do desenvolvimento de um novo estudo, tendo o Candomblé como elemento central. Inicialmente, as idas ao local

[3] Termo popular atribuído aos locais em que se pratica o Candomblé.
[4] O Jogo de búzios ou cauris é uma prática muito utilizada no Candomblé para realizar previsões obtidas através da comunicação estabelecida entre o Pai ou a Mãe de Santo com os Orixás.
[5] Um dos elementos do rito em que compreende a música e a dança que reverenciam os Orixás. Tornou-se uma forma popular para referenciar as festividades ocorridas nos Barracões.

ocorriam esporadicamente. No entanto, entre os anos de 2014 e 2016, com a intensificação dos estudos acerca da temática em questão foi que os vínculos de pesquisa com a casa de santo se tornaram mais proeminentes.

Uma lembrança muito forte que guardo foi o fato de ver quase toda família da Mãe de Santo, inclusive crianças, ocupando cargos na casa. Essa organização não se parecia em nada com tudo aquilo que havia ouvido a minha vida inteira sobre o Candomblé, pelo contrário, os adjetivos pejorativos relacionados à demonização e periculosidade não se aplicavam ao contexto. Inclusive, à medida que as pesquisas desse estudo foram avançando, notou-se que as casas de santo se fundamentam em torno de laços familiares, sejam consanguíneos, religiosos ou ambos.

Lamentavelmente, o Candomblé ainda sofre com os efeitos da intolerância religiosa. É inaceitável que interpretações dessa natureza ainda persistam e, em pleno século XXI, locais de cultos afro-brasileiros sejam destruídos e pessoas ainda sejam agredidas física e moralmente por conta de sua orientação religiosa. Nesse sentido, o presente trabalho aspira, juntamente como os demais estudos acerca dos efeitos negativos que incidem sobre as religiosidades de matrizes africanas, contribuir para o avanço do campo das relações étnico-raciais.

A fim de agregar informações substanciais a esse estudo, a metodologia adotada foi fundamentada a partir de revisões bibliográficas e da análise crítica de trabalhos desenvolvidos em torno do tema e de seus desdobramentos, além de uma pesquisa de campo que consistiu na realização de entrevistas e acompanhamento das atividades cotidianas e ritualísticas desenvolvidas tanto na casa de santo que se tornou paradigma desse trabalho, quanto na residência de sua dirigente, estabelecendo uma relação mais abrangente com o expoente em questão e seus sujeitos.

Sobre a casa em que a pesquisa de campo foi realizada, sabe-se que sua Nação é Angola. Num contexto político-religioso a Mãe de Santo deveria ser chamada de Mametu Ria Nkisi, entretanto, observou-se que em nenhum momento as pessoas se referiam a ela dessa forma, mas sim, como Iyá ou Mãe. Da mesma forma aconteciam com os demais membros da casa de santo, onde os termos adotados quanto aos cargos e funções nem sempre eram derivados de sua Nação de origem. Assim, também ocorreu com as divindades, sendo chamados de Orixá ou Santo e não Nkisi, como indica sua Nação matricial. Quanto ao local de culto, em vez da adoção do

termo Inzo[6], foi possível perceber o uso dos significantes equivalentes como Barracão ou casa de santo.

A respeito das notas de rodapé, a maioria das definições não apresenta referência devido ao fato de terem sido resultado de observações e interpretações provenientes da pesquisa de campo. As demais encontram-se devidamente referenciadas.

Cabe ressaltar, que os membros da casa de santo estudada têm plena consciência de que grande parte dos referenciais usados na casa são provenientes de outra linhagem étnica, o Yorubá. Contudo, demonstraram conhecimento ao traduzir os termos costumeiros desse outro dialeto para o de sua casa de origem, o Kimbundu. Por questões de composição gráfica, nesse estudo, a grafia dos termos usados no Candomblé será mantida em consonância com a ortografia da Língua Portuguesa.

Num primeiro momento, pensou-se em adotar os termos oficiais de Nação Angola, contudo, tal ato se chocaria com os resultados observados durante a pesquisa de campo, por isso, serão empregados os sistemas referenciais de nomenclaturas do primeiro a fim de fortalecer os laços com a Nação de origem da casa e o segundo modo referencial será mantido com o propósito de manter a fidedignidade das observações realizadas através da pesquisa de campo.

Ney Lopes (2010) atenta que diante do grande contingente de escravizados oriundos de diversas regiões da África houve um intenso “intercâmbio de práticas e procedimentos” originando termos de uso comum devido a mescla de dialetos proveniente da diversidade étnica dos africanos que passaram a conviver aglutinados num mesmo espaço. “Afinal, como nem só de banto se faz o angola, nem tudo é iorubá no Candomblé, como comprovam as etimologias de muitos termos de uso geral. E até mesmo o seu nome, candomblé, tem origem congo-angolana, e não iorubana”. (LOPES, 2010)[7]

O suporte bibliográfico encontra-se amparado em estudos teóricos e de especialistas de grande relevância para o campo pesquisado. Partindo do princípio de que a cultura é um importante componente do contexto sócio-histórico, os estudos de Alfredo Bosi sobre o termo foram determinantes para compreensão do conceito e sua aplicabilidade. Por meio da obra ‘Dialética da Colonização’ o autor apresenta variáveis

[6] Termo de origem Bantu que significa casa.

[7] Terreiro resgatado: aos poucos, o candomblé angola ganha espaço e reconhecimento de estudiosos. In. Revista de História da Biblioteca Nacional [on line]. 2010. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/especial-candomble-terreiro-resgatado>. Acesso em: 12 jan. 2017.

significações e atribuições do termo em questão, sendo culto e cultura os mais relevantes para o estudo que será apresentado. Uma vez que a definição de ‘culto’ se encontra ligada a noção de povo, nação e memória, ‘cultura’ contempla formação da sociedade, valores e convívio social, ambos permitem dialogar com as tradições do Candomblé que congregam todos esses elementos.

Já o escolio de Lisa Earl Castillo contempla temas como hierarquização, relações de poder, oralidade e escrita. Em ‘Entre a Oralidade e a Escrita - a Etnografia nos Candomblés da Bahia’, a autora articula o poder da escrita diante do contexto da tradição oral que ampara a religião desde seus primórdios. Transita entre os espaços sagrados analisando os impactos da escrita em cada um deles e de que forma essa atitude colocaria em riscos segredos e mistérios que envolvem o Candomblé.

Em ‘Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo’, Pierre Fatumbi Verger navega pela História do Candomblé de linhagem yorubana apresentando interpretações e reinterpretação da religião na América. A obra possibilita conhecer os mitos e lendas acerca do panteão de Deuses africanos.

‘Fuxico De Candomblé: Estudos Afro-brasileiros’, trabalho de Júlio Santana Braga, tem como temática central o fuxico, a fofoca dentro dos terreiros. Por meio de uma visão pouco ortodoxa, o autor trabalha a ideia da fofoca como um agente transformador que possibilita a circulação de notícias e novidades dentro de uma ordem avessa a mudanças, devido ao seu caráter tradicionalista. Embora fofocas e intrigas sejam situações que as pessoas dizem querer evitar, elas surgem naturalmente. Coisas simples como vestimentas, modo de dançar, condução de um rito, são motivos suficientes para perceber um cochicho aqui e outro ali dentro de uma casa de santo.

‘A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil’ de Stefania Capone coloca em voga as relações de poder que legitimam os cultos africanos, onde a voz de comando dentro de um terreiro estaria ligada a questão de hierarquia e senioridade. Não o bastante, aborda a aproximação entre intelectuais e o ‘povo do santo’ abrindo espaço para conjecturas em torno da supremacia Nagô em detrimento dos demais cultos afro-brasileiros.

Além das obras descritas e de outras não menos importantes dispostas em Referências Bibliográficas, com a perspectiva de ampliar a capacidade de dados informativos, também foram analisados periódicos impressos e eletrônicos. Dentre os impressos, encontram-se reportagens publicadas em 2009, pelo jornal Extra Informação, intituladas ‘Inimigos de Fé’, onde a autora das matérias Clarissa

Monteagudo faz um apanhado de relatos sobre os efeitos do Candomblé sobre vida de pessoas envolvidas com a religião em questão. Outra valiosa contribuição veio da coletânea de artigos diversos, com temáticas variadas, incluindo dossiês e artigos, publicados pela Revista de História da Biblioteca Nacional.

A organização estrutural deste trabalho de pesquisa será composta por três capítulos, onde cada um deles contará com três seções. No **capítulo 1** as abordagens serão ancoradas no conceito de cultura, tradição e transmissão do conhecimento e como tríade essa dialoga com o Candomblé. O **capítulo 2** irá priorizar a história da fundação de uma casa de Candomblé localizado na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, os laços parentais e consanguíneos existentes entre a Mãe de Santo e os demais dirigentes da casa, os laços religiosos estabelecidos nesta comunidade e a influência do rito sobre a vida social dos partícipes, além de descrever todo espaço físico do local de culto e sua respectiva importância dentro da ritualística. Finalizando, a proposta de trabalho contida no **capítulo 3** destaca de que modo ocorre a construção do saber dentro do Candomblé e descreve a metodologia de ensino e transmissão do conhecimento adotada pela casa de santo pesquisada. Essa parte do trabalho, ainda contempla, os efeitos do Candomblé sobre a vida social de seus adeptos.

Espera-se que ao final deste estudo, mediante os resultados provenientes da pesquisa teórica e de campo apresentados pelo presente trabalho de pesquisa, seja possível despertar uma reflexão sobre os princípios que regem o Candomblé acerca de uma ótica que preconiza não o lado obscuro comumente apregoado pelo senso comum, mas sim as tradições, os valores culturais e os desdobramentos daí advindos.

1- Tradição tatuada na alma

O capítulo se propõe a abordar questões relacionadas à cultura, tradição e memória. O sentido do termo cultura adotado nesse estudo encontra-se amparado na definição conceitual relacionada à terra, o fazer produzir, germinar, ponto inicial da vida e para onde se retornará após a morte do corpo. É o círculo natural da vida. Sob a perspectiva de caráter mágico-religioso, será por meio desta terra que serão mantidos os laços dos homens com seus antepassados. Pode-se dizer que tal vínculo se efetiva por meio das lembranças que irão compor as memórias social e individual dos seres (BOSI, 1992).

Sendo o Candomblé o foco principal desse trabalho, de acordo com a ritualística, o Orixá seria um ancestral divinizado com poderes de manter contato com a família mesmo após ter desencarnado.

Na tradição do Candomblé, a palavra exerce um grande poder, uma vez que grande parte dos ensinamentos é difundida por meio da oralidade. É desse modo que a memória se perpetua, se reconstrói e a história e os fundamentos são transmitidos às novas gerações pelos mais velhos[8], considerados depositários do conhecimento. Daí decorre o respeito à hierarquia, onde há a valorização das experiências adquiridas através do tempo. Ensinamentos estes que não são encontrados na literatura escrita. É por meio dos ensinamentos, da observação e da prática que o conhecimento se estrutura, numa dinâmica que possibilita a perpetuação da tradição oral herdada.

Desde o século XIX, período em que data o surgimento das primeiras casas de Candomblé no Brasil, existe uma perseguição pungente sobre os locais de culto, historicamente associados a antros de perversão e devassidão. A falta de interesse político em conhecer a prática do Candomblé impede que grande parte das pessoas entenda os princípios da ritualística. Infelizmente, essa visão de mundo, embasada no senso comum, ocasiona um prejuízo sócio-histórico avassalador no constructo da identidade social brasileira. Nesse sentido, ignora-se a importância das referidas casas, que trazem em suas trajetórias, a história, a memória e a tradição do legado negro-africano no Brasil.

[8] No caso do Candomblé, a questão da senioridade corresponde ao tempo de iniciação religiosa do indivíduo e não a sua idade cronológica.

1. 1 - Além da vã Filosofia

Segundo Alfredo Bosi (1992), o termo cultura tem acepção no contexto agrícola, tendo este sido cunhado a partir da palavra latina *colo*, cuja tradução encontra-se ligada ao cultivo, ocupação, trabalho na terra. Assim, a colônia seria o lugar ocupado pelo povo que se dispõe a trabalhar nessa terra, disposto a fazê-la produzir. O *ager cultus*, o nosso roçado, poderia ser traduzido como a fusão do trabalho e do sentimento de quem produz. Por meio dessa concepção, *cultus* denota que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória (BOSI, 1992).

A diversidade do termo *cultus* também poderá assumir caráter mágico-religioso quando fundamentado por meio do culto aos mortos, como se registra em algumas sociedades antigas e contemporâneas europeias, africanas, asiáticas e indígenas. Sob tais circunstâncias, a terra em que se enterravam os mortos seria a mesma em que se produziam os alimentos.

Descobertas arqueológicas apontam que o processo de inumação já era praticado na Pré-História (CISNEIROS, 2004). Segundo interpretações provenientes a partir de tais ‘achados’, a forma como os corpos foram encontrados sugerem uma preocupação com a vida após a morte. Nesses casos, os restos mortais foram encontrados salpicados com ocre, simbolizando o ritual do sangue, representando a vida; adornados com conchas de moluscos em forma de vagina, indicando algum tipo de culto de adoração a alguma divindade feminina; dispostos em posição fetal, onde as covas estariam indicando o útero, e dispostos para o Leste, a fim de direcionar a alma para o Sol na expectativa de um possível renascimento (BEZERRA, 2011).

Dessa forma, a terra se torna um elemento de adoração ao antepassado que ali jaz, configurando-se a ela um caráter sagrado. Assim, a oferta de presentes, alimentos e bebidas aos mortos representava que o ente querido continuava a ser lembrado, uma vez que havia a crença de que o abandono do morto por sua família ou pelo grupo do qual fazia parte, poderia acarretar sérios castigos como fome, guerras e doenças. Nesse sentido, o processo de inumação consistiria no ato de cultivar, de perpetuar a memória de seus antepassados, com a intenção de que estes, após sua morte, assumissem a função de proteger o grupo.

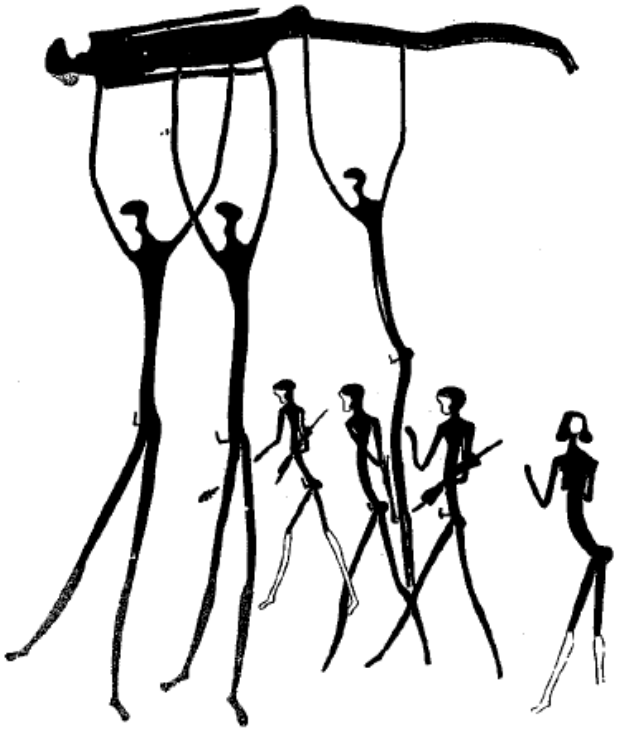


Figura 1: Pintura rupestre de culto aos mortos na Pré - História – Namíbia
Fonte: Emmanuel Anati. In. Daniela Silva Cisneiros[9]

> Quanto ao momento religioso, realiza a lembrança, reapresenta as origens, repropõe o nexo do indivíduo com uma totalidade espiritual ou cósmica. O culto dá sentido ao tempo redimindo-o da entropia cotidiana e da morte de cada novo minuto decreta sobre o anterior… o culto, em si, na sua pureza, e enquanto alheio às instâncias de poder que dele se apropriam, significa o respeito pela alteridade das criaturas, pela sua transcendência, o desejo de ultrapassar os confins do próprio ego, e vencer com as forças da alma as angústias da existência carnal e finita… Merece uma palavra à parte a devoção aos antepassados, que é comum ao africano, ao indígena e ao católico popular sob a forma de culto aos santos.
> O morto é, a um só tempo, o outro absoluto fechado no seu silêncio imutável, posto para fora da luta econômica, e aquela imagem familiar que ronda a casa dos vivos: chamada, poderá dar consolo bem-vindo nas agruras do presente… Trabalho manual e culto não se excluem nem se contrapõem nos estilos de vida tradicionais, completam-se mutuamente (BOSI, 1992, pág. 19).

Partindo desse princípio, as religiões de origem africana, em sua grande totalidade, encontram-se ancoradas no contexto familiar, visto que o Orixá seria um ancestral divinizado que durante sua vida terrena fora dotado de qualidades que o

[9] ANATI, Emmanuel. In. CISNEIROS, Daniela. Universidade Federal de Pernambuco. Práticas Funerárias na Pré-História. Pernambuco, 2004. Disponível em < http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/7819/arquivo7743_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em : 16 abr. 2016.

permitia possuir certo controle sobre as forças que atuam na natureza. A morte não romperia definitivamente os laços entre o morto e sua família, pois agora, como ancestral divinizado, poderia se revelar momentaneamente no corpo de um parente com o intuito de curar doenças, consolar desvalidos, amenizar angústias, acalmar desavenças (VERGER, 1981).

De acordo com a concepção de Nina Rodrigues (2008) o culto às plantas, especialmente às grandes árvores, praticados por negros e mestiços no Brasil, era tão poderoso quanto suas rezas ou palavras de caráter mágico-religioso proferidas durante os ritos. Devido à crença de que os grandes galhos do Iroko[10] abrigam divindades e ancestrais é que oferendas são dispostas no entorno de suas raízes.



Figura 2: Iroko - Abasá ty Odé Awymanê[11]
Autoria Eneida de Oliveira Carnaval – 19 mai. 2016

[10] Também chamada de Kitembo, Kidembu ou Tempo, é a Divindade considerada patrono do Candomblé de Nação Angola. Representa o tempo cronológico, as transformações, as forças da natureza e a longevidade, sendo simbolizada por uma grande e frondosa árvore, originalmente, a gameleira. No Brasil, na ausência da gameleira, é comum o uso da mangueira como forma de simbolizar deidade.

[11] Informações suplementares acerca desta representação em específico poderão ser encontradas na seção 2.3.

De acordo com a ritualística do Candomblé, é através dos sacrifícios que se dá a comunhão entre os homens e as divindades, é um pacto de extensão de forças elencadas pelo poder da natureza. Na preparação dos alimentos, nada é desperdiçado. Primeiro é extraído do animal imolado[12] àquilo que se chama de axé[13] (partes consagradas, como exemplo seria pertinente citar: cabeça, patas, sangue e vísceras), a ser ofertado às divindades e a demais partes são consumidas pela comunidade.

Partindo do princípio moralmente aceitável a respeito da cadeia alimentar humana, em que sacrificar um animal para saciar suas necessidades é naturalmente permitido, cria-se um paradoxo acerca da visão de mundo sobre o sacrifício para fins religiosos, cuja interpretação do senso comum muitas vezes classifica o ato como primitivo e cruel. Por esse prisma, seria interessante repensar se tal sacrifício também poderia ser embasado nos mesmos princípios que guiam as necessidades humanas, visto que, por meio dessa prática, em âmbito religioso, divindades e homens compartilham de um mesmo alimento.

> Mas, se optarem pelo sacrifício de um bezerro, discordo que isso deva ser proibido por lei. Sendo o bezerro de Milibeu, pode legalmente matá-lo e assar a porção por ele escolhida; isso não causa danos nem prejuízo nos bens de outrem que, igualmente, pode matar seu próprio bezerro no culto religioso. Cabe aos cultores ponderar se isso agrada a Deus; ao passo que a função do magistrado consiste apenas em garantir que a comunidade não sofra, e que dano algum seja ocasionado a qualquer homem, quer em sua vida, quer em sua propriedade. E o que pode ser despendido num jejum pode ser despendido no sacrifício. Mas, se a situação dos negócios fosse tal que o interesse da comunidade requeresse que por certo tempo toda matança de animais fosse proibida, a fim de aumentar o estoque de gado destruído pela peste, quem não percebe que neste caso o magistrado pode proibir todos os seus súditos de matarem quaisquer bezerros, não importa para que uso? Em tal caso a lei não foi prescrita por questão religiosa, mas política, não sendo o sacrifício, mas a matança do bezerro proibida. Vê-se, assim, a diferença entre a Igreja e a comunidade. (LOCKE, 1667, p.14 - 15)

Além dos sacrifícios, a manipulação das ervas e das plantas são responsáveis por mediar a comunicação entre os dois mundos, o terreno e o cosmológico. Tudo que é feito numa casa de Candomblé tem caráter sagrado, desde a limpeza do local, a decoração, sempre com muita folhagem, até a preparação dos alimentos, tudo tem um sentido específico (JOAQUIM, 2001). Essa relação de poder conferida a flora, deriva

[12] Animal oferecido em sacrifício.
[13] Força vital.

da conexão do campo da botânica com o mundo dos Orixás, mais especificamente à divindade chamada Ossayn[14], senhor das folhas, conhecedor dos segredos litúrgicos e medicinais de plantas e ervas e está presente em todos os rituais. Diante de sua importância dentro da ritualística, há de se considerar que o momento da colheita das folhas é de suma importância, devendo ter muito cuidado e respeito durante esse ato (Verger, 1981, p.122).

> O culto fetichista das plantas, das grandes árvores sobretudo, é muito extenso entre os nossos negros e mestiços. O prestígio mágico das palavras cabalísticas e das rezas só encontra rival na virtude de certas folhas. E procede daí a crença a crença de que os negros são muito versados no conhecimento das plantas venenosas. É no tronco das árvores sagradas que se fazem muitos sacrifícios e é pela distribuição de comida (sacrifícios) às árvores no terreiro que se iniciam muitas danças públicas dos candomblés (RODRIGUES, 2008, pág. 207).



Figura 3: Ossanha[15]
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval - 2010

No Candomblé, a natureza é uma força criadora da qual se origina o ciclo da vida, ou seja, o nascer, viver e morrer. Tal perspectiva se configura através da existência de uma conexão estabelecida entre os mundos terreno e espiritual, numa

[14] A deidade Ossayn (Yorubá) também pelos nomes Katendê (Angola) e Agué (Jejê).
[15] "Ossanha" – A obra foi intitulada com a grafia popular do nome da divindade Ossayn. Localizada no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, a estátua foi confeccionada em resina de autoria de Otávio de Castro Moreno Filho (Tatti Moreno) em 2004. Disponível em http://jbrj.gov.br/visitacao/mapajardim#sthash.RGTv86t0.dpuf – Acesso em 12 jan. 2017.

confluência cíclica de forças energéticas indissociáveis que lhe confere, por meio de uma força vital daí advinda, impulsionar todo decurso desse processo a fim de que todos os ciclos da existência, humana e espiritual, possam ser concluídos. Não seria, portanto, errôneo presumir que as casas de Candomblé poderiam servir como mediador entre as necessidades das divindades e humanas.

1. 2 - Casas de zungus: quilombos urbanos

Em termos históricos, estima-se que as primeiras casas de Candomblé surgidas no Brasil tenham sido originadas a partir da existência de casas de zungus. No século XIX, as casas de zungus representavam um grave 'problema social', pois, segundo as autoridades oficiais, colocava em risco a segurança pública. Partindo desse princípio, a classe hegemônica desejava inviabilizar a permanência do segmento social de baixa renda nos centros urbanos, justificando a perseguição às casas de zungus e expurgando não apenas seus habitantes como também suas memórias. Essas habitações, malconservadas e compostas por pequenos cômodos, encontravam-se situadas nos centros urbanos, em ruas e vielas escondidas e de difícil acesso. Para lá, se dirigia a parcela da sociedade marginalizada, dentre os quais, negros forros, fugidos, capoeiristas, fator que contribuía para construção de interpretações equivocadas sobre a lógica de sociabilidade vivida nestes espaços, vistos como sinônimo de balburdia, confusão e barulho.

Quanto à questão habitacional dos negros e mestiços, Roger Bastide (1960) avalia a situação da seguinte forma: "os elementos do antigo engenho que estavam integrados no sistema unitário de produção e pela autoridade absoluta do patriarca contra as forças da dissolução, separam-se: a casa torna-se o sobrado, a senzala, o mucambo". (BASTIDE, 1960, pág. 96)

Na verdade, o termo 'zungu' não apresenta tradução definida, tendo sido descrito como: casas de cômodos divididas, alugadas às pessoas de baixa renda; local de marginalidade, imoralidade e briga de negros; buraco ou toca; casa onde se oferecia comida, especialmente angu, e bebida, numa espécie de refeição coletiva, assumindo a designação de anguzada, no sentido de representar confusão e mexerico (MOREIRA [et al.], 2006).

Talvez, esta última definição do termo seja mais compatível com os objetivos deste trabalho. Devido ao baixo custo, o angu acabou por se tornar um elemento socializante entre a comunidade urbana escravizada, conferindo grande prestígio e influência à figura feminina. Acredita-se que as aptidões culinárias das mulheres possam ter sido um dos motivos pelos quais conseguiam agregar muita gente ao seu redor. A distribuição de comida foi responsável por fortalecer os laços de solidariedade e apoio entre os africanos.

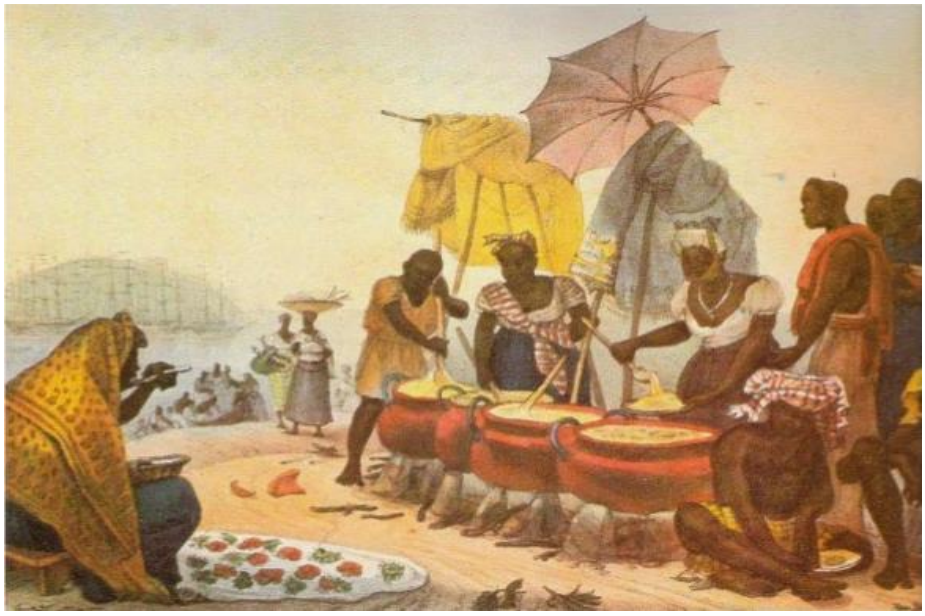


Figura 4: Negras cozinheiras, vendedoras de angu – Século XIX
Autoria: Jean-Baptist Debret

Estudos apontam que senhores de escravos atestavam que dificilmente as escravas fugidas, principalmente originárias da Costa da Mina, se distanciavam dos centros urbanos. Em busca de redescobrir a vida em comunidade, por meio do resgate às origens, fez com que essas pessoas buscassem refúgio nas casas de zungus. Às negras minas, foi atribuído o papel de mantenedoras das tradições pelo conhecimento que tinham acerca dos mitos das diversas Nações africanas. Por isso, eram consideradas “mestras de uma obscura religiosidade”, levando a crer que essa atuação tenha contribuído no processo de formação das casas de Candomblé na cidade do Rio de Janeiro (SOARES, 2001/2002).

Pode ser que tal fato tenha possibilitado as mulheres dos zungus tornarem-se guardiãs das memórias e tradições africanas, uma vez que, além das refeições servidas em tais casas, era muito comum a realização de práticas culturais negras

reprimidas socialmente, como danças, batuques, jogos de capoeira e a ocorrência ritos religiosos de matriz africana. De certo modo, as referidas habitações formavam verdadeiros quilombos urbanos no sentido de ter possibilitado a formação de núcleos de resistência perseverantes e ativos com o firme propósito de manter a cultura negra nos centros urbanos (MOREIRA [et al.], 2006).

O destaque que circunda a figura feminina, diante da visão de mundo de sociedades e grupos herdeiros do legado afro, abrange não apenas o contexto sociocultural; vai além, tem a ver com uma condição biológica. De acordo com esse entendimento, a mulher possui o dom natural de conceber a vida a outro ser. Através de seu corpo é capaz de alimentá-lo e, instintivamente, desenvolve as habilidades de proteger e cuidar, levando a crer que seja por essa condição que a mulher foi de fundamental importância para a preservação de cultura negra, principalmente, no âmbito religioso.

> Durante a escravidão africana nas Américas, o papel desempenhado pelas mulheres negras foi de primeiro plano. Muito menos numerosas que os homens, com suas canções de ninar, histórias e danças, elas foram durante séculos o único elo entre a realidade da escravidão e o continente de origem. Sem esse elo, a herança negro-africana, sustentáculo cultural de toda Diáspora, estaria irremediavelmente perdida (LOPES, 2014, pág. 16).

A representatividade feminina negra não se limitou exclusivamente ao segmento religioso, sua presença foi fortemente sentida através de transformações ocorridas nos setores econômico, sócio-histórico e político-cultural. Mesmo antes da Abolição (1888), nos centros urbanos, era notório o expressivo número de mulheres - escravizadas ou libertas - desempenhando as mais diversas funções. Muitas delas trabalhavam com o propósito de sustentar suas famílias, enquanto outras conseguiram, apesar dos entraves impostos pela sociedade como um todo, levar uma vidas sem privações, chegando até mesmo acumular riquezas por meio dos proventos obtidos através de suas atividades laborais. Essas mulheres, além de sua contribuição econômica, também, desenvolveram uma consciência política e social bastante relevante, uma vez que, além de garantir o sustento de muitas famílias, possibilitaram a compra da liberdade de muitas outras mulheres que viviam sob a condição de escravizadas. Uma vez libertas, estas estimulavam as demais a conquistar suas alforrias, promovendo a propagação dos ideais abolicionistas entre elas (COSTA & RABELO, 2014).



Figura 5: Quitandeiras em rua do Rio de Janeiro - 1875 [16]
Autoria: Marc Ferrez
Acervo Instituto Moreira Salles

Vale ressaltar que, no pós-abolição, diante das dificuldades que os negros tiveram para serem absorvidos pelo mercado de trabalho, especialmente os homens, as mulheres negras continuaram assumindo a responsabilidade de sustentar suas famílias exercendo atividades informais, uma vez que o mercado de trabalho formal dava preferência à contratação de indivíduos etnicamente brancos que, dentre outros fatores como o racismo, representava *status* social ao empregador.

Patrícia Collins (2016) destaca que o conhecimento da mulher negra encontra-se organizado em dois tempos, onde o primeiro é extraído da vivência cotidiana, adquirido por meio do senso comum e compartilhado pelo meio em que se encontra inserida e o segundo deriva do conhecimento aprofundado de estudiosos que se atém ao que concerne aos grupos colocados em posição de invisibilizados.

Por meio de elementos e temas ligados as tradições e aos conhecimentos adquiridos, as mulheres negras recriam significados acerca de sua condição como agente social, reforçando formas diversas de resistências, sejam elas de caráter histórico, cultural e/ou político (COLLINS, 2016).

Com o grande afluxo de negros escravizados que aportaram no Brasil até meados do século XIX, apesar de toda repressão, a cultura negra se manteve

[16] Blog Post Serravalle na África do Sul. Disponível em https://serravallenaafricadosul.blogspot.com.br/2015/06/10-raras-fotografias-de-escravos.html Acesso em: 12 jan. 2017.

resiliente, principalmente no que tange a religiosidade, já que era através dos cultos que os negros encontravam forças para superar mazelas e sofrimentos do cotidiano. Através de ritos que envolviam danças, canto e batuque, os Orixás eram reverenciados e invocados a fim amenizar os infortúnios da vida a qual os negros africanos e seus descendentes foram submetidos, fossem à condição de escravizados ou mesmo libertos. Com isso, o Candomblé foi alcançando maior poder de representação nas zonas ocupadas pela população mais pobre e rechaçada, como uma espécie de alento, possibilitando a organização das primeiras casas de culto por volta do segundo quarto do século XIX. Contudo, os rituais eram incompreensíveis aos olhos dos brancos cristãos, fazendo com que as casas de Candomblé fossem duramente reprimidas.

> Fetichismo. Deveras deponente do grau do nosso adiantamento intelectual é a nossa condescendência criminosa, para a prática constante e diária de *candomblés*, no seio desta capital e em suas circunvizinhanças, onde se multiplicam esses antros de fanatismo e perdição.
> Nas imediações do Dique, distrito de Brotas, funcionam muitos terreiros, dia e noite, com o atrevimento que concede a garantia ou o descuido policiais. De ordinário, tais centros atraem pessoas de reprovável comportamento, o que origina conflitos e toda sorte de fatos atentatórios da moral. Não fosse o candomblé da Cabocla ao porto dos saveiros, e não se teria dado a morte da infeliz praça do 5º de infantaria, segundo noticiamos. Fica assim noticiado nosso protesto.
> (Diário de Notícias, de 9 de julho de 1905. In: RODRIGUES, 2008, pág. 221)

No Brasil, negar a existência da discriminação racial em relação ao negro tonifica ainda mais a organização de uma sociedade pautada nos princípios de uma ordem de classes em que prevalecem as desigualdades de direitos individuais. Nesse constructo, raça não se resumiria apenas a um conceito político que tem por primazia organizar a resistência do racismo no Brasil; consagra ainda que a noção étnica da sociedade brasileira se constitui sob a égide das discriminações e desigualdades raciais e não somente de classes. Em sentido conceitual, o termo social raça, poderia ser abolido a partir do momento em que identidades raciais e marcadores relativos à questão deixassem de existir, seria o primeiro passo para “civilizar as relações sociais” e, assim, assegurar que os direitos políticos, sociais e religiosos de cada membro da sociedade sejam exercidos integral e legitimamente (GUIMARÃES, 2002).

Em tese, negros e indígenas são reconhecidamente agentes diretos na construção da sociedade brasileira, entretanto, o direito a uma existência singular plena como membros de grupos étnicos - social, racial ou religioso - é cerceado, fator este, que se configura no mito da democracia, uma vez que o discurso apresentado se contrapõe a realidade das ações práticas. Desse modo, ações racistas, ironicamente, vêm precedidas de discursos pretensamente travestidos de discursos antirracistas.

A partir do que se propaga por meio do conceito ideologizante acerca da branquitude é que, ao negar o racismo percebe-se que há uma busca incessante em não responsabilizar o branco por sua manutenção. No caso em voga, é comum ouvirmos termos pejorativos em relação ao Candomblé como ‘coisa de pobre’ ou ‘de negro’. Numa sociedade em que se destacam os privilégios sociais relacionados à questão étnica, em paralelo ao discurso que propaga a democracia racial, é notória a existência de contra-discursos que pregam o branqueamento, mantendo desse modo, uma estrutura onde o branco esteja situado no topo da pirâmide social, sem que este se sinta responsável, ou seja, recriminado pelos problemas sociais causados aos negros, indígenas e mestiços.

O racismo se apresenta como um mecanismo a fim de sacramentar naturalmente a hierarquização das raças, conferindo-lhes atributos valorativos em questões como fenótipos, atos morais e culturais. Ao invés de sobrepor um grupo sobre o outro, sociedades que foram contempladas com a diversidade étnica deveriam reconhecer a singularidade de indivíduos e grupos, compreendendo suas especificidades naturais, étnicas e culturais, além de oferecer possibilidades de escolhas compatíveis com suas perspectivas. Tais fatores seriam responsáveis por formar uma sociedade mais justa e igualitária. Entretanto, através de uma articulação de cunho político-ideológico, o branco e sua cultura foram colocados em condição de superioridade em relação ao negro. Diante do exposto, o racista cria a raça no sentido social, onde a ascensão de um será efetivada em detrimento da inferiorização do outro (MUNANGA, 2004).

Na maioria das vezes, o racismo encontra-se incutido dentro das pessoas. No caso de uma sociedade que se estruturou com base na escravidão, o legado de poder atribuído ao branco em relação aos ‘não brancos’, torna-se algo natural, um privilégio de nascimento. Ainda hoje, a categoria ‘raça’ continua sendo utilizada como elemento de classificação capaz de situar os sujeitos em uma sociedade, tornando-se um poderoso elemento de segregação e discriminação (SCHUCMAN, 2012). Note-se que tal realidade não é diferente no âmbito religioso, já que determinadas entidades

religiosas são adjetivadas como elitizadas em detrimento daquelas de matrizes africanas.

Mesmo com as transformações sócio-históricas ocorridas ao longo dos anos, as religiões de matriz africana continuaram estigmatizadas, relacionadas à marginalidade e associadas às forças do mal. Pode-se dizer que o Candomblé é fruto da resistência aos valores e a hegemonia dominantes da branquitude e que, às duras penas, as casas de culto aos Orixás foram conseguindo se estabelecer e permanecem ativas e atuantes em prol de sua convicção religiosa.

Entretanto, a visão estereotipada e discriminadora que circunda a religiosidade afro-brasileira insiste em permanecer como simulacro da realidade, só que com outro agravante: ao mesmo tempo em que o preconceito é velado, ele é aparente. Por meio de sentimentos ambíguos, na teoria as pessoas se posicionam de modo 'politicamente correto', são complacentes e compreensivas, mas, na prática, isso é completamente diferente, o que se percebe são atos de violência e discriminação, ou seja, professam liberdade e democracia ao mesmo tempo em que condenam as escolhas e a origem de um semelhante. Haja vista as interpretações maledicentes que circundam o Candomblé, que há muito vêm sendo definido como feitiçaria ou magia negra, não podendo ser comparado a religião cristã dos europeus, uma vez que, o sacrifício de animais durante os ritos foi considerado um comportamento bárbaro e selvagem pelos brancos. Entretanto, tal argumento servia para justificar o preconceito/racismo de forma racional. Assim, a história e representatividade da referida religião acabaram sendo ofuscadas pela ideia de primitivismo.

Diante do exposto, seria pertinente analisar se a perseguição religiosa empreendida aos ritos de matrizes africanas, principalmente entre os Séculos XVIII e XIX, estaria relacionada ao receio de que a aglomeração de negros organizados em torno dos cultos religiosos pudesse facilitar a formação de levantes contra a escravidão. Desse modo, ações coercivas foram adotadas pelo Estado brasileiro como um mecanismo de manter o domínio de poder concentrado nas mãos de uma minoria branca privilegiada. Com isso, o preconceito e a discriminação étnico-racial suplantam princípios elementares como: fé, solidariedade, comunidade, memória, identidade. E como resultado, um reducionismo grotesco se revela ao ignorar as especificidades de cada uma das matrizes que compõem as religiosidades africanas e afro-brasileiras, tendo seus fundamentos - História, ritualísticas, tradição e memória - tratados como símbolos representativos unívocos e generalistas, colocando em ostracismo toda a extensa gama cultural que compreende cada uma dessas religiões.

1. 3 – Um Candomblé partido pelas Ciências

Os primeiros dados acerca da existência da prática de cultos africanos no Brasil foram encontrados em meio a registros públicos e da Santa Inquisição e já no Século XVII, datam a existência daquilo que fora chamado de 'Calundu Colonial'. Provenientes de diversas regiões da África, foram descritos como festas públicas que, na maioria das vezes, eram realizados nas casas de pessoas como maior prestígio dentro da comunidade (SILVEIRA, 2007). Especula-se que em 1646, na Capitania de São Jorge de Ilhéus, Domingos Umbata, pertencente ao subgrupo étnico Congo Mbata, atual Angola, teria presidido o primeiro Kalundu[17] no Brasil (LOPES, 2010).

Além de presidir o ritual, o líder religioso também era curandeiro e adivinho, o que lhe garantia bons proventos por meio da prestação desses serviços. Alguns líderes chegaram a ser chamados para prestar serviços a Reis e em Monastério, sendo bem remunerados por tais feitos. Entretanto, a sapiência dos conhecimentos africanos ameaçava o poderio da Igreja Católica e punha em xeque a eficiência da medicina tradicional (SILVEIRA, 2007). Outros relatos apontam que, no Século XVIII, esses cultos considerados pagãos e associados a festas demoníacas e feitiçaria, levaram à invasão de muitos locais onde se praticava o Kalundu. Além da destruição do recinto, líderes e adeptos foram perseguidos, presos ou internados em sanatórios (MOREIRA [et.al.], 2006).

No Século XIX, um grande afluxo de escravizados oriundos de diversas partes da África aportou no Brasil para suprir as necessidades econômicas relativas ao abastecimento de mão de obra em diversos setores econômicos, a ser aplicada, especialmente, na emergente e promissora produção cafeeira. Como isso, mesmo diante de um ambiente tão hostil, uma enormidade de culturas de matriz africana se fez presente em toda sociedade brasileira. A intensificação do tráfico de escravos e a diversidade cultural trouxeram mudanças ao cenário religioso de origem africana.

Com o tempo, os Kalundus foram afetados pelo inevitável sincretismo religioso, alguns, de origem Bantu e Jejê, agregaram costumes do catolicismo ao rito africano. No caso dos Bantu, ainda se observou presença de algumas práticas provenientes dos cultos ameríndios aos cultos de origem africana e cristã. Acredita-se que a fusão desses três segmentos religiosos tenha propiciado um novo desdobramento, a

[17] O termo Kalundu deriva do idioma angolano Kimbundu para referenciar ancestral. (LOPES, 2010)

Umbanda (SILVEIRA, 2007). Com a miscigenação das culturas provenientes de diversas regiões africanas, a estrutura inicial do Kalundu foi afetada, pois, além dos tambores foram agregados aos ritos outros instrumentos, dentre os quais: ganzás e agogôs, bem como, a inserção uma enormidade de cânticos provenientes da África. Com a formação desses novos vínculos comunitários, o modelo religioso embrionário que tinha no Kalundu um referencial começa a sofrer abalos, propiciando o surgimento de uma nova vertente religiosa que seria as primeiras menções acerca do Candomblé. (MOREIRA [et.al.], 2006)

Uma incerteza paira em torno da data de fundação do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, considerada a primeira casa de Candomblé fundada no Brasil, especula-se que seja entre 1789 e 1830. O terreiro foi fundado por três negras nagôs Iyá Detá, Iyá Kalá e Iyá Nassô. Embora não se tenha certeza de qual das três senhoras plantou o axé da casa, o fato é que o terreiro recebeu o nome desta última.

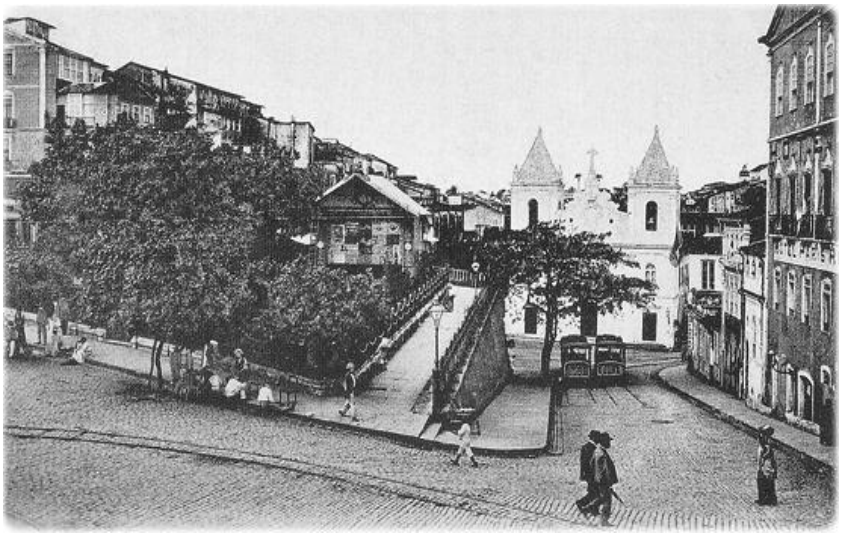


Figura 6: A igreja da Barroquinha em 1904, vista da Praça Castro Alves[18]
Autoria desconhecida
Acervo Fundação Gregório de Matos

A Casa da Barroquinha ou Casa do Engenho Velho, como também é conhecido o referido local de culto, foi fundado em um terreno atrás da Capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro de Salvador. Alguns anos mais tarde, o

[18] Em 1878, a rua de acesso (trecho da Ladeira da Barroquinha) foi alargada em cinco metros. Há algumas décadas, a área tornou-se um tradicional local de comércio de artigos de couro, com cerca de 20 barracas. <http://www.bahia-turismo.com/salvador/igrejas/igreja-barroquinha.htm>

terreiro foi transferido para o bairro do Engenho Velho, onde se mantém até hoje (SILVEIRA, 2007).



Figura 7: Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho em sua atual localização
Autoria da foto desconhecida[19]

De acordo com Silveira (2007), o Candomblé da Barroquinha é considerado o primeiro terreiro a organizar o "candomblé como sociedade". Segundo reza a tradição nagô, após o Império de Oyó ser saqueado, nos anos de 1830, devido a um período de forte instabilidade, uma grande Guerra Civil foi deflagrada e como era de costume, os prisioneiros de guerra foram vendidos por seus conterrâneos aos comerciantes de escravos instalados por quase toda costa africana e, num primeiro momento, trazidos para os mercados de escravos na Bahia.

Do grande contingente de escravos que compunha a sociedade baiana em meados do século XIX, estima-se que metade era de linhagem nagô-yorubá composto por diversos subgrupos étnicos (Oyós, Ijexás, Ketu, Efans, dentre outros). Com eles, vieram também suas divindades, as quais foram assentadas na casa da Barroquinha, que passou a congregar um importante acordo político sob as lideranças partidárias de Oxóssi, de Ketu, e Xangô, de Oyó. A partir de então, os Orixás passaram a ser cultuados em um mesmo local, diferentemente de como ocorria na África, onde cada cidade cultuava um único Orixá. Do Terreiro da Casa Branca, descendem outros grandes ícones do Candomblé, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá (SILVEIRA, 2007).

[19] Disponível em http://coordenacaodointecabpb.blogspot.com.br/2010/08/terreiro-da-casa-branca-patrimonio-do.html Acesso em: 13 jan. 2017.

Com os avanços das ideias abolicionistas no Brasil nos últimos anos do Século XIX houve, por parte da população branca, a preocupação de como se daria a integração dos negros e mestiços e de sua 'cultura primitiva' à sociedade brasileira. Consumada a Abolição da Escravidão, essa 'classe perigosa' tornou-se objeto de estudos científicos. Em 1889, o médico Legista, Psiquiatra e Antropólogo Raimundo Nina Rodrigues deu início a suas pesquisas e como resultado, conclui que a capacidade cognitiva de negros e mestiços era inferior a dos brancos, fator exponencial que dificultava sua adaptação numa sociedade civilizada branca. Entretanto, ressaltou existir diferentes níveis de desenvolvimento entre os negros, tendo os nagôs alcançado um grau de adiantamento intelectual e cultural maior que os demais (SILVA, 2000).

Os resultados das pesquisas de Nina Rodrigues influenciaram um grande número de estudiosos brasileiros e estrangeiros. E, como consequência, gerou um prejuízo histórico-cultural incalculável à humanidade ao afirmar que os Nagôs eram os maiores representantes da pureza africana e renegar os demais grupos étnicos africanos, classificando-os como inferiores ou 'raças impuras', como ocorreu com os negros de linhagem Bantu, uma vez que suas tradições e culturas foram menosprezadas por grande parte dos pesquisadores envolvidos em linhas de pesquisas que tinha o negro como temática central.

Nos anos de 1930, uma corrente de intelectuais formada, dentre muitos outros, por nomes como Jorge Amado, Edison Carneiro, Áydano do Couto Ferraz e Arthur Ramos - este último também Médico Legista que se auto intitulou discípulo do Dr. Nina Rodrigues - despontaram seus estudos em direção à cultura negra, em especial atenção ao Candomblé, dando início uma parceria entre intelectuais e terreiros deveras proveitosa para ambas as partes. Nessa época, o Babalaô[20] Martiniano Eliseu do Bonfim teria sido uma das pessoas mais importantes para os pesquisadores que chegavam à Bahia. Martiniano era um liberto baiano, filho de yorubanos também libertos, estudou no exterior e dominava com propriedade o inglês e o Yorubá. Tais habilidades lhe renderam o trabalho de informante acerca da cultura negra junto ao Dr. Nina Rodrigues. Assim, o Babalaô tornou-se uma personalidade do Candomblé baiano, principalmente, devido a sua colaboração na realização do II Congresso Afro-Brasileiro ocorrido, em 1937, na Bahia, onde ocupou a posição de Presidente de Honra (LIMA, 2004).

[20] Líder espiritual dos Candomblés Jejê- nagô.

Spirito Santo (2014) apresenta uma crítica eloquente em relação aos reais resultados do evento em questão. Ele afirma que o Congresso baiano serviu apenas para ratificar o 'mito da supremacia Nagô'. Por meio de uma manobra articulada, Edison Carneiro teria organizado as principais casas de culto de Candomblé em torno de uma Associação chamada União das Seitas Afro-Brasileiras que, na concepção deste último autor, foi responsável por formalizar os cultos de origem yorubana como sendo os únicos que conseguiram manter a 'pureza' africana, tendo como maiores expoentes nagôs e ketus, medida que causou um "impacto negativo no rumo dos estudos sobre a memória dos africanos no Brasil é incalculável, senão irreparável", uma vez que a predominância Nagô se dá em detrimento da desqualificação de outras linhagens étnicas, principalmente a Bantu de Nação Angola (SPIRITO SANTO, 2014)[21].

> O candomblé certamente surgiu da reorganização, no Brasil, de grupos atingidos por guerras devastadoras na África Ocidental, na passagem para o século XIX. Sob essa influência, praticantes de cultos bantos (de Angola e Congo), cujas expressões religiosas já estavam presentes no Brasil desde o início da colonização, foram moldando o que depois se chamou "candomblé angola". Este, então, se estruturou a partir do candomblé jeje-nagô (da região Benim/Nigéria). Seus líderes fundadores associaram aos seus fundamentos bantos muitos dos elementos trazidos pelos jeje-nagôs daquela outra parte da África. Aparentemente, só conservaram o idioma ritual, dando nomes bantos (das línguas quimbundo e quicongo) até mesmo aos orixás jeje-nagôs. Zaze, por exemplo, corresponde a Xangô, e Matamba, a Iansã [...] Entretanto, nas religiões africanas, os ritos privados são de domínio e conhecimento exclusivos dos iniciados. Assim, embora os candomblés bantos apresentem, em seus ritos públicos, liturgia assimilada daquela do candomblé nagô, eles provavelmente conservam, na intimidade, procedimentos que os aproximam de seus similares cubanos e de outras comunidades da Diáspora [...] Mas o que parece certo é que esse fenômeno, mais do que assimilar, configurou a negociação e o intercâmbio de práticas e procedimentos rituais. Afinal, como nem só de banto se faz o angola, nem tudo é iorubá no candomblé, como comprovam as etimologias de muitos termos de uso geral. E até mesmo o seu nome, candomblé, tem origem congo-angolana, e não iorubana. (LOPES, 2010)

[21] Joãozinho da Goméia chuta o balde. In. Blog Post Spirito Santo linguagem, cultura e sociedade, 2014. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2014/08/30/joaozinho-da-gomeia-chuta-o-balde/>. Acesso em 13 jan. 2017.

Por meio dessa visão, o Candomblé Angolero[22] foi colocado à sombra do Nagô por ser considerado ‘impuro’. Muitas vezes, teve sua credibilidade posta à prova devido ao culto de Caboclo, não apreciado por alguns Candomblés de outras Nações.

O primeiro terreiro de Angola no Brasil teria sido fundado por volta de 1850, por Roberto Barros Reis, nascido em Cambinda, na Angola. O terreiro Inzo Tubensi foi responsável por iniciar líderes religiosos muito respeitados no Universo do Candomblé, como a Sacerdotisa Maria Neném, Manuel Bernardino Paixão, chefe do Candomblé Bate-Folha, e Manuel Ciríco de Jesus, líder do Tumba Junçara (LOPES, 2010). Contudo, o maior ícone do Candomblé de Angola encontra-se numa figura que, devido aos questionamentos que envolvem sua iniciação na religião, desperta controvérsias até hoje: Joãozinho da Goméia.

João Alves de Torres Filho, ou melhor, Joãozinho da Goméia nascido em 1912, abriu sua primeira casa de santo ainda muito jovem em São Caetano, na Bahia, mais especificamente, na Rua da Goméia. Sua postura - religiosa e pessoal - se chocava com os padrões morais da época. Homossexual assumido, irreverente e, ainda, defensor do culto aos Caboclos - seus seguidores aclamavam a beleza de seu Caboclo Pedra Preta, sendo muito admirado - não tardou para que se tornasse uma figura polêmica. (CASTILLO, 2010).

Em 1948, procurando se afastar da forte repressão yorubana em torno de sua crença - que congregava elementos ritualísticos das culturas bantu e ameríndia - transferiu-se para o Rio de Janeiro, instalando-se em Duque de Caxias. Joãozinho foi responsável pela ‘glamourização’ do Candomblé, chegando a ser coreógrafo dos shows apresentados no Cassino do Morro da Urca (SPIRITO SANTO, 2014). Apesar não ter ocupado cargo honorífico, Joãozinho participou do II Congresso Afro-Brasileiro e foi uma das personalidades do Candomblé de maior destaque no evento. Embora tenha se confirmado em outras Nações, originalmente, foi na Angola que sua vocação religiosa se manteve mais forte. Joãozinho dizia que gostava de saber como era o funcionamento das outras casas de santo para obter um conhecimento mais aprofundado acerca da religião. É atribuído a ele o mérito de ter popularizado o Candomblé no Brasil, fato este que não chega a ser unanimidade.

[22] Angolero - termo de identificação usado pela comunidade do candomblé de Nação Angola.

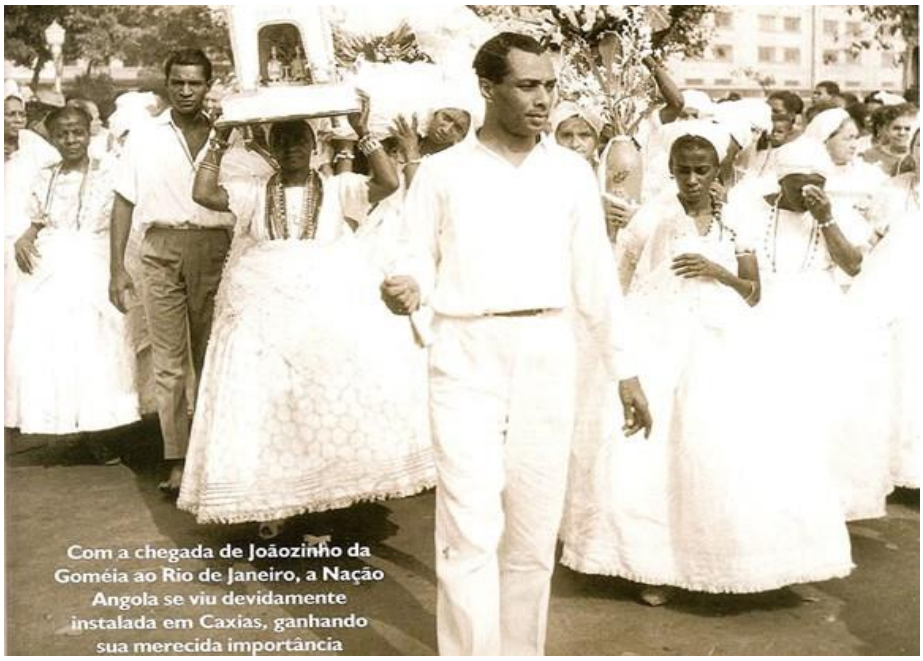


Figura 8: Chegada de Joãozinho da Goméia ao Rio de Janeiro[23]
Autoria da foto desconhecida
Fonte: Flickr.com

João Alves Torres Filho, ou melhor, Joãozinho da Goméia, carregou adjetivos pela imprensa nacional como “Rei Negro”, “o maior Babalorixá do Brasil” e até mesmo “Papa do Candomblé”. Fez história nos anais do Candomblé ao colocar a religião em páginas de jornais, revistas e, também, na agenda de celebridades e autoridades da época, como: Getúlio Vargas, Dorival Caymmi, Marlene, dentre outros, como frequentadores do seu terreiro. Falecera em 19 de março de 1971, em virtude de um tumor no cérebro e problemas cardíacos. Assim como sua grandiosidade dentro da religião, seu sepultamento foi motivo de grande comoção social (TINOCO, 2014).

Em 1997, um grande evento viria para questionar o paradigma centrado em torno da hegemonia Nagô. Realizado na Bahia, o V Congresso Afro-Brasileiro contou com a presença de acadêmicos, militantes do Movimento Negro Unificado, lideranças dos blocos afros e participação efetiva do ‘povo do santo’. Houve a formação de um Fórum composto pelo ‘povo do santo’ com o propósito de refletir acerca de temas gerais relacionados ao Candomblé sem que estes fossem influenciados ou ofuscados pela perspectiva acadêmica.

Como resultado, foram apresentadas propostas que defendiam a implementação de uma política de preservação da herança religiosa afro-brasileira

[23] Disponível em: https://www.flickr.com/photos/joaozinhodagomeia/3859189748/ Acesso em: 13 jan. 2017.

diante das mudanças sociais e das ameaças que incidem sobre a religião e, ainda, se reconheceu a diversidade etno-religiosa dos Candomblés do Brasil. O Fórum destacou a importância da criação de políticas que preservem as especificidades de cada grupo religioso, respeitando suas diferenças étnicas e culturais (BRAGA, 1988).

2- Desafios e conquistas: o surgimento de uma casa

A temática central desse capítulo tem como propósito destacar o caráter familiar do Candomblé procurando desvincular o rito de interpretações generalizantes que o associam apenas ao mal, a marginalidade e a promiscuidade, desconsiderando os outros aspectos que compõem suas particularidades.

O objetivo deste trabalho de pesquisa consiste em possibilitar uma releitura acerca dessa estrutura, com o intuito de apresentar uma perspectiva alternativa diante da visão colonialista, negativa, estereotipada e preconceituosa atribuída ao chamado 'povo do santo'. Alguns discursos professados ainda hoje, em parte, parecem estar ancorados em uma visão de mundo arcaica, onde as casas de Candomblé eram taxadas como antros de perdição, frequentado por indivíduos de alta periculosidade e por mulheres 'desfrutáveis', colocando em risco a vida dos ditos 'cidadãos de bem'.

Talvez, o fato dessa marginalização atribuída ao Candomblé e seus partícipes seja derivado do modelo religioso cristão que fundamentou a sociedade brasileira a partir da colonização europeia. Assim, diante desse prisma, qualquer pessoa considerada indigna era rechaçada, excomungada e condenada ao ostracismo social. Em face da necessidade de buscar forças para superar as agruras e dissabores da vida, foi nas casas de Candomblé que muitas dessas pessoas encontraram suporte para fortalecer seus corpos e espíritos. Daí o estigma de que tais casas seriam antros de perdição.

Na lógica do pensamento abissal moderno (SANTOS, B, 2007), reside a capacidade de produzir e radicalizar distinções, resultando na invisibilização do outro. Conhecimentos leigos e populares, muitas vezes, não são considerados relevantes aos olhos da ciência devido ao fato destes estarem amparados em crenças mágicas e idolatrias, fatores que levam à incompreensão de certos costumes e práticas.

Entre os séculos XVI e XVII, as sociedades metropolitanas, com o intuito de garantir sua hegemonia, passaram a classificar as sociedades coloniais como subumanas. Além do uso de violência física como forma de submissão, por meio de uma postura excludente e segregacionista, as metrópoles ignoraram todos os modelos de vida estruturados por suas colônias até então. A estrutura hegemônica se fundamentou - e ainda se fundamenta - na inferiorização dos demais grupos cuja visão de mundo não comunga da ideologia que o primeiro apregoa como verdade absoluta.

Entretanto, mesmo quando um determinado grupo é invisibilizado por outro, ele não deixa de existir, inclusive é por meio desse processo que se fundamenta a visibilidade do outro (SANTOS, B., 2007).

Lander (2005) destaca que o modelo colonial perpetuado a partir das relações hierárquicas formalizadas por esse *'modus operandi*' possibilitou que se fizesse da realidade europeia um modelo universal a ser seguido, assumindo caráter norteador, sobretudo entre os séculos XVII e XIX, em decorrência do desenvolvimento das Ciências Sociais.

No cerne da questão da 'colonialidade', em sentido de construção do saber, os contextos históricos oriundos de práticas coloniais foram responsáveis por incutir um ranço discriminatório e excludente na Academia. Nesse sentido, seria deveras eficiente estimular uma forma de pensamento que conduzisse ao questionamento dessa 'naturalização do saber' racionalizado e adotado como universal. Para tanto, repensar a respeito da importância histórica no que tange as relações de poder e de resistência, atentar para a multiplicidade gnosiológica e redefinir o papel da Academia e dos intelectuais sobre a questão poderia ser de grande valia. Não se trata, portanto, de uma inversão de valores, sobrepondo os valores de outras culturas aos europeus, mas sim, reconhecer a importância e conferir a devida representatividade a cada um dos grupos envolvidos, direta ou indiretamente, nesse processo.

> Pois bem, esta tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos "a invenção do outro". Ao falar da "invenção" não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações. Mais que como o "ocultamento" de uma identidade cultural preexistente, o problema do "outro" deve ser teoricamente abordado da perspectiva do *processo de produção material e simbólica* no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XV (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 81).

Na atual conjuntura, dada a facilidade de acesso e a grande quantidade de informações desenvolvidas a respeito do assunto e que estão disponibilizadas em vários espaços de produção do conhecimento, torna-se inadmissível que um modelo colonial segregacionista considere natural priorizar um grupo em detrimento outro, causando sua invisibilização.

Castro-Gomez (2005) destaca que a Modernidade afeta de modo devastador as relações sociais ante aos contextos tradicionais, sucumbindo-as aos parâmetros

governamentais Pós-Modernos nos quais as ações não são mais coordenadas por nenhum setor em particular, ao passo que a globalização não necessita se submeter a uma instância central para que haja uma regulamentação dos mecanismos de controle social, fator este, que possibilita largamente a efetivação do processo de descolonização das Ciências Sociais e da Filosofia. O autor ainda atenta para a observação que a Filosofia Pós-Moderna e os estudos culturais fazem em torno da situação crítica enfrentada pela Modernidade e da possibilidade de promover um debate racionalizado em torno daquilo que, diante da naturalização Moderna, foi taxado como diferente, exótico ou pernicioso.

> A novidade do cosmopolitismo subalterno reside acima de tudo em seu profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude. Por outro lado, defende que quanto mais compreensões não-ocidentais forem identificadas mais evidente se tornará o fato de que ainda restam muitas outras por identificar, e que as compreensões híbridas — com elementos ocidentais e não-ocidentais — são virtualmente infinitas. O pensamento pós-abissal parte da idéia de que a diversidade do mundo é inesgotável e continua desprovida de uma epistemologia adequada, de modo que a diversidade epistemológica do mundo está por ser construída. (SANTOS, B, 2007, pág.14).

Entretanto, sob a lógica da colonialidade, a referência predominante aos ritos afro-brasileiros parece permanecer estacionada no tempo, ou seja, sinônimo de atraso, pobreza, ‘coisa de negro’, marginalidade, promiscuidade e predomínio de forças maléficas. Especificamente, com a religiosidade vivida através do Candomblé, essa situação é ainda pior porque além dos referenciais negativos e aterrorizantes, apregoa-se a ideia generalizada - e equivocada – que envolve a circulação de recursos financeiros no que se refere ao pagamento de serviços religiosos. É notório que ocorram situações em que pessoas se aproveitando da fragilidade alheia, usam a religião de forma abusiva e desrespeitosa em benefício próprio, basta ver anúncios publicados em jornais e filipetas de propagandas prometendo ‘milagres’. Torna-se pertinente ressaltar que a crítica aqui exposta a esse tipo de prática, onde pessoas de caráter duvidoso que veem nas religiões uma forma de tirar proveito de qualquer natureza, se aplica ao charlatanismo, podendo estar presente em todas as formas religiosas existentes, não sendo essa característica negativa uma exclusividade do Candomblé.

Contudo, há de se considerar que a análise a ser apresentada sobre tal questão, refere-se aos chamados ‘falsos profetas’ e embusteiros, onde o dinheiro

assume caráter extremamente material, não havendo representação significativa no que tange a formação de um sistema recíproco de trocas em que são estabelecidos laços de solidariedade e afetividade.

No contexto religioso, no continente africano, cada Orixá estava ligado a uma região, podendo representar uma cidade ou, até mesmo, um país, por isso, os cultos podiam ser de abrangência regional ou nacional, mas isso não os distanciava de sua essência familiar, haja vista que a realização das cerimônias de adoração era de responsabilidade de um sacerdote designado para tal função, enquanto os familiares eram responsáveis pelos proventos dos cultos e pelo cumprimento de suas obrigações para com seu Orixá. Quando o indivíduo passava à condição de escravizado e vinha para o Brasil, o Orixá assumia caráter individual, separado de seu grupo familiar, sendo de sua obrigação assegurar que as exigências destes fossem cumpridas, daí a necessidade de procurar uma casa de Candomblé que tivesse uma Mãe ou Pai de Santo eficientes para orientá-lo a cumprir com seus deveres espirituais (VERGER, 1981).

Com o propósito de tentar compreender melhor as questões supracitadas, além do aparato teórico, houve a necessidade de estabelecer um vínculo estreito com os componentes responsáveis pela elaboração desse estudo. Desse modo, tornou-se imprescindível a realização de uma pesquisa de campo, que se deu por meio de visitações a uma casa de Candomblé localizada na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Assim, diante dos fatos apresentados, Elizabeth de Mello Macedo[24], a Mametu Ria Nkisi do Abasá ty Odé Awymanê[25], concedeu autorização para que a realização da pesquisa de campo pudesse ser ocorrer em seu Barracão.

Nesse constructo, esse consentimento foi bastante significativo, pois Mametu Ria Nkisi é um termo de origem Bantu usado pelo Candomblé de Nação Angola, equivalente ao termo de origem Yorubá Iyalorixá, usado no Candomblé de Nação Ketu. Sendo este segundo o mais utilizado, onde Iyá significa mãe e Iyá Iyá (ou Iaiá) representa mamãe. Popularmente, as Zeladoras de Candomblé são conhecidas como Mães de Santo, independente da Nação a qual pertença. No caso da Mametu Ria Nkisi, tanto os partícipes do rito quanto seus amigos só a chamam de Iyá ou Mãe

[24] No texto, serão adotadas as seguintes nomenclaturas como referência à D. Elizabeth, Mametu, Mãe Beth ou Iyá.

[25] Nesse trabalho, acerca do local de culto, serão utilizados termos de referências populares observados durante a pesquisa de campo casa de santo, Barracão e Abasá, acrescido ou não do nome do dono da casa Odé.

Beth, seja dentro ou fora do Barracão. Fato que a levou ser chamada de Dona Iyá por um vendedor de loja que julgava ser este seu nome civil.

Segundo a tradução livre de Mãe Beth, Abasá ty Odé Awymanê, significa Templo do Caçador da Clorofila, onde a interpretação dos termos deve estar associada a um contexto simbólico. No caso da tradução do nome da casa, a expressão ‘caçador da clorofila’ está relacionada com o que seria captar a energia emanada pelas folhas das plantas. Na conjuntura da ritualística, Odé é um título que nem todos possuem, sendo passado hereditariamente, o que ressalta o caráter familiar das casas de Candomblé.

Buscando demonstrar uma pequena parcela da riqueza sócio-histórica e cultural que circunda o Universo do Candomblé, independente de nação, lugar, classe social ou laços parentais consanguíneos, as visitas ao Abasá foram de grande valia como parte do processo de concretização desse trabalho de pesquisa devido ao fato de corroborar as informações, até então, obtidas por meio de um referencial teórico acerca daquilo que o Candomblé, em sua totalidade, representa: uma grande família.

Sob essa ótica, seria pertinente apresentar questões capazes de suscitar brechas que possibilitem reavaliar as alegações negativas atribuídas ao Candomblé e a seus praticantes, levando a repensar se tais estereótipos não passam de alegações infundadas, cujos embasamentos encontram-se ancorados na construção de saberes e poderes pautados na colonialidade.

Devido à atuação do colonizador europeu, por meio de um reducionismo grotesco, atribuiu-se ao Yorubá um caráter extremamente representativo, como essa fosse a única língua falada em toda África. Desse modo, com a supressão dos diversos dialetos africanos diante de um abrupto processo de transculturação, tornou-se muito comum nas casas de Candomblé, a adoção de um vocabulário diversificado. Apesar da mescla vários dialetos, observou-se que a prevalência mais evidente consiste na linguagem de origem yorubana. Assim sendo, buscando facilitar a compreensão do leitor, nesse estudo serão utilizados termos e grafias de equivalência conhecidos popularmente no mundo do Candomblé, mas procurando manter sua representação original.

2. 1 - Uma vida dedicada ao Candomblé

O cerne da questão a ser exposta consiste em tratar da incompreensão que gira em torno da lógica dominante em relação ao Candomblé, que tenciona seus processos de marginalização e sepultamento de suas especificidades, tais como a preservação com os laços parentais ou religiosos firmados por meio do culto aos ancestrais. A relevância em aprofundar os conhecimentos sobre as questões sociais e cosmológicas, concernentes à lógica de funcionamento de uma casa de santo que circundam o Candomblé no Brasil, fez do Abasá ty Odé Awymanê o principal referencial desse estudo e sob o qual, a partir desse momento, serão apontadas algumas peculiaridades a fim de realizar possíveis problematizações. Para tanto, torna-se plausível conhecer a história do Abasá ty Odé Awymanê e de sua fundadora.

Filha de um funcionário de Departamento de Pessoal e de uma comerciária (que deixou a profissão para se dedicar à família), Mãe Beth, sessenta e três anos de idade, nascida e criada na espiritualidade, revela que desde criança trazia consigo sua vocação religiosa. Conta-se que, com seis anos de idade, no colo se seu pai carnal[26] ao ser indagada o que queria ser quando crescesse, respondeu prontamente: “Mãe de Santo!”, causando espanto, seguido de muitas risadas por parte dos presentes. Muito contrariada com a reação das pessoas continuou: “Vocês estão rindo, mas quando eu crescer vou ser candomblecista!”. Como era de se esperar, ninguém deu credibilidade ao que a menina falara, achando que estivesse apenas reproduzindo aquela palavra difícil por ter ouvido alguém pronunciá-la. Por que, afinal, o que uma criança tão pequena sabia sobre ser candomblecista? O que de fato era verdade, a Mametu garante que não sabia mesmo. Coincidência ou não, foi aos seis anos que a menina ‘virou’[27] pela primeira vez no Erê[28] chamado Sucuraci.

Sua mãe[29], que não era do Candomblé, embora tivesse trabalhado em loja de artigos religiosos de Umbanda e Candomblé que pertencia a seu pai, avô de Mãe

---

[26] Expressão cunhada por Mãe Beth quando quer explicitar a relação biológica - os laços consanguíneos - entre as pessoas de sua família.

[27] Representa entrar em estado de transe. Pode ser comparado ao momento da incorporação, termo adotado na Umbanda, especialmente. Seria o vulgo ‘receber o Santo’.

[28] Erê – termo de origem Yorubá, pode ser traduzido como brincar, brincadeira. Refere-se ao momento do transe em que o indivíduo é tomado por uma força (espírito) infantil.

[29] Embora não gostasse de Candomblé, a mãe carnal da Mametu, sempre foi presença marcante no Barracão, onde era carinhosamente chamada por todos de Iyá Iyá. Seus netos biológicos só a tratavam dessa forma, dentro ou fora da casa de santo.

Beth, não gostava da ideia de ter uma filha iniciada tão precocemente, chegando a cogitar a possibilidade de não conceder permissão para tal feito. Mas, optou por não impedir que a criança desse prosseguimento à sua vocação religiosa. Entretanto, impôs uma única exigência, que a filha, antes de qualquer envolvimento com a religião de matriz africana, fizesse Primeira Comunhão para que, segundo sua mãe, não fosse totalmente voltada para o Candomblé antes de passar pelas mãos de Jesus Cristo.

A experiência com o catolicismo não foi das melhores, nada relacionado àquela religião conseguia despertar o interesse da pequena futura Mãe de Santo. Assim, em novembro de 1962, a quinze dias de seu aniversário de nove anos, a cerimônia de Primeira Comunhão foi realizada e poucos meses depois, 'a pedido do Santo'[30], levada pelo pai, a menina se recolheu[31].

A saída[32] de Mãe Beth ocorreu em 26 de maio de 1963, não teve festa[33], só contou com a participação de seus irmãos de santo[34], de seu pai, de uma tia e de uma prima. A ausência de comemoração na ocasião ocorreu por dois motivos: primeiro, porque as despesas seriam muito altas e, depois, porque a mãe não permitiu que seu marido, pai da menina comprasse nada. Para evitar problemas em casa, como a mãe já havia permitido a iniciação da menina, seu pai resolveu acatar a imposição da esposa. Todo material necessário para o recolhimento e a saída de Mãe Beth foram doados por uma tia materna que, também, era de Candomblé e passou administrar a loja de artigos religiosos que, outrora, pertencera a seu avô.

Emocionada, a Mametu relata que desde criança sempre soube que teria três missões[35] a cumprir: uma seria abrir uma casa de santo; a segunda trazer uma pessoa ao mundo (não no sentido real da palavra, mas no figurado, ajudar a criança a ultrapassar as barreiras entre o que ela classifica como lá e cá - vida e morte) e a terceira que uma pessoa morreria em suas mãos.

As três profecias se confirmaram: a casa de santo foi aberta; duas pessoas faleceram em suas mãos, uma de suas tias e sua mãe e depois de uma gestação muito difícil, ajudou no nascimento de uma criança que hoje está com 30 anos de

---

[30] Segundo a Mãe de Santo, esses 'pedidos' se manifestaram por meio de vozes e do jogo de búzios.
[31] Primeira fase do noviciado no Candomblé. É quando a pessoa fica numa espécie de retiro se preparando para ser iniciado no rito, período de aprendizagem.
[32] É quando termina o período de recolhimento do iniciado.
[33] No Candomblé, é comum a ocorrência de festas nas cerimônias das chamadas 'saídas de santo'.
[34] São praticantes do rito que foram consagrados pela mesma Mãe de Santo.
[35] A Mametu confessa que soube de suas missões ainda menina, através de sonhos e visões.

idade. Mãe Beth diz ter lutado muito para que essa criança nascesse e, por uma série de questões, ela tem certeza que são fosse a sua força associada a de Odé Akejebety[36], unidas ao esforço da medicina tradicional, essa criança não teria vingado.

Enquanto crescia, a jovem sentia sua vocação se manifestar de forma cada vez mais incisiva, o desejo de ser candomblecista apresentado na primeira infância continuava latente. Ela relata que nessa época, seu "pensamento estava voltado para o futuro dentro do santo". Entretanto, o destino havia lhe reservado um segundo plano antes que pudesse realizar seu sonho de infância. E foi nesse espaço de tempo que menina que queria ser candomblecista cresceu e se tornou Historiadora. Mãe Beth considera que a relação do Candomblé com sua formação acadêmica fora deveras elucidativa no sentido de que o rito a permitia compreender tudo aquilo que era omitido nos livros sobre as culturas africanas e afro-brasileira, mais especificamente no que tange a questão religiosa.

Como professora, exerceu a função em colégios de excelência na cidade do Rio de Janeiro. Atuou, inclusive, em colégios religiosos tradicionais, dirigidos e coordenados por membros da Igreja Católica. Ela assegura que em todas as instituições que trabalhou, nunca omitiu sua crença e que fazia questão de ser bem explícita quanto a sua orientação religiosa, candomblecista. Iyá não se considera espiritualista porque sua crença não envolve apenas espíritos, cultuar o poder das forças da natureza, também, é parte fundamental do rito. E foi com os proventos dessa atividade profissional que a Mametu abriu sua primeira casa de santo.

Em meados dos anos de 1970, Mãe Beth que residia com os pais e Rita, sua irmã caçula, no bairro de Pilares, na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, começou a atender algumas pessoas - jogar de búzios, dar obrigações[37] - num quartinho alugado. Poucos anos depois, apareceu a oportunidade de trocar o local por uma pequena casa alugada, que assim como o quartinho, encontrava-se localizada numa rua próxima à sua residência. O primeiro toque de Candomblé ocorreu em 10 de julho de 1977. Enfim, o sonho da menina que queria ser candomblecista se concretizou, ela tornara-se Mãe de Santo.

Nesse ínterim, numa das escolas em que trabalhava na época, conheceu um jovem de dezoito anos chamado Marco Antunes. Originário de uma família de

[36] Ao contrário do que possa sugerir Akejebety, significa fibras clorofiladas, não está relacionado ao nome civil da Mãe de Santo, Elizabeth, mas ao nome do Nkisi.
[37] Fazer oferendas aos Orixás (alimentos, bebidas, velas); trabalhos para afastar energias ruins, dentre outros fatores.

candomblecistas, o rapaz já mantinha contato o rito desde o seu nascimento. Sabendo dos planos de Mãe Beth e descontente com a casa de santo que estava frequentando na época – onde, segundo ele, sem entrar muito em detalhes, os valores estavam se invertendo – os jovens, unidos pelo mesmo ideal, firmaram uma parceria que já dura quase 40 anos. Embora fosse de Candomblé desde criança, o rapaz ainda não havia sido consagrado Ogã[38], missão que confiou à Mãe Beth. Então, em 31 de janeiro de 1981, houve sua Consagração como Ogã ty Odé. Pai Marco foi o primeiro filho de santo de Mametu e o único a ser recolhido na casa de Pilares. Aos cinquenta e oito anos, Pai Marco continua sendo o guardião do Barracão de sua Mãe de Santo.



Figura 9: Consagração do Ogã Marco- 31 jan.1981
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

A Mametu confessa que se mostrava relutante em receber pessoas para recolher em seu Barracão de Pilares porque a casa era alugada, o que dificultava

[38]Termo de origem Yorubá correspondente à nação Jejê, pode representar chefe, guardião. Também pode ser denominado de Alagbê (Ketu) e Tata Kambondo (Angola). São atribuições do cargo, dentre outras coisas: tocar o atabaque, manter a ordem e garantir a segurança da casa de santo, fazer os cortes (sacrifícios dos animais usados nos rituais). Nesse trabalho, optou-se pelo uso do termo Ogã pelo fato de ser mais conhecido popularmente.

fincar raízes como era de seu desejo, plantar o axé. Nas palavras de Pierre Verger: “O orixá é uma força pura, asé imaterial… O tipo de relacionamento é de caráter familiar e informal” (VERGER, 1981:19). Até mesmo para fazer adaptações necessárias no espaço físico teria que contar com a boa vontade e a compreensão do proprietário. Ela queria mais, queria algo em que pudesse ancorar seu legado.

No início dos anos de 1980, Mãe Beth e sua família compraram uma propriedade, uma casa de vila particular, situada no bairro do Engenho de Dentro, também na zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, próxima ao antigo endereço. Como a propriedade possuía uma área ampla, a residência da família ficou situada na parte da frente do terreno e a Casa de Candomblé, por meio de uma entrada independente, foi construída na parte de trás. Atualmente, o terreno já sofreu alterações, além da casa em que Iyá mora com o pai, houve a construção de outra casa em que sua irmã mora com a família que constituiu após seu enlace. Entretanto, o espaço do Barracão foi preservado.

Quando a casa estava para entrar em funcionamento no novo endereço, houve a problemática em torno do nome e a Mãe de Santo decidiu por colocar Abasá de Oxóssi[39]. Então, segundo Iyá, quando realmente “colocou o Candomblé na praça”, decidiu por colocar o nome Abasá ty Odé, acrescido do nome de Nkisi[40], Awymanê.

Mãe Beth diz que nesses trinta e três anos de funcionamento da casa no Engenho de Dentro - do mesmo modo como ocorreu em Pilares - nunca teve problemas com vizinhos. Ela ressalta que desde que alugou o quartinho onde sua casa foi iniciada, sempre teve a preocupação de legalizar a situação perante a Federação Brasileira de Umbanda e Candomblé, pois, em casos de denúncia, o referido órgão responde pela casa. Quando a família foi morar nessa casa, sua mãe, embora não gostando de Candomblé, acabou por aceitar a escolha da filha passando a conceder-lhe seu total e irrestrito apoio. Com o papel da Federação em mãos, foi conversar com os vizinhos, bateu de porta em porta mostrando a autorização e explicando a situação.

Com o passar do tempo, os vizinhos que esperavam uma barulheira tremenda e um entra e sai de gente, estranharam o sossego, chegando a perguntar se a casa de santo não seria inaugurada. Ao ouvirem que a casa já estava em funcionamento,

[39] Por meio do sincretismo religioso, Odé no Candomblé de Angola pode ser chamado Oxóssi (Ketu), Xangô (Umbanda) e São Sebastião (catolicismo).

[40] Termo cujo significado possui equivalência a Orixá ou Santo. Por meio de sincretismo, os escravos comparavam seus Orixás aos Santos católicos para conseguirem permissão dos seus senhores de cultuá-los.

ficaram perplexos por não terem ouvido barulho de tambor, gritos, cantoria e nem mesmo movimentação exacerbada de pessoas. No ano de 2015, mudou-se uma família para casa que fica em frente à casa de Mãe Beth, que achou de bom tom explicar ao novo morador sobre a existência de uma casa de santo na vila. Ela chegou a convidá-lo para o toque que teria naquela semana. Educadamente, o dono da casa declinou ao convite e revelou ser kardecista.

Dois dias após o toque, o vizinho, ao ver a Mametu, perguntou por que o evento havia sido desmarcado e foi quando que, para sua surpresa, a Mãe de Santo confirmou a realização do rito. Intrigado com a resposta, da mesma forma como havia ocorrido há tempos atrás como os antigos vizinhos, questionou sobre a calmaria.

A Mãe de Santo relata que tanto os frequentadores quanto os praticantes do rito são informados sobre as regras de conduta que vigoram em sua casa: não gritar e não fumar no meio da vila, permanecer atrás dos portões da propriedade (existe uma área aberta no terreno para que as pessoas possam circular). Iyá considera ser necessário haver educação e respeito por parte das pessoas que frequentam a sua casa, “uma doutrina mesmo”. Se a intenção for fumar[41], beber, bagunçar, a Mametu prefere que a pessoa não frequente sua casa. Ela condena excessos de qualquer natureza, seja dentro ou fora da casa de santo, sendo na religião ou fora dela.

Para garantir a fluidez e o respeito em sua casa, Mãe Beth conta com a ajuda de Pai Marco, seu companheiro de jornada e filho de santo mais velho, cuja seriedade e disciplina dividem opiniões. Enquanto uns o consideram intransigente demais, outros concordam com sua postura enérgica e disciplinadora. O Ogã destaca que as atribuições de seu cargo consistem em fortalecer e guarnecer a casa de santo que lhe foi dada a confiança de proteger e cuidar do culto e dos rituais. Por isso, quando algo foge as regras de conduta do Barracão ou da ritualística, tenta resolver com diplomacia, mas garante que, em casos extemos, medidas enérgicas serão adotadas.

A Mametu revela que a cumplicidade é o elemento primordial da relação estabelecida entre ela e Pai Marco, um complementa o outro. Quando surge alguma adversidade, dificuldade ou discordância, seja familiar ou relativa ao Barracão, o que é normal nas relações interpessoais de qualquer natureza, procuram “ter discernimento para saber entender e firmeza para acabar com o problema quando surge” (MACEDO, 22 abr. 2016, depoimento oral). Às vezes é necessário acalmar os ânimos e equilibrar as tensões para não agir de modo intempestivo.

[41] O que a Mãe de Santo se refere ao fumar, não é cigarro, mas mojira (erva entorpecente), coisa que, segundo Iyá relata, muita gente faz em algumas casas de santo.

Dentre os casos considerados inusitados que já aconteceram no Barracão, Mãe Beth conta que em certa ocasião chegou uma pessoa, levada por um de seus filhos de santo, para fazer um trabalho espiritual e, também, com o propósito de realizar uma entrevista para uma revista. A pessoa trabalhava numa das maiores redes de telecomunicações do país e, ao vê-la exclamou: “Nossa, a senhora é branca! Eu esperava que a senhora fosse preta (Não falou negra, não!), gorda e que não tivesse dente”. Com bom humor, a Mametu respondeu: “Gorda eu sou! Mas casualmente”. (MACEDO, 22 abr. 2016, depoimento oral) Quando o visitante soube de sua formação acadêmica, historiadora e com artigos publicados, ficou tão chocado que pediu para fazer a entrevista outro dia porque não sabia mais o que perguntar, tudo que havia formulado não se enquadrava diante da realidade. Na verdade, presume-se que o profissional estava em busca de referências que corroborassem a visão estereotipada e folclórica da religião.

Diante dessa situação não seria totalmente equivocado afirmar que a perspectiva desse profissional continuava embasada no modelo colonial e discriminador, onde o Candomblé era visto com culto de negros e pobres. Já há algum tempo que essa definição não pertence mais ao Universo da religião em questão, pelo menos em parte. Comprovadamente, como é possível verificar nas casas de santo, o Candomblé é sim uma religião de negros e pobres, da mesma forma que, congregando uma diversidade étnica e social, também, é uma religião de branco, indígena, mestiço, oriental, rico e classe média.

Segundo Melville Herskovits (1982), etnólogo norte-americano que demonstrou demasiado interesse em estudar as estruturas e funcionalidades da religião africana, a sociedade de educação formal superior não considerava o culto respeitável e frequentado por indivíduos de classe socioeconômica baixa. (HERSKOVITS, In. FRY, 1982, pág. 58)

No entanto, por meio de outra perspectiva, Capone (2004) enfatiza que, a partir dos anos de 1970, o movimento de contracultura foi responsável por desencadear uma onda de movimentos contrários ao Regime Militar (1964-1985), dentre os quais se encontra o Movimento Negro. Nesse período, contatou-se o aumento do número de acesso de negros nas universidades, assim como se atesta o engajamento de artistas e intelectuais em prol de um resgate às raízes africanas. Em face desse contexto, houve uma ressignificação a respeito do Candomblé, que deixa de ser religião de negros e pobres, perseguida e reprimida pelas autoridades, ganhando notoriedade e prestígio social. Assim, fazer parte do Candomblé era garantia de *status*.

Mãe Beth acredita que diversos são os fatores que ainda fazem a religião em pauta ser vista de forma distorcida. Uma de suas críticas se refere ao que classifica como “rato de Candomblé”[42]. Ao cunhar a expressão em destaque, Iyá não tem a intenção de criticar qualquer outro Barracão ou entidade religiosa - até porque, reconhece que nenhuma casa, incluindo a sua própria, está livre de receber pessoas com esse comportamento. Partindo desse princípio, o incômodo que a aflige, refere-se às pessoas que não querem assumir responsabilidades, cumprir com suas obrigações para com o rito e com a casa a qual pertence. Outro fator, diz respeito ao uso inadequado do dinheiro dentro de algumas casas de santo.

Nesse contexto religioso, o dinheiro deve apresentar valor qualitativo, não quantitativo, visto envolve questões importantes como dar-receber-retribuir, necessárias ao equilíbrio das relações interpessoais. Ou seja, através de um movimento cíclico, um dá, o outro recebe e este se sente na obrigação de retribuir, criando vínculos diversos, sejam de ordem afetiva, econômica, religiosa, política, social ou cultural, entre os atores sociais envolvidos nesse processo. Existe uma espécie de acordo nessa relação em que, implicitamente, se verificam direitos e deveres a serem seguidos tanto por parte de quem dá ou doa algo, como por parte daquele que recebe aquilo que lhe foi ofertado. No caso de haver recusa em receber a oferta ou de não retribuição, pode ser motivo para que se instaure um estado de tensão e discórdia (MAUSS, 2003).

A efeito religioso é necessário que o envolvimento de recursos financeiros em práticas sagradas seja mais do que contribuir, é se sentir parte integrante de um grupo, por isso, deve-se respeitar um sistema ético no cumprimento de algumas regras de conduta. Entretanto, essas vias de regras não necessariamente devam assumir um caráter padronizador, mas serem definidas de modo a atender as necessidades de cada grupo. O dinheiro nem sempre é o agente propulsor da troca, dons podem se tornar mercadorias ou vice-versa, um fiel pode colaborar por meio da oferta de sacrifícios, prestação de serviços. Assim, uma relação é estabelecida entre os homens e as divindades, uma vez que os primeiros buscam, por meio da proteção dos segundos, se precaverem das desventuras terrenas e espirituais que lhes possam acometer (BAPTISTA, 2007).

No caso do Candomblé, onde as despesas para manter uma casa de santo aberta são muito altas, os proventos derivam, não apenas, da colaboração dos filhos

[42] A Mametu adota essa expressão para classificar pessoas que não querem fazer nada na vida e vão para as casas de santo em busca de regalias, comer, beber.

de santo, da ‘clientela’ que procura as casas para jogo de búzios, da preparação de ebós[43], das oferendas às divindades em troca de axé. Por isso, Baptista (2207) destaca que quanto maior for a ‘clientela religiosa’, mais destaque a casa terá, garantindo-lhe *status* em relação às demais. A satisfação com os serviços religiosos prestados pode fazer com que um ‘cliente’ queira fazer parte da família de santo e decida se tornar um iniciado na religião, além de indicar a casa para outras pessoas. Na condição de filho da casa, de acordo com suas possibilidades, seria de sua obrigação colaborar com o sustento de sua família.

Cabe destacar que práticas onde há o envolvimento de recursos financeiros, seja em espécie ou não, respeitando o contexto ético exigido, são naturalmente aceitáveis dentro de qualquer congregação religiosa, como se pode ver na ‘Oração do Dizimista’, impressa num folheto de Missa da Igreja Católica.

> “Recebei, Senhor, a minha oferta. Não é uma esmola, porque não sois mendigo! Não é auxílio, porque não precisais dele! Também não é o que me sobra, que vos ofereço. Esta oferta representa minha gratidão! Pois o que tenho eu o recebi de vós. Amém!” (A Missa – Ano C – n 63 – 13 de novembro de 2016)

Por livre escolha, Mãe Beth não cobra pelos serviços religiosos prestados em seu Barracão. A casa subsiste de doações voluntárias, que segundo Iyá são poucas, da colaboração dos filhos de santo, um valor mensal simbólico de vinte e cinco Reais que alguns nem sempre dispõe dessa quantia e o montante maior é complementado com a aposentadoria da Mãe de Santo. A Mametu afirma categoricamente que não condena a cobrança dos referidos serviços, inclusive, destaca que em determinadas situações, dentro dos fundamentos da religião, tem coisas que não podem ser compradas por um filho de santo para realização de uma obrigação ou por quem pretende ser iniciado na religião. Os filhos de Omulú[44] e Obaluayê[45], por exemplo, precisam passar por um processo parecido com a mendicância tendo que ir às ruas solicitar a colaboração das pessoas no sentido de compreender o estado de humildade e desprendimento material que compõe a essência dessas divindades. No Abasá de Odé, quando situações dessa natureza exigem, a doação é solicitada aos filhos de santo da casa, a amigos e frequentadores do Barracão.

---

[43] Ebós - Oferta, oferenda. Liturgicamente, serve para diversas finalidades, tais como: limpeza do corpo, afastar energias negativas, fortalecer a saúde, dentre outros.
[44] Divindade muito temida dentro de uma casa de santo, pois representa morte, doenças, caos, o fim de tudo.
[45] Obaluayê é o senhor da terra, representa cura, vida, nascimento.

Em contrapartida, a ‘Quitandinha de Erê’ faz a alegria da casa de santo. Acontece em dois momentos específicos: toques de Erês e saídas de Iyaôs. Os Erês, além de frutas, vendem artesanatos confeccionados por eles próprios no período em que o iniciado se encontra recolhido. Nessas ocasiões, os Erês, além de vender, têm que aprender a tomar conta dos ‘produtos’, por isso, alguns trazem consigo uma varinha nas mãos para afugentar as pessoas que tentarem pegar suas coisas sem pagar. É um processo onde as pessoas dão o dinheiro em troca do axé, encarado como proteção, depositado na fruta ou no objeto. Esse dinheiro pode ser revertido para atender as necessidades da casa de santo ou, como acontece no Abasá ty Odé Awymanê, em benefício do Erê que intermediou a negociação.

Tal prática, não significa apenas proporcionar um momento de muita alegria na casa, a quitandinha tem uma representatividade muito importante dentro da ritualística, visto que os Êres são encarregados de transmitir os recados dos Santos, assumindo papel de seus porta-vozes. A venda, o cuidado, o ‘roubar’ as coisas dos Erês tem como princípio primordial ensiná-los a ter sagacidade, tenacidade, esperteza para lidar com as diversas situações que poderão aparecer em seu caminho.

A Mametu reforça que não censura práticas que envolvam recursos financeiros, até porque, além de necessária, faz parte de todo o contexto. Contudo, explica que optou por não cobrar pelos seus serviços religiosos porque a remuneração mensal que recebia como salário era suficiente para suprir as necessidades de sua casa. A Mãe de Santo diz ter escolhido trabalhar para o Santo e não para viver (no sentido quantitativo) à custa dele, tanto que o montante financeiro que arrecada, por menor que seja, é guardado separado de seus proventos e utilizado integralmente para atender as necessidades do Barracão. Pai Marco ratifica a postura da Mãe de Santo ao dizer que:

> O que me prendeu a esse Barracão, a ajudar na formação desse Barracão foi a seriedade em relação a nossa cultura, dar continuidade a nossa cultura e ajudar a quem precisa. Eu acho que se inverteram os valores e hoje em dia, estão tirando das pessoas que precisam ao invés de auxiliar, ao invés de ajudar, sabe?... Mas já diziam, né? Em outros livros por aí ‘Cuidado com os falsos profetas!’, que dentro da minha religião, infelizmente, também, ‘tá’ cheio. Gente que só quer tirar proveito do que é dos outros. (ANTUNES,M., 22 abr. 2016, depoimento oral).

Em certa ocasião, uma pessoa que não havia passado pelo processo de iniciação - aliás, não possuía vínculo com nenhuma religião ou casa de santo -

contava às gargalhadas que tinha o hábito de se fazer passar por ‘Pai de Santo’ para frequentar Barracões e abordar pessoas na rua alertando-as a respeito de infortúnios e, com isso, oferecia-lhes seus ‘serviços religiosos’. Geralmente, a vítima caia no golpe porque o suposto Pai de Santo, por estar próximo desta (coletivos, dentro de uma loja ou simplesmente andando pela rua), sem ser notado, ouvia o que a pessoa estava confidenciando a quem estivesse em sua companhia - um amigo ou parente - e em seguida, dizia-lhe que estava pressentido que esta passava por sérios problemas e que poderia ajudá-la. De posse das informações que havia colhido da própria vítima, ele a impressionava com suas ‘adivinhações’, convencendo-a rapidamente a aceitar seus ‘préstimos religiosos’ por fabulosas somas.

No entanto, cabe ressaltar que situações dessa natureza não se restringem apenas ao âmbito religioso afro-brasileiro, mas em qualquer esfera das relações sociais é possível encontrar pessoas que buscam facilidades, tirar proveito de determinada situação.

Hoje, aposentada e com problemas de saúde, está ficando muito difícil equilibrar suas despesas pessoais com as do Barracão e, vez por outra, a Mametu questiona se realmente tomou a decisão correta de não cobrar pelos seus préstimos religiosos, visto que grande parte das despesas do Barracão acaba ficando sob sua responsabilidade. Essa postura acaba por gerar um sentimento ambíguo por parte das pessoas que vão a sua casa e, até mesmo, por aqueles que nem chegam a ir. Uns a admiram, enquanto outros duvidam de sua competência como Mãe de Santo no sentido de que há no senso comum, uma tendência primária em que se ignora os princípios elementares que fundamentam esse contexto, atribuindo um caráter mercenário ao Candomblé devido às práticas que envolvem recursos financeiros, estabelecendo, ainda, um paralelo que se configura em ‘fazer o mal para alguém’.

A Mametu relata que já foi afrontada diversas vezes pelo fato de não adotar posturas dessa natureza. Ela conta que duas pessoas, em momentos distintos, chegaram à sua casa perguntando quanto era o jogo de búzios, ao receber como resposta que o referido serviço religioso não era cobrado, as pessoas foram embora indignadas, duvidando de suas habilidades. Mas, antes de sair uma delas chegou a dizer que se era de graça é porque os serviços da casa não prestavam e que a Mãe sabia a “porcaria que fazia”. Mãe Beth confessa que uma determinada situação, apesar dos tantos anos como Zeladora, ainda a deixa desconfortável, trata-se de quando aparece em seu Barracão pessoas pedindo para fazer ‘trabalhos para o mal’, com o intuito de prejudicar outras pessoas. Sua recusa provoca reações de

inconformismo. Afinal, historicamente, o Candomblé sempre foi considerado obscuro e demoníaco. Então, pessoas com esse propósito vão às casas de santo com a certeza de que conseguirão aniquilar seus desafetos. Por isso é que a recusa se torna tão frustrante.

Mãe Beth revela que a vida dentro do Candomblé não é fácil, é constituída à duras penas. Entretanto, garante que nunca se arrependeu. Com os olhos marejados, parafraseando Tiradentes, diz: “Se dez vidas eu tivesse, dez vidas eu daria” e continua “Eu queria ser brasileira[46], na outra encarnação, sendo de Odé que é o meu Nkisi, meu Santo[47], e vivendo para ele como eu vivi dessa vez. Meu mundo é Odé!”. (MACEDO, 22 abr. 2016, depoimento oral).

2. 2 - A família do Abasá de Odé

Como se pôde observar, o Candomblé encontra-se fundamentado ao contexto de família. O Orixá seria um elemento do grupo familiar que durante sua vida terrena possuía certo controle sobre as forças da natureza, desenvolvendo certas habilidades como: o dom de conhecer plantas e sabedoria para utilizá-las de forma eficaz; aptidão em determinadas atividades, podendo ser um exímio caçador ou guerreiro. Após sua morte, o ancestral assumiria caráter divinizado, tornando-se um Orixá com poder de encarnar, momentaneamente, em um de seus descendentes, sendo um elo entre a vida terrena e a espiritual, cujo objetivo seria livrar o ente de algum mal físico ou espiritual, exercer o poder da cura por meio do uso de ervas com poderes medicinais, confortar e apaziguar desavenças (VERGER, 1981, pág.18-19).

Partindo dessa premissa, durante o processo de pesquisa, foi observado que os laços estabelecidos, não pairam apenas no âmbito religioso, mas também os laços

[46] Ser brasileira por tudo que aprendeu sobre essa cultura e sobre o Candomblé praticado no país.

[47] Mãe Beth tem profundo conhecimento das raízes de sua nação Angola, mas também é muito esclarecida quanto ao processo de transculturação pelo qual a cultura negra foi acometida ao longo dos séculos, principalmente no âmbito religioso. Ela considera que, diante do processo sócio-histórico, as mudanças são necessárias para a perpetuação de uma cultura, caso contrário, ela poderá cristalizar e desaparecer. Daí, seu vocabulário sincretizado, construído a partir da adoção de ternos de origem Bantu, Nagô e Cristão. Ela sabe que se falar Nkisi, mas se pronunciar os termos Santos ou Orixá será mais facilmente compreendido. Talvez essa postura seja pelo fato de ter exercido a função de professora por mais de 20 anos, cujo propósito maior é fazer com que o ouvinte entenda o que se quer dizer, ensinar.

parentais consanguíneos são evidentes. Algo dessa natureza possibilita conhecer, de forma concreta, a tradição da religiosidade pausada em grandes famílias, tal qual ocorria nos primeiros tempos e que, ainda hoje, ocorre em determinadas regiões africanas. Tal fato foi percebido durante as visitas ao Abasá, onde se observou um conglomerado de famílias ligadas por meio de laços consanguíneos e/ou religiosos, formando um grupo homogêneo consagrado pela religião. É muito comum encontrar no salão da casa, pais e filhos, tios e sobrinhos, avós e netos, irmãos e, por vezes, uma família inteira. A própria história da fundação do Abasá, possibilitou corroborar esse tipo de relação muito característica das casas de Candomblé.

A família carnal de Mãe Beth, tanto pelo lado paterno, quanto pelo materno, tinha orientação religiosa voltada para espiritualidade, sendo seu avô paterno umbandista e seu avô materno um umbandista, simpatizante do Kardecismo, e dono da loja de artigos religiosos que a mãe carnal de Mãe Beth havia trabalhado, como disposto anteriormente.

Curiosamente, os dois grupos familiares da Mametu já eram velhos conhecidos, suas avós eram amigas de infância. Com o passar do tempo se distanciaram e ao se reencontrarem, já estavam casadas e com filhos. Então, a loja de artefatos religiosos tornou-se local de 'ponto de encontro' das duas famílias – Mello e Macedo. Nessa época, os pais de Mãe Beth eram crianças e brincavam juntos. Com o passar do tempo, cresceram, os laços foram se estreitando, namoraram e casaram. O casamento durou mais de 60 anos, até o falecimento dela no ano de 2014.

Dessa união, nasceram duas meninas, ambas encontraram vocação no Candomblé. A irmã carnal de Mãe Beth, hoje é a Mametu Ndenge[48] de seu Barracão. Iyá frisa que elas não são 'irmãs de santo', pois, quando Mãe Rita fora iniciada no Candomblé, por volta dos seus dezenove anos, a casa onde se deu sua iniciação não foi a mesma que havia consagrado sua irmã mais velha, porque a Mãe de Santo da referida casa estava prestes a suspender as atividades do local por questões de saúde, tanto que pouco tempo depois a senhora veio a falecer[49].

[48] Termo equivalente ao Yorubá Iyá Kekerê corresponde à Mãe Pequena. Na ausência da Mãe de Santo, é a Mãe Pequena quem comanda o local de culto e dirige o rito.

[49] Segundo um parente consanguíneo de primeiro grau da senhora, na ocasião, a avó de santo de Mãe Beth encontrava-se impossibilitada de realizar os rituais fúnebres concernentes da religião, o esposo da falecida solicitou auxilio à Mãe Beth, que prontamente atendeu aos seus apelos.



Figura 10: Mãe Beth e Mãe Rita durante o cerimonial da confirmação da Makota Silvana – 31 jan. 1993
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

Como exposto anteriormente, a Mametu sempre teve o firme propósito de abrir uma casa de santo e, para tanto, contou com o apoio de Pai Marco. Por meio dessa relação de amizade e companheirismo, cujo sentimento primordial era o amor e a dedicação incondicional que os dois tinham pelo Candomblé, o Ogã começou a frequentar a residência de Mãe Beth, onde conheceu sua irmã caçula, Mãe Rita. Não tardou para que os jovens começassem a namorar e, como era de se esperar, se casaram. A cerimônia religiosa ocorreu algum tempo depois da união civil e fora realizada pelo Caboclo Pena Verde, entidade que responde pelo Nkisi Odé no Abasá do Engenho de Dentro.

Dessa união, que já dura aproximadamente trinta e cinco anos, nasceram três filhos, todos com vocação para o Candomblé. A moça mais velha[50] é rodante[51].

[50] Pelo fato de não morar no mesmo endereço que seus familiares e não ter conseguido seu contato, não foi possível entrevistá-la.
[51] Pessoa que possui o dom do transe.

Silvana, a filha do meio do casal, hoje com trinta anos, é Makota[52], uma espécie de cuidadora de Santo. É de sua responsabilidade cuidar, orientar e atender as necessidades dos Orixás e catiços durante o rito. O caçula, Renato, é Ogã de Odé e vem sendo preparado para suceder seu pai. Do mesmo modo como ocorrera com suas irmãs, 'consagradas' ainda na primeira infância, o rapaz, que hoje está com vinte e sete anos, foi consagrado Ogã no dia em que completava sete meses de vida. Mãe Rita, sem adentrar muito no assunto, revela que a iniciação do filho se deu por questões de saúde. Como a criança não podia vir sozinha, seu pai o colocou no colo e de braço dado com Odé, o Santo da casa, completou o ritual. Nesse momento é presumível que o Santo tenha aceitado o filho, assim como, noutrora aceitara o pai.



Figura 11: Consagração do menino Ogã – Mãe Beth (durante o transe de Odé), Pai Marco e seu filho Renato, em primeiro plano e Mãe Rita em segundo plano – 13 jan.1990
Fonte: acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

A Mametu Ndenge conta que ela e seu esposo foram muito criticados pelo fato de terem permitido a iniciação de seus três filhos quando ainda eram crianças. Do mesmo modo como havia ocorrido décadas atrás, quando filha mais velha foi iniciada

[52] Makota (Nação Angola) e Ekédi (Nação Ketu) são termos correlatos, sendo o segundo mais conhecido popularmente.

precocemente, a avó materna das crianças mostrou-se relutante com a decisão da filha e do genro, entretanto, optou por não interferir.



Figura 12: Ogã Marco e sua filha Silvana no sai de sua Consagração como Makota - 31 jan. 1993
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

Analisando a partir desse prisma, foi possível perceber que não existe só uma questão de sucessão, mas de hereditariedade, de reafirmação da ancestralidade que nutre os laços familiares consanguíneos, históricos e ideológicos na história dessa casa. Tanto a Mametu, quanto Mãe Rita e Pai Marco, afirmam que os jovens não foram pressionados a permanecer no Candomblé, embora este fizesse parte de seu cotidiano. Assim como em qualquer outra família, quando crianças, os filhos são orientados e direcionados pelos pais, mas quando crescem, escolhem seus próprios caminhos. Eles asseguram que essa opção foi dada aos “meninos”. O que de fato procede.

O tempo passou e as crianças cresceram. Hoje, adultos e por convicção, os três permaneceram no Candomblé. A Makota Silvana e Ogã Renato confirmam que nunca se sentiram pressionados a permanecer na religião, embora este fizesse parte da realidade em que se encontravam desde o primeiro sopro de vida, e que essa

escolha partiu por iniciativa própria de ambos. Eles contam que perderam as contas de quantas vezes deixaram de ir a festas porque coincidia com os toques da casa. Inclusive, já passaram seus próprios aniversários no Barracão, mas garantem que isso nunca os incomodou. Convictos, atestam que permaneceram no Candomblé por amor a religião. A única crítica feita pelos jovens é que sempre se sentiram mais cobrados que os outros membros da comunidade para servirem de exemplo. Supõe-se que o mesmo tenha ocorrido com a filha mais velha do casal, uma vez que manteve a mesma orientação religiosa que seus outros dois irmãos.

A devoção e a certeza de sua escolha fez com que o rapaz tatuasse em suas costas uma frase em Yorubá com a grafia estilo escrita de pena onde se lê *MOŞY KYSUA*, que segundo a tradução livre entendida no Abasá de Odé, significa ‘UM DIA’, e finalizando o desenho, encontra-se a figura de uma pena. Essa foi a forma encontrada pelo jovem Ogã para homenagear o Caboclo Pena Verde, que sempre quando vai contar algo, inicia suas falas dizendo: “Um dia...”. Diante da escolha dos filhos em trilhar seus passos, Pai Marco define sua emoção da seguinte forma:

> É bom, é gostoso, é uma faca de dois gumes, porque independente da religião, vamos colocar assim, seria dar continuidade a uma Nação…Apesar de alguns zeladores estarem se atropelando nesse sentido, pelo menos é dar continuidade à nossa Nação que é Angola. (ANTUNES, M., 22 abr. 2016, depoimento oral).

Ao contrário de sua irmã, a Mametu, apesar de ter noivado duas vezes, optou por não se casar e tão pouco ter filhos biológicos, devotando sua vida ao Candomblé como desejava, mesmo que para isso, fosse necessário desenvolver um sentimento de renúncia muito grande. Ela afirma que “ama ser Mãe de Santo” e a vida conjugal não lhe permitiria dedicar-se intensamente a religião da forma como desejava, pois, seria muito difícil para um marido - principalmente não sendo de mesma religião - compreender certas exigências impostas pela ritualística. No entanto, a Mãe de Santo se autodefine como ‘mãezona’ de seus filhos de santo e de quem mais precisar, daquelas que cuida, protege, aconselha e, às vezes, até passar a mão pela cabeça em casos de pequenos deslizes. E para equilibrar a situação, do outro lado, tem o seu fiel, enérgico e disciplinador Ogã Pai Marco, que apesar da cara de mau, acaba por exercer o papel de ‘paizão’, chamando todos à realidade, orientando, dando bronca e atribuindo a cada um a responsabilidade de seus atos.

O Candomblé no Abasá é frequentado por pessoas que são convidadas pela Mãe de Santo ou pelos seus filhos de santo. Não que ela impeça a visita de outras

pessoas ao seu Barracão, mas também não faz divulgação dos eventos religiosos. Nesse sentido, Iyá acredita que, além garantir a segurança do local, a probabilidade de pôr em risco a tranquilidade e a seriedade que o rito exige vem a ser bem menor, visto que grande parte das pessoas que ali estão são familiares e amigos.

2. 3 - A Casa de Odé Awymanê

A pesquisa etnográfica tem com fundamento principal o envolvimento direto do pesquisador com a conjuntura social que envolve o seu trabalho. Pode-se dizer que um trabalho etnográfico se constrói de modo colaborativo, uma vez que as informações obtidas advêm da percepção e da interpretação das pessoas sobre uma determinada conjuntura (incluindo o próprio pesquisador). Desse modo, vale ressaltar que ao contar uma história, o ser humano está construindo sua identidade. Assim, o processo narrativo se efetiva como uma prática social que consiste na construção e reconstrução das experiências vividas por narradores e ouvintes diante de um determinado contexto sócio-histórico. (DE FINA, 2010).

Atualmente, ao destacar as peculiaridades de cada grupo social, as pesquisas procuram descortinar o aspecto generalista de outrora respeitando o espaço temporal em que se encontra. Ao considerar o contexto sócio-histórico, essas narrativas possibilitam uma percepção de mundo mais ampla e pluralista, abrindo caminho para novas interpretações e ressignificações diante de um fato.

> A análise de narrativa configura-se como uma ferramenta útil a esse projeto na medida em que: (i) promove diálogo entre múltiplas áreas do saber; (ii) se debruça sobre a fala dos mais diversos atores sociais, nos mais diversos contextos; (iii) reverbera entendimento do discurso narrativo como prática social constitutiva da realidade; (iv) nega a possibilidade de se delinear as identidades estereotipadamente, como instituições pré-formadas, atentando para os modos como os atores sociais se constroem para fins locais de performação e (v) avança no entendimento sobre os modos como as práticas narrativas orientam, nos níveis situados de interação, os processos de resistência e reformulação identitária. (BASTOS E BIAR, 2015, pág.102)

Para Goffman (2002), a interação da comunicação estabelecida face a face é uma estratégia essencial para se conhecer o outro e, do mesmo modo, possibilitar que

o outro nos conheça. É por meio dessa interação que os indivíduos aprendem a lidar com determinadas situações que os circundarão por toda sua existência. Contudo, há de se ter em mente que o fio condutor de uma pesquisa encontra-se no reconhecimento da situação social diante do contexto sócio-histórico, cultural, econômico e político em que foi estruturada. Compondo ainda o processo, faz-se *mister* destacar que as interações sociolinguísticas não são perceptíveis apenas quando um diálogo é estabelecido, estão presentes mesmo sem que a fala seja iniciada. Basta observar atentamente expressões faciais, movimento dos membros, intensidade da respiração, fé, devoção, além de muitos outros sinais perceptíveis por meio de um aguçado monitoramento visual.

> A pesquisa de natureza interpretativa deve confrontar determinadas questões no processo de investigação; uma das mais importantes talvez seja a de que não é possível ser neutro ao se representar o mundo, mesmo lidando com parâmetros científicos. Para minimizar o risco de simplificação da análise, considero que o pesquisador deve estar atento à imensa complexidade de se lidar com narrativas em entrevistas. (SANTOS, W., 2013, pág.28)

De modo a possibilitar uma compreensão mais solidificada do que foi contextualizado anteriormente, será apresentada uma descrição do local, dos espaços físicos e de parte dos atores social envolvidos no presente estudo. Em termos de localidade, pode-se dizer se trata de um Barracão situado em um bairro de classe média da Zona Norte, no subúrbio do Rio de Janeiro. Apesar de o local ser cortado por uma importante via expressa da Cidade e, também, ser próximo de significativas vias urbanas secundárias, apresenta um ar bucólico, tranquilo e familiar, onde vizinhos se cumprimentam, sentam nas calçadas para conversar, senhores se encontram nos pequenos bares para jogar cartas, sinuca, dama e xadrez. Depois de seguir pelas ruas do bairro, se chega a uma vila residencial composta de aproximadamente treze casas e com um grande gradil na entrada. É nesse lugar, longe de qualquer indício, que se encontra a discreta casa de santo, no quintal da residência da família que o dirige.

O local onde a pesquisa de campo fora realizada vem a ser a residência e o Barracão da Mãe de Santo. A morada possui três entradas lado a lado. A entrada do meio dá acesso à entrada da casa principal. Ao seu lado esquerdo encontra-se o portão de acesso à residência de Mãe Rita. Já do lado direito, tem portão branco, não muito alto, de onde se avista um longo corredor que dá acesso ao Abasá ty Odé Awymanê.



Figura 13: Fachada das residências das famílias Macedo e Antunes e do Abasá ty Odé Awymanê
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 07 dez. 2016

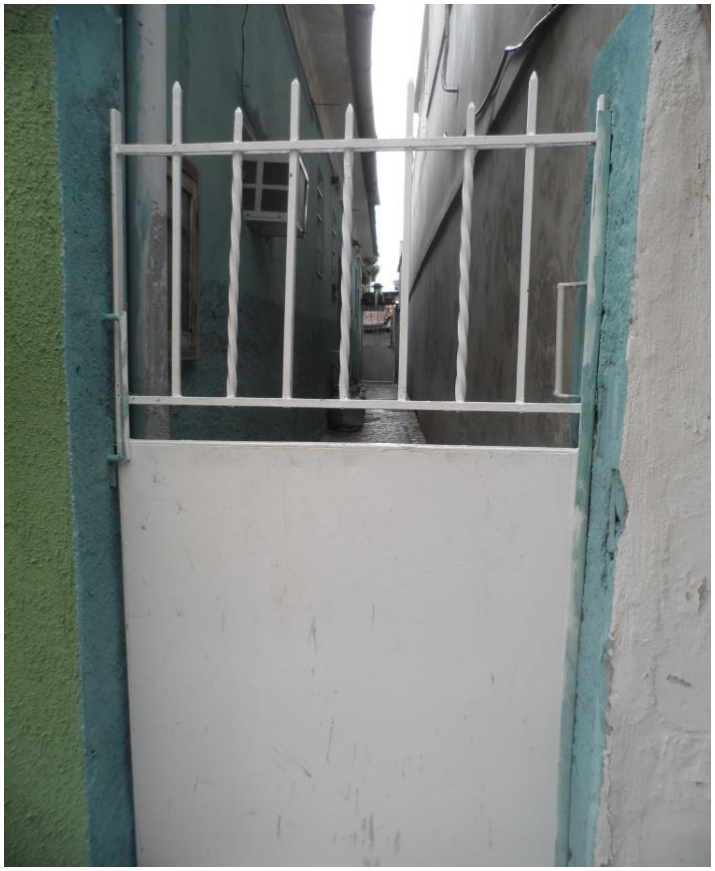


Figura 14 : Corredor de acesso do Abasá ty Odé Awymanê
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 16 de maio de2016

Sobre o muro que guarda a porteira[53] do Barracão, é possível ver dois alguidares[54] que são dedicados a Ogum Xorokê[55] e um porrão[56] com um atacã[57] amarrado acima de seu centro dedicado ao Nkisi Odé. Segundo a Mãe de Santo, esses artefatos são consagrados com propósito de garantir a proteção da casa de santo e filtrar as energias negativas que possam interferir no bom andamento da ritualística.



Figura 15: Porteira do Abasá ty Odé Awymanê
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 16 de maio de 2016

[53] Em geral, no Candomblé, o portão de acesso ao Barracão é chamado de porteira.
[54] Para o 'povo do santo', alguidar é uma espécie de prato fundo feito de barro onde são depositadas comidas e oferendas para os Nkisis.
[55] É o Nkisi da cumeeira ou ariaxé da casa, sendo seu cerne da casa. Destina-se a manter o equilíbrio entre os planos terreno e espiritual.
[56] Porrão é um tipo de pote de barro, bojudo na parte de baixo, mais estreito e alongado no sentido do meio para a boca, geralmente, possui uma tampa. Serve para armazenar, dentre outras coisas, líquidos.
[57] Atacã – consiste numa faixa de tecido que tem como finalidade a identificação do Nkisi. Se masculino, sua amarração é feita por meio de um nó, se feminino, é feito um laço.

O Barracão foi construído de modo a interligar, direta ou indiretamente, todos os espaços e cômodos compreendidos nesta área do terreno.

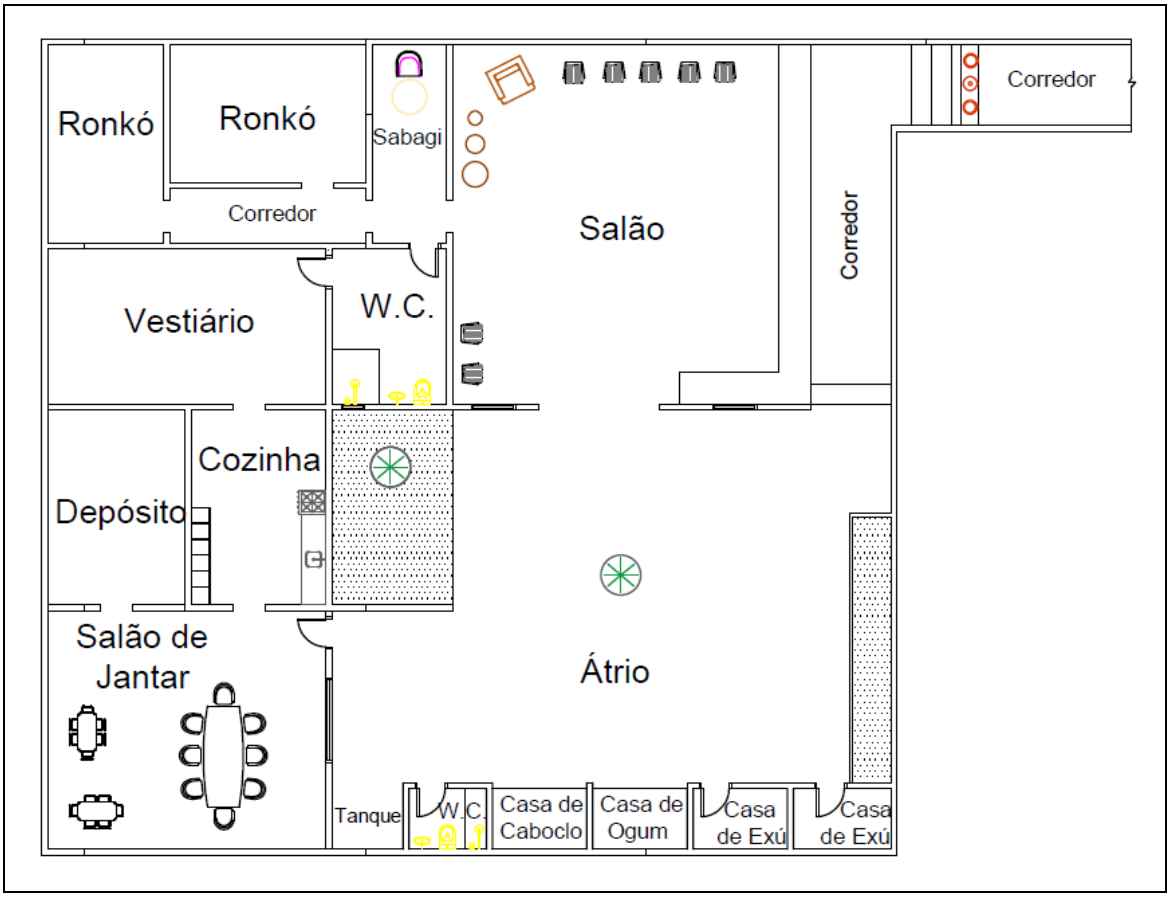


Figura 16: Planta baixa do Abasá ty Odé Awymanê
Autoria: Eng.ª Cláudia Carnaval de Oliveira Pinto – Jan. 2017

No salão principal, ocorrem as festividades e rituais sagrados.[58]. Algumas vezes, por questão de segurança, membros da casa que moram longe têm permissão de utilizar o local para passarem à noite ao final de um toque ou de uma obrigação. É nesse espaço que são dispostos os assentos sacralizados – cadeiras de vime e madeira - de um lado, onde em algumas delas tem um atacã que representa o Nkisi a qual foi consagrada, serve para a utilização de seu Elegun[59], e no outro extremo do salão possui um banco de alvenaria que serve de acomodação para o público em geral. Somente após a realização do ritual de sete anos de iniciação é que se conquista o direito de possuir um assento dessa natureza. Tal privilégio é considerado

[58] Assunto a ser abordado mais adiante
[59] Refere-se ao indivíduo 'portador' da divindade.

status dentro da casa de santo. Os demais filhos de santo (Iyawôs e Abiãns), à exceção dos Ogãs e Makotas, se acomodam no chão.

Bem próximo a cadeira da Mametu estão os atabaques – Rum (o maior, é responsável por direcionar os outros dois menores), Rumpi (médio) e Lé ou Mukubilé (pequeno) - adornados com atacãs e dedicados aos Nkisis que compõem o Ori[60] da Zeladora de Santo da casa, cuja estrutura compreende uma tríade denominada Eledá, representando o primeiro Nkisi, Odé Awymanê; Junto, o segundo Nkisi, Yemanjá Sobá; Djuntó (ou Adjuntó) o terceiro Nkisi, Oiá Dejô) - e o Gã (ou Agogô), instrumento que representa a voz do Nkisi Exu.

O agogô é tocado com o auxílio de uma vareta feita de madeira ou metal chamada aguidavi. Consiste em um instrumento de metal, composto por dois ou mais cones ocos de tamanhos diferentes e interligados por uma haste em forma de triângulo sem base. Esse instrumento tem por finalidade cadenciar o som dos atabaques, direcionar as danças e as cantigas que regem um toque de Candomblé. Por ser representante de Exu é o primeiro instrumento a ser tocado durante todo o toque, com o propósito de ‘abrir os caminhos’.



Figura 17: Salão principal e os assentos, sendo o da esquerda de Pai Marco e o da direita da Mametu – 03 jun. 1995
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

[60] No sentido literal, significa cabeça. Por ser o ponto mais alto do corpo do ser humano, acredita-se que seja a porta de entrada para o axé (informações complementares serão apresentadas seção 3.2).

Esse conjunto de percussão é responsável por estabelecer uma relação muito íntima com o mundo dos Orixás, por isso, muito é respeitado dentro de uma casa de Candomblé. Igual respeito, se respeito se deve aos Tata Kambondos (o mesmo que o Ogã para os nagôs), uma vez que são eles os únicos que podem tocar esses instrumentos.

Na casa de Mãe Beth, como de costume nas casas de Candomblé, tocar atabaque é uma função a ser desempenhada exclusivamente por homens que em sua origem, na qualidade de Ogã, são os guardiões das casas de santo. De acordo com as explicações da Mametu e de Pai Marco, esse posto não pode ser ocupado por mulheres, primeiro porque as funções dentro da ritualística são bem definidas e segundo pelo grande esforço físico necessário para 'surrar' o couro dos atabaques, o que, supostamente, poderia 'comprometer' o equilíbrio dos órgãos internos feminino, alterando o ciclo menstrual feminino. Muitos consideram mito a questão de que, nesse período, a mulher estaria com o 'corpo aberto', se tornando um catalisador de energia negativa, porém, alguns terreiros de Umbanda não fazem objeção às 'mulheres-Ogãs'.

Cotidianamente, o salão principal possui uma decoração permanente, onde todo seu entorno superior interno recebe uma espécie de franja tecida das folhas do dendezeiro, chamada mariwô, que representa o axó[61] de Ogun e tem como função espantar as energias negativas e proteger a casa. Nas paredes se observa três máscaras africanas de madeiras que representam os Nkisis Odé, Exu e Obaluayê e duas cerâmicas pintadas com imagens personificadas de Odé (foram presentes ofertados por um frequentador da casa como forma de agradecimento pelos préstimos religiosos recebidos) e vasos de cerâmica brancos pendurados nas paredes.

Em dias de toque, o salão recebe um cuidado todo especial. Além da limpeza material e espiritual do local, folhas de mangueira bem verdinhas são arrumadas no chão com o intuito de representar a integração entre o Orun[62] e o Aiyê[63], preconizando receber os fluídos dos Nkisis Ossayn e Kitembo (ou Tempo). As paredes se destacam por um colorido especial, em seus vasos são colocadas flores de vários tipos e cores, que devem respeitar o ritual da ocasião. Nas festividades dos Erês, além das flores, frutas são amarradas em barbantes e penduradas por todo salão.

[61] Designa a vestimenta.
[62] Mundo espiritual.
[63] Mundo terreno.



Figura 18: Mãe Beth e Pai Marco – Toque de Erê – out. 2011
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

Por meio do salão principal, ao lado dos atabaques, passando por um portal que no lugar de uma porta existe uma cortina de renda branca, se chega ao sabagi[64] e a sala onde Mãe Beth presta atendimentos através do jogo de búzios (ambos ficam no mesmo ambiente). Entretanto, às sextas-feiras (dia da semana consagrado a Oxalá), em dias de toque, quando tem alguém recolhido ou em ocasiões extremas, como doença e falecimento, esse atendimento é suspenso. É no sabagi que, protegidas por uma cortina com estampa de folhagens verdes, os Nkisis e catiços da casa são paramentados em dias de festa.

A respeito das restrições impostas às sextas-feiras, diz-se que no início do século XIX, devido ao grande fluxo de africanos muçulmanos que se estabeleceram na Bahia, as primeiras etnografias especulavam a respeito de uma possível influência do Islã sobre o Candomblé. Dentre os chamados Malês[65], havia muitos líderes revolucionários com domínio da escrita árabe, onde os caracteres eram destinados à escritura de textos extraídos do Alcorão (ou Corão)[66], tanto em árabe quanto em dialetos provenientes de várias regiões africanas. Embora essa seja uma discussão

[64] Sabagi é o local da casa de santo onde ficam guardadas as vestimentas e adornos dos Nkisis e catiços.
[65] Termo genérico que faz referência aos negros islamizados. Dentre os diversos grupos étnicos africanos que compunham esse grupo, apesar da maioria Nagô, encontravam-se também Haussás, Bornos, Nupes ou Tapas.
[66] Livro sagrado do Islã.

que gera controvérsias entre os pesquisadores, alguns deles afirmam que o culto a Oxalá tenha sido fortemente marcado por tal influência, visto que sexta-feira, considerado dia desse Orixá, também, é um dia sagrado para os islamitas, devendo ser dedicado ao descanso e a oração a fim de purificar o corpo e o espírito. Nesse dia, devotos e sacerdotes devem usar vestimentas brancas, acatar restrições alimentares e abster-se de relações sexuais. As divergências entre os estudiosos se estende, ainda, no que tange a grafia do nome Oxalá, que teria derivado de um termo criado com base na orientação religiosa islâmica, *Och-Alláh*[67] (CASTILLO, 2010, p. 62-63).



Figura 19: Sabagi
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

Através do sabagi, observa-se um dos acessos (são dois) ao banheiro interno, que só pode ser utilizado pelos membros da casa ou por pessoas que tenham

[67] A hipótese mais provável é que o termo em destaque seja derivado do original *Insha'Allah*, que representa o mesmo que 'Se Deus quiser' para o católico.

autorização dos dirigentes para tanto, e um pequeno corredor com duas entradas para os ronkós[68].



Figura 20: Em primeiro plano, encontra-se a entrada do sabagi em segundo é acesso ao ronkó
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

É nesse banheiro, que após terem passado o dia preparando o Barracão para o toque, os filhos da casa vão se banhar para trocar de roupa antes do início do cerimonial. Esse ato não se configura como uma atividade cotidiana em que se pretende apenas a limpeza do corpo físico é uma ação muito mais complexa, de caráter ritual porque envolve a limpeza do corpo como um todo, material e imaterial. Após o banho com água e sabão, o iniciado lava seu corpo com uma infusão de ervas - que pode ser preparada com favas, frutas e, de acordo com a dinâmica da casa, até mesmo sangue de animais imolados - chamada abô, feita no próprio Barracão, cuja finalidade é limpar o corpo das energias mundanas ruins para que estas não interfiram na fluidez dos trabalhos da casa.

No caso do ronkó, pouquíssimas informações são fornecidas a seu respeito, existe um mistério e um resguardo no que se refere a esse cômodo. Castillo (2010)

[68] Quarto de santo (ronkó ou camarinha) local onde se guardam os assentamentos ou ibás e objetos sagrados que representam os Orixás. Por meio de rituais, haverá uma sinergia o corpo físico (material) e o axé (corresponde ao espiritual) em que a energia daí advinda será incorporada ao objeto.

destaca que o acesso ao quarto de santo é restrito, apenas iniciados podem entrar. Entretanto, em raríssimos casos, pessoas não-iniciadas, mas de extrema confiança do dirigente, são autorizadas a adentrar nesse recinto. É no ronkó que ficam recolhidos os filhos de santos por ocasião de suas obrigações, bem como é o lugar onde se acondicionam os assentamentos dos Nkisis.

No Abasá existem dois ronkós, sendo um destinado aos recolhimentos e assentamentos dos filhos de santo e o outro destinado aos assentamentos da Mametu e demais integrantes da cúpula de comando (Iyá Kekerê, Makotas, Baba Kekerê). Enquanto os assentamentos da Zeladora, dos filhos de santo acima de três anos de obrigação dada ficam acondicionados em bancadas denominadas pepelês, os dos Iyaôs e Abiãns são dispostos no chão, isso ocorre porque dentro da ritualística existe uma representatividade hierárquica demarcada por uma questão de senioridade. Nesse caso, os assentamentos da Mãe de Santo se sobrepõe aos demais, sendo certo que quanto maior o tempo de santo mais alto será seu pepelê.

Seguindo por um dos acessos de passagem do banheiro interno, ao atravessar uma porta, se chega à cozinha do Barracão, ambiente que se integra ao salão onde são servidas as refeições em dia de toque e, ainda, serve como espaço de confraternização para os membros da comunidade e seletos convidados. Como já é de conhecimento, de acordo a fundamentação religiosa do Candomblé, o ato de preparar os alimentos não se atém ao óbvio, a ação quase mecânica de cozinhar a fim de saciar as necessidades do corpo físico vai além, é algo transcedental.

Para o 'povo do santo', a preparação dos alimentos está intimamente relacionada com a ritualística, ou seja, o que se prepara, com qual finalidade, o modo de preparo, os ingredientes, é uma simbiose entre o Orun e o Aiyê, estabelecida por meio da troca de energia entre todos os envolvidos. Com um adendo, nos casos de preparação das comidas dos Nkisis e demais obrigações concernentes à ritualística, os alimentos são preparados em por uma Iyagbasê[69] (na sua falta, o Zelador designa um Wodunse ou Iyaô para desempenhar tal função). Inclusive, se tem um cuidado especial com os utensílios utilizados nessa preparação, tanto que são armazenados em locais destinados exclusivamente a eles, não sendo usados nas tarefas cotidianas da casa.

[69] Pessoa que conhece os segredos concernentes da preparação dos alimentos das divindades.



Figura 21: Cozinha em dia sem atividades no Barracão
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

Em geral, é costume as casas de Candomblé oferecer comida aos seus convidados ao término de cada festividade. Mãe Beth conta que na casa de sua Mãe de Santo, as comidas eram destinadas aos Santos, preparadas e servidas para agradá-los, por isso, os alimentos eram acondicionados em alguidares, acomodados sobre decisas (esteiras) e consumidos com as mãos. Depois, se fosse de sua vontade dos 'Santos', podiam permitir que as outras pessoas compartilhassem dessa mesma refeição.

No Abasá de Odé, os toques têm em torno de dois ou três intervalos para que catiços e Nkisis sejam paramentados. Durante a espera, os Abiãns e Iyaôs (nesse caso, a referência é entendida pelo tempo de iniciação, seguindo a escala hierárquica que fundamenta a ritualística), num momento de confraternização, são servidos quitutes e bebidas não alcoólicas aos convidados. Com exceção dos catiços e de notórios membros, durante os toques, nem mesmo durante os intervalos, nenhum outro integrante da casa come ou bebe (a não ser água – com autorização- ou por questão de saúde)[70], só lhes é permitido alimentação ao final da cerimônia, quando todos os presentes são direcionados a salão em que será servido o jantar. Nesse ambiente, no dia a dia, ficam dispostas várias cadeiras num canto, bem como panelas,

[70] Devido à sobrecarga de energia desencadeada pelas danças e pelo momento do transe pode levar a pessoa a sentir-se mal (enjoos).

travessas, vasilhames e diversos objetos dispersos sobre três mesas. Entretanto, em dias festivos, o espaço é todo arrumado, a poeira desaparece, o amontoado de cadeiras é desfeito (sendo estas dispostas no pátio externo a fim de acomodar os visitantes), as mesas recebem alvas toalhas de tecido branco e seus centros são decorados com vaso de flores.



Figura 22: Salão de jantar em dia sem atividades no Barracão
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

No momento em que o jantar começa a ser servido - ressaltando que a escolha da comida a ser ofertada dependerá da ocasião, do motivo do toque e a quem se direciona – a primeira pessoa a receber o alimento é a Mametu, que antes de colocá-lo sobre a mesa, quase como um brado, diz: “Ajeum!”[71], significando que deseja compartilhar esse alimento e sua energia como os demais presentes, e as pessoas respondem: “Ajeum mani!” – significa que a pessoa agradece e declina o convite - ou “Ajeum mi” - onde se agradece e aceita o que lhe foi ofertado.

Em seguida, os pratos são distribuídos pelos Abiãs e Iyaôs de acordo com a ocupação hierárquica que o indivíduo possui na casa e ao receber o alimento, estes repetem o mesmo gesto da Mãe de Santo, e a seguir serve-se aos demais convidados. Quanto a estes últimos, talvez pelo fato de a maioria ser visitante, sem

[71] Termo que deriva da palavra de origem yorubana ‘jeum’, cujo significado de equivalência seria ‘comer’.

conhecimento aprofundado acerca da ritualística, a referida exclamação não fora percebida, um ou outro é que repetia tal gesto. Somente depois servir todos os presentes é que Abiãns e Iyaôs têm a permissão para comer, porém não podem se sentar na mesma mesa que os demais, acomodam-se em uma mesa separada ou no chão, em sinal de submissão e aceitação.

No salão de jantar é possível notar uma porta à direita de quem sai da cozinha que abriga um antigo vestíbulo que virou uma espécie de depósito em que são guardados objetos a serem utilizados em dias de toque ou de obrigações e que não são de uso cotidiano da casa.

Sobre esse salão, por meio de uma escada estilo caracol, se chega a um quarto no segundo pavimento onde funciona uma serralheria em que Pai Marco trabalha como ferreiro confeccionando objetos de ferro. É ele quem faz, além de outras coisas, as ferramentas de representação dos Nkisis a serem utilizadas nos assentamentos. Assim como seu Nkisi, Ogun Xorokê, o Ogã desenvolveu habilidades na forja e confecção de artefatos de metais.



Figura 23: Acesso cozinha (portão branco) e a oficina de ferreiro de Pai Marco (segundo pavimento)
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

Tanto a entrada do salão principal quanto a entrada da cozinha dão acesso ao átrio, que apesar do chão concretado possui três partes cultivadas com flores e folhagens, incluindo duas árvores, uma frondosa mangueira e uma muda de

gameleira, ambas dedicadas ao Nkisi Kitembo e em seu centro, encontra-se uma grande palmeira. Mãe Beth relata que devido à dificuldade que teve em encontrar um pé de gameleira, por mais de 30 anos a mangueira foi consagrada como representante desse Nkisi, tendo um atacã branco amarrado em torno de seu imponente tronco. A propósito, o fruto dessa árvore só pode ser comido se tiver autorização do 'Santo' para tal feito.



Figura 24: Mãe Beth (durante o transe de Odé) e Pai Marco durante uma consagração de Ogã – 10 dez. 1988
Fonte: Acervo particular de Elizabeth de Mello Macedo

Quando gameleira chegou ao Barracão, o atacã foi retirado da mangueira e amarrado à nova e tímida muda, que de tão singela se confunde com as demais folhagens. Isso não significa que a mangueira tenha perdido sua importância na casa, tal qual a gameleira, continua consagrada a divindade. De acordo com a Mãe Beth, o culto a essa divindade é oriundo do Candomblé de Nação Angola, por isso, quando

alguém recolhe em sua casa, é costume ‘apresentar-lhe’ ao Tempo[72] com o propósito de que esta receba as vibrações do Nkisi. Ou seja, se na ocasião estiver chovendo, a pessoa será conduzida no meio da chuva, da mesma forma se estiver Sol, frio, trovejando. No canteiro, atrás da mangueira, encontram-se os assentamentos com os pepelês dos Ogãs, de Ossayn e Oxumarê[73]. Os assentamentos dos Ogãs ficam do lado de fora porque eles são os protetores da casa. Do mesmo modo ocorre com os assentamentos de Ossayn e Oxumarê, que devido à essência dessas divindades, não se cultuam em locais fechados.

Assim, diante das circunstâncias, foi possível observar que, apesar da restrição e da localização urbana do espaço, busca-se reafirmar na memória coletiva o papel da natureza como força criadora.

O átrio ainda é composto por um banheiro social (utilizado pelos visitantes) e mais quatro entradas, sendo duas fechadas por pequenas grades de madeira e as outras duas fechadas por portas.



Figura 25: Átrio
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

[72] A palavra Tempo foi grafada com letra maiúscula devido ao sentido ambíguo: fenômeno natural de cunho científico e religioso no que concerne a representação do poder do Nkisi sobre as forças da natureza.

[73] É o Deus do movimento, da continuidade, responsável pela fortuna dos homens. Embora seja uma divindade masculina, por ser responsável pelos ciclos da vida dos homens, torna-se uma figura andrógena, pois, no espaço de um ano é homem durante seis meses e mulher nos outros seis meses. É representado pelo arco-íris e por uma serpente que come o próprio rabo.

Nas duas primeiras entradas estão às casas com os assentamentos do Caboclo Araribóia e de Ogun Xorokê. Como Araribóia é um catiço de Odé, o dono da casa, esse espaço lhe foi oferecido como um presente pelo Abasá. Na frente da referida casa, como parte do assentamento, um espelho oval se destaca em primeiro plano, cuja função seria refletir e repelir as energias negativas. Em segundo plano, é possível ver grandes porrões, um grosso toco de tronco de árvore e as ferramentas do catiço que funcionam como catalisadores de energia do plano espiritual. Além disso, no calendário de eventos do Barracão, o dia 1º de maio é dedicado à Araribóia.



Figura 26: Átrio - Casas de Araribóia e de Ogun Xorokê e banheiro social
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

Mãe Beth conta que aos oito anos de idade ‘virou’ pela primeira vez no Caboclo Pena Verde. Entretanto, sua Mãe de Santo tinha certas reservas quanto ao Caboclo e não a deixava ‘virar’ nesse catiço, quando ele se manifestava em Mãe Beth, a senhora pedia a Mãe Pequena de sua casa para ‘desvirar’ Pena Verde sob a alegação de que em sua casa não tinha lugar para dois caciques, numa referência ao Caboclo de Mãe Beth e o seu próprio. Iyá confessa que era quando criança não entendia os motivos pelos quais a impediam de ‘virar’ nesse catiço.

No entanto, na medida em que foi crescendo, percebeu que o “Pena Verde era um Caboclo de muita bagagem”, fazendo-a crer na possibilidade de que sua Mãe de Santo temia que os conhecimentos de Pena Verde fossem maiores que os seus. Mas,

segundo a Mametu, depois foi inevitável, o catiço fez valer o seu espaço e quando ‘virava’, os filhos da casa ficavam sentados à sua volta por horas a fio, às vezes, só ‘desvirava’ horas depois, chegando a deixar Mãe Beth quase à noite toda em estado de transe.

Depois de vinte anos virando nesse catiço, Pai Marco, falou para Pena Verde que o mundo dele era outro mesmo, que ele estava muito longe da realidade da Terra, que ele ”paparicava muito os filhos” e essa empreitada deixava Mãe Beth muito cansada. O catiço concluiu que devido ao seu alto grau de evolução, seria mais adequado se deixar substituir. Como o Caboclo, outrora, já havia revelado que pretendia dar passagem para outro Caboclo, o Ogã perguntou-lhe se já não era chegada a hora. Então, no dia 1º de maio de 1982, Pena Verde avisou ao Alagbê que traria o outro Caboclo, Araribóia, e a ele seria consagrado os poderes de Caboclo da casa de Odé. Em maio de 2016, essa transição de poderes completou trinta e quatro anos. Mãe Beth revela que desde então, o Caboclo Pena Verde não ‘virou’ mais no Barracão por não achar certo ter colocado um representante de Odé em seu lugar e ficar ‘virando’ no lugar do outro. Eventualmente, apenas em casos extremos, Pena Verde ‘vira’ só para conversar com Pai Marco e com a cúpula da casa.

Pena Verde havia escolhido 23 de abril como sendo seu dia por ter sido a data em que ‘virou’ pela primeira vez, mas não fazia questão em comemorações. Ao contrário de seu antecessor, Araribóia faz questão que o dia de sua chegada seja comemorado. Quando questionado pelo Alagbê qual seria o dia de sua comemoração, o novo representante de Odé, respondeu: “Eu não sei, eu não conheço os dias!”. Foi quando Pai Marco explicou-lhe que Pena Verde escolhera o dia 23 de abril como forma de marcar seu tempo no mundo terreno e Araribóia perguntou: “Que dia é hoje?”. O Ogã respondeu: “Hoje é 1º de maio”. Nesse momento, o catiço exclamou: “Então, quero que seja hoje, porque é a primeira vez que eu estou virando!”.

A comemoração de 1º de maio é muito restrita, só comparece os filhos da casa e amigos do axé. Araribóia ‘vira’, canta, dança e faz-se uma confraternização com o intuito de, na medida do possível, manter a união entre as pessoas da casa. Como a data coincide com um feriado que abrange todo o território brasileiro, o Dia do Trabalho, a festa começa no meio tarde e termina no início da noite.



Figura 27: Mãe Beth em estado de incorporação durante a festa em homenagem ao Caboclo Araribóia - 1º de mai. 2016
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval

Já casa de Xorokê no Barracão de Odé, abriga quartinhas brancas, alguidares e moringas de barro, ferramentas sagradas, porrões, caxixi[74] e adjarin[75]. De acordo com Verger (1981), Ogum teria sido um grande guerreiro, conhecedor dos segredos da forja dos metais, ele próprio fabricava suas armas de combate e ferramentas utilizadas na caça e no cultivo. Tanto que os símbolos consagrados a esse Orixá, confeccionados em ferro, são representados por instrumentos como: lança, espada, facão, torquês, enxada, ponta de flecha e enxó[76].

Devido a essa relação como a metalurgia e por ser um dos mais antigos deuses, todos os trabalhos executados no dia a dia teriam que passar pelo crivo de

[74] Instrumento feito de palha trançada de origem africana Congo-angolesa semelhante a um chocalho utilizado em cerimoniais e rituais
[75] Sineta de metal com uma canopla que tem como função invocar a divindade.
[76] Ferramenta composta por um cabo de madeira curto como de um martelo e ponta feita de chapa de ferro meio curva, muito utilizada em práticas de carpintaria, agricultura e construção.

Ogun. Geralmente, os locais consagrados a essa divindade encontram-se localizados ao ar livre - entrada de palácios de reis, mercados e templos de outros Orixás – e sendo Ogun um desbravador, é o primeiro a passar e abrir caminho para os demais. Assim, ele é o responsável por manter a ordem e a proteção dentro das casas de santo. Como forma de agradar a deidade, lhe é ofertado feijão, cará[77] regado no azeite de dendê e vinho de palma, além do sacrifício de cachorro ou galo. (VERGER, 1981)

Segundo Mãe Beth, é importante que toda casa de santo tenha um assentamento para esse Nkisi em sua entrada. Devido ao seu caráter pioneiro, que vem na frente abrindo os caminhos, assume a função de protetor da casa. Em seu Barracão, a casa é dedicada a Ogun Xorokê porque é o Nkisi de seu primeiro seu filho de santo, que é também seu Ogã, Pai Marco.

Já as duas portas abrigam as casas onde ficam os assentamentos de Exu, que de acordo com a Mametu, está o ponto de apoio da casa de santo. Iyá ressalta que em toda casa de Candomblé tem que ter um lugar logo na entrada dedicado à essa divindade, já que é o responsável pelo domínio os caminhos e do destino dos homens. No Abasá de Odé, uma casa é dedicada a Exu Kuru (catiço)[78], enquanto a outra, a Exu Bara (Nkisi)[79]. São ambientes muito escuros, mesmo durante o dia, mal da para ver o que seu interior abriga. A luz só adentra no recinto quando se abre a porta e, rapidamente, observa-se alguidares, copos e garrafas acomodados no chão, derivados dos alimentos que lhe são oferecidos.

Acredita-se que Exu tenha sido a primeira divindade nascida no Universo. Devido a sua relação tão intrínseca entre o panteão dos Orixás e os homens, Exu assume o papel de intermediação entre os dois mundos, tornando-se um importante mensageiro entre os homens e as divindades. Diz a lenda que ele é o único a ser ouvido por Olodumarê[80]. Exu é o “mais humano dos deuses”, possuidor de uma natureza imperfeita, tem seu lado bom e seu lado mal como qualquer ser humano, além de ser um grande comunicador, é um ser ambivalente, capaz de transformar a ordem em caos e, com a mesma destreza, fazer o inverso. Além de seu caráter renovador e inovador, também é ousado, contestador, desafiador, irreverente (CAPONE, 2004).

---

[77] Uma das diversas espécies de inhame.
[78] A Mametu explica que catiço significa que a entidade viveu como pessoa no plano terreno.
[79] Ainda de acordo com Mãe Beth, a manifestação de Exu Nkisi provém de força espiritual, de sua divindade.
[80] De acordo com as culturas africanas e afro-brasileira, essa divindade é considerada o criador supremo do Universo.

Por meio de um processo sincrético ocorrido durante Período Colonial pelo qual as divindades africanas foram submetidas, cuja base se fundamentava na crença cristã, essa divindade foi associada às forças do mal, das trevas, da imoralidade, tendo sua imagem relacionada ao demônio personificado na Bíblia.

Entretanto, Capone (2004) destaque que, no Brasil, durante a Ditadura Militar (1964-1985), especialmente entre os anos 60 e 70, período de maior endurecimento do Regime, como forma de protestar contra a repressão e o conformismo, surgiu o movimento de Contracultura, cuja inspiração veio dos cultos africanos. A partir desse prisma, o movimento assumia ares libertários, tendo Exu e Pomba Gira símbolos.



Figura 28: Átrio - Casas de Exu
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 19 de maio de 2016

É bem verdade que, ainda hoje, a figura de Exu encontra-se relacionada ao modelo colonialista em que é comumente comparado ao comerciante desleal que atende àquele que lhe der mais vantagens. Em 27 de fevereiro de 2016, no Barracão de Mãe Beth, houve uma festa em homenagem ao catiço da Mametu, Exu das Sete Catacumbas. Uma frequentadora da casa, em agradecimento a uma conquista profissional, promoveu um churrasco onde só participaram da cerimônia os filhos de santo da casa e mais umas cinco pessoas convidadas.

Em meio às danças e cantigas, Catacumba pede uma pausa e declama: “Dizem Deus é bom, mas o diabo não é mau. É que pra Deus dão o mel e pro Diabo,

dão o sal. Bendito e louvado seja todo Deus e Satanás. Deus eu sei, é muito bom, mas o Diabo fica atrás!". Em seguida, gargalha e depois entoa uma cantiga e dança:

Dizem que Ele é o Diabo
Ele Vem lá da Kalunga
Omulú Lhe batizou
Exu das Sete Catacumbas
Seu Pai Tumba é
Sua Mãe é Tumba
Ele mora dentro da catacumba
Ele é Filho da Tumba![81]

(Autoria desconhecida)



Figura 29: Mãe Beth em estado de incorporação durante a festa realizada em agradecimento ao 'Seu Catacumba'. 27 de fev. 2016
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval

Diante desse contexto, a perspectiva do pensamento Colonial cristão pode ser nitidamente evidenciada, no sentido de que a Igreja, com o apoio do Estado, se auto-

[81] Segundo Pai Marco, essa cantiga é tradicional Candomblé, não é exclusividade do Abasá ty Odé Awymanê.

intitulou representante de Deus, propagador das Sagradas Palavras do Evangelho, passando a determinar o certo e o errado, o bom e o mau, o céu e o inferno.

Para Locke (1667), da mesma forma que a sociedade civil cria suas leis a fim de regulamentar os atos dos indivíduos com o propósito de assegurar os princípios da paz e da ordem, as Instituições religiosas também o fazem, na medida em que existe um códice de Leis, elaborado e fiscalizado por um grupo de Magistrados, visando manter a coesão social em todas as instâncias. Nesse contexto, um líder cuja autoridade tenha sido reconhecida pelos demais, figuria como referencial de poder máximo. Assim sendo, tanto na sociedade civil quanto na comunidade religiosa, todas as ações deverão estar pausadas naquilo que foi previamente determinado pelo grupo. Caso um indivíduo não haja em conformidade com as normas moralmente aceitas pela sua comunidade deverá ser punido com o rigor da Lei, seja em âmbito civil ou religioso.

3 - Entre o saber e o fazer

No constructo entre os planos terreno e espiritual, a terra se apresenta como depositório de lembranças, fazendo com que o passado não seja diluído pelo presente. A partir dessas lembranças é que a memória coletiva, entendida como fato social, encontra-se intrinsecamente relacionada à memória individual (HALBWACHS, 2006). Nesse sentido, entende-se que a memória coletiva representa o grupo social como único organismo, sendo mantida através das recordações e perpetuadas por meio das práticas cotidianas, repetições e ritualizações provenientes da vivência e das relações estabelecidas entre indivíduo e o grupo em que este se encontra inserido, onde serão conservadas pela força da tradição.

Em geral, nas sociedades de tradição oral os mundos material e espiritual estão intimamente ligados no sentido de que a palavra deriva de uma força suprema que é projetada no mundo material por meio da fala, que além de funcionar com agente institucional, seria um dom divino concebido aos seres humanos por um ser supremo num gesto de alta generosidade. O valor das palavras para uma sociedade oral é de suma importância, devendo ser usadas com muita sabedoria e clareza, caso contrário poderão ocasionar uma verdadeira catástrofe, tanto no mundo terreno quanto no cosmológico. Com o propósito de preservar e perpetuar a memória africana, a narrativa é adequada a uma linguagem do tempo presente a fim de atribuir-lhe credibilidade e autenticidade (QUEIROZ. In. MORTARI, 2015).

No Candomblé, religião que se fundamenta no culto aos antepassados e aos fenômenos da natureza, cuja tradição é transmitida por meio da oralidade, o terreiro torna-se o elemento consolidador da memória coletiva desse grupo. O terreiro, além de ser um lugar sagrado onde são realizados rituais é, também, local de aprendizagem onde os mais experientes passam seus conhecimentos aos mais novos a fim de que a herança cultural deixada por seus antepassados não cristalize e, por conseguinte, desapareça (ORTIZ, 1994).

Por meio de um processo de continuidade, a memória se constitui num elemento formador da identidade de um grupo no sentido de que a união entre os indivíduos se concretiza a partir de um sentimento de pertença, endossado pela crença de uma procedência comum. O Candomblé, além de estar fortemente ligado ao contexto religioso, abrange a esfera da História, uma vez que as danças, as músicas,

as reverências e a comunicação dentro do terreiro encontram-se relacionadas aos mitos que circundam a vida dos Orixás. É por meio dessa cosmovisão que a dinâmica das casas de Candomblé se organiza.

Grande parte do aprendizado nos terreiros se orienta pela transmissão oral do conhecimento, concretizado por meio da observação, repetição e participação nos eventos, tornando-se práticas cotidianas. Independente da posição social e intelectual dos partícipes do rito, é função de um iniciado mais velho ensinar a dinâmica da casa e da ritualística ao mais novo integrante da comunidade. Desse modo, o conhecimento adquirido através da experiência prática, resultante da relação cotidiana dos terreiros seria muito mais relevante do que qualquer outra aprendizagem advinda de análises textuais (CASTILLO, 2010).

3. 1 - Aprendendo a aprender: a edificação do saber

No Barracão em que a pesquisa de campo foi realizada, além dos preceitos práticos relativos à ritualística, a Mãe de Santo criou cadernos com ensinamentos cujos conteúdos abrangem cantigas, orações, fundamentos litúrgicos e uma espécie de dicionário contendo palavras e expressões em Yorubá e Kimbundu.

A Mametu revela que decidiu fazer estes registros com o objetivo de aprimorar seus conhecimentos acerca da religião. Inicialmente, a intenção não era divulgar o material, seria apenas um modo particular de estudos. Entretanto, por questões adversas, especialmente por conta do trabalho e da incompreensão por parte de seus chefes, a maioria das pessoas que recolhem não têm disponibilidade de tempo para se dedicar integralmente ao aprendizado que deveria ser realizado dentro do terreiro, onde o conhecimento é transmitido por meio da oralidade, da prática e da repetição, como orienta a dinâmica do Candomblé. Por conta disso, Mãe Beth, resolveu emprestar alguns de seus registros como fonte auxiliar de conhecimento.

Iyá ressalta que os cadernos são apenas uma ferramenta auxiliar no processo de ensino-aprendizagem acerca dos fundamentos do rito, tendo como propósito plantar a semente do conhecimento. Contudo, adverte que sem o exercício da prática cotidiana e da observação o aprendizado não se concretiza de fato, produzindo um saber insipiente uma vez que os ensinamentos contidos nos cadernos são apenas introdutórios, parciais.

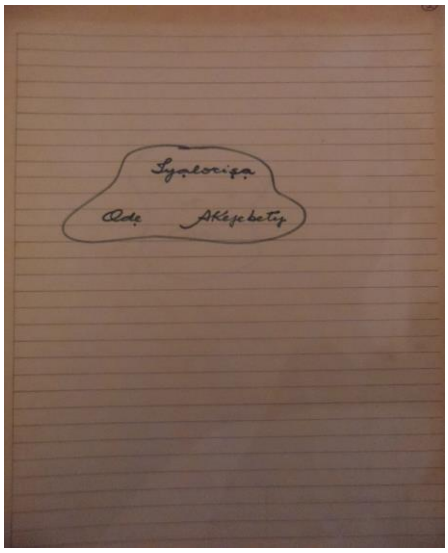
A Zeladora conta, que desde a época da escola, sempre gostou de escrever enquanto estudava e foi dessa forma que surgiram os vários cadernos que guarda cuidadosamente num armário de seu quarto. Ela ainda destaca que o acesso aos cadernos é restrito, por isso, só disponibiliza aquilo que considera pertinente a cada um de seus filhos.

A respeito da questão da senioridade que fundamenta o Candomblé, metaforicamente falando, não seria cabível permitir que uma criança de cinco anos de idade leia ou veja determinado conteúdo cuja indicação seria para adultos de vinte e um anos. Vale lembrar que na dinâmica dessa religião, pontos como senioridade e posição hierárquica estão intimamente relacionados ao tempo de iniciação do sujeito e não à sua idade cronológica.

> De certa maneira, o acesso ao litúrgico naquilo que é considerado como 'coisa de fundamento', se faz de maneira gradual em consonância direta com os diferentes estágios ascensionais de indivíduo dentro do grupo religioso. Transgredir essa pedagogia, isto é, querer antecipar esta aprendizagem atropelando o tempo estabelecido é ferir os sustentáculos da estrutura religiosa dos candomblés pondo em risco, entre outras coisas, a própria noção de poder que parece se apoiar também na noção de controle do saber religioso (BRAGA, 1988, p. 25).

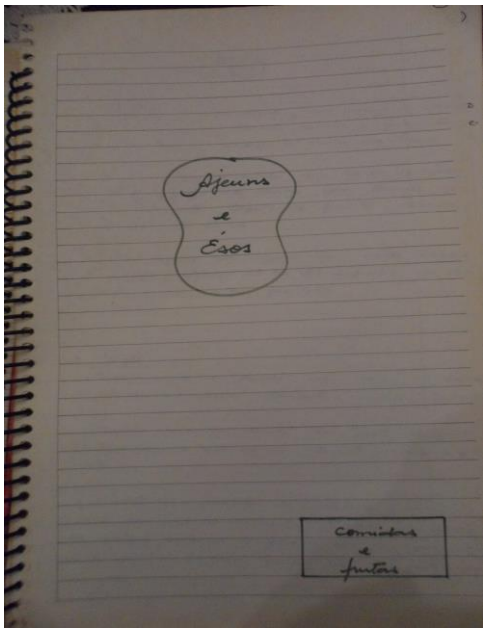
Seis[82] dos diversos cadernos de ensinamentos disponibilizados por Mãe Beth, apesar das folhas amareladas pelo tempo, apresentam as mesmas características: todos possuem uma contracapa onde se verifica, escrito à caneta, a identificação religiosa da Mametu, Odé Akejebety na primeira folha; na segunda folha, como uma espécie de título contornado ao redor, sua especificidade e, por vezes, na terceira folha, uma lenda de origem africana.

[82] Mãe Beth permitiu, sob sua supervisão, o acesso a apenas seis cadernos porque, segundo ela, os demais não podem ser de conhecimento público, sendo o manuseio destes, restrito até mesmo aos filhos de santo da casa.

Figuras 30 - 31: Cadernos de ensinamentos de Mãe Beth
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

O caderno Ajeuns e Ésos (comidas e frutas) de Mãe Beth, assemelha-se a um dicionário, contém identificação das frutas e das comidas utilizadas dentro da ritualística, além da definição de seu propósito.



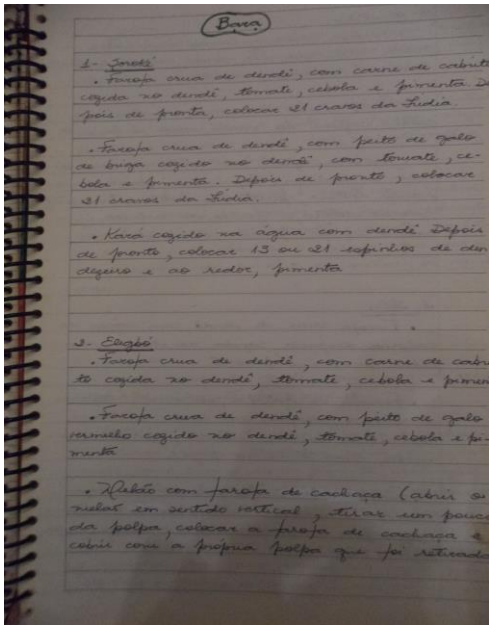
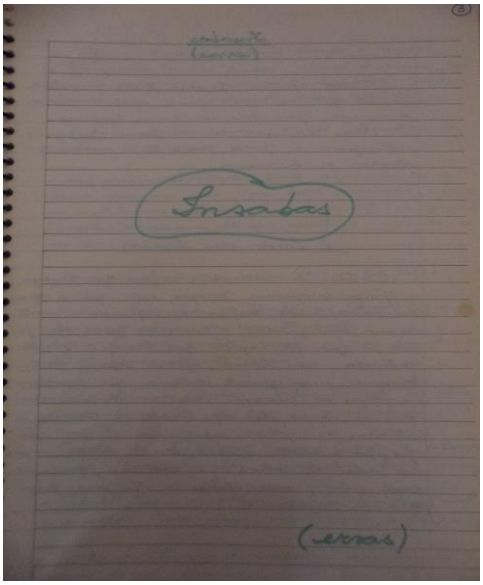
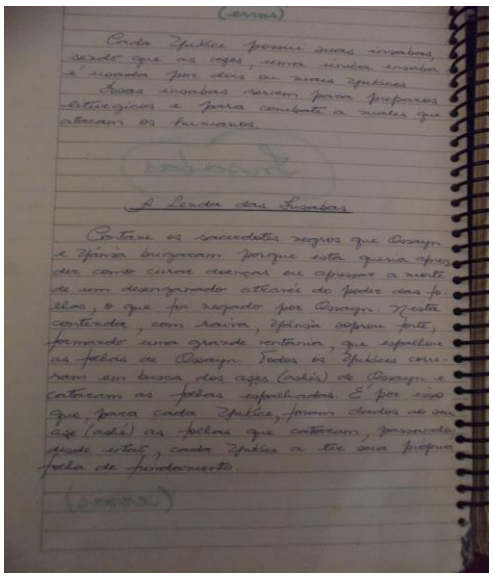


Figura 32 - 33: Caderno de ensinamentos – Ajeuns e Esós
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

Quase do mesmo modo, encontra-se organizado o caderno Insabas (ervas), além descrevê-las, ainda indica qual a sua utilidade, em qual situação se aplica e a

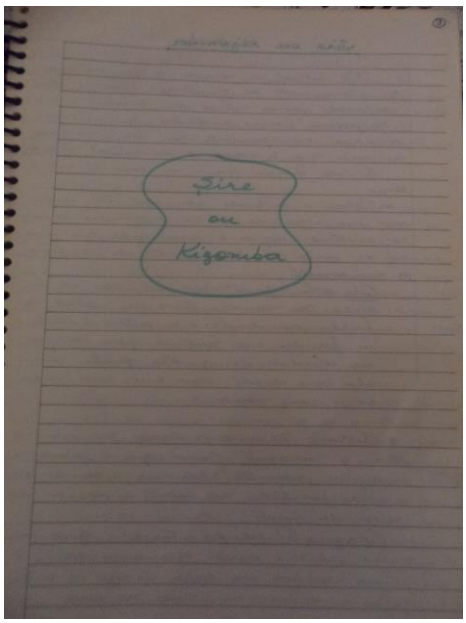
quem - em âmbito espiritual - se destina. Apresenta, ainda, de forma resumida, uma lenda sobre as insabas.

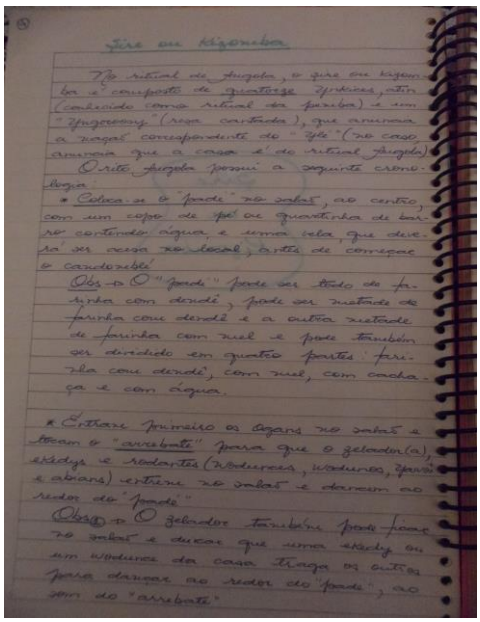




Figuras 34 – 35: Caderno de ensinamentos - Insabas
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

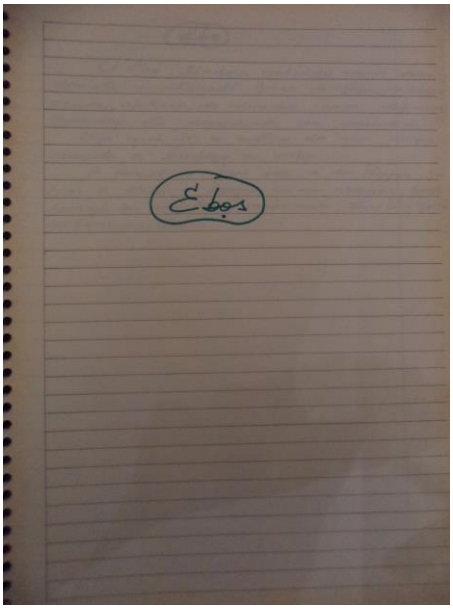
O conteúdo expresso em Xiré ou Kizomba consiste numa descrição sobre o ritual de origem angolana, procurando traduzir o contexto religioso da Dança dos Orixás.

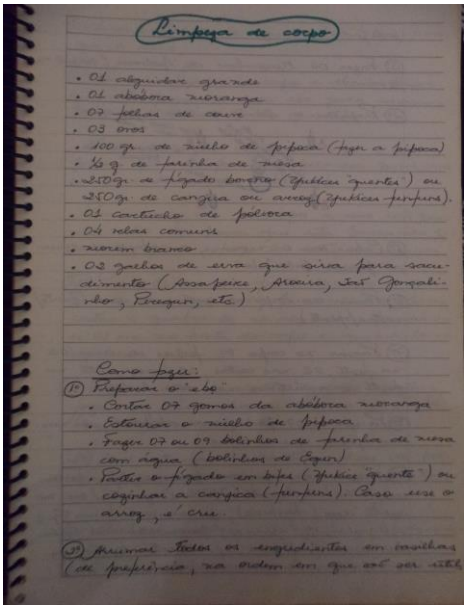




Figuras 36 – 37: Caderno de ensinamentos – Xirê ou Kizomba
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

Já o caderno Ebós foi organizado tal qual um livro de receitas, primeiro vem uma lista de ‘ingredientes’ e logo abaixo está o ‘como fazer’.





Figuras 38 e 39: Caderno de Ebós
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

Quanto ao caderno denominado Iyawô, apenas a capa e a contracapa foram disponibilizadas devido ao fato de que nele estão registradas todas as obrigações de um filho de santo, desde sua feitura, passando às obrigações de um até os sete anos, quando acontece a entrega de Deká. A partir desse momento, que ocorre após sete anos de iniciação, depois de cumprir todas as obrigações concernentes à ritualística e de acordo com o grau alcançado, o indivíduo considerado apto, recebe autorização para exercer uma função no Candomblé em conformidade com o que lhe fora destinada espiritualmente.

O caderno em questão ainda destaca as obrigações de quatorze e vinte e um anos, além de fazer referência à ‘outras obrigações’, estas últimas devem ser realizadas a cada ciclo completado a partir do tempo iniciação ou a ‘pedido do Santo’. De uma forma geral, essas ‘outras obrigações’ abrangem questões de necessidade, como: fortalecer o corpo e o espírito, afastar energias negativas, servir como uma espécie de escudo de proteção, pedir ajuda para curar doenças e muito mais.

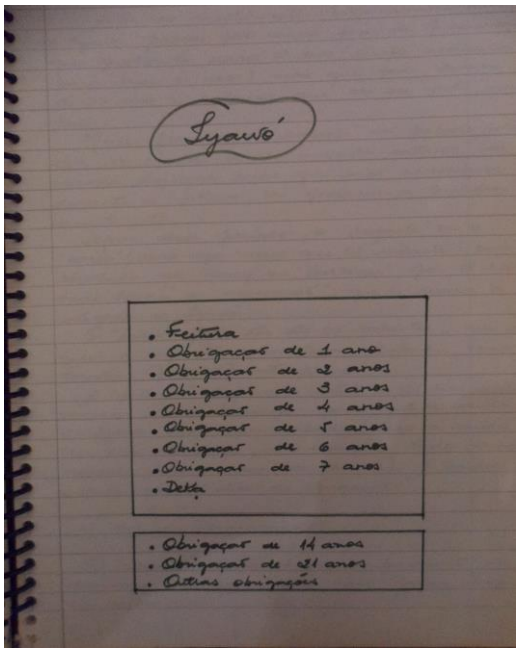


Figura 40: Caderno de Ensinamentos - Iyawô
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 22 nov. 2016

Agora, nem tudo está anotado no caderno. Mãe Beth diz que apesar de não deixar que os cadernos saiam de sua casa, isso não a impediu de perder algumas anotações. Em decorrência desse fato, informações rituais de extrema importância, vitais para o Candomblé e seus partícipes permanecem registradas apenas em sua memória.

Evidências apontam que na Bahia, por volta de 1920, a prática dos cadernos de fundamentos já era adotada. Nesse caso, o caderno seria um auxílio à memória, cuja finalidade seria preservar a tradição oral. Com esse propósito, alguns sacerdotes chegam a defender a padronização de regras normativas com o propósito de assegurar que as tradições do Candomblé não se percam ao longo do tempo, tal qual ocorre com a religião cristã, onde a credibilidade de suas tradições se perpetua através dos ensinamentos seculares apregoados pela Bíblia Sagrada. Diante dessa perspectiva, haveria uma única versão de cantigas, liturgias e mitologia sobre as divindades africanas. Acredita-se que a descentralização e a fragmentação do corpo de doutrinas dentro da religião possibilitam o surgimento de versões múltiplas da ritualística levando a fragilidade da tradição diante das brechas advindas a partir de interpretações equivocadas que a transmissão oral encontra-se suscetível, fazendo com que seu sentido original seja alterado ao ponto de pesquisadores Yorubás, em

visita a terreiros tradicionais da Bahia, não reconhecerem a língua Yorubá e muito menos compreenderam a dinâmica ritual adotada por tais casas (CASTILLO, 2010).

Entretanto, há de se considerar que a proposta de padronização de regras seria pouco viável dentro da ritualística do Candomblé visto que cada casa possui uma dinâmica própria definida por meio de conceitos estabelecidos pela sua Nação de origem. Por meio dessa lógica, as casas criam sua identidade, sua maneira de trabalhar e de se organizar.

Embora a prática da escrita seja muito antiga nos terreiros, não chega a ser uma unanimidade. A adoção de cadernos gera polêmica até dentro das próprias casas que os criam, dividindo opiniões. Enquanto para uns, seria uma forma de auxílio à memória no sentido de preservar as tradições, para outros se torna um elemento capaz de comprometer integridade da ritualística. Pois, uma vez que um ritual é executado por pessoas despreparadas, sem o devido conhecimento litúrgico, as consequências poderão ser catastróficas para todos os indivíduos envolvidos no processo ritual.

A partir desse prisma, uma maioria esmagadora de adeptos do Candomblé considera que a forma mais eficiente e segura para se registrar os ensinamentos seja na memória, devendo ser perpetuada através da transmissão oral e da prática advinda da vivência dentro do terreiro. Nesse sentido, Pai Marco, que não adota o sistema de caderno - aliás, é notoriamente contra - diz que o saber religioso está na integração do indivíduo com a comunidade religiosa a qual pertence, pois, existem ensinamentos que são impossíveis de serem transmitidos por meio de textos e imagens, apenas por meio do estímulo aos sentidos torna-se possível reconhecer aromas, paladares, danças, sonoridade e ritmos das cantigas.

> Os cadernos de fundamento, entretanto, constituem um gênero de autopreservação que antecedeu o envolvimento de estudiosos. Contudo, seja qual for a fonte de inspiração para a criação de registros escritos, atualmente, a produção textual de sacerdotes se multiplica cada vez mais, publicada na Internet e por editoras como a Pallas[83] (CASTILLO, 2010, p. 141).

[83] Fundada em 1975, na cidade do Rio de Janeiro, a Pallas Editora dedica grande parte de seu catálogo aos temas afrodescendentes. Busca recuperar e registrar tradições religiosas, linguísticas e filosóficas dos vários povos africanos continuamente trazidos para o Brasil durante o regime escravista. Disponível em < http://www.pallaseditora.com.br/pagina/a_editora/2/> Acesso em: 08 jan.2017.

A resistência, por parte de alguns, em relação aos registros escritos tem explicação, incide no fato de que, caso informações importantes sobre a prática ritual do Candomblé venham a circular de modo desenfreado, a segurança do awô[84] será posta em risco. Dentro de uma casa de santo, o 'segredo' encontra-se ligado à posse do saber, fator que designa *status* aos membros da comunidade, ou seja, quanto mais conhecimento maior projeção a pessoa terá, desde que respeitando o grau iniciático de cada um, processo pelo qual o conhecimento vai sendo construído gradativamente. Partindo dessa premissa, conclui-se que ninguém sabe mais que a Mãe ou o Pai de Santo, conferindo-lhe ocupar o patamar mais alto na escala de poder dentro do terreiro.

Com o propósito de assegurar a proteção do 'segredo', Mãe Beth reafirma que nem todos os ensinamentos estão registrados em seus cadernos e revela dois artifícios que adota para resguardar informações relevantes acerca dos fundamentos mais importantes. Uma de suas artimanhas consiste na substituição de informações importantes pelo uso da expressão "etc." (fato que pôde ser observada em alguns trechos dos cadernos da Mametu) e a outra, em estilo 'destrua depois de ler', se estrutura da seguinte forma: a Zeladora escreve em um papel o que a pessoa tem que saber, advertindo-a para não repetir o conteúdo escrito porque, dependendo do que estiver registrado no papel, se alguém despreparado utilizar as informações ali contidas ou o trabalho não for desempenhado da maneira correta ou, ainda, fazer uma invocação em vão os resultados podem ser desastrosos. Em seguida, logo após a leitura mental, rasga o informativo. Seria uma forma de dificultar o acesso ao saber de pessoas que percorrem as casas de santo com a intenção de antecipar as etapas tradicionais de hierarquia e aprendizagem com a finalidade de adquirir conhecimento, mesmo que inconsistente, para se tornarem Zeladores de Santo antes do tempo previsto.

Mãe Beth relata que há mais de vinte anos, levado por um frequentador da casa, chegou ao seu Barracão para uma consulta aos búzios um rapaz muito jovem, de aproximadamente dezesseis, dezessete anos de idade. Umbandista praticante, começou a frequentar os toques do Abasá de Odé até que certo dia, 'virou' no Santo, fato que o deixou receoso. Passado mais um tempo, 'virou' pela segunda vez. Apavorado, parou de frequentar o Barracão sem, no entanto, deixar de manter contato com a Mãe de Santo (realizado por meio de conversas ao telefone e visitas cordiais de

[84] Significa o mistério, o segredo que envolve o culto aos Orixás.

ambas as partes). Com o susto, o jovem resolver permanecer na sua religião de origem. Os anos foram passando e, já homem feito, tornou-se dirigente de um Centro de Umbanda. Durante sua gestão, o rapaz começou a incorporar fundamentos do Candomblé aos rituais de seu Centro onde, eventualmente, as coisas não saíam como o desejado, uma vez que os princípios da ritualística do Candomblé não haviam sido cumpridos – iniciação, aprendizagem e práticas rituais.

Em certa ocasião, durante uma sessão no Centro de Umbanda, inesperadamente, o 'Santo' do Candomblé 'virou' e deixou-lhe um recado, que as atividades do Centro fossem suspensas e que o rapaz procurasse ser iniciado no Candomblé tão logo fosse possível. Diante do ultimato, o jovem voltou ao Barracão de Mãe Beth a fim de acatar as ordens recebidas. Com afinco, dedicou-se anos a fio as atividades do Abasá de Odé e como reflexo de seu empenho, quando em estado de transe, desperta admiração tanto dos membros da comunidade, quanto dos visitantes, tamanha é a seriedade e o comprometimento com que desenvolve sua missão. Atualmente, depois de cumprir todas as etapas concernentes à ritualística, foi confirmado e habilitado a exercer a função de Zelador de Santo. Esse fato leva a conclusão de que Candomblé só se aprende no terreiro, por meio da prática, da dedicação e do envolvimento com a comunidade religiosa.

Outro fator frequente paira nos terreiros é a espionagem, por isso, a presença de um 'fura-ronkó' é vista com receio dentro das casas de santo porque ele pode 'roubar' os 'segredos' do lugar em que sua presença é notada, além de ser tido como o fofoqueiro que semeia discórdia por onde quer que passe devido ao teor das intrigas que planta. Alguns terreiros, com o propósito de preservar a unidade de sua comunidade religiosa, controlam a visitação de seus filhos de santo a outras casas isoladamente, quando tal autorização é consentida, ordenam que a visitação seja coletiva e não individualizada. Seria uma forma de evitar os problemas advindos de terreiros comandados por 'fura-ronkó', onde o saber é desestabilizado, sem respeito às tradições, devido ao modo clandestino como o adquirem, e incompatíveis com seu nível hierárquico, que não contempla a questão da senioridade (CASTILLO, 2010).

Braga (1988) dialoga com Castillo (2010) acerca do papel do 'fura-ronkó'. Na concepção do autor, o fofoqueiro, também chamado de indaka de kafurungonga, indaka do afofô, o babá ejó[85], consiste numa ameaça a ordem, conforme avalia a pesquisadora. Contudo, atesta que o fuxico e o fuxiqueiro constituem-se com um "mal

[85] Assim como as duas expressões anteriores, consiste num termo pejorativo para designar pessoas com o dom de criar intrigas, fuxicos, fofocas, "o pai do fuxico". (BRAGA, 1988, p.18)

necessário” dentro das casas de santo, pois possibilitam a circulação de informações, através de um processo de ‘leva e traz’, representando uma ruptura na ordem de uma instituição que se mostra resistente às transformações - onde a prioridade consiste em preservar a força institucionalizada e enraizada da tradição - e pendengas são resolvidas, ao passo que dão o direito de resposta aos envolvidos ante a uma situação de conflito que costumeiramente, visando manter a estabilidade, a questão permaneceria camuflada, envolta em suspeitas e mágoas.

Segundo o estudioso, o fuxiqueiro é responsável pela atualização das notícias na comunidade religiosa, o seu dom falastrão é descrito por meio da expressão em kikongo “*indaka kalunga kifurungoma*”[86], que pode ser definida como aquele “que não tem papas na língua” ou “que fala mais do que a nega do leite” ou, ainda, “que tem a língua tão grande que pode furar qualquer atabaque”. E o autor vai além, ao inserir nesse contexto a atuação do pesquisador etnográfico enquanto articulador de um discurso.

> Ao etnólogo, se livrando de suas amarras conceituais e se despojando dos seus esquemas teóricos rígidos, dicotômicos, cartesianos, cabe a tarefa, relatar e interpretar o fato religioso, sem perder de vista que ele próprio, num outro nível de linguagem, numa outra comunidade, não passa também de um indaka de kafurungonga da ciência etnológica (BRAGA, 1988, p. 34).

É muito comum nos terreiros – seja em dia de festa ou não - ouvir comentários, tanto por parte dos visitantes, quanto por parte dos partícipes, sobre as roupas dos Santos, a forma como o toque é conduzido, comentários sobre a vida das pessoas dentro e fora da casa de santo, comparações entre as casas. Agora, o clima esquenta mesmo quando um filho de santo cai nas graças de um Zelador, aí é confusão na certa, farpas para todos os lados e, com os avanços tecnológicos do setor de comunicação, a questão fica mais crítica, pois ultrapassa os muros da casa e toma proporções monumentais, chegando a bate-boca nas redes sociais.

No Abasá de Odé, aquele que é considerado o ‘filhinho da mamãe’ é chamado por alguns de “o número um” em alusão a um antigo comercial de uma famosa cervejaria, cujo *slogan* de efeito era a marca da bebida seguida do bordão “A número um do Brasil”, acompanhado de um gestual em que o dedo indicador simbolizava o

[86] Tradução feita pelo Professor de Kikongo do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Tata Raimundo. (BRAGA, 1988, p. 18)

numeral. A propósito, no Barracão o gestual também se repete no momento dessa referência.

De acordo com Hobsbawm (1997), as tradições, por mais que sejam alteradas ao longo do tempo, foram criadas com a finalidade de desenvolver rotinas regulamentadas por meio de regras aceitas por todos os membros de um grupo, cunhando valores e princípios de comportamento por meio da relação estabelecida entre o presente passado.

> O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, pág. 27).

Partindo desse princípio, seria impossível pensar que uma tradição consiga manter-se íntegra, sem sofrer alterações decorrentes dos efeitos do meio em que se encontra. Entretanto, mesmo sofrendo alterações, a tradição se manifesta a partir de uma matriz fundadora a qual se mantêm alicerçada. No que tange as religiões de matriz africana, esse processo se fez necessário para que os escravizados pudessem manter o culto aos seus antepassados. Diante das consequências advindas da escravização dos povos africanos, Paul Gilroy (2012) analisa a questão cultural, dentro da perspectiva diaspórica, como um mecanismo inevitável de transformação histórico-cultural a partir da mescla de culturas que fora iniciada já no translado do continente africano para o Ocidente.

> Sob a idéia-chave da diáspora nós poderemos então ver não a “raça”, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. (GILROY, 2012, pág.25)

Por intermédio da prática do Candomblé nos terreiros as tradições do povo negro são reatualizadas a partir convívio social cotidiano. Através das práticas e lembranças individuais, a memória coletiva é perpetuada e as identidades étnicas se preservam. O Candomblé pode - e deve - ser reconhecido como um poderoso elemento de representação, educação e resistência do povo negro no Brasil.

3. 2 - A metodologia de ensino do Abasá ty Odé Awymanê

Pode-se dizer que o ‘corpo pedagógico’ que compõe o Abasá ty Odé Awymanê é formado pela Mametu Ria Nkisi, Mãe Beth, naturalmente; pelo Alagbê Pai Marco e pela Mametu Ndenge, Mãe Rita.

Como já é de conhecimento, Pai Marco não concorda e tão pouco adota o sistema de cadernos como fonte de preservar a tradição, ao contrário, ele crê que a existência desse mecanismo de aprendizagem é uma forma de corromper os costumes uma vez que, no Candomblé, a base dessa religião encontra-se inserida na oralidade. E mais, considera que por meio dos registros escritos, as pessoas irão se acomodar e darão prioridade aos ensinamentos teóricos, deixando de lado a experiência prática adquirida por meio da vida cotidiana do Barracão, sem exercitar os sentidos, como: reconhecer aromas, paladares, aprender a tocar sem vivenciar a experiência.

No Candomblé como instituição, a Mãe de Santo tem caráter legitimador, sendo ela a autoridade máxima dentro da Casa de Santo. É de sua competência coordenar o Barracão, a fim de manter ordem social entre os planos terreno e espiritual. Além de resgatar costumes, é guardiã dos saberes, catalizadora das energias humana e cosmológica cuja ação efetiva se reflete tanto nas ações religiosas quanto na vida social dos seres (JOAQUIM, 2001).

Diante das necessidades do Barracão as atribuições são designadas de acordo com a função de cada um dentro da casa, levando-se em conta questões como cargos e senioridade. No Abasá de Odé, no que diz respeito à questão de ensino-aprendizagem, além de Mãe Beth, Pai Marco e Mãe Rita são essenciais na preparação dos novos iniciados. Ele é responsável pela formação dos Ogãs da casa, ela pelos demais integrantes da comunidade religiosa. Isso não significa, porém, que não haja interação entre eles. Ao contrário, apesar da divisão de tarefas, o importante ao final do processo consiste em manter a unidade da casa.

No Barracão de Mãe Beth, os registros feitos nos cadernos não são utilizados com o propósito de substituir os ensinamentos adquiridos através da vivência dentro da casa de santo, até porque, os elementos rituais principais não estão disponibilizados nesses cadernos, como já exposto. Esse cuidado especial, deriva do fato de que mesmo controlando o acesso aos seus cadernos, os escritos estejam totalmente seguros de pessoas despreparadas querendo descobrir os ‘segredos’ ali

contidos capazes de conferir-lhes *status* num prazo curto de tempo. Para tanto, basta que um filho de santo que tenha tido acesso a esses registros, não zele de modo adequado e divulgue informações importantes a pessoas despreparadas para que se construa um saber desestabilizado. Mas a Mametu adverte, caso isso venha a ocorrer, o leigo terá acesso a um saber fragmentado, uma vez que as premissas mais importantes estarão guardadas em sua memória.

Mãe Beth enfatiza que um dos ensinamentos mais importantes - não é, e nem tem como ser, descrito em cadernos ou em qualquer outro manual - é sobre o transe, o como 'virar' no santo, como aceitar e deixar fluir a energia no corpo. Ela explica que existe diferença entre 'virar' no Nkisi e 'virar' no catiço, enquanto no primeiro a energia vem de dentro para fora, no segundo o processo é inverso, se dá de fora para dentro.

> A primeira coisa que ela (pessoa) tem que aprender é virar no Santo, como aceitar no teu corpo a energia do Santo, porque é muito diferente você virar no Santo, no Caboclo, no catiço, no Exu. Porque, olha só! O Caboclo você sente que ele vem de fora para dentro, você sente o espírito entrar no teu corpo. O Santo não, você sente que ele é de dentro para fora. Por quê? Porque o Caboclo, o Exu, o catiço de maneira geral, ele vai virar em você, mas ele é teu, já está preparado para entrar a qualquer momento e o Santo não. O Santo, ele fica dentro de você, é tua energia, aí não é uma coisa que fica assim, entrando e saindo, tá dentro de você. Daí o fato de fazer o Santo, fazer com que essa energia, ela vá se espalhando, se espalhando,... (MACEDO, 22 nov. 2016, depoimento oral)

A Mametu relata que quando um filho de santo recolhe, ela mesma só desce para o Barracão quando está quase tudo pronto para o início do ritual de iniciação e depois disso, só quando sua presença se faz necessária para a passagem de fundamentos essenciais. Quem passa mais tempo com os iniciados é a Mametu Ndenge. É Mãe Rita quem cria, educa, passa os fundamentos básicos, ensinando cantigas, danças para os filhos da casa (podendo estes estar em estado de transe ou não), confeccionar adereços que compõem a indumentária dos Nkisis e catiços, instrui na preparação de ebós. Enfim, todo ensinamento básico da casa é de sua responsabilidade.

A 'Mãe Criadeira' confessa que quando seus três filhos eram pequenos, a dificuldade era maior devido ao afastamento dela e das crianças, embora a casa da família ficasse na parte da frente do terreno onde funciona o Barracão. O que a tranquilizava é que seu marido, Pai Marco, cuidava das crianças enquanto ela desempenhava a função de 'Mãe Criadeira' no Barracão.

O interessante é que Mãe Rita não pôde exercer essa função quando seus três filhos foram iniciados. Em casos dessa natureza, outra pessoa, devidamente qualificada assume a função de 'Mãe Criadeira'. Essa lógica pode ser compreendida por um conceito ético que leva em consideração a forte relação afetiva existente entre os envolvidos. Assim, considera-se mais fácil atender aos apelos de um filho, de um irmão biológico do que de um filho ou de 'irmão de santo'[87], levando a crer que aquilo que não fosse permitido a uma pessoa sem vínculo emocional e afetivo de grandes proporções, poderia ocorrer de forma inversa diante da existência de tais vínculos.

Com certa nostalgia na voz, ela assume que isso foi o mais difícil durante toda uma vida dedicada ao Candomblé, principalmente quando seu filho mais novo, Renato, foi recolhido. Ainda bebê, o futuro Ogã chorava muito sentindo a falta da mãe e ao ouvir o choro do filho, ficava com o coração apertado, até que o 'Santo' da Zeladora virou e mandou chamá-la para acalmar a criança que estava sentindo muito a falta da mãe. Ao entrar no recinto e tomá-lo em seus braços, o choro do bebê cessou. Depois de acalmar o filho, Mãe Rita o confiou novamente à 'Mãe Criadeira' que estava responsável por cuidar do pequeno. Entretanto, a Mametu Ndenge confessa, embora não tivesse contato com as crianças, todos os dias, sem que elas a vissem, descia ao Barracão para ouvir a voz dos filhos.

Mãe Rita afirma que sua função requer a mesma habilidade e responsabilidade que confere a toda mãe na formação de um filho, especialmente, durante a infância. Ela conta que a tarefa mais difícil é educar o Erê. Para isso, utiliza dos mesmos métodos que utilizou para educar os seus filhos biológicos, ensinando-os além do elementar (cantar, dançar), o que é permitido ou não ser feito, como realizar uma tarefa, o que pode representar perigo e como evitá-lo. Apesar da voz com timbre suave e tranquilo, Mãe Rita é muito enérgica e afirma, categoricamente, que se preciso for, dá bronca e chega até colocar o Erê de castigo, tal qual 'colocar na cadeirinha do pensamento', como alguns pais fazem no plano terreno.

Compete a Mametu Ndenge, Mãe Rita, com o Iyawô ainda no recolhimento, ensinar o Erê a praticar atos básicos do cotidiano do iniciado, principalmente aqueles que não são praticados durante o preceito, seria uma espécie de resguardo. Parte do ritual denominada 'quebra-kizila'[88]. Nesse período, o iniciado deve tomar alguns cuidados, dentre eles: não pegar em vassoura, por este objeto estar relacionado a

[87] Pessoas que são filhas de santo da mesma Mãe ou Pai de Santo.
[88] Proteger contra algo de ruim.

Eguns[89]; não mexer em equipamentos eletroeletrônicos, porque a corrente eletromagnética liberada por tais aparelhos interfere na energia do Santo; não é permitido olhar em espelhos, pois pode refletir sua própria essência. Então, ao término do período de recolhimento, no dia da festa da saída do Iyawô, no momento em que o Erê é apresentado ao público pela Mãe de Santo pela primeira vez, ele torna público seu aprendizado.

Quando o Erê apresenta o que lhe foi ensinado é firmado o compromisso de que se o Elegun[90] não respeitar o período de preceito, o Erê irá 'virar' para realizar a tarefa pelo Iyawô. Na demonstração dos ensinamentos ao público, a Mãe de Santo pede que sejam trazidos alguns objetos proibidos aos iniciados, dentre os quais se encontram uma vassoura e um espelho. Ao entregar a vassoura ao Erê, Mãe Beth o questiona: "Erê, se seu menino (a) esquecer e pegar em uma vassoura, o que você faz?". "Eu viro!" responde o Erê - alguns de um jeito intrépido e faceiro, enquanto outros, de um jeito tímido, porém muito gracioso - despertando muitas risadas nos presentes. E o mesmo acontece com os demais objetos. Até que vem a última demonstração, desta vez, o objeto em questão é o espelho, causando comoção nos presentes, que até então, estavam se divertindo com as estripulias dos Erês. Com o objeto escondido atrás de seu corpo, a Iyá se aproxima do Erê e ao mostrar-lhe sua imagem refletida, automaticamente, o iniciado é tomado pelo Nkisi.

O laço maternal que se firma através da relação da 'Mãe Criadeira' com um Erê, por exemplo, pode ser tão forte que leva a situações inusitadas. Certa vez, o Erê de um filho de santo que estava recolhido no Barracão sob seus cuidados ficou tão apegado a ela que quando a Mãe de Santo desceu para realização de fundamentos litúrgicos o solicitou a sair da decisa e ele não a obedeceu, dizendo assustado: "a mãezinha vai brigar!", referindo-se a Mãe Rita, que havia se ausentado daquele recinto por alguns instantes; só quando esta voltou e explicou-lhe que a Zeladora também era sua 'mãezinha' e, por isso, tinha que obedecê-la é que o Erê passou a atender as solicitações da Mametu Ria Nkisi, que achou graça do episódio.

Mãe Rita diz que ser 'Criadeira' é uma tarefa bastante difícil, exige muito da pessoa que recebe essa incumbência, mas, ao mesmo tempo, é muito gratificante, é como ver nascer um novo ser, tão frágil e tão dependente, tal qual um bebê. Ela afirma que não existe emoção maior do que ouvir o 'Santo' proferir seu nome pela primeira vez, garantindo sentir é uma emoção inexplicável.

[89] Espírito de pessoas que morreram.
[90] Iniciado na religião de matriz africana.

Enquanto Mãe Rita exerce essa função, o papel de pai é desempenhado pelo Ogã Marco, rigoroso diante daquilo que considera o certo a se fazer, chega a desagradar algumas pessoas, fato que não afeta o Alagbê. Para ele, não tem meio-termo, se algo é para ser feito de uma determinada forma, não tem que dar jeitinho, deve-se fazer da melhor maneira possível. Entretanto, garante que quando uma pessoa necessita de sua assessoria, está sempre pronto a servir. Mas, quando percebe que a pessoa não está se empenhando, que "não quer nada", então, não conte com ele porque para "palhaçada"[91] não tem a menor paciência, seja no que se refere a sua vida pessoal, seja na religiosa. No caso dessa segunda referência, Pai Marco é ainda mais exigente, visto que por conta de uma ação errada, a pessoa não só poderá se prejudicar como também poderá prejudicar outra pessoa.

É muito comum haver generalizações acerca do cargo de Ogã, sendo este considerado como o protetor da casa, o padrinho, aquele que é responsável por tocar os instrumentos sagrados e pelos sacrifícios. No entanto, a sistemática que envolve a representatividade do Ogã é bem mais complexa. De acordo com as explicações de Pai Marco, o cargo de Ogã é dividido em três classes: Alagbê, responsável pela história, ritualística e fundamentos (inclusive no que tange o ronkó); Axogun, sendo de sua competência dominar o ritual do corte, identificar o animal a ser imolado e a forma de fazê-lo de acordo com cada Orixá e com que finalidade se destina; Pejigan que tem a responsabilidade zelar pelo Peji (local onde ocorre o sacrifício), ingorossi[92] e orôs[93].

O Alagbê, além de suas funções, deve saber também desempenhar as funções do Axogun e do Pejigan, uma vez que ele poderá cumprir o papel de qualquer um dos dois. Entretanto, faz um alerta, essa inversão de papeis não poderá ser feita pelos outros dois, um Axogun ou Pejigan não poderão assumir as funções de um Alagbê, pois poderá acarretar sérios problemas na prática ritual.

Durante o processo de 'ensino-aprendizagem' de um Ogã do Abasá Odé ty Awymanê, Pai Marco diz que "Candomblé se aprende na roça"[94], como seus filhos foram criados. É um aprendizado que se conquista através da execução das atividades cotidianas, na "lida", passado de pai para filho. Diante da questão, a Makota Silvana e o Ogã Renato, filhos de Pai Marco, apesar da não terem adotado o sistema de caderno como apoio durante o processo de 'ensino-aprendizagem', uma vez que

[91] Expressão cunhada por Pai Marco para designar falta de comprometimento e de responsabilidade, seja na vida social ou na religiosa.
[92] Consiste numa espécie de reza cantada.
[93] Rezas
[94] Termo equivalente a Casa de Santo, Barracão, Terreiro.

desde bebês já se encontravam inseridos na rotina da casa de Candomblé, consideram o método aceitável, desde que seja com o intuito de manter a religião viva na memória. O Jovem Ogã revela que esporadicamente recorre aos cadernos para relembrar uma cantiga antiga ou uma que seja pouco cantada.

> Pessoas de família com antigos laços no candomblé tendem a ser inseridas num cotidiano social no qual os costumes, rituais e imaginário do universo do orixá se fazem presentes de uma forma contínua, muito além da participação mais estritamente religiosa em rituais. Nesse caso, o candomblé torna-se o sistema cultural do dia a dia, o que traz um conhecimento mais profundo, comparado com o qual a produção textual parece superficial. Por outro lado, pessoas de ambientes familiares nos quais ninguém é do candomblé são prováveis de encontrar na leitura um apoio importante no seu processo de se familiarizar com o vasto corpo de conhecimento religioso afro-brasileiro (CASTILLO, 2010, p. 162).

Quando chega um Ogã novo na casa, seu aprendizado se dá por meio da prática, do exercício constante de cantigas, ensaios com os instrumentos, devendo aprender a identificar o significado de cada som extraído dos atabaques, o que essa mistura sonora representa e qual o seu fundamento. Durante esse treinamento, Pai Marco canta a cantiga, depois recita as palavras que a compõem para que a pessoa entenda e a pronuncie corretamente, uma vez que quando cantada, devido a rapidez com que as palavras são proferidas, fica mais difícil de compreender o que está sendo dito, o que fatalmente irá induzir ao erro. Ele considera esse processo de suma importância, porque “essa mistura” entre as cantigas e os sons produzidos pelos atabaques será responsável pela geração da energia a ser difundida pela casa e absorvida pelo corpo, por isso, ensaios e reuniões são frequentes entre os Ogãs do Abasá de Odé, sejam os recém-iniciados ou os mais experientes. No caso dos primeiros existe uma parte do aprendizado que é muito delicada, o sacrifício.

Nesse caso, o treinamento de Pai Marco compreende na seguinte técnica: ele cria bonecos feitos de jornal, podendo conter ou não gravetos de árvores, e demarca os pontos vitais do animal a ser imolado no simulador. Também, se utiliza do movimento das articulações (dedos, punho, cotovelos) da pessoa que está sendo treinada para estimular sua sensibilidade. Afinal, durante o ritual, o Axogun estará diante de um animal ainda com vida, com movimentos, então, esse método possibilitaria uma noção mais ampliada dos pontos vitais a serem atingidos durante o sacrifício para que o animal não sofra.

Quando o Ogã percebe que o Axogun já está pronto, o primeiro corte - que costuma ocorrer entre sete meses e um ano de aprendizagem - será para si mesmo, inicialmente para o Exu e depois para o Nkisi. Segundo Pai Marco, essa não é a parte mais difícil. O divisor de águas é quando o corte é feito para outra pessoa, o peso da responsabilidade é muito maior. Nesse cerimonial existe uma troca de energia muito grande, só participam diretamente os iniciados há mais tempo - a Zeladora, as Makotas e os Ogãs. Os noviciados são 'virados' pois ainda não têm maturidade para compreender a complexidade que compreende o ritual, podendo causar-lhes grande abalo emocional, interferindo na intensa troca de energia que o ritual exige.



Figura 41: Ave confeccionada em papel jornal e fita adesiva utilizada por Pai Marco no treinamento dos Axoguns.
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval – 07 dez. 2106

Seria pertinente ressaltar que a prática do Axogun cortar primeiro para si mesmo é uma característica do Abasá ty Odé Awymanê e não é via de regra do Candomblé, consiste na metodologia adotada por Pai Marco a fim de garantir o bem-estar de todos, especialmente para o Iyawó que está 'nascendo' para o mundo espiritual. Essa troca de energia de vida que se dá durante a passagem do Ori[95], é o

[95] Corresponde ao local da feitura, a cabeça. É na altura da moleira que se coloca o adoxu, um preparado produzido na casa de santo, composto por diversos ingredientes ritualísticos, dentre os quais se encontram: sangue de animais imolado, ervas e atin (pó ritualístico, misto pemba – uma espécie de giz, ervas secas, dentre outros ingredientes sagrados) com o intuito de 'plantar'

que proporcionará forças ao Iyawó recém-nascido, uma vez que um susto poderá fazer com que a pessoa siga junto com sua energia. Por isso, ele não entrega a cabeça de uma pessoa nas mãos de um Axogun que não esteja devidamente preparado para o exercício de sua função e, quando sente nervosismo por parte deste, Pai Marco chega perto, o acalma, orienta e direciona, até porque, na condição de iniciante, é um sentimento normal. Em sua concepção "ou você tem mão ou não tem (vocação espiritual) e na hora, com certeza, 'o grande amigo ideal' (Nkisi) vai encostar do lado e fazer o trabalho junto com ele" (ANTUNES, M., 22 nov. 2016, depoimento oral).

Todo esse zelo com a cabeça de um iniciado provém da crença de diferentes culturas africanas em que essa parte do corpo seria sacralizada, sendo sinônimo de poder e supremacia. A cerimônia de consagração da cabeça, consiste na preparação e oferta de alimentos à divindade para qual o indivíduo está sendo iniciado. O ritual do Bori[96] seria o debutar para o Candomblé. Contudo, essa prática isoladamente não garante que a iniciação seja efetivada. Para tanto, é fundamental cumprir todas as obrigações impostas pela ritualística para que a feitura seja concretizada. O Bori tem como primazia fortalecer o indivíduo, proporcionar tranquilidade e equilíbrio espiritual (BRAGA, 1988).

O Alagbê relata que "o conhecimento de Ogã é passado de Ogã para Ogã", sem mais ninguém por perto, nem mesmo a Zeladora. Durante um treinamento, aplica-se o método de ensino baseado na repetição das atividades, quando o erro ocorre durante um ritual, Pai Marco olha para aquele que errou, este confirma o erro abaixando a cabeça, depois lhe é recomendado a realizar seu treinamento com mais afinco até que consiga corrigi-lo. Nesses casos, quando se trará de um iniciante, encara o fato com naturalidade, pois entende a tensão emocional que circunda o noviço. Agora, quando o erro acontece com Ogãs mais velhos, sem motivo plausível para o ocorrido, a história toma outro rumo, ele diz que chama atenção na hora, onde quer que esteja e se não gostar, que fique à vontade para encontrar seu rumo e assegura que isso não vale apenas para os Ogãs, mas para todos que estão participando da ritualística, seja membro da comunidade religiosa ou visitante.

---

o Orixá na cabeça do Elegun, estabelecendo assim, uma conexão entre os planos espiritual e material.

[96] Parte da ritualística em que se prepara o indivíduo, especialmente sua cabeça, para que o Orixá possa se manifestar. Este ritual é popularmente conhecido como 'dar comida a cabeça' ou alimentar 'a cabeça'.

O Ogã revela que seu método de ensino consiste em ‘plantar interrogações’ na cabeça das pessoas com o propósito para estimular a capacidade crítico-reflexiva destas, o intuito é tenham mais autonomia de decisão e poder de autodefesa. Isso não significa abandoná-las a própria sorte. Ao contrário, atuando como mediador do conhecimento, a intenção seria aguçar seus sentidos, porém, intervindo sempre que necessário. Desse modo, o processo de ensino-aprendizagem se apresentaria de modo contínuo, já que ao se chegar a uma determinada resposta, novos questionamentos irão surgir.

> Acho que a mania de todo aquele que ensina é sempre deixar um ponto de interrogação na cabeça da pessoa, fazer você pensar e, o principal, ativar os teus sentidos: você respira, você ouve, você vê, você fala. A natureza, o ar, ‘tá’ rodando em volta de você, ‘a gente’ não sabe se essa natureza pertence ao nosso redor ou se nós estamos metidos num meio que não é nosso. Então, a partir do momento que você ‘tá’ aqui, ‘tu’ tem que entender tudo aquilo que está acontecendo ao teu redor... eu estou tocando, eu estou ouvindo, eu estou falando, ‘tá’? Eu estou vendo, eu estou sentindo no ar. Porque dá ‘pra gente’ sentir! Vamos dizer assim, Exu avisa: “Vem gente, cuidado com a intenção!” [...] Ela (pessoa) pode ‘tá’ trazendo coisas no ar, pode ‘tá’ trazendo coisa embaixo da unha. Porque tem gente que gosta de atrapalhar o Candomblé dos outros, entendeu? Pra prejudicar mesmo, pra vê se ali existe alguma coisa. Então, você tem que ‘tá’ ali ouvindo, cantando – você não pode fugir do ritual, ‘tá’? – vendo o que você vai ter que jogar pra parede, a imagem do que você precisa ver e aonde está, e a pessoa, quando chegar na porta, através de cantiga você vai derrubar [...] Botou o pé, aí ela vai saber se na minha casa tem energia pra ela ou não. Porque a primeira coisa que eu vou fazer é ‘tombar’[97] ela! (ANTUNES, M., depoimento oral, 22 nov. 2016)

De acordo com Pai Marco, para a função de manter a ordem e bom funcionamento do Barracão, os Ogãs contam com o auxílio das Ekédis, seja durante o corte, o toque, a feitura, elas são o braço direito da casa de santo. São elas que auxiliam os Ogãs, fazem coro nas cantigas, direcionam e ajudam a vestir os ‘Santos’. O Alagbê afirma que durante os rituais, Ogãs e Ekédis formam uma parceria, uma vez que grande parte dos partícipes está ‘virada’, eles permanecem conscientes, assumindo a direção do culto. No caso do Abasá de Odé, quem assume essa função é a Makota Silvana, filha do meio de Pai Marco, que segundo ele, por meio de um olhar, um já sabe o que o outro deseja que seja feito.

[97] Nesse sentido, deseja-se neutralizar energias negativas por meio de cantigas sagradas. No caso de rodante, pode-se fazer com que a pessoa ‘vire’ no Santo.

Na concepção do Ogã mais velho da casa, se a pessoa não quer levar o Candomblé a sério, é melhor nem aparecer, pois ali, as pessoas não estão mexendo apenas com a sua própria energia, mas também, com a de todos os presentes, seja em estado material ou espiritual. E acrescenta: “Senão existir um vínculo, é um Candomblé partido, sem sentido. É como diziam alguns antigos: É bater palma pra maluco dançar!”. (ANTUNES, M., 22 nov. 2016, depoimento oral)

3. 3 - Apenas um pedido: respeito

Pode-se dizer que Religião é uma escolha, os homens não nascem religiosos, mas tornam-se. O que muitas vezes ocorre é um indivíduo já nascer dentro de um contexto em que a religiosidade se encontra fortemente consolidada e, por isso, dão continuidade ao processo estruturado quase que por hereditariedade. Entretanto, é um direito de todo cidadão decidir sobre seu destino religioso.

Como homem de seu tempo, que sofreu diretamente com a intolerância religiosa desencadeada pela Reforma Protestante[98], John Locke[99] (1667) - adotando de modo referencial a Igreja como Instituição - afirma que esta deveria ser uma comunidade de homens livres que a Ela se agregam voluntariamente na esperança de encontrar a verdadeira religião que os conduzirá ao caminho da salvação (LOCKE, 1667).

O estudioso adverte quanto ao homem que impõe sua crença a outro, uma vez que a fé é algo que se encontra enraizado no ser e a crença religiosa em uma determinada Igreja não deveria ocorrer coercitivamente, por meio da força, do espólio e muito menos com uso de armas. A concepção de fé e religião se constitui com base na persuasão, em argumentos que levem o homem a refletir qual seria o melhor caminho capaz de conduzi-lo a Deus. Tanto que o “Príncipe”, Jesus Cristo, pregava a fé pelo argumento da paz e não instigando seus discípulos a pegarem em armas com o intuito de propagar a fé.

---

[98] Movimento iniciado na Europa, no Século XVI que contestava a Doutrina implementada pelo Catolicismo. Como resposta, a Igreja Católica iniciou outro movimento, a Contrarreforma. Com apoio de Reinos Católicos, a Contrarreforma, apoiada por um Estado de Direito firmado por essa aliança, perseguia lascivamente todos aqueles que contestassem seus Dogmas.

[99] Filósofo inglês que viveu entre 1632-1704, defensor do Liberalismo (Doutrina filosófica contrária à ação coercitiva do Estado, cujas bases se fundamentam na liberdade individual, religiosa, social, política, filosófica e econômica).

Seguindo a linha de raciocínio do Filósofo, nota-se que as pessoas que pregam aquilo que chamam de ‘verdadeira religião’ em nome de Deus e de Cristo tomam caminhos muito diferentes dos ensinamentos contidos nas Sagradas Escrituras, haja vista que o V mandamento da Bíblia Cristã diz “Não matarás” e o VII “Não furtarás”. Contraditoriamente, muitos são os registros históricos em que pessoas foram mortas e bens foram saqueados por aqueles que se intitularam como representantes de Deus e da Igreja com a justificativa de propagar a fé.

> O cristianismo surgiu com a proposta de ser uma religião universal, mas o mundo tinha particularidades, sobretudo religiosas. Para levar a Boa-Nova a todos os homens, os cristãos precisavam se impor sobre seus oponentes. Assim foi construída a Igreja, primeiro apartando-se do judaísmo, o mais incômodo adversário pela inquietante proximidade. Eliminados os judeus – “assassinos de Cristo” –, os heterodoxos foram os seguintes a ser calados ou perseguidos... A construção de uma mitologia satânica implicou um monumental esforço de reconhecimento do demônio, de suas formas e possibilidades de atuação. Também era preciso identificar seus agentes, ou seja, aqueles que, embora inseridos no rebanho dos fiéis, tramavam secretamente para a sua perdição [...] Teólogos e eruditos deixaram de sustentar que o demônio tinha sido totalmente vencido. Se assim fosse, não haveria razão para a continuada existência da Igreja (NOGUEIRA, 2010, p.18).

Para Locke qualquer ato de discriminação ou de espoliação em detrimento da religião, consiste em assegurar interesses ilícitos e não difundir as palavras de Deus contidas nas Sagradas Escrituras. Nesse caso, o interesse é propagar e fortalecer outro reino e não o Reino de Deus, visto que desta forma, o direito dos indivíduos em escolher qual caminho o conduzirá à salvação foi tolhido. Ao citar a Igreja como Instituição, a visão do filósofo é mais abrangente, não se refere necessariamente à Igreja Católica, mas sim àquela escolhida com sinceridade interior pelo indivíduo, que tenha a fé como um orientador espiritual para sua vida, capaz de zelar por sua alma. Cabe ressaltar que atos de intolerância são considerados crimes, pois ferem direitos inalienáveis dos sujeitos.

No contexto sócio-histórico e, até mesmo político e econômico, a prática do Candomblé sempre foi historicamente marginalizada e discriminada. Os locais onde os ritos aconteciam eram considerados ambientes de festas e baderna, frequentados por bêbados, bandidos, desocupados, prostitutas e pederastas que ameaçavam a ordem e a segurança dos que se autodefiniam ‘cidadãos de bem’.

Quanto a presença de malandros e capoeiras nas casas de Candomblé, consistia na crença de que nesses locais, por meio de feitiço, essas pessoas teriam seus corpos protegidos contra morte, o vulgo 'corpo fechado' e em troca, pelo fato de terem muita habilidade com luta corporal e armas brancas[100], ofereciam proteção aos dirigentes das casas no caso de invasão policial ou contra a ação de arruaceiros. No que tange a frequência de um número expressivo de homoafetivos, especialmente, do gênero masculino nas casas de culto, residia no fato de que, supostamente, nesses locais, estes poderiam expressar sua feminilidade, usar roupas de mulher e dançar ao serem possuídos por espíritos femininos. O fato é que foi nas casas de Candomblé que as pessoas marginalizadas socialmente encontraram conforto e forças para suportar as angústias da vida.

Quanto a dinâmica religiosa que sustenta o Candomblé de apresentar formas diferenciadas de devoção e culto em relação aos discursos pregados pelo monoteísmo cristão desde os primórdios da colonização europeia sobre o País - que em sua essência prevalece atos de contrição, resignação e introspecção absolutas como as únicas formas de se chegar a Deus - fez com que os cultos de Candomblé, onde a música é elemento essencial para estabelecer a relação entre os planos terreno e espiritual, fossem associados a festas. Esse conflito cultural (e porque não dizer de interesses?) dificultou em larga escala a legitimação da religião.

No que concerne associar a religião em questão à festa e promiscuidade, especula-se que essa interpretação tenha se originado ainda na época da escravidão, onde os senhores, em busca de diversão e prazer, iam ver as escravas dançar nas rodas de Candomblé[101]. De acordo com Roger Bastide:

> Se o Candomblé num momento dado, abriu caminho a gestos indecentes, foi por culpa do contato entre as raças, por culpa da entrada dos brancos que vinham procurar perto das filhas de santo uma febre de sentidos, a excitação que provocava neles a idéia de possuir, entre seu braços, o corpo ainda trêmulo de um ser visitado pelas potências sobrenaturais (BASTIDE. In.TEIXEIRA & BARROS, 1985, pág. 16).

Diante desse prisma, se faz de suma importância destacar que o Candomblé é uma religião que celebra a vida e certas atitudes que parecem não ter ligação com o plano religioso consistem em práticas rituais. Na verdade, as festas são cerimônias

[100] Armas como facas, navalha e canivetes.

[101] Disposição em que se encontram os praticantes durante o rito, organizados em forma de círculo.

religiosas, onde aos deuses são agraciados com oferendas, recebem alimentos sagrados e são homenageados por meio de danças, cantigas e orações. Nessas ocasiões, uma explosão de sentimentos se manifesta, pessoas riem, choram e podendo até se desentender, mas tudo isso está intrinsecamente relacionado a uma perspectiva hierárquica elencada a uma organização de comando em que as relações se organizam dentro do Candomblé (BRAGA, 1988). Questões dessa natureza, equivocadamente, fizeram com que os ritos fossem confundidos com bagunça, baderna.

A frequência de cidadãos marginalizados socialmente fomentava ainda mais a construção de estereótipos negativos acerca dos terreiros, segundo a grande parte da sociedade branca com aspirações elitistas, propiciando um ambiente de insegurança e periculosidade, fatores que serviam como justificativa para as invasões dos terreiros pelas autoridades. Entretanto, apesar de toda repressão, antes por parte dos senhores de escravos e feitores e, posteriormente, pela polícia, pela sociedade e pela imprensa, o Candomblé demonstrou-se resiliente, continuou perseverando e expandindo suas raízes, não esmorecendo diante daqueles que o consideravam como um mal social, desejosos por extirpar da sociedade esse axioma.

Nos primórdios do Candomblé, por muitas vezes, a imprensa atribuiu ao povo do santo participação em crimes de mutilação e ocultação de cadáveres, até mesmo quando os responsáveis pelos crimes eram considerados doentes mentais, especulava-se uma possível ligação aos rituais africanos. Por conta disso, diversas casas de Candomblé foram invadidas pelas autoridades policiais, sendo seus adeptos presos, tendo seus pertences sagrados apreendidos ou destruídos (FERRETTI, 2002). Todavia, pode ser que tal relação esteja amparada em uma visão muito limitada relativa aos costumes dos chamados povos pagãos, mais especificamente, no que diz respeito ao culto dos Eguns devido a procedência da captura da alma do morto para que o mesmo se tornasse um ‘escravo espiritual’ daquele que o ‘assentou’. Para essa prática ritual, utilizava-se de uma parte do corpo do morto que contivesse carne e osso, sendo a cabeça o membro mais cobiçado.

Infelizmente, devido a um conhecimento extremamente limitado acerca das religiões de matriz africana, atos desrespeitosos contra o chamado ‘povo do santo’ continuam a se repetir, tomando amplas proporções, quando não pela imprensa legal, através de redes sociais, informativos independentes e emissoras de telecomunicações de orientação religiosa cristã.

O preconceito contra as religiões afro-brasileiras no passado estava amparado pelo catolicismo e na atualidade deriva da perseguição sofrida por parte de um expressivo número de evangélicos, principalmente, seguidores da ordem da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (CASTILLO, 2010).

Atualmente, mais um entrave atravessa o caminho das casas de Candomblé e seus partícipes, que vêm sofrendo com a ação do 'Exército de Jesus'. Formado por traficantes que se converteram ao credo Cristão, frequentadores de Igrejas Evangélicas, não toleram 'macumba'. O fato de ter esquecido uma roupa de santo no varal de sua casa numa comunidade da zona norte do Rio de Janeiro, foi o suficiente para que uma moradora, adepta do Candomblé, fosse expulsa do local. Em 2013, registros na Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro-Brasileiro e Espírita, contabilizou que em torno quarenta Pais e Mães de Santo foram expulsos de comunidades da Zona Norte pelo tráfico (SOARES, R., 2013, Ano XV).

Casos semelhantes também chegaram a ocorrer em algumas comunidades da Baixada Fluminense, onde símbolos sagrados são alvos de violência, por isso, roupas e artefatos concernentes aos ritos afro-brasileiros devem ser escondidos. Em certa ocasião, uma casa de santo, além de ter sido invadida na ausência de sua Zeladora, também teve seu acesso interditado e a dona do imóvel só conseguiu entrar no local com escolta policial. Ao adentrar no recinto, se deparou com um cenário devastador, com exceção de duas imagens, tudo estava destruído e joias de ouro que compunham alguns assentamentos haviam sido levadas (MONTEAGUDO, 2009, Ano XI, n. 4041).

Do mesmo modo ocorreu com um centro de Umbanda localizado na Zona Sul, a depredação do local foi motivo de comoção popular. Na ocasião, a dirigente do Centro relatou que quatro jovens evangélicos, por cerca de trinta minutos, insultaram as pessoas que aguardavam para entrar no local, invadiram e quebraram tudo (MENCHEN, 2008).

Lamentavelmente, atos de intolerância religiosa são responsáveis por destroçar, inclusive, laços familiares. Uma dona de casa relata a dor de ter sido renegada por dois de seus cinco filhos pelo fato de ser candomblecista. A rejeição é tão evidente que a mulher não foi convidada para o casamento destes, as noras não falam com ela e só pode pegar a neta no colo uma única vez, fazendo-a crê que a criança nem saiba do laço de parentesco que as une. Apesar de afirmar que não houve brigas ou desavenças familiares para tamanha indiferença, até datas festivas como aniversario e dia das mães, são ignoradas, alegando não recebe nenhuma ligação desses filhos. E dizer que foi o amor de mãe que a fez ser iniciada no

Candomblé. Quando seu filho caçula ficou doente repentinamente, ao ser desenganado pelos médicos, no auge do desespero, a mulher procurou medidas alternativas, sendo numa casa de Candomblé que diz ter encontrado a cura para o menino. Assim, sua devoção custou a integridade de sua família (MONTEAGUDO, 2009, Ano XI, n. 4039).

O receio de que algum filho de santo pudesse sofrer rechaço diante da incompreensão da sociedade acerca do Candomblé, fez com que a Mãe Beth quisesse resguardar seus filhos de santo. Durante as visitas ao Abasá ty Odé Awymanê, observou-se que são raros os filhos de santo que possuem marcas de 'Kura'[102] em seus corpos, um dos fundamentos principais da ritualística.



Figura 42: Marcas de kura
Fonte: Os mistérios da África[103].



Figura 43: Marcas de Kura do Abasá ty Odé Awymanê[104].
11 de jan. 2017
Autoria: Eneida de Oliveira Carnaval

Longe de ser uma crítica, mas consciente da realidade estigmatizada que circunda o Candomblé, a Mãe de Santo destaca que isso é direito de cada pessoa, há quem goste de deixar as marcar em evidência, não apenas por devoção, mas também

[102] Escarificação - cortes na pele.
[103] Diante da dificuldade em capturar imagens de Kura nos filhos de santo do Abasá ty Odé Awymanê, optou-se por utilizar uma imagem que pudesse evidenciar as marcas que fundamentam a ritualística.
Os mistérios da África. Ritual da Kura <Disponível em <http://osmisteriosdaafrica.blogspot.com.br/2016/03/ritual-da-kura.html> Acesso em: 30 abr. 2016
[104] Conforme disposto anteriormente, a imagem confirma que as marcas de Kura da referida casa de santo não são aparentes.

como forma de resistência. Em sua casa, as pessoas apresentam marcas de Kura em três situações: ou porque já as trouxeram de outras casas ou por uma questão biológica (cicatrização) ou porque pedem para que a incisão seja mais profunda e não superficial como é de costume nessa casa.

De acordo com a concepção da Mametu, as marcas não precisam ser aparentes para a finalidade a qual se destina que é proteger, afastar qualquer força negativa, obscura que possa se aproximar e enfraquecer o corpo e o espírito. Ratificando a explicação da Zeladora e atribuindo um sentido religioso ao fundamento, Pai Marco é categórico: “Não dá pra ver, mas quem tem olho vê!” (ANTUNES, M., 2016, depoimento oral).

A Mametu receia que essas marcas possam intervir diretamente na vida de seus filhos de santo, como por exemplo, fazer com que a pessoa tenha dificuldade em conseguir um emprego, visto que têm lugares que não compreendem e não aceitam o rito, levando ao rechaço profissional e social. Inclusive, ela mesma diz ter perdido várias oportunidades de emprego logo após sua graduação, nos anos de 1970, por não esconder sua orientação religiosa.

Algo similar aconteceu com um de seus filhos de santo. Em 1996, o rapaz que havia acabado de sair do recolhimento, ao retomar suas funções profissionais, foi trabalhar todo trajado de branco. Poucas horas depois de ter chegado ao local, seu superior o chamou até sua sala e o repreendeu severamente por conta de suas vestes, dizendo que aquilo era “ridículo” (chegando a usar o adjetivo em destaque) e ameaçou demiti-lo caso voltasse a se vestir daquela maneira ou por algo que demonstrasse qualquer relação com o rito.

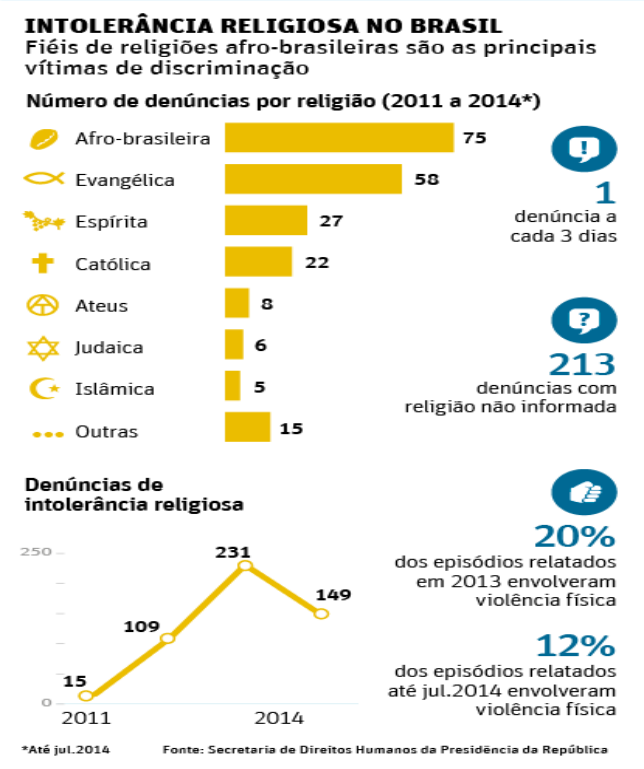
Pai Marco considera que a maioria das pessoas não sabe, realmente, o que é o Candomblé, o que é Umbanda, o que é espiritismo e, portanto, seria necessário muito estudo para conhecer suas origens, a que se destinam, quais são os princípios e as bases de sustentação fundamentais de cada uma dessas orientações religiosas, pois, só assim, será possível identificar o charlatanismo e as explicações falsas e infundadas e, por consequência, preconceituosas e discriminadoras que levam à intolerância.

De acordo com o Jornal Folha de São Paulo, em média, a cada três dias, uma denúncia contra o crime de intolerância religiosa é registrado pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Entretanto, o Governo Federal acredita que o número de casos dessa natureza seja bem maior do que apontam os registros e ressalta que as religiões de matriz africana sejam as mais afetadas. No ano

de 2013, foram registrados 45 casos de intolerância religiosa envolvendo agressões físicas e mais 18 ocorreram até meados de 2014 (SANT'ANNA, 2015).

O gráfico a seguir apresenta o número de denúncias contra crimes de intolerância religiosa praticados no Brasil entre os anos de 2011 e 2014, destacando o número de registros realizados por regiões e os casos em que houve agressões físicas.

Gráfico1: Registros de intolerância religiosa



Fonte: SDH-PR. In: Folha de São Paulo[105]

Através do Portal Brasil, a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH-PR) divulgou que o Disque Direitos Humanos (Disque 100) recebeu 252 denúncias relacionadas à discriminação religiosa ao longo de todo o ano de 2015. Tomando por base os casos registrados em 2014, quando os registros chegaram a 149, observou-se que ocorreu um aumento de 69,3% em torno das denúncias de

[105] SANT'ANNA, Emílio. A cada 3 dias, governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. Folha de São Paulo. São Paulo, 2015. Reportagem publicada a partir de dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República <Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml> Acesso em: 29 abr. 2016

crimes dessa natureza. A base de dados da SDH-PR calcula que, no período compreendido entre os anos de 2011 e 2015, tenha recebido 756 denúncias de casos de intolerância religiosa.

> O preconceito contra a religião afro-brasileira encorajou também práticas discriminatórias de católicos (principalmente no passado), de espíritas (apesar de o espiritismo ter sido também enquadrado nos Códigos Penais brasileiros de 1890 a 1940) e de evangélicos (hoje principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus - IURD). Entre os fatores determinantes dessa situação enfrentada pela religião afro-brasileira têm sido apontados: 1) a sua associação à escravidão, que aparece como uma marca negativa irremovível e que tem justificado para muitos a sua "estigmatização"; e, 2) a falta de conscientização de seu caráter de religião por muitos dos seus ministros e adeptos que são também católicos praticantes, que os levam a considerar a religião afro-brasileira: uma obrigação séria e penosa, deixada por ancestrais a afro-descendentes; um culto às entidades espirituais que protegem especificamente os negros (voduns, Orixás e outros encantados - os santos dos negros); e, às vezes, uma forma de afro-descendentes cultuarem santos católicos (FERRETTI, 2002. pág. 10).

Para que esse panorama seja modificado, é necessário que os órgãos competentes atuem de forma mais eficiente, garantindo segurança aos adeptos dos cultos afro-brasileiros a fim de possibilitar que seu direito civil seja mantido. Afinal, cercear a fé de outrem é algo inaceitável e que infringe as leis, uma vez que a liberdade religiosa é um direito garantido pela Constituição Federal.

LEI Nº 9.459, DE 13 DE MAIO DE 1997.

Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º Os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, passam a vigorar com a seguinte redação:

"Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional."

"Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Pena: reclusão de um a três anos e multa.

(http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm)

Em maio de 2016, O governo federal lançou a campanha #AcrediteNoRespeito no enfrentamento à intolerância religiosa, cuja meta principal da SDH-PR consiste em implementar ações que visam coibir atos de intolerância e promover o respeito a diversidade religiosa. Além da Ouvidoria, o órgão recebe com o apoio do Ministério das Mulheres e da Igualdade Racial e da Juventude e dos Direitos Humanos desde 2014. E mais, conta com a atuação do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa (CNRDR), que se ocupa em estimular a reflexão e contribuição para a elaboração, mobilização e discussão de políticas públicas no que tange questões resultantes da intolerância religiosa.

Recentemente, o Comitê reformulou seu quadro de Conselheiros, estima-se que estes ocuparão o posto até 2018 e contarão com a participação de representantes, não apenas de órgãos governamentais, como também lideranças da sociedade civil, dentre as quais encontram-se religiosos, pesquisadores e pessoas que não seguem nenhuma orientação religiosa. A ideia é formar uma espécie de frente que venha a contribuir com ações e sugestões que possam fortalecer as ações da SDH-PR em prol dos Direitos Humanos assegurando aos Homens que seus direitos sejam respeitados.

De acordo com Castillo (2010), por meio dos programas governamentais, a educação do ‘povo do santo’ está aumentando. Desse modo, possibilita a formação de indivíduos mais críticos em relação ao seu papel como cidadão em suas diversas esferas.

Braga (1988) diz que, na atualidade, o Candomblé ainda se mantém como foco de resistência cultural, contudo, não com a mesma dinâmica organizacional de antes, “acintosa”. Por meio de outra perspectiva, vem se apresentando menos voraz e mais crítico e analítico, fortalecendo sua representatividade para além da esfera religiosa, estruturando uma relação sociocultural que permite aos membros da comunidade uma forma de vida em que se estimula a etnicidade cultural por meio da valorização de ideias e ideais que tendem resgatar suas raízes e enaltecer a história social sem ofuscar a noção mais ampla de liberdade, assegurando o exercício da cidadania.

Consciente de seus direitos, muitos candomblecistas afirmam que deve haver uma mudança na postura daqueles que integram comunidades religiosas afro-brasileiras, não dá mais para viver acuado, pelas sombras, é preciso que se manifestem e assumam de corpo e alma sua orientação religiosa, caso esse direito seja cerceado, que se apliquem os ditames das leis. Uma Zeladora de Santo da Baixada Fluminense, em certa ocasião, disse que pessoas que a atacavam, num

momento de dor e aflição, recorriam aos seus préstimos, quando prosperavam lhe viravam as costas novamente até tomarem uma nova rebordosa da vida, aí voltavam a procurá-la. Ao ser interpelada porque aceitava esse tipo de pessoa em sua casa, respondeu que a vida do Orixá é caridade (MONTEAGUDO, 2009, Ano XI, n. 4042). Nas palavras de Mãe Beth: “O Candomblé, como religião, é pra que você tenha o poder de uma reza pra curar alguém, pra melhorar a energia de alguém, para fazer coisas assim, do bem. Há quem use para o mal, mas eu jamais faria isso!”.

O Candomblé não precisa ser aceito, compreendido, aprovado, além de ser um direito, ele precisa ser respeitado por tudo aquilo que representa em sua magnitude, História, família, tradição, resistência, natureza. É a força da vida se manifestando por meio da fé. De modo geral, a religião, seja ela qual for, tem como fundamento principal servir de bálsamo para alma. É por meio dela que a maioria dos Homens estabelece uma relação íntima com uma força maior, geralmente, identificada pela figura de Deus ou Deuses. Para tanto, faz-se necessário que a relação estabelecida entre os planos espiritual e terreno seja bem estruturada, pois é a partir dela que os Homens concentram suas expectativas de conseguirem forças para lidar com as agruras da vida e a possibilidade de encontrar o caminho da salvação. Nesse contexto, pode-se afirmar que a religião contribui largamente no que tange a ordem social, uma vez que, segundo algumas teorias sagradas, as ações de um indivíduo durante toda sua existência terrena é que determinarão seu destino na Vida Eterna.

A religião afirma e a Ciência confirma que o mundo é movido por diferentes fontes de energia. Assim, na crença do Candomblé, quando uma pessoa deixa de integrar o Aiyê e parte em direção ao Orun, reintegra a energia a qual pertence, algo semelhante a crença cristã de que os homens são provenientes do pó e, ao morrer, votarão a sê-lo. Em sua essência, energia não pode ser tocada, porém, pode ser sentida em toda sua plenitude.

Mãe Beth, que por anos a fio contou a História dos Homens e dos Orixás e jamais, em suas maiores expectativas, poderia imaginar que seus dois grandes amores, a História e o Candomblé, como diria o Caboclo Pena Verde, “Um dia...” pudessem fazê-la integrar os Anais da História. Mãe Beth, não está mais aqui para continuar contando e recontando Histórias, pois, na manhã abafada e quente do dia 29 de dezembro de 2016, deixou o Aiyê em direção ao Orun, ou conforme seu falante e faceiro sobrinho-neto, às vésperas de completar três anos de idade, ao avistar uma brilhante estrela no céu, diz: “Olha lá a tia Beth, ela virou estrelinha!”.

Por ser o Candomblé uma religião que celebra a vida, enaltece e respeita as forças da natureza, as memórias de Mãe Beth foram aqui mantidas no tempo presente. Afinal, o legado de um Ser transcende sua própria existência. E por toda uma vida devotada ao Candomblé, sem se esquecer de toda sua contribuição como educadora, espera-se que a Mametu Ria Nkisi Elizabeth de Mello Macedo esteja amparada e acolhida por seu Pai Odé, a quem devotou seus mais sinceros sentimentos.

> "O Candomblé é a coisa mais importante que eu tenho na minha vida!… O Candomblé para mim é a paz, é a minha procura interior. Minhas vidas do passado, por aquilo que eu posso ainda ter no futuro, nessa vida e na outra, por aquilo que eu posso deixar de bom no mundo. É o meu caminho. É tudo que eu tenho!" (MACEDO, 22 abr. 2016, Depoimento oral).



Figura 44: Fotomontagem da fusão das energias do Nkisi Odé e da Mametu Ria Nkisi Elizabeth[106]
Autoria desconhecida
Fonte: Facebook

[106] Disponível em https://m.facebook.com/photo.php?fbid=1442150772699829&id=100007147601126&set=a.1442150076033232.1073741825.100007147601126&source=11 Acesso em: 11 jan. 2017.

No mais, só resta exaltar a Odé, uma vez que esta pesquisa só pôde ser realizada porque foi a partir do amor incondicional de Mãe Beth pelo Nkisi que o Abasá ty Odé Awymanê foi edificado[107]. Assim, com todo respeito...

Eu agradeço a Odé
Eu agradeço a Odé
Pelo dia de hoje,
Louvado seja Odé

Nkisi da Casa,
Muito obrigado

Nkisi da Casa,
Muito obrigado

Que Odé lhes dê saúde
E felicidade
Que Odé lhes de Akué[108]
E Prosperidade!

(Autoria: Caboclo Pena Verde[109])

"Oké Aró! Odẹ Kokẹ Mayọ !" [110]

[107] Por questões concernentes as práticas rituais do Candomblé, o Barracão ficará com suas atividades suspensas pelo período de um ano.
[108] Dinheiro.
[109] Segundo Pai Marco, essa cantiga foi feita há muitos anos pelo Caboclo Pena Verde em agradecimento a Odé pelo fato de o Nkisi ter lhe dado a oportunidade de concluir sua missão espiritual. O Ogã e outros filhos de santo do Abasá ty Odé Awymanê dizem nunca ter ouvido essa cantiga ser cantada em outro Barracão. Após a 'partida' de Pena Verde, o Caboclo Araribóia, continuou a cantá-la.
[110] Oriky (saudação) ao Nkisi. De origem Yorubá, significa "Grande Guerreiro! Caçador Grande pelo tempo!". (Informação fornecida por um dos filhos de santo de Mãe Beth). Quanto a grafia, nesse caso, o acento agudo, que na língua portuguesa (´) tem sonoridade aberta, apresenta a sonoridade fechada tal qual o acento circunflexo (^). Os pontos sinalizados sob as vogais, atua como acento agudo, sua fonética é aberta.

Considerações Finais

O presente trabalho de pesquisa propôs, como objetivo geral, fazer um estudo aprofundado sobre os diversos sentidos e aspectos comportamentais que envolvem os praticantes e os frequentadores do Abasá ty Odé Awymanê, Candomblé situado na cidade do Rio de Janeiro que, por vezes, sofrem com o preconceito infundado proveniente da falta de conhecimento acerca do Universo cultural que fundamenta a comunidade em questão. Pode ser que esse ato seja proveniente da ausência de informações e de conhecimento de pessoas externas acerca desse contexto, já que grande parte de seus valores e ensinamentos são passados através dos séculos de forma empírica, ou seja, a construção do conhecimento não se orienta através da literatura formal, mas sim pela transmissão do conhecimento por meio da oralidade.

Outro fator de especial relevância que contradiz as interpretações pejorativas no que tange o Candomblé é a questão do respeito mútuo reinante nessas comunidades, onde os níveis de hierarquia e funções encontram-se repartidos e socializados tal qual uma família na própria acepção da palavra.

Diferentemente do que se propaga sob a lógica da colonialidade, as casas de Candomblé congregam pessoas dos mais diferentes extratos sociais, econômicos e culturais, das mais diferentes realidades, que convivem dentro dos dogmas, premissas e especificidades da religiosidade.

Diante dos resultados apresentados por essa pesquisa, espera-se possibilitar aos leitores refletir a respeito do Candomblé não apenas como uma Instituição religiosa, mas também, sendo um importante vetor no contexto sociocultural que contempla História, memória, tradição e valores provenientes da cosmovisão afro-brasileira e do legado africano. Assim sendo, propusemos uma (re)leitura sobre tal Universo que demonstrasse as tensões sociais derivadas de um conhecimento primário e sem fundamentação plausível.

Por outro lado, com o trabalho no campo em questão, buscamos atentar e valorizar as especificidades dos saberes e valores produzidos e transmitidos por meio de relações estabelecidas na vivência de um Candomblé contemporâneo, na cidade do Rio de Janeiro.

Seria interessante que houvesse uma tomada de consciência social capaz de perceber que os ritos de matriz africana merecem o mesmo respeito que se dispensa às outras tantas entidades religiosas tidas como moralmente aceitáveis.

Com base no exposto, é neste sentido que encerramos este trabalho, a partir de uma lógica centrada na construção de conhecimentos no campo das relações étnico-raciais sob a perspectiva de luta antirracista.

Referências

ANTUNES, Marco Antônio C: Depoimento [22 abr. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

ANTUNES, Marco Antônio C: Depoimento [22 nov. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

ANTUNES, Renato Macedo: Depoimento [01 mai. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

ANTUNES, Rita de Cássia Macedo: Depoimento [07 dez. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

ANTUNES, Silvana Macedo: Depoimento [07 dez. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO. Oração do Dizimista. **A Missa**, 33º Domingo do Tempo Comum, Ano C. n. 63, 13 nov. 2016.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé**. Rio de Janeiro: Mana v.13 n.1, apr. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100001. Acesso em: 13 nov. 2016. ISSN 0104-9313.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Vol. 1. São Paulo: Pioneira, 1960.

BASTOS, L. C. e BIAR, L. A. **Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social**. D.E.L.T.A., 31-especial, 2015 (97-126)

BEZERRA, Karina . **História Geral das Religiões**. Recife: Universidade Estadual de Campinas, 2011. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio2/wp-

content/uploads/2011/10/HISTORIA-GERAL-DAS-RELIGIOES-karina-Bezerra.pdf>. Acesso: em 09 jan. 2017.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 4ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAGA, Júlio Santana. **Fuxico de candomblé**. Estudos Afro-Brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988. ISBN 85-7395-006-4.

BRASIL. **Disque 100 registra 252 denúncias de intolerância religiosa em 2015**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da Republica. Ministério da Cidadania e Justiça. Poder Executivo, Portal Brasil. Portal Brasil, Brasília, DF. 22 jan. 2016. Disponível em: < http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/01/disque-100-registra-252-denuncias-de-intolerancia-religiosa-em-2015>. Acesso em: 29 abr.2016.

BRASIL. **Governo federal lança campanha no enfrentamento à intolerância religiosa**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da Republica. Ministério da Cidadania e Justiça. Poder Executivo, Portal Brasil. Brasília, DF, 10 mai. 2016. Disponível em: < http://www.sdh.gov.br/noticias/2016/maio/governo-federal-lanca-campanha-no-enfrentamento-a-intolerancia-religiosa> Acesso em: 03 jan.2017

BRASIL. **LEI Nº 9.459, DE 13 DE MAIO DE 1997**. Constituição Federal [da] República Federativa do Brasil, Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, Poder Executivo, Brasília, DF, 13 mai. 1997. Disponível em: <Constituicao federal http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm> Acesso em 03 jan. 2017.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a Oralidade e a escrita**: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CASRTO-GÓMEZ, Santiago; LANDER, Edgar (org.). **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro"**. In. A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 80-87. Disponível em: < http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 29 set. 2016.

CISNEIROS, Daniela. **Práticas Funerárias na Pré-História**. Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco, 2004. Disponível em < http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/7819/arquivo7743_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y> acessado em : 16 abr. 2016.

COLLINS, Patricia Hill, In. PACHECO, Ana Cláudia Lemos; NOGUEIRA, Martha Maria Brito. **Mulher negra:** interseccionando gênero, raça, classe, cultura e educação. Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 25, n. 45, p. 89-99, jan./abr. 2016.
Disponível em:
<http://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/viewFile/2287/1593> Acesso em: 05 mai. 2016.

COSTA, Marta de Oliveira; RABELO, Josiane Oliveira Rabelo. **Representação da mulher negra no Brasil na obra de Jean Baptiste Debret**. In. IV CONGRESSO SERGIPANO DE HISTÓRIA E IV ENCOTRO ESTADUAL DE HSTÓRIA DA ANPUH/SE – O cinquentenário do Golpe de 64, Instituto Histórico e Geográfico do Sergipe. Aracajú, 21-24 out. 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.se.anpuh.org/resources/anais/37/1410705176_ARQUIVO_ARepresentacaodamulherescravanaobradeDebret.pdf. Acesso em: 12 jan. 2017.

DE FINA, A. **Tempo, espaço e identidade em narrativas de imigração**. In: MOITA LOPES, L. P. e BASTOS, L. C. (Orgs.) Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

FERRETTI, Mundicarmo. **Opressão e resistência na religião afro- brasileira**. In. III SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES. Comissão Maranhense de Folclore. Recife, Boletim on line n. 23, [20-22 jun. 2001] set. 2002. Disponível em http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/bac06f5a9641aafacd7442295df94b8c.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2016.

FRY, Peter. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio Janeiro: Zahar, 1982.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro:** modernidade e dupla consciência. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

GOFFMAN, E. **A situação negligenciada** In: RIBEIRO, B. T. e GARCEZ, P. M. Sociolinguística Interacional. São Paulo: Edições Loyola, [1964] 2002.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

HALBWACHS, Maurice . **A memória coletiva**. 2 ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HOSBAWN, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção de identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

LANDER, Edgar; LANDER, Edgar (org.). **Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. In. A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 7-23. Disponível em: < http://www.antropologias.org/rpc/files/downloads/2010/08/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci%C3%AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf >. Acesso em: 29 set. 2016.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O candomblé da Bahia na década de 1930**. Estudos Avançados [online], São Paulo, v. 3, n. 52, p. 201-221, 2004. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014> Acesso em: 13 jan. 2017. ISSN 1806-9592

LOCKE, John; AIEX, Anoar (Trad.). **Carta acerca da tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção 'Os Pensadores') Disponível em: <http://dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_locke_carta_tolerancia.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017.

LOPES, Nei. **O samba fundamental e a força feminina**. In: Samba em Revista. Revista do centro Cultural Cartola. Ano 6. Nº 5. 2014. p. 16-18.

LOPES, Nei. **Terreiro resgatado:** aos poucos, o candomblé angola ganha espaço e reconhecimento de estudiosos. In. Revista de História da Biblioteca Nacional [on line], Especial Candomblé. 2010. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/especial-candomble-terreiro-resgatado>. Acesso em: 12 jan. 2017.

MACEDO, Elizabeth Mello: Depoimento [22 abr.2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

MACEDO, Elizabeth Mello: Depoimento [22 nov. 2016]. Entrevistador: Eneida de Oliveira Carnaval. Rio de Janeiro. 2016.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In. Sociologia e Antropologia. São Paulo: COSAC, 2003. ISBN 978-85-7503-229-9.

MENCHEN, Denise. Evangélicos quebram imagens de umbanda no Rio. **Paulopes Religião, ateísmo, ciência, etc.** 03 jun. 2008. Disponível em: <http://www.paulopes.com.br/2008/06/evanglicos-invadem-centro-de-umbanda.html#.WHzlnfkrLIU>. Acesso em: 03 jan. 2017.

MONTEAGUDO, Clarissa. Fuga para preservar a vida. **Extra Informação**, Rio de Janeiro, 27 jan. 2009, Ano XI. n. 4041, Caderno Geral, Inimigos da Fé, p.3.

MONTEAGUDO, Clarissa. Laços rompidos pela religião. **Extra Informação**, Rio de Janeiro, 27 jan. 2009, Ano XI. n. 4039, Caderno Geral, Inimigos da Fé, p.3.

MONTEAGUDO, Clarissa. O olhar que julga e condena. **Extra Informação**, Rio de Janeiro, 30 jan. 2009, Ano XI. n. 4042, Caderno Geral, Inimigos da Fé, p.3.

MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo; GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto, SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Cidades Negras:** africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. São Paulo: Alameda, 2006.

MORTARI, Cláudia (org.). **Introdução aos estudos africanos da diáspora**. Florianópolis: DIOESC: UDESC, 2015.

MUNANGA, Kabengele; BRANDÃO, André Augusto Pereira (Org.) – **Uma abordagem conceitual das noções de raça racismo, identidade e etnia**. Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói: EdUFF,2004. p.16-34.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **Assim nasceu a bruxaria**. In. Dossiê Sob o sol de Satã. Revista de História da Biblioteca Nacional, Ano 5. n. 56, mai. 2010. p. 16-20.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

RORIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

SANT'ANNA, Emílio. A cada 3 dias, governo recebe uma denúncia de intolerância religiosa. **Folha de São Paulo** [online]. São Paulo, 2015. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/06/1648607-a-cada-3-dias-governo-recebe-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa.shtml> Acesso em: 29 abr. 2016

SPIRITO SANTO, Antônio José do . Joãozinho da Goméia chuta o balde. **Spirito Santo linguagem, cultura e sociedade**. 30 ago. 2014. Disponível em: https://spiritosanto.wordpress.com/2014/08/30/joaozinho-da-gomeia-chuta-o-balde/>. Acesso em 13 jan. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes Novos Estudos. - CEBRAP - nº. 79. São Paulo. Nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004> Acesso em: 04 mai. 2016. ISSN 0101-3300

SANTOS, W. S. **Níveis de interpretação na entrevista de pesquisa interpretativa com narrativas**. In. A entrevista na pesquisa qualitativa: perspectivas em análise da narrativa e da interação. Rio de Janeiro: Quartet, 2013.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. USP. Instituto de Psicologia. São Paulo, 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/Samsung%20PC/Downloads/schucman_resumida.pdf> Acesso em: 04/05/2016.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 2000.

SILVEIRA, Renato. **Do Calundu ao Candomblé**. In. Revista de História da Biblioteca Nacional [on line], 19 set. 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble>. Acesso em: 12 jan. 2017.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Comércio, nação e gênero: as negras minas quitandeiras no Rio de Janeiro 1835 – 1900**. Revista do Mestrado de História, Vassouras, v. 4, n. 1, p. p. 55-78, 2001/2002. Disponível em: <http://www.uss.br/pages/revistas/revistaMestradoHistoria/v4n12001/pdf/003_Art_v_4_n1_2001.pdf>. Acesso em: 12 de jan. 2017.

SOARES, Rafael. Crime e Preconceito. **Extra Informação**, Rio de Janeiro, 08 set. 2013, Ano XV. Caderno Polícia, Intolerância religiosa, p. 28-29.

TEIXEIRA, Maria Lima Leão / BARROS, Flávio Pessoa de. **O rodar das rodas, dos Homens e dos Orixás.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.

TINOCO, Dandara. Cem anos de um rei negro: pai de santo derrubou preconceitos e popularizou candomblé. **O Globo** [online], Rio de Janeiro, 20 dez. 2014. Caderno Sociedade. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/historia/cem-anos-de-um-rei-negro-pai-de-santo-derrubou-preconceitos-popularizou-candomble-14884003#ixzz4VgcFUKod>. Acesso em: 13 jan. 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás:** Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1981.