

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Mestrado

O CANDOMBLÉ NA METRÓPOLE
A construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte

Mariana Ramos de Moraes

Belo Horizonte
2006

Mariana Ramos de Moraes

O CANDOMBLÉ NA METRÓPOLE

A construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a Dr^a Juliana Gonzaga Jayme

**Belo Horizonte
2006**

Mariana Ramos de Moraes

O candomblé na metrópole:

a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 2006.

Prof^a Dr^a Juliana Gonzaga Jayme (Orientadora) – PUC Minas

Prof. Dr. José Reginaldo Prandi – USP

Prof. Dr. Tarcísio Rodrigues Botelho – PUC Minas

Aos meus pais, Rita e Maurício,
Que tanto incentivaram minhas incursões no mundo do saber.

A Ricardo,
Meu companheiro na busca do conhecimento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que, por meio do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, possibilitou a realização desta dissertação. Envio o meu muito obrigado aos professores que me acolheram no Mestrado, em especial à minha orientadora, a professora Juliana Gonzaga Jayme, pela dedicação, atenção e competência com que conduziu meus estudos. Agradeço também ao professor Tarcísio Rodrigues Botelho, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação, agregadas à versão final deste trabalho. Valiosas também foram as observações das professoras Magda de Almeida Neves, Luciana Teixeira de Andrade e Lucília de Almeida Neves, às quais agradeço com carinho. Aos meus colegas de curso, que participaram ativamente deste processo de crescimento intelectual, e à Ângela, que sempre me auxiliou nos assuntos administrativos/acadêmicos, muito obrigada.

Agradeço aos meus informantes, principalmente a Henrique Perret Neto, por ter me introduzido no mundo encantado das religiões afro-brasileiras, e a Sidney Ferreira da Silva, por ter me apresentado a cosmologia iorubá. A todos os filhos-de-santo do Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha e do Ilê Wopo Olojukan, muito obrigada.

Agradeço ao meu pai, Maurício, pelo incentivo e, em especial, à minha mãe, Rita, por acreditar nos meus sonhos e lutar juntamente comigo para realizá-los.

Agradeço ao meu eterno namorado, Ricardo, pelo apoio, insistência, compreensão e carinho, essenciais para que eu conseguisse concluir mais esta etapa.

Agradeço aos meus irmãos, Túlio e Rodrigo, à minha nova irmã, Daniela, à minha querida Nitinha, pelos bons momentos que passamos juntos durante esta caminhada.

Agradeço à Cida e à Valéria pela amizade sincera que nos une no intelecto e na fé.

Agradeço à Rita Magarete, à Daniela e ao Magela, pela compreensão no ambiente de trabalho.

Obrigada: Júnior, pela câmera e pelas fotos; Cíntia, pela tradução; Tia Edir, pelo constante apoio acadêmico; Nanda, pelo pôster. A todos familiares e amigos que estiveram ao meu lado durante o desenvolvimento desta pesquisa, muito obrigado.

Zambe, Olorum, Lembá, Oxalá, Kitembo, Oxóssi, Kavungo, Dandalunda, todos os inquices e orixás, a bênção!

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a construção da identidade nos terreiros de candomblé Ilê Wopo Olojukan e Grupo Espírita Estrela do Oriente, situados em uma metrópole, Belo Horizonte, e freqüentados por adeptos que adotam um modo de vida urbano. Os dois terreiros têm trajetórias diferentes e pertencem a nações distintas – o primeiro é da nação queto, de tradição iorubá, e o segundo, da nação angola, de tradição banta –, mas têm em comum a busca constante por uma tradição africana, sempre acompanhada do discurso dos pais-de-santo de que naqueles espaços, nos terreiros, preserva-se a cultura negra. Vale ressaltar que a bibliografia contemporânea sobre o candomblé tem apresentado o culto dos orixás como uma religião universal. O candomblé teria deixado de ser apenas uma religião de resistência negra e passado a atender às necessidades de toda a população. Partindo desse contexto, discuto como se dá o processo de construção da identidade desses dois grupos. Busquei na antropologia o método para desenvolver a análise, que perpassa os conceitos de memória e tradição.

Palavras-chave: candomblé, identidade, tradição

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to investigate the construction of identity in the *terreiros de candomblé* (places where the afro-brazilian religion *candomblé* is celebrated) “Ilê Wopo Olojukan” and “Grupo Espírita Estrela do Oriente”, located in the city of Belo Horizonte and attended by members, who adopt an urban way of living. The two *terreiros* come from different contexts and distinct nations – the former belongs to the *iorubá* tradition, and the latter, *banto* tradition –, however both have in common the constant search for an African tradition characterized by the *pais-de-santo*’s discourse – priests in charge of the *candomblé* celebration –, having in mind that in those environments, i.e, the *terreiros* aim to preserve the black culture. It is important to emphasize that the contemporary bibliography about *candomblé* has presented the worship to the *orixás* – *candomblé* spiritual entities – as a universal religion. The *candomblé* is no longer understood as a religion of black resistance, instead, has assisted whoever looks for their teachings and services. Having this context in mind, I discuss in this dissertation the development of the construction of identity of these two groups. I have searched in the Anthropology a method for developing the analysis which goes beyond the concepts of memory and tradition.

Key words: Candomblé, Identity and Tradition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - ORIXÁS PARA TODOS	08
CAPÍTULO 1 - CANDOMBLÉ: UMA TRADIÇÃO AFRICANA REINVENTADA NO BRASIL	14
1.1 - MAGIA NA CIDADE	14
1.2 - DIVINDADES E RITUAIS	17
1.3 - A INVENÇÃO DE UM CULTO	21
1.4 - ADAPTANDO RITUAIS	26
1.5 - CANDOMBLÉ E UMBANDA	28
1.6 - TERREIROS DE BELO HORIZONTE	31
1.6.1 - Relatos do surgimento do candomblé em Belo Horizonte	34
1.6.2 - Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha	36
1.6.2.1 - Histórico do grupo	36
1.6.2.2 - Processo de iniciação do pai-de-santo	39
1.6.3 - Ilê Wopo Olojukan	41
1.6.3.1 - Histórico do grupo	41
1.6.3.2 - O processo de iniciação do pai-de-santo	43
CAPÍTULO 2 - ESTRANHANDO O FAMILIAR: RELATOS DE UMA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE	46
2.1 - DISCUTINDO O MÉTODO	46
2.2 - INICIANDO NO CAMINHO DO SANTO	49
2.3 - A PESQUISA DE CAMPO	55
2.4 - UMA FILHA-DE-SANTO NA METRÓPOLE	60
CAPÍTULO 3 - INVENTANDO TRADIÇÕES, CONSTRUINDO IDENTIDADES	68
3.1 - MEMÓRIA E TRADIÇÃO	68
3.2 - IDENTIDADE NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA	80
3.3 - NO VAI-E-VEM METROPOLITANO	87
3.4 - “PUREZA” NAGÔ EM QUESTÃO	93
3.5 - CONSTRUINDO IDENTIDADES	99
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119
ANEXOS	123

INTRODUÇÃO

ORIXÁS PARA TODOS

*“Nesta cidade todo mundo é d’Oxum
Homem, menino, menina, mulher
Toda cidade irradia magia
Presente na água doce
Presente na água salgada
E toda cidade brilha”
Gerônimo e Vevé Calazans*

Todos os meses, a primeira quarta-feira é sagrada para os filhos-de-santo¹ do Ilê Wopo Olojukan², o terreiro de candomblé mais antigo de Belo Horizonte, tombado pelo Patrimônio do município. Nesse dia, todos tomam banho de ervas e se preparam para festejar o deus do trovão e da justiça: Xangô, uma divindade cultuada na África e que, com o tráfico negreiro, passou a ser reverenciada também no Brasil. A festa acontece à noite, depois que a maioria dos filhos-de-santo está livre dos afazeres cotidianos. Mas, desde cedo, alguns dos adeptos ficam incumbidos de preparar oferendas para o orixá. A principal delas é o amalá, uma comida feita à base de quiabo e temperada com dendê. Durante a cerimônia, cantigas em iorubá, uma língua africana, são cantadas ao ritmo dos atabaques, instrumentos de percussão usados no candomblé.

Outros deuses africanos são invocados para participar dos festejos em homenagem a Xangô. Por algumas horas, os fiéis reproduzem os rituais praticados na África, trazidos para o

¹ Este trabalho contém diversos termos e expressões do linguajar do candomblé. Muitos deles são explicados ao longo do texto. Mesmo assim, esses termos constam do glossário anexo.

² O Ilê Wopo Olojukan é o primeiro terreiro de candomblé registrado em Belo Horizonte e o único tombado pelo Patrimônio municipal.

Brasil pelos negros e adaptados ao modo de vida urbano. Rituais que compõem uma religião vista como de sobrevivência étnica ou de resistência cultural e que, hoje, preenche as necessidades do fiel urbano e passa a ter um caráter universal (PRANDI, 1991, 2005; SILVA, 1995). Ou seja, o candomblé deixou de ser uma religião praticada apenas por negros, como era no início do século XIX, época em que foi criado, e passou a ser aberto à participação de toda a sociedade.

Entre os participantes dos festejos a Xangô, no Ilê Wopo Olojukan – um terreiro de tradição queto –, estão moradores do bairro Aarão Reis, região Nordeste da capital, onde o terreiro está instalado, e também de outras regiões da cidade; negros e brancos; pessoas de diferentes classes sociais e níveis de escolaridade. Um público diversificado que se reúne para cultuar divindades africanas, relacionadas a elementos da natureza, em meio ao caos metropolitano. Deuses que representam a mata, o rio, o mar, o vento, a chuva e até mesmo a magia das plantas são evocados em um espaço cercado pelo asfalto, mas que ainda preserva um vasto quintal com árvores e ervas sagradas essenciais para a continuidade do culto.

No Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, terreiro localizado no bairro Nova Vista, na região Leste de Belo Horizonte, as quartas-feiras também são sagradas. Quinzenalmente, os fiéis se reúnem para praticar rituais de limpeza espiritual³, voltados para o público que frequenta o terreiro. É o dia do sacudimento, ritual que faz parte dos preceitos do candomblé. Nesse dia, os trabalhos também começam cedo. A partir das 7 horas, os filhos-de-santo preparam oferendas e o material necessário para os trabalhos. Às 12 horas, inicia-se o atendimento ao público, que vem de diversas regiões da cidade e até de outros municípios. Banhos de ervas, assim como no Ilê Wopo Olojukan, fazem parte do ritual, que termina com a entrega de oferendas às divindades africanas, chamadas de inquices pelos fiéis do Grupo Espírita

³ Termo usado pelos praticantes do culto.

Estrela do Oriente, que praticam o candomblé de origem banta e também são adeptos da umbanda, uma religião afro-brasileira com elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista e das culturas indígena e africana.

Tanto o Ilê Wopo Olojukan quanto o Grupo Espírita Estrela do Oriente estão localizados em bairros da periferia da cidade, onde os dilemas sociais de uma metrópole brasileira têm forte presença⁴. Um ambiente diferente daquele encontrado na época da construção da atual sede dos terreiros, que remonta à década de 1980. Atualmente, a violência ronda os espaços de culto das divindades africanas e modifica a rotina do povo-de-santo. A mudança de rotina não é gerada apenas pelo aumento da criminalidade. Outros fatores, como o crescimento da própria cidade, o desenvolvimento tecnológico e as alterações sofridas em nossa sociedade, também contribuem. Como é possível conciliar práticas religiosas que surgiram no Brasil no início do século XIX com os afazeres, compromissos e problemas de alguém que vive na sociedade contemporânea? Quais adaptações são necessárias para que uma religião baseada em preceitos de matriz africana, como o candomblé, sobreviva à era da informação? Como essas adaptações são absorvidas pelos adeptos do culto? Essas perguntas permearam a pesquisa que levou a esta dissertação, cujo objetivo é investigar a construção da identidade dos terreiros de candomblé Ilê Wopo Olojukan e Grupo Espírita Estrela do Oriente, sempre levando em consideração que são casas situadas em uma metrópole e freqüentadas por adeptos que adotam um modo de vida urbano.

Os dois terreiros têm trajetórias diferentes e pertencem a nações distintas – o primeiro, à nação queto, de tradição iorubá (ou nagô), e o segundo, à nação angola, de tradição banta –, mas têm em comum a busca constante por uma tradição africana, sempre acompanhada do discurso

⁴ Belo Horizonte é uma cidade com 2.238.526 habitantes, de acordo com o Censo Demográfico de 2000, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Está situada na região Central do estado e, somando-se todos os moradores da Região Metropolitana, atinge uma população de 4.819.288 pessoas. Foi construída para abrigar a máquina administrativa do governo de Minas Gerais, sendo inaugurada em 1897.

dos pais-de-santo de que naqueles espaços, nos terreiros, preserva-se a cultura negra⁵. Vale ressaltar que a bibliografia contemporânea sobre o candomblé tem apresentado o culto dos orixás como uma religião universal. O candomblé teria deixado de ser apenas uma religião de resistência negra e passado a atender às necessidades de toda a população.

Para Prandi (2005), a universalização do candomblé é uma das mais profundas transformações observadas na religião, nas últimas décadas do século XX. Segundo o autor, com essa mudança, o candomblé deixou de ser uma religião étnica para se transformar em uma religião de todos, “com a incorporação, entre os seguidores, de novos adeptos da classe média e de origem não africana, o que já era característico da umbanda” (PRANDI, 2005, p.224). Dados do Censo 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, analisados por Prandi, revelam que 37,4% dos adeptos do candomblé em todo o Brasil se declararam brancos; 22,8%, pretos; 37,6%, pardos; e 0,3%, amarelos. Ainda sobre os adeptos dessa religião afro-brasileira, o Censo revela que o candomblé tem a segunda maior média de escolaridade entre os seguidores declarados, 7,4 anos, ficando atrás apenas dos adeptos do espiritismo, que têm, em média, 9,6 anos de escolaridade. O autor acredita que esses indicadores comprovam a penetração da classe média branca escolarizada no candomblé.

Paralelamente à universalização do candomblé, é observada uma forte busca pela tradição africana, seja por meio de trabalhos científicos já publicados sobre a religião, de contatos com pais-de-santo da Bahia – estado tido como o berço do candomblé –, de viagens ao continente africano e até mesmo pelo acesso a sites na internet. Os pais-de-santo tentam resgatar antigos preceitos da religião e adaptá-los à realidade atual. Fato observado desde a década de 1930, e que

⁵ Mesmo em se tratando de uma pesquisa realizada em um terreiro da nação angola e outro nagô, optei por usar o vocabulário nagô aporuguesado, quando tiver de fazer referências a terminologias específicas do culto. Acredito que a escolha de apenas uma nomenclatura facilita a leitura do trabalho.

já foi analisado em metrópoles como Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador⁶ e, agora, é investigado em Belo Horizonte, na presente pesquisa. Alguns estudos apontam que os pais-de-santo, mesmo depois de o candomblé ter adquirido um caráter universal, buscam a tradição como uma forma de legitimar-se. Qual o papel dessa tradição na construção da identidade dos grupos Ilê Wopo Olojukan e Grupo Espírita Estrela do Oriente? Será que todos os participantes do culto estão atentos a essa constante busca pela tradição?

Esta dissertação é fruto de um estudo em que foi analisado o processo de construção da identidade de dois grupos belo-horizontinos, levando em conta a importância que a tradição tem em cada casa. Para tanto, desenvolvo a pesquisa em três eixos. Primeiramente, é feito um histórico do candomblé no Brasil e um resgate da história da religião em Belo Horizonte, focalizando os dois terreiros citados anteriormente. Em seguida, parto para uma discussão acerca da metodologia e do trabalho de campo. E, no último capítulo, faço um debate sobre os conceitos de memória, tradição e identidade, relacionando-os com a pesquisa empírica, para tentar compreender o porquê da necessidade constante dos pais-de-santo de remeter-se à tradição para legitimar-se e, ainda, verificar como se dá a construção da identidade dos grupos.

Lancei mão de procedimentos da metodologia qualitativa, como a observação participante, para desenvolver a pesquisa nos dois terreiros de candomblé. Iniciei a pesquisa em 2004, mas, antes, já participava de alguns rituais, principalmente no Grupo Espírita Estrela do Oriente, terreiro que frequento e do qual sou integrante desde 1998. O fato de já fazer parte do grupo facilitou, de certa forma, o trabalho de campo. Mas também tive de “estranhar” o que me era familiar. Neste caso, o fato de investigar outro terreiro foi importante para garantir um distanciamento do objeto de pesquisa⁷. A metodologia escolhida, associada à discussão teórica,

⁶ Ver Capone (2004); Dantas (1988); Prandi (1991, 2005); Silva (1995).

⁷ A discussão da metodologia será feita no segundo capítulo.

deu-me subsídios para responder à pergunta que norteou esta pesquisa: Qual o papel da tradição na construção da identidade de cada grupo, no caso Ilê Wopo Olojukan, que é tombado pelo Patrimônio do Município, e Grupo Espírita Estrela do Oriente, que não tem essa proteção do poder público? Será que o tombamento interfere na construção da identidade do grupo?

Nesta dissertação, discuto como se dá o processo de construção, manutenção e reconstrução da identidade nos terreiros referidos acima. Um processo que perpassa a questão da memória e da tradição, mas que também sofre influências dos fiéis – sempre em busca de uma religião que atenda seus anseios, sem que estejam necessariamente à procura de um vínculo identitário – e dos pais-de-santo – em busca de sua legitimação.

CAPÍTULO 1

CANDOMBLÉ: UMA TRADIÇÃO AFRICANA REINVENTADA NO BRASIL

“A festa está terminando. Segundo o costume, vou comer o resto de alimento dos deuses. E depois, partirei só. Quero descer rumo à cidade adormecida, levando a cadência da música, que continua em minha memória. Tomarei o último bonde que geme nos trilhos. Perto de mim, entre os passageiros, alguma filha-de-santo, de novo na roupa triste do trabalho, ainda trará nos olhos o brilho amplexo dos deuses.”

Roger Bastide

1.1 - MAGIA NA CIDADE

Na encruzilhada, um fiel deixou presentes para Exu. Um alguidar com farofa de dendê, uma garrafa de cachaça e sete velas vermelhas. Na Lagoa da Pampulha, em Belo Horizonte, mais presentes, dessa vez para Iemanjá, a rainha do mar. Em frente ao Fórum Lafayette, na avenida Augusto de Lima, no Barro Preto, região Centro-Sul da capital mineira, um ebó para Xangô, o deus da justiça. Nos sinais de trânsito, meninos distribuem folhetos de um centro espírita que desfaz qualquer feitiço e ainda traz a pessoa amada em três dias. Em bairros distantes, ou mesmo na região hospitalar de Belo Horizonte, é possível ouvir o som dos atabaques tarde da noite. Sons

que lembram cantigas vindas da África, onde a reza era cantada nos dialetos dos povos bantos, da África Meridional, e iorubá, da parte setentrional do continente.⁸

Com o tráfico negreiro, iniciado no século XVI, os negros começaram a chegar ao Brasil, na condição de escravos. Quando aportavam em solo brasileiro, eram vendidos aos senhores para trabalhar em fazendas e casarões e, assim, a tradição dos povos africanos passou a ser semeada no Brasil. O tráfico negreiro abasteceu a colônia portuguesa de escravos e de cultura africana, reprimida durante a escravidão, mas que sobreviveu e teve na religião a sua representação mais marcante. Após a abolição da escravatura, em 1888, os negros passaram a constituir pequenas comunidades nos centros urbanos, onde os dialetos africanos podiam ser falados com mais liberdade e as divindades africanas, cultuadas. Nessas pequenas comunidades, cada divindade tinha um altar, com elementos que representavam parte do continente natal. Estavam criados os primeiros terreiros de candomblé. Na capital da Bahia, Salvador, estão os terreiros mais antigos do Brasil, de acordo com os registros. Mas a tradição milenar se disseminou por todo o país, chegando ao Sudeste e às Minas Gerais.

Nas décadas de 1960 e 1970, observou-se uma concentração da disseminação do candomblé pelo país. Muitos pais e mães-de-santo da Bahia partiram para o Rio de Janeiro e São Paulo nessa época. Inicialmente, eles “prestavam serviços” em casas de umbanda, cujos dirigentes solicitavam trabalhos com as divindades africanas, mas, aos poucos, os baianos foram abrindo suas casas. Também eram comuns viagens de religiosos do Sudeste brasileiro à Bahia, aumentando, assim, o intercâmbio entre os estados.

Em Belo Horizonte, os primeiros terreiros registrados são da década de 1960, época em que a população, que atingia 1 milhão de habitantes, crescia 6% ao ano (MENDONÇA, 2002).

⁸ Região que vai atualmente da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia (PRANDI, 2000).

Atualmente, conforme levantamento da Prefeitura (BELO HORIZONTE, 2006), existem 71 terreiros de candomblé na cidade. Todos convivem com os dilemas de uma metrópole brasileira. Com 2,23 milhões de habitantes, a cidade sofre com a poluição, déficit habitacional, transporte público ineficiente, desemprego, violência e desigualdade social. Para tentar driblar os infortúnios e garantir a continuidade do culto aos ancestrais africanos, os terreiros tentam se adaptar ao modo de viver metropolitano, modificando rituais, ou deixam a cidade, à procura de ambientes onde as divindades possam ser cultuadas como no continente africano, perto da natureza.

A religião de origem africana, que na Bahia foi símbolo da resistência negra à dominação dos colonizadores e, posteriormente, da elite branca, tem em Minas um novo perfil. Antes da disseminação do candomblé na capital mineira, outra religião, que mescla componentes da cultura negra com a indígena, crenças católicas e o espiritismo de Alan Kardec, já era praticada, conforme relatos colhidos durante esta pesquisa nos terreiros belo-horizontinos. Essa religião é a umbanda que, por meio de rituais de magia, promete garantir o crescimento espiritual de seus adeptos ou atender pedidos materiais dos fiéis. Os rituais acontecem em um espaço que, como o do candomblé, é denominado terreiro. Foi sob influência dos próprios umbandistas que o candomblé começou a ser praticado em Belo Horizonte, pois eles acreditavam que o candomblé poderia complementar os trabalhos já realizados nos terreiros da capital. Assim, primeiramente, era possível encontrar rituais da umbanda e do candomblé em uma mesma casa. Com o passar do tempo, algumas casas adotaram apenas o candomblé. Outras permaneceram com os dois cultos. Ao contrário do que aconteceu na Bahia, em Belo Horizonte os espaços de culto às divindades africanas não foram criados, em sua maioria, para preservar a cultura negra ou como forma de resistência. Eles surgiram, inicialmente, como instrumento de apoio aos serviços prestados pelos terreiros de umbanda a fiéis e adeptos.

Neste capítulo, faço uma apresentação do candomblé, entendido aqui como a prática religiosa criada na Bahia por africanos e descendentes de africanos. Descrevo como o culto foi formado em solo brasileiro, a história das primeiras casas em Salvador, seus rituais e representações míticas. Relato a chegada do candomblé a Belo Horizonte, cidade onde realizei minha pesquisa. E, em seguida, apresento os dois terreiros em que concentro a análise: o Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, no bairro Nova Vista, região Leste da capital, e Ilê Wopo Olojukan, no bairro Aarão Reis, região Norte da cidade.

1.2 - DIVINDADES E RITUAIS

O candomblé é o culto dos orixás, as divindades que representam elementos da natureza. Oxum é a deusa das águas doces; Iansã representa os raios e as tempestades; Ibeji protege as crianças; Ogum é guerreiro, lida com os metais e vence qualquer demanda; Xangô, o deus do trovão, tem nas mãos o poder da justiça. O mar é de Iemanjá, a sereia que encanta pescadores. Nanã é sábia e domina pântanos. Oxumaré tem como símbolo o arco-íris; Logunedé vive ora no rio, ora nas florestas. Na mata, quem manda é Oxóssi, o caçador. As plantas são manuseadas por Ossaim. Oxalá é o deus criador do homem e da cultura material. As divindades vivem no orum, o céu, e protegem os homens que estão no aiê, a terra. A ligação entre orum e aiê fica por conta de Exu, o orixá mensageiro.⁹

⁹ Para mais informações sobre os orixás, ver Verger (1981), Prandi (1991), Bastide (2001), Silva (1995) e Reis (2000).

Para Claude Lépine (2000), os orixás operam como categorias lógicas, que permitem ordenar múltiplos aspectos da realidade num número restrito de compartimentos. Todo orixá está ligado, de acordo com o autor, não apenas ao elemento da natureza, mas também a uma determinada cor, a uma força primordial, a um vegetal e a um animal. Cada divindade tem um tipo de temperamento que, conforme as crenças populares, é herdado e reproduzido pelos fiéis consagrados a um determinado orixá. Essa consagração dá-se por meio de um processo de iniciação, um rito que marca a aceitação em uma comunidade de candomblé.

Existem tipos diferentes de iniciação no candomblé. O adepto pode ser iniciado para zelar as divindades ou para ser possuído por elas. No primeiro caso, torna-se um ogã, se for homem, ou uma equede, no caso das mulheres. No segundo caso, o adepto torna-se um iaô, que após sucessivos rituais pode tornar-se um pai-de-santo, aquele que chefia o terreiro e é responsável pelas iniciações. Vivaldo da Costa Lima (2004) analisa a organização do grupo de candomblé, levando em conta a estratificação e a hierarquia. Segundo ele, o pai-de-santo exerce toda a hierarquia sobre os membros do grupo, dos quais recebe obediência e respeito. “O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência.” (COSTA LIMA, 2004, p.80).

Antes de passar pelo processo de iniciação, o adepto tem de saber qual é o seu orixá. Uma tarefa para o pai-de-santo ou mãe-de-santo que, por meio do jogo de búzios – um sistema divinatório que se exprime por sinais que estão remetidos a histórias e mitos –, indicará a qual orixá o adepto será consagrado. O orixá principal de cada fiel é definido a partir da predominância de determinado elemento a ele associado na composição de seu corpo. Ao elemento água estão associadas as divindades femininas, conhecidas por iabás: Oxum, Iemanjá,

Nanã, Euá e Obá; ao elemento ar, Iansã e Oxalá; à terra, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Iroco e Ossaim; ao fogo, Exu e Xangô.

O pai-de-santo ou babalorixá, no caso dos terreiros chefiados por homens, e a mãe-de-santo ou ialorixá, quando o comando é feminino, são os responsáveis pela iniciação de todos os membros da casa. Em todos os processos de iniciação, os adeptos ficam recolhidos em uma parte interna do terreiro, onde apenas é permitida a entrada das pessoas que já foram iniciadas. Esse local é a camarinha, um quarto onde o adepto terá de ficar de sete a 21 dias para que receba a consagração do orixá. Aqueles que são iniciados para zelar as divindades precisam ficar em torno de sete dias na camarinha, passando por rituais de sacrifícios de animais, banhos de ervas e aprendendo rezas e cânticos. Os adeptos que serão possuídos pelos orixás têm de ficar recolhidos durante aproximadamente 21 dias, sem ter qualquer contato com pessoas que não fazem parte do grupo. Mesmo após o fim desse período, ainda não estão liberados para praticar algumas atividades, como freqüentar bares e qualquer lugar com muita gente, ter relações sexuais, ingerir bebidas alcoólicas, ir a hospital ou cemitério. Somente após três meses da iniciação é que poderão voltar a fazer quase todas as atividades que realizavam antes. Mesmo depois de terminado o preceito, o iniciado deve seguir algumas orientações dadas pelo pai-de-santo para não contrariar a natureza de seu orixá. Um iniciado para o orixá Oxum, por exemplo, deve evitar comer certos tipos de peixes e ovos, alimentos tidos como sagrados para essa divindade.

Os terreiros de candomblé, conforme Barros e Teixeira (2000), congregam fiéis que, por meio de um processo de iniciação adequado a cada caso, são integrados a uma hierarquia religiosa e ficam ligados por laços de parentesco mítico. Cada terreiro se diferencia do outro pela nomenclatura baseada em diferenças rituais e pelo vocabulário africanizado usado em cerimônias e nas atividades cotidianas. Esses rótulos diferenciadores são as nações, que aludem às possíveis origens étnicas com o continente africano.

Cada pai-de-santo pertence a uma nação, é descendente de uma linhagem e coordena um terreiro. O termo nação remete à África. Naquele continente, a nação se referia a um povo, a uma tribo. No Brasil, o termo também é usado, mas com um significado diretamente ligado ao candomblé. As nações no candomblé vinculam-se aos diferentes tipos de culto às divindades africanas. De cada região da África teria surgido uma nação do candomblé. As mais conhecidas são as nações queto, angola e jeje:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. (BASTIDE, 2001, p.29)¹⁰

Ao termo linhagem pode ser dado o significado de árvore genealógica. Se uma pessoa pertence a um terreiro, ela pertence a uma linhagem, a uma família-de-santo, que é a família espiritual formada dentro de cada terreiro¹¹. Um pai-de-santo tem seus filhos, que são netos de seu pai-de-santo, ou seja, a pessoa que o iniciou no candomblé.

¹⁰ Como destaca Bastide, o nome das divindades varia de acordo com a nação. Em angola, as divindades recebem o nome de inquice; em queto, orixá; em jeje, vodum. As cantigas e rezas também são feitas em dialetos específicos e cada divindade leva um nome diferente. Por exemplo, o pai de todas as divindades é chamado de Lembá, na nação angola; Oxalá ou Obatalá, na queto; e Lisa, em jeje.

¹¹ Durante o processo de iniciação, o conceito de família biológica cede lugar ao outro, de família-de-santo, como observa Costa Lima (2004). O pai-de-santo ou mãe-de-santo é o chefe da família-de-santo.

1.3 - A INVENÇÃO DE UM CULTO

O candomblé é uma religião, formada por um panteão de divindades, desenvolvida no Brasil a partir de rituais de origem africana. Na África, em cada localidade, uma divindade era cultuada, com seus próprios rituais e características próprias. Muitos dos rituais eram feitos em rios, matas e pedreiras, mas tiveram que passar por adaptações em solo brasileiro. O ambiente natural foi, algumas vezes, substituído pelo urbano e, assim, lagoas artificiais, encruzilhadas e até mesmo postes de iluminação e portas de bancos se transformaram em pontos de rituais. Tais adaptações devem ser vistas como um processo, já que estão em constante mudança. Bastide (2002) relata, após visita feita ao continente africano na década de 1950, acompanhado pelo fotógrafo francês Pierre Verger, que as oferendas à rainha das águas doces, Oxum, eram feitas em um rio, que leva seu nome, cujas margens ainda eram cercadas de vegetação. Na mesma época, no Brasil, Bastide participou de entregas de oferendas a Oxum no Dique do Tororó, em Salvador, uma lagoa cercada de edificações. Até hoje, oferendas a essa divindade são feitas no local, no dia 12 de dezembro. Uma situação bem diferente daquela encontrada na África.

O candomblé cultua divindades africanas, os orixás. Bastide afirma que, na África, os orixás são considerados como antepassados que viveram na Terra e foram divinizados após a morte. Eles também constituem forças da natureza:

[...] fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do mesmo clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio – camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros. (BASTIDE, 2001, p.153)

Segundo Bastide (2001), na África, os orixás eram deuses de “clãs”. Na cidade de Iré, por exemplo, os moradores eram devotos de Ogum. Oxum protegia a população das cidades de Ijexá, Ijebu e Oxogbo. Para o Brasil, foram trazidos negros que viviam em localidades de duas regiões subsaarianas, conforme Castro (2002). Da região que engloba toda a área abaixo da linha do Equador vieram os bantos, e da região que vai do Senegal à Nigéria, no Golfo do Benin, ou seja, a África Ocidental, vieram os iorubás. Os povos antes separados no continente africano passaram a conviver no novo país e criaram uma religião que agrupava o culto a diversas divindades: o candomblé.

Edison Carneiro (1991) ressalta que o tráfico negreiro dispôs o campo para o intercâmbio lingüístico, sexual e religioso entre os escravos e os ex-escravos, além de proporcionar a concentração de negros de origem iorubana na Bahia, no final do século XVIII. A religião dos iorubás ou nagôs passou a ser, então, uma referência, de acordo com o autor, para os negros de outras regiões da África que continuavam a cultuar suas divindades em solo brasileiro.

Como observa Muniz Sodré (2002), a construção dos terreiros no Brasil obedeceu a uma reterritorialização condensadora. Na África Ocidental, originalmente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Entretanto, no Brasil, os orixás se concentravam em uma mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, que preservava um patrimônio simbólico, responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio. Essa condensação se deu nos terreiros de candomblé, para onde se transferiu muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô, do povo iorubano. No terreiro estão presentes as representações dos grandes espaços em que se assenta a existência do orum e do aiê. “Pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza,

por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África ‘qualitativa’ que se faz presente, condensada, reterritorializada.” (SODRÉ, 2002, p.55)

No passado, as comunidades de candomblé se localizavam em regiões afastadas do centro da cidade. Em Salvador, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação, ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o primeiro registrado na capital baiana – estima-se que foi criado em 1788 –, foi erguido, em princípio, na região da Barroquinha e depois transferido para o bairro Engenho Velho, em um local de difícil acesso, considerado distante da região central da cidade. Hoje, em frente ao terreiro, passa a avenida Vasco da Gama, uma importante via de acesso ao Centro da capital baiana. De acordo com Sodré, a Casa Branca foi fundada por africanos livres, dentre os quais Iya Nassô, filha de uma escrava baiana retornada à África. Foi nesse espaço que se operou uma síntese original do culto que antes existia em solo africano.

De acordo com Fernando Rodrigues (2005), o processo de constituição do culto dos orixás como um saber sistematizado envolve uma série de mudanças, no Brasil, com relação ao culto e à forma de organização dos grupos na África. Entre as modificações sofridas, destaca-se o fim das procissões aos lugares sagrados, já que em terras brasileiras todos os ritos passaram a ser internos. Os animais para os ritos de sacrifício e as folhas litúrgicas foram substituídos por similares brasileiros. Destaca-se também uma modificação na semana iorubana, que era composta de quatro dias. Esse período foi adaptado à semana ocidental, relacionando-se cada dia a um ou mais orixás. Por exemplo, segunda-feira é dia de Obaluaiê, terça-feira é dia de Ogum, quarta-feira é dia de Xangô e Iansã, e assim por diante.

O processo de sistematização simbólica religiosa é marcado pelo aparecimento das figuras da mãe-de-santo e do pai-de-santo como concentradores do saber dos ritos de todos os orixás inscritos em um panteão, e não mais legitimados apenas pela realização de um rito de orixá local. (RODRIGUES, 2005)

Da mesma forma, os alabês, tocadores dos ritmos sagrados para os orixás, passaram a deter obrigação de conhecer os toques de todos os orixás do panteão, concentrando, e, em verdade, racionalizando, formas rítmico-sonoras referentes à diversidade de orixás do panteão que, em relação aos deuses existentes em várias cidades da região dos Iorubás na África, foi constituído por exclusão e criação de novos deuses à luz da realidade soteropolitana, em que houve uma pressão para uma mistura entre etnias que na África existiam como povos de cidades separadas. (RODRIGUES, 2005, p.12)

Rodrigues explica que o modelo do culto foi posto em discussão no interior do grupo – o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho da Federação –, para avaliação de quais rituais seriam mantidos e quais seriam criados, sob a luz da situação do culto junto a um novo público, com diferentes demandas de uma população predominantemente urbana e marcada pela condição do trabalho escravo.

O autor relaciona o surgimento dos terreiros de candomblé com uma mudança na sociedade soteropolitana no século XIX. Com o fim da escravidão, os negros que antes viviam nas casas dos senhores passaram a morar em locais mais distantes dos bairros onde a predominância era da elite branca. Para Rodrigues, a mudança dos modos de vida domésticos entre a população de Salvador foi um dos fatores que pressionaram os estratos subalternos negro-mestiços a constituir interdependências mais estreitas com as elites religiosas dos cultos africanos, situados em lugares afastados do centro comercial e das residências dos abastados, em lugares próximos a regiões de veraneio que foram atendidos, ao longo do século XIX, por bondes.

Lépine (2000) define o candomblé, analisando as relações formadas entre os membros de um terreiro. Para ela, o candomblé não é folclore, nem é apenas religião ou ideologia, definida pela autora como uma visão globalizante do mundo ou uma fantasmagoria, um conjunto de idéias falsas, que disfarçam a situação real de um grupo oprimido. Trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra,

suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação.

Para Barros e Teixeira (2000), os terreiros, roças ou casas-de-santo – denominações correntes para nomear os espaços dos cultos às divindades africanas – representam, historicamente, uma forma de resistência cultural e de coesão social. Os autores consideram que as formas de expressão da religiosidade africana, no caso brasileiro, podem ser fatores fundamentais para a formação de reagrupamentos institucionalizados de africanos e seus descendentes.

Ao lado de associações religiosas propriamente ditas, como terreiros e irmandades católicas, desenvolveram-se, durante a escravidão, formas de resistência política – os quilombos – que geralmente estavam associadas a práticas religiosas africanas. Nesta perspectiva, a religiosidade originou e alicerçou formas específicas que particularizam e definem relações interpessoais, regras e valores que identificam os adeptos e as suas respectivas formas de expressão religiosa. (BARROS E TEIXEIRA, 2000, p.104)

Os autores reiteram que, na África, as divindades cultuadas estavam relacionadas à família, cidade ou regiões, o que promovia a característica de cultos grupais. Já no Brasil, por causa da diáspora negra, os orixás assumem outro caráter. Cada adepto passa a ter que encontrar um terreiro de candomblé, um pai-de-santo ou uma mãe-de-santo capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações com relação ao orixá. E, de certa forma, todos passam a pertencer a uma só família, a família mítica.

1.4 - ADAPTANDO RITUAIS

Criado no ambiente urbano há dois séculos, o candomblé acompanhou as transformações sofridas pela sociedade ao longo desse período. As adaptações à vida na metrópole podem ser observadas tanto no preparo de alimentos sagrados – o liquificador substitui o pilão quando é necessário triturar grãos – quanto em rituais fundamentais ao culto – para alguns deles é necessário usar água da nascente, mas, como na cidade isto é raro, a água encanada é usada em substituição. O culto também interage com os espaços urbanos. Oferendas aos orixás são depositadas em encruzilhadas, praças e lagoas. Na falta de mata para entregar um ebó a Oxóssi, os adeptos escolhem uma árvore em um parque. Em Belo Horizonte, a Lagoa da Pampulha “transforma-se” em mar nos dias 31 de dezembro e 2 de fevereiro, datas dedicadas a Iemanjá, a rainha do mar. Como a capital mineira não é banhada pelo oceano, uma lagoa artificial é adaptada ao ritual. Barquinhos com oferendas, velas e presentes são depositados na beira da lagoa, nas proximidades de uma estátua que representa a divindade.

Assim como na festa de Iemanjá, em Belo Horizonte, existem outros momentos em qualquer cidade, que as práticas rituais vão para fora dos domínios do terreiro. Jocélio Telles dos Santos (1995) relata a festa de 2 de julho em Salvador, quando é comemorado o dia da Independência da Bahia, mas que também ficou conhecido como a data da Festa de Caboclo, uma entidade ameríndia presente nos candomblés. Os participantes saem às ruas com roupas em homenagem ao caboclo, além de penachos, instrumentos de caça e cocares. Em um momento, todos se concentram, cantam e até incorporam a entidade em plena rua.

No culto dos orixás em Cuba, Lydia Cabrera (2004) também encontrou momentos em que os trabalhos extrapolam os limites do terreiro. Segundo ela, cumprido o período de iniciação, os

filhos-de-santo têm que ir ao mercado para finalizar o ritual. “Ao cumprir-se o sétimo dia de seu Assentamento, a iaô tem que visitar, de madrugada, o mercado (a praça, conforme se diz em Cuba), e trazer para casa um cesto repleto de frutas para oferecer aos orixás.” (CABRERA, 2004, p.220)

Para Silva (1995), a interação entre o culto e a cidade é importante para a existência do candomblé. Segundo ele, para que as pessoas possam cultuar os orixás é preciso que as divindades sejam recebidas no interior dos templos, ou seja, que cada orixá tenha seu próprio altar, seu próprio local de devoção, o que é chamado de assentamento. Mas, para que haja a interação com a cidade, é necessário tornar os orixás presentes também nos espaços fora do terreiro, que são tidos como os domínios míticos expandidos do terreiro na cidade. Os domínios míticos são as encruzilhadas, as lagoas, os parques, as praias, as praças.

Além de incorporar a cidade em seus rituais, o candomblé atual convive com adeptos que têm modos de vida diferentes daqueles do início do culto no Brasil. O fiel metropolitano que frequenta os terreiros também é funcionário de grandes empresas, é universitário ou pode trabalhar como empregado doméstico. Mas está em contato com uma sociedade urbana, que vive os dilemas da modernidade. Como observa Lépine:

O terreiro insere os homens em novas relações articulando-se, no entanto, ao nível da infra-estrutura, com a sociedade de classes, já que muitos de seus membros pertencem simultaneamente aos dois sistemas, e que parte dos rendimentos da comunidade provém do trabalho desses membros como elementos de uma classe inserida na sociedade capitalista. (LÉPINE, 2000, p. 140)

Na epígrafe deste capítulo, reproduzo trecho de relato de Bastide (2001), após participar de uma festa dedicada a Oxalá, no terreiro de Joãozinho da Goméia, em Salvador. No texto, publicado primeiramente em 1949, ele relaciona a cidade com o culto. Naquela época, os

candomblés ainda eram distantes da região central. Para ele, o terreiro é o espaço dos deuses, o local do sagrado. A cidade está relacionada ao trabalho, à vida cotidiana. Mas, segundo o autor, mesmo fora do terreiro, as divindades podem estar presentes na vida dos frequentadores e adeptos, seja na memória, com a cadência da música, ou no olhar.

A festa está terminando. Segundo o costume, vou comer o resto de alimento dos deuses. E depois, partirei só. Quero descer rumo à cidade adormecida, levando a cadência da música, que continua em minha memória. Tomarei o último bonde que geme nos trilhos. Perto de mim, entre os passageiros, alguma filha-de-santo, de novo na roupa triste do trabalho, ainda trará nos olhos o brilho amplexo dos deuses. (BASTIDE, 2001, p.330)

1.5 - CANDOMBLÉ E UMBANDA

O culto dos orixás, da forma como existe em Salvador, chegou a Belo Horizonte por volta da década de 1960. As manifestações religiosas da cultura negra em Minas Gerais se restringiam às irmandades católicas, às guardas de congado, com suas variações, e à umbanda. Em Belo Horizonte, assim como em São Paulo, os terreiros de candomblé foram criados com a participação de grupos de outros estados, principalmente da Bahia. A chegada do candomblé à capital mineira é semelhante à experiência paulistana, relatada por Prandi (1991) e Silva (1995). Os autores explicam que, primeiramente, existiam em São Paulo apenas terreiros de umbanda.

A umbanda surgiu no Rio de Janeiro, no início do século XX, a partir da junção do catolicismo, espiritismo kardecista e culto às divindades africanas e indígenas. Essa religião, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando os kardecistas de classe média passaram a mesclar a suas

práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras e a professar e defender publicamente essa mistura, visando torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião (SILVA, 2005). Com os anos, os chefes de terreiros de umbanda passaram a ter contato com o candomblé e muitos aderiram ao culto dos orixás. Alguns abandonaram a umbanda, outros optaram por trabalhar com os dois cultos.

A diferença entre a umbanda e o candomblé é destacada por Silva (2005). Segundo ele, no candomblé o culto às divindades tem como objetivo proporcionar uma aproximação entre os homens e os orixás e garantir o fortalecimento e o equilíbrio dos fiéis. Já a finalidade da umbanda é desenvolver espiritualmente tanto os médiuns quanto as entidades de uma escala mais baixa¹², uma influência do kardecismo. No candomblé, existe uma hierarquia que deve ser estabelecida de acordo com o tempo de iniciação de cada participante. Na umbanda, a hierarquia depende da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias espirituais. Em um terreiro de umbanda existe o presidente ou o chefe do terreiro, seus auxiliares diretos, os médiuns – que ajudam no atendimento ao público – e os camponos, que também trabalham auxiliando as atividades da casa. Outra diferença entre os dois cultos está na forma de rezar. No candomblé, há um predomínio de expressões africanas. Na umbanda, as cantigas são cantadas em português.

Assim como o candomblé, a umbanda surgiu já nos centros urbanos. Porém, a Salvador do século XIX, que foi berço do candomblé, tinha características bem diferentes do Rio de Janeiro do século XX ou da capital paulista, onde a umbanda também teve espaço. Prandi relata a diferença entre a São Paulo que recebeu a umbanda e a metrópole onde o candomblé começou a surgir:

¹² Acredita-se que os espíritos seguem uma evolução, existindo portanto espíritos mais evoluídos do que os outros. Na umbanda, há um trabalho voltado para o atendimento ao público, com passes, e também atividades que buscam o crescimento e evolução de espíritos que ainda não tenham alcançado um grau de elevação, de compreensão do mundo espiritual.

Quando o candomblé chega em São Paulo, nos meados dos anos 60, a cidade também já é bem diferente daquela onde aportara a umbanda mais de vinte anos antes. O jeito de se viver na cidade já é também outro. O processo de metropolização já está em sua fase plena. Já estamos próximos dos 5 milhões de habitantes, e chegaremos mais tarde a mais de 8 milhões em 1980, que se envolvem com outros milhões da contigüidade da Região Metropolitana. (PRANDI, 1991, p.68)

Silva também registra a chegada do candomblé e a relaciona com o movimento anterior, o da umbanda:

[...] a formação do candomblé em São Paulo se faz num processo dialógico entre suas múltiplas referências rituais de origem (vindas da Bahia e do Rio de Janeiro além de outros estados), expresso em termos de identidades elaboradas por nações, linhagens, terreiros. Pode-se acrescentar, ainda, que a base sobre a qual tal processo se assenta é a umbanda, já consolidada por ocasião da chegada dos primeiros fluxos migratórios e, portanto, a primeira (e principal) interlocutora do candomblé no campo religioso afro-paulista na cidade. (SILVA, 1995, p.94)

Como já foi dito, em Belo Horizonte a umbanda também precedeu o candomblé. Os primeiros registros de terreiros de umbanda na capital mineira são da primeira metade do século XX, quando a cidade, inaugurada em 1897, ainda não havia ultrapassado a marca de meio milhão de habitantes. Quando o candomblé chegou, na década de 1960, o cenário já havia se modificado. A população era de 1,5 milhão de habitantes. Belo Horizonte experimentava um crescimento demográfico de 6% ao ano e a ocupação na Região Metropolitana começava a se intensificar. Um crescimento impulsionado pela imigração dentro do próprio estado. (MENDONÇA, 2002)

Passados 40 anos do início da implantação do culto às divindades africanas, o cenário na capital mineira novamente é outro. A população, de acordo com o Censo Demográfico de 2000, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é de 2,23 milhões de habitantes. Somando os moradores da Região Metropolitana, o total chega a 4,5 milhões de habitantes, em 34 municípios.

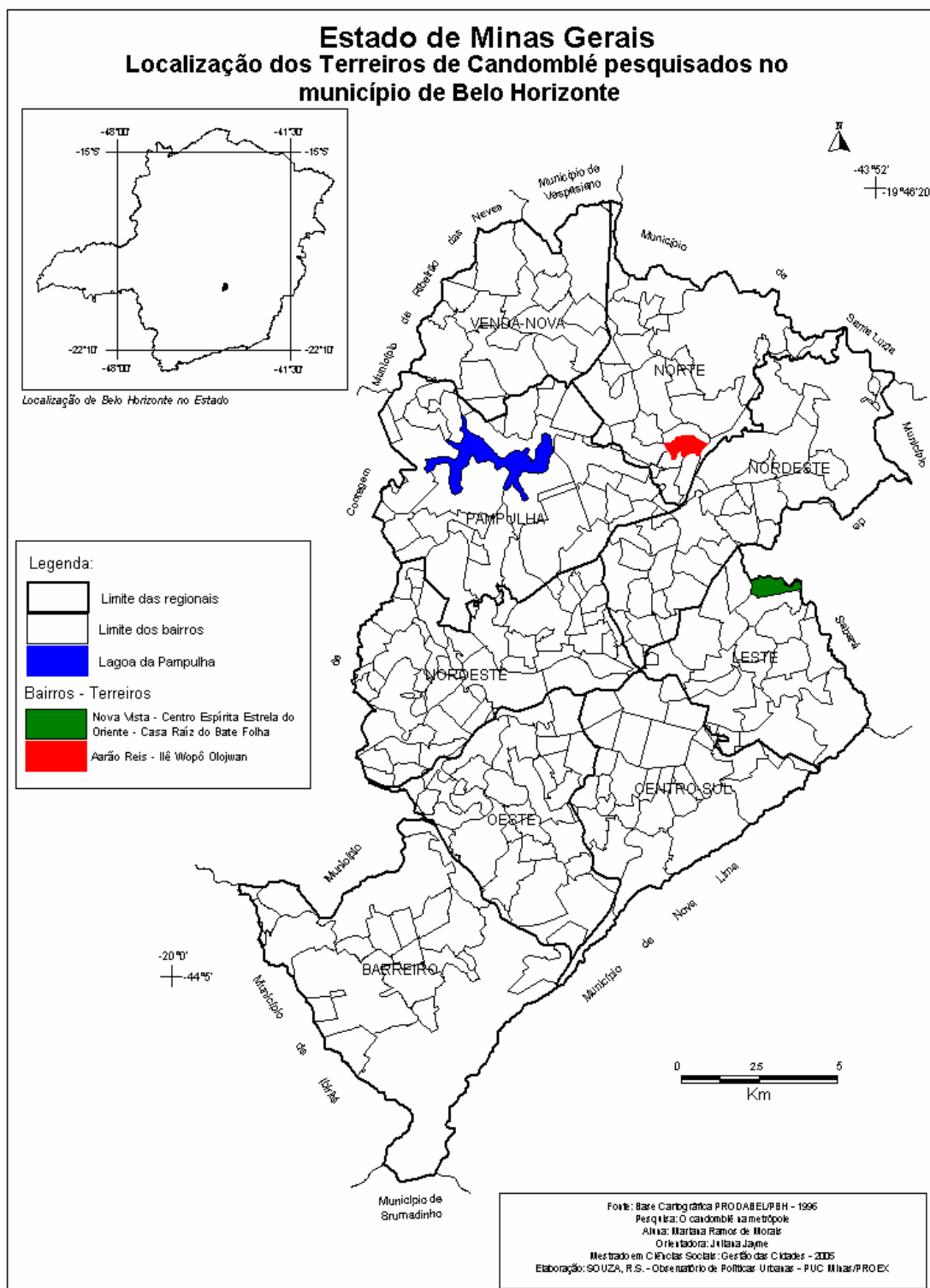
1.6 - TERREIROS DE BELO HORIZONTE

Em Belo Horizonte, como foi dito antes, existem 71 terreiros de candomblé, conforme levantamento feito pela Prefeitura de Belo Horizonte¹³. A maioria das casas é da nação angola, seguida pela queto. Em todas as regiões da cidade é possível encontrar terreiros de candomblé, que obedecem à estrutura espacial criada na Bahia – um barracão onde acontecem as festas e pequenos cômodos ou casas dedicados a cada orixá. Devido ao espaço físico muitas vezes restrito, algumas casas têm de reduzir o número de cômodos. Grande parte dos terreiros está em regiões urbanizadas, com rede de água e esgoto, energia elétrica, telefone, linhas de ônibus que atendem a área e oferta de serviços, como escola, posto de saúde, padarias e farmácias, próximos ao local.

Os dois terreiros que serão descritos a seguir, e que são parte da minha pesquisa empírica, seguem os padrões referidos acima. As sedes atuais das duas casas pesquisadas – uma da nação angola, o Grupo Espírita Estrela do Oriente, e outra da nação queto, o Ilê Wopo Olojukan – foram erguidas em épocas distintas, sendo a primeira na região Leste da cidade e a segunda, na região Norte (*ver mapa a seguir*). Tanto em um caso como em outro, o bairro ainda não era urbanizado quando o terreiro foi construído. Fato que beneficiou o terreiro da nação queto, no bairro Araão Reis, que até hoje preserva uma pequena mata nos fundos da casa. O mesmo não ocorreu no caso do Grupo Espírita Estrela do Oriente. Apesar de a rua Andaraí, no bairro Nova Vista, não ser asfaltada na época da construção, no fim da década de 1970 e início da década de 1980, e linhas de ônibus passarem distantes do local, a área onde foi instalado o terreiro já era

¹³ Esse total corresponde aos terreiros encontrados pelos pesquisadores da Prefeitura de Belo Horizonte. No entanto, acredita-se que existam mais templos, já que muitos não têm registro, funcionam, às vezes, nos fundos de uma residência ou em locais de difícil acesso.

loteada. Antigos freqüentadores contam que havia muito mato no entorno e, mais distante, ficava a Mata do Inferno, conhecida por ser local de desova de corpos. A mata podia ser avistada do imóvel, mas hoje não existe mais.



Mapa 1: Localização dos terreiros de candomblé pesquisados no município de Belo Horizonte.

Antes de descrever os terreiros que fazem parte desta pesquisa, farei um breve histórico do candomblé em Belo Horizonte, de acordo com relatos colhidos nos terreiros durante a pesquisa de campo.

1.6.1 - Relatos do surgimento do candomblé em Belo Horizonte

Conta-se entre o povo-de-santo de Belo Horizonte que, nos idos da década de 1940, chegou à capital mineira o baiano Raimundo Bispo Moreno, conhecido como Raimundo Caitumba. Ele tinha como seu santo protetor Oxalá e era filho-de-santo de Manezinho Sanadó e neto-de-santo de Severiano, que tinha raízes no Engenho Velho, o primeiro terreiro de candomblé registrado na Bahia. Em 1946, Caitumba veio de Salvador para Belo Horizonte e hospedou-se na casa de Ildeu Amaro da Silva, o conhecido Odorico, chefe de um terreiro de umbanda considerado o melhor da cidade. Era uma época em que a umbanda tomava grande impulso, com a abertura de vários terreiros, como os de Antonio Camelo, João Gualberto, Dona Carola, Raimundo Camelo, Didi, Geraldo Araújo, Walter Pimentel, Nelson Mateus.

Foi no terreiro de Odorico que Dona Geralda Silva, hoje conhecida por Yaterê, conheceu Caitumba. Yaterê era mãe pequena na casa de Odorico. Caitumba disse a Yaterê que era necessário que ela desse obrigação de santo, ou seja, que fosse iniciada. Depois de passar uns tempos na casa de Odorico, Caitumba, já com a saúde abalada, mudou-se para a casa de Yaterê. Ele sempre recomendava a ela que, se um dia ele morresse, a mãe pequena teria de ir a Salvador e procurar a mãe-de-santo Francisca Santana, a Daxê, ou Chica de Mineiro, como era conhecida no bairro da Liberdade.

Em 29 de outubro de 1961, Caitumba faleceu e, então, Yaterê foi a Salvador, conforme ele havia pedido. Na capital baiana, foi à casa de Daxê, onde Caitumba era considerado pai pequeno. Daxê era filha-de-santo de Maria Bernardina de Sena, a mãe-de-santo Boiví, iniciada em Cachoeiras, na Bahia, por volta de 1920. Em 1964, Daxê veio de Salvador para a casa de Yaterê trazendo consigo seu filho-de-santo Carlos Ribeiro da Silva, o Olojukan de Oxóssi. Ele foi à Lagoa da Pampulha para assistir à festa de Iemanjá, promovida pela Federação Espírita Umbandista, e ficou tão entusiasmado que decidiu permanecer em Belo Horizonte. Olojukan pediu a sua mãe-de-santo a permissão para abrir uma casa em Minas e ela o autorizou. Seu primeiro terreiro foi construído no distrito de São Benedito, em Santa Luzia, Região Metropolitana de Belo Horizonte. De lá, Olojukan passou por outros lugares até se instalar no bairro Aarão Reis, na capital, onde até hoje existe o Ilê Wopo Olojukan, terreiro estudado na presente pesquisa, que, atualmente, está sob regência do pai-de-santo Sidney Ferreira da Silva. O terreiro de Olojukan foi o primeiro da nação queto a ser criado em Belo Horizonte.

No caso dos candomblés da nação angola, a primeira casa aberta foi de Nelson Mateus de Nogueira, que já trabalhava com a umbanda. Em um terreiro de umbanda no bairro Concórdia, ele ficou conhecendo Mãe Helena, que iniciou Domi, uma filha-de-santo do Bate Folha de Salvador. Foi com ela que, em 1971, Nelson Mateus foi iniciado e recebeu o nome em dialeto africano Nepanji, como ficou conhecido entre o povo-de-santo. Desde então, a casa de Nepanji no bairro Ermelinda, que era de umbanda, passou a praticar o candomblé. Estes foram os primeiros candomblés de Belo Horizonte que, atualmente, além das casas de nação queto e angola, também têm representantes da nação jeje.

1.6.2 - Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha

1.6.2.1 - Histórico do grupo

O Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha entrou em atividade na década de 1970, em General Carneiro, distrito de Sabará, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Os trabalhos que, inicialmente, eram apenas de umbanda, aconteciam em um terreno cujo proprietário era desconhecido pelo dirigente do grupo, Henrique Perret Neto, e pelos freqüentadores das sessões espíritas. Os encontros eram na mata. Tudo era improvisado, desde o altar, aos pés de uma árvore, até a montagem de um fogão com pedras e lenha para esquentar os alimentos que levavam para as sessões. A maioria das pessoas que participavam das atividades iam de ônibus para o local, como lembram os integrantes mais velhos do Grupo Espírita Estrela do Oriente. Mas havia aqueles que iam de carro. Os freqüentadores antigos contam que a estrada que dava acesso ao local ficava cheia de carros estacionados. As pessoas tinham de descer na estrada e seguir a pé até o local da sessão. Com o passar do tempo, as atividades antes restritas a poucas pessoas foram atraindo um público maior. Esse foi um dos motivos que levou o grupo a transferir-se para Belo Horizonte.

Na capital mineira, o primeiro espaço ocupado pelo Grupo Espírita Estrela do Oriente ficava na rua Diana, 616, no bairro Ana Lúcia, região Leste da cidade. O terreno não pertencia ao grupo. Era alugado e, no espaço, foi construído um barracão de dois cômodos. Nessa época, o grupo ainda não era registrado em cartório. O terreiro funcionava nos fundos de uma casa, cuja proprietária era conhecida de Henrique. Novamente por excesso de freqüentadores, foi necessário

mudar o local do culto. Henrique conta que, nos dias de sessão, normalmente aos sábados, a concentração de pessoas incomodava os moradores da rua. O Grupo Espírita Estrela do Oriente ficou apenas um ano nesse local e transferiu-se para a rua Capitão Bragança, no bairro Horto, também na região Leste da capital.

Na rua Capitão Bragança, o grupo – que passou a ser registrado em cartório – dividia o espaço com outro centro espírita. Cada dia, um dirigente era responsável pela sessão. Vendendo rifas, fazendo campanhas beneficentes e bazares e por meio de doações, o grupo conseguiu arrecadar dinheiro para comprar um terreno, no final da década de 1970, na rua Andaraí, no bairro Nova Vista, mais uma vez na região Leste de Belo Horizonte. Em 1981, quando o terreiro foi instalado no local, o bairro ainda era pouco urbanizado e as ruas não tinham pavimentação. Uma das integrantes mais antigas, Dona Alvina, a equede Itajuara, conta que naquela época não passavam linhas de ônibus perto do terreiro. Era preciso descer no ponto final de uma das linhas e andar cerca de um quilômetro a pé para chegar ao local.

Aos poucos, o terreiro, que hoje tem dois andares com entradas independentes, foi erguido no terreno íngreme. No primeiro andar, foi construída uma ampla sala, que hoje serve como sala de espera para a clientela do jogo de búzios e de escritório improvisado para as secretárias de Henrique – que também são suas filhas-de-santo –, durante a semana. Nos dias de sessão, esse espaço é um local de reunião dos filhos-de-santo. Nele também são recebidas as visitas em dia de festa. Ainda no primeiro andar estão os banheiros e vestiários, feminino e masculino, para uso dos filhos-de-santo; o quarto do pai-de-santo; a cozinha e duas despensas; e, do lado de fora da casa, foram construídas as casas de santo – locais onde estão situados os assentamentos (altares) das divindades e onde são depositadas oferendas. No segundo andar, que é ligado internamente com o primeiro por uma escada, foi construído o barracão, onde acontecem as festas públicas. O barracão é dividido entre a assistência, um espaço com bancos onde os frequentadores aguardam

o atendimento nos dias de sessão e assistem às festas, e o local reservado aos filhos-de-santo, onde são dados os passes, os atendimentos e acontecem os rituais dedicados aos orixás. No centro do espaço reservado aos filhos-de-santo está o altar – com imagens de santos católicos – e, nas paredes do barracão, estão expostos quadros com as representações de todos os orixás. Fato que demonstra a presença forte do sincretismo, comum nas casas de umbanda, mas que hoje é criticado por pais-de-santo que defendem o candomblé “puro”, ou seja, um candomblé que cultua apenas os orixás, as divindades africanas, sem relacioná-las ao catolicismo.

Por cerca de duas décadas, o Grupo Espírita Estrela do Oriente desenvolveu suas atividades no terreiro da rua Andaraí, que, com o tempo, foi cercado por construções, teve a rua asfaltada e melhorias no entorno – instalação de supermercados, sacolões¹⁴, padarias, farmácia, posto de saúde –, além do acesso ao transporte público. Porém, a urbanização e o crescimento da cidade também trouxeram dificuldades para o culto, que depende de elementos da natureza. Para tentar suprir essa necessidade, uma nova sede foi construída. Dessa vez, fora de Belo Horizonte, em São Bartolomeu, distrito do município de Ouro Preto. A cerca de 90 quilômetros da capital, o terreiro é dedicado, principalmente, às atividades do candomblé. Atualmente, as duas casas estão em funcionamento, sendo que as sessões de umbanda acontecem em Belo Horizonte e o candomblé é tocado, preferencialmente, em São Bartolomeu.

¹⁴ Como são chamados os locais de venda de hortifrutigranjeiros em Belo Horizonte.

1.6.2.2 - Processo de iniciação do pai-de-santo

Henrique Perret Neto ainda era criança quando teve suas primeiras experiências espirituais. Aos 12 anos, recebeu sua primeira entidade da umbanda e, aos poucos, passou a trabalhar em terreiros. Ia para as sessões acompanhado da mãe e escondido do pai, que era contra o seu desenvolvimento mediúnico. Segue um relato de Henrique sobre essa fase inicial:

Aos 12 anos de idade, eu me lembro que eu comecei a apresentar problemas de saúde, dos quais eu já possuía sintomas, desses problemas que foram se agravando. No princípio da minha vida, eu tive paralisia infantil na perna esquerda, quando bebê, e houve uma seqüela nesta perna, aonde o músculo da perna esquerda não se desenvolveu até o joelho e eu fiquei com a perna muito fina e fragilizada.

Com o passar dos anos, eu vim a andar, mas eu tinha muita dificuldade para caminhar quando criança. Quando eu entrei para o grupo, eu já comecei a não me sentir bem com aula de educação física, com as ginásticas, com as coisas que haviam normalmente para as outras crianças fazerem, jogar futebol, fazer educação física, sempre me faltava condições físicas para tal. Quando eu saí do quarto ano do grupo, de quinta a sexta série, esse problema se agravou de tal forma que eu tive que pedir licença na escola para não praticar educação física, devido aos problemas que eu estava tendo na perna, na coluna e nos quadris.

Passei por diversas juntas médicas, do hospital Felício Rocho, do hospital da Baleia, fiz tratamento no hospital Arapiara, hidromassagens, fisioterapias, ginásticas, tratamentos com forno, com coisas quentes na perna, com tudo o que tinha na época, que ainda era uma coisa muito atrasada, que era possível, peso para tentar desenvolver a musculatura, usei botas especiais para problemas de quem tem deficiência física na perna e nada disso valeu. Cada vez as coisas estavam piorando mais e seqüelando mais. Aí, então, uma vizinha nossa... Aí, houve uma junta médica no hospital Felício Rocho que queria operar os meus quadris, para ver se com isso conseguiria atingir uma melhora na firmeza da minha perna, que estava ficando cada vez mais manca, mais fragilizada. Aí, minha mãe, muito insegura em autorizar esta cirurgia, escutou uma vizinha nossa que se ofereceu para me levar a um centro de umbanda chamado Tenda de Jeremias e Tomás, localizado na rua Resplendor, ali no bairro, na favela Prado Lopes, aonde funcionava a Tenda de Jeremias e Tomás, sob a direção do Seu Antônio e da Dona Lúcia. Quando lá cheguei, fui muito bem recebido, e na hora do passe eu caí em transe. Um transe inconsciente, aonde eu não havia incorporado nada, mas também não tinha consciência do que se passava comigo. As primeiras sensações foram sensações de muita tremura, de calafrios, arrepios, tonteira e sensação de desmaio e de perda de consciência.

Assim que aconteceu este fenômeno, uma das pessoas que tomavam conta da parte da assistência do centro foi lá dentro e avisou ao chefe do terreiro (era um terreiro de umbanda, então não tinha nada a ver com pai-de-santo), ao diretor dos trabalhos, que havia uma criança na assistência passando mal, desmaiando, parecendo que estava entrando em transe. Então, o médium, o chefe da casa, se dirigiu até a mim com seu caboclo, chamado Lua de Sol, mentor espiritual, protetor lá do terreiro de umbanda,

que veio e que dizem que fez um trabalho de magnetismo comigo, com um passe, que conseguiu me fazer retornar à consciência e me tirar do transe em que eu me encontrava, e mandou chamar minha família lá imediatamente. Porque naquela época havia muita perseguição da polícia aos centros de umbanda, e criança não podia freqüentar centro, porque o terreiro poderia ser fechado e a pessoa detida. Então, meu pai e minha mãe tiveram que fazer uma declaração por escrito, assinada, e tiveram que ir assistir uma reunião de diretoria, da Tenda de Jeremias e Tomás, dizendo que autorizavam a mim a freqüentar o centro na companhia da minha vizinha, que era responsável por mim, já que era um centro, um culto pequeno, mais familiar, a freqüentar esta casa em busca de melhorar a minha saúde.

No princípio, meu pai chegou a concordar, mas ele pensava assim: que era só eu freqüentar e, quando eu ficasse bom, eu podia sair e largar isso tudo. Mas, depois que ele viu que eu continuei indo e que eu fui melhorando, melhorando, e que aí descobriram que meu problema era mais mediúnico que físico - e obtive uma melhora muito grande, inexplicável pelos médicos, como é até hoje, eu não fiz cirurgia nenhuma, até hoje graças a Deus eu estou andando e, dentro dos meus limites, eu consigo até coisas mais expressivas do que pessoas que têm pernas melhores do que as minhas -, meu pai se revoltou contra o espiritismo, me proibiu de ir e passou a me perseguir com isto, querendo que eu abandonasse a todo preço, às custas de ameaça, de apanhar, de chantagens emocionais, de uma série de situações que me ridicularizavam perante a fé que eu estava começando a adquirir.

Depois desse episódio, Henrique formou-se na escola, entrou para a faculdade, formou-se em Geografia e chegou a lecionar a disciplina. Mesmo com suas atividades acadêmicas e profissionais, não deixou de freqüentar e, posteriormente, dirigir as sessões de umbanda. Até que passou a se dedicar somente à religião. Trocou as aulas de Geografia pelo jogo de búzios, que passou a ser sua fonte de renda antes mesmo de ser iniciado no santo¹⁵. Começou a se interessar pelo caminho do santo e procurou pessoas que pudessem iniciá-lo. Primeiramente, passou por um pequeno processo de iniciação em Manga, no Norte do estado. Mas, depois, conheceu sua atual mãe-de-santo, Mameto Kitulá¹⁶, que foi responsável por sua iniciação no candomblé. Henrique foi iniciado depois de trabalhar por mais de 15 anos com a umbanda e recebeu o nome sagrado de Kitulanjê¹⁷.

Depois da iniciação de Henrique, em outubro de 1986, outros adeptos também passaram pelo processo, o que mudou bastante a característica dos trabalhos antes desenvolvidos no local.

¹⁵ Normalmente, somente os iniciados no candomblé podem manipular o jogo de búzios, uma espécie de oráculo.

¹⁶ O termo mameto significa mãe-de-santo em banto. O pai-de-santo é chamado de tata ou tateto.

¹⁷ Em alguns momentos do texto, o pai-de-santo Henrique Perret Neto, do Grupo Espírita Estrela do Oriente, será identificado como Kitulanjê. Esse nome sagrado é chamado, em dialeto, de *dijina*.

Mudanças que não agradaram todos os freqüentadores da casa. Hoje, o terreiro convive com aqueles que participam somente da umbanda e os que freqüentam os dois cultos. Henrique passou a se dedicar ao culto dos orixás, mas sem abandonar a umbanda. Após a iniciação do dirigente, um novo nome foi agregado ao Grupo Espírita Estrela do Oriente: Casa Raiz do Bate Folha. O segundo nome do terreiro é uma referência ao terreiro do Bate Folha, o berço do candomblé de angola, em Salvador, construído há mais de cem anos em uma região de mata fechada, chamada de Mata Escura, hoje um bairro da capital baiana. Kitulanjê teve a autorização de fazer referência ao terreiro baiano porque passou a pertencer à casa, depois que participou de trabalhos espirituais no local.

1.6.3 - Ilê Wopo Olojukan

1.6.3.1 - Histórico do grupo

O terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan – que na tradução da língua iorubá para o português significa Casa do Trono de Oxóssi – é o mais antigo de Belo Horizonte. Construído em 1964, na época era de responsabilidade de Carlos Ribeiro da Silva, conhecido por Olojukan, e, atualmente, está sob a regência de Sidney Ferreira da Silva. Há 11 anos, foi tombado pelo Conselho do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte.

A casa dedicada a Oxóssi está localizada no bairro Aarão Reis, na divisa com o município de Santa Luzia, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Na época em que foi construído, o

terreiro ficava em uma parte afastada da cidade. Ainda hoje se situa em uma área periférica, mas próximo ao local agora passam importantes avenidas de Belo Horizonte, como a Cristiano Machado, um dos principais acessos às regiões Norte e Venda Nova e ao Aeroporto Internacional Tancredo Neves, no município de Confins, na Região Metropolitana, e a Via 240, que liga a capital aos municípios de Santa Luzia e Sabará.

Foi justamente a construção da Via 240 que impulsionou o processo de tombamento do terreiro. O babalorixá Sidney relata que a prefeitura tinha o projeto de abrir uma avenida que dava para os fundos do terreiro. Mas, para que a Via fosse construída, parte do terreno da casa de candomblé teria que ser desapropriada. A perda de parte do terreno significaria perda de espaço do culto dos orixás, uma área da mata que ocupa os mais de 2 mil metros quadrados do imóvel poderia ser destruída.

Na mesma época, teve início um movimento pela preservação do local, durante o primeiro Festival de Arte Negra (FAN), evento promovido pela Prefeitura de Belo Horizonte em 1995, na ocasião do tricentenário de Zumbi de Palmares (LOTT e BOTELHO, 2004). Com o objetivo de discutir questões relacionadas à exclusão social da população negra e para integrar de forma mais sistemática a comunidade negra nos discursos identitários construídos pela prefeitura, o FAN reuniu artistas e estudiosos da África e do Brasil para a realização de shows, oficinas, mostras de artes plásticas e cinema, conferências e seminários. Entre as atividades do festival, destacou-se a eleição de comunidades negras para se tornarem oficialmente patrimônio cultural do município.

De acordo com Lott e Botelho, antes do tombamento do Ilê Wopo Olojukan, apenas três elementos da cultura afro-brasileira haviam sido tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan): a Serra da Barriga, em Alagoas, o Terreiro Casa Branca, em Salvador, na Bahia, e o monumento a Iemanjá, em Belo Horizonte. Com a proteção do

município, o terreiro conseguiu evitar que a construção da avenida afetasse a área destinada ao culto dos orixás.

1.6.3.2 - O processo de iniciação do pai-de-santo

Sidney Ferreira da Silva teve seu primeiro contato com a umbanda em 20 de janeiro de 1976, em uma festa de Oxóssi, na casa da mãe-de-santo Doxa, considerado por ele um dos maiores terreiros de umbanda da cidade, devido a sua estrutura e organização. A partir dessa data, Sidney começou seu desenvolvimento na umbanda. Naquele ano, após a quaresma, ele foi convidado a entrar para o terreiro e, em novembro de 1976, foi iniciado no omolocô – um tipo de culto afro-brasileiro que mescla umbanda e candomblé. Sidney foi iniciado para o orixá Oxalá e permaneceu no terreiro de Doxa até o início da década de 1980. Em 1983, seu irmão teve sérios problemas de saúde e, ao procurar a ajuda da mãe-de-santo, ela informou que não poderia fazer nada naquele caso. Sidney, então, decidiu buscar auxílio de outros pais-de-santo. Ele acreditava que o problema de seu irmão era espiritual, portanto, tentou a cura pelo candomblé. Porém, em uma das casas que procurou ajuda, o ritual necessário para curar o irmão era pago e Sidney não dispunha do dinheiro. Decidiu, então, fazer o ritual por conta própria e prometeu que se conseguisse a graça ele passaria a se dedicar ao candomblé. Segundo o pai-de-santo, o irmão melhorou e, por isso, começou a trilhar seu caminho dentro do culto aos orixás. Na época, passou a freqüentar a casa de Nonô.

Certo dia, foi a uma festa na casa de Londeji, um pai-de-santo que se considera da nação angola, onde foi apresentado ao pai-de-santo Carlinhos de Oxum, que é filho-de-santo de

Olojukan. Sidney foi à casa de Carlinhos que, no jogo de búzios, verificou que ele era filho de Oxóssi e não de Oxalá, como havia sido iniciado no omolocô. Ele passou a freqüentar a casa de Carlinhos de Oxum e foi iniciado em abril de 1986 para o orixá Oxóossi.

Em 1994, deu sua obrigação de sete anos¹⁸ e, no mesmo ano, foi a uma saída de santo na casa de Olojukan, que, dentro da hierarquia da família-de-santo, era considerado seu avô. Nesse dia, também era comemorado o aniversário de santo de Olojukan. Durante a festa, Sidney foi tomado por seu orixá, Oxóssi, também protetor de Olojukan. Segue um relato do próprio Sidney sobre esse momento:

Eu acordei dentro do quarto de Oxóssi e Seu Carlos dizendo para mim: “Fique por aqui que está fazendo muito calor”. Então eu fiquei deitado no quarto de Oxóssi e, quando eu escutei o ilá do santo, eu saí. Aí, Oxóssi¹⁹ me abraçou, me apertou, só faltou me carregar. Aí, o erê dele foi e me disse: “Do pai, o senhor não vai abrir casa não?” Eu falei: “Ah, erê, não estou caçando abrir casa não. É muito complicado, dá muito trabalho”. “Isso mesmo do pai, não faz isso não que o negócio do senhor não é isso não”.

Morreu por aí. Quando foi em abril, na festa do Oxóssi²⁰, eu vim e Oxóssi no meio de todo mundo me pegou, virou meu pai em Oxum, colocou Oxum assentada e eu nos pés de Oxum, e mandou dizer ao povo que ali estava o herdeiro da casa. Isso em 1995. Aí, Seu Carlos, meu pai não me deixava ter contato com Seu Carlos, com medo, que existia uma diferença entre os dois e eu fiquei entre a cruz e a espada, querendo servir meu pai, Carlinhos de Oxum, e agradar Seu Carlos. Aí, o que aconteceu, nesse meio tempo, Seu Carlos adoeceu e eu trabalhava em Campo Belo, na fábrica de laticínios desse leite Cemil, Seu Carlos adoeceu e precisou fazer uma viagem e a médica pediu para alguém da família conversar com ela. Aí eu fui e a médica disse para mim que Seu Carlos não podia carregar um quilo de nada e ele tinha que ficar de repouso, não podia fazer esforço e tudo. E ele tinha uma obrigação para dar em Salvador, lá em Santo Amaro da Purificação em uma filha-de-santo dele. Mais uma vez entre a cruz e a espada. Eu vi a situação de Seu Carlos, a debilitação dele, eu resolvi pedir conta e acompanhar ele. Então eu passei a acompanhar ele, um ano e seis meses para baixo e para cima. Até que ele veio a falecer no dia 22 de fevereiro de 1997. E eu entrei para essa casa aqui.

¹⁸ Após a iniciação de um filho-de-santo, ele tem que, periodicamente, se recolher novamente para receber a energia da divindade. Esses momentos são denominados obrigações. Conforme o terreiro, são dadas as obrigações de um, três, cinco, sete, quatorze, vinte e um e cinquenta anos de santo. A obrigação de sete anos é uma das mais representativas para um filho-de-santo, pois, após os sete anos de iniciação, ele passará a participar de trabalhos dentro do candomblé que antes lhe eram proibidos. Depois da obrigação de sete anos, o filho-de-santo poderá, com o consentimento de seu pai-de-santo, iniciar uma pessoa no candomblé, ou seja, tornar-se um pai ou mãe-de-santo.

¹⁹ No caso, era Olojukan quem estava possuído por Oxóssi.

²⁰ Festa tradicional no Ilê Wopo Olojukan, que ocorre sempre perto do dia 23 de abril, dedicado a São Jorge, que no sincretismo é comparado a Oxóssi, no caso do candomblé de queto.

Sidney conta que, quando herdou a casa, não sabia jogar búzio nem fazer uma oferenda. Precisou enfrentar a resistência dos filhos-de-santo da casa, pois a maioria não aceitava que um neto-de-santo de Olojukan ocupasse o comando. O natural seria que um filho-de-santo de Seu Carlos herdasse o trono. Para tentar impedir que Sidney assumisse o comando da casa, alguns filhos-de-santo se reuniram e foram à Secretaria Municipal de Cultura pedir que o Município interviesse, já que o terreiro era tombado. Sidney tomou posse em 17 de junho de 1999 e continua no comando do Ilê Wopo Olojukan, apesar das resistências. Mas, atualmente, a maioria dos filhos-de-santo da época de Seu Carlos não faz mais parte do terreiro.

Com os relatos sobre o Ilê Wopo Olojukan, finalizo o histórico do candomblé no Brasil e em Belo Horizonte, incluindo a trajetória de cada grupo investigado na pesquisa para esta dissertação. Essas informações são a base para o início da discussão sobre a construção da identidade no Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha e no Ilê Wopo Olojukan. No próximo capítulo, explicarei como se deu o trabalho de campo, descrevendo os fundamentos teóricos que nortearam a pesquisa empírica para que, no terceiro e último capítulo, possa demonstrar o processo de construção da identidade nos terreiros em questão.

CAPÍTULO 2

ESTRANHANDO O FAMILIAR: RELATOS DE UMA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

“(...) as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.”
Geertz

2.1 - DISCUTINDO O MÉTODO

Uma vez apresentado um histórico do candomblé e os terreiros investigados nesta pesquisa de dissertação, parto neste capítulo para a descrição da metodologia adotada, seguida de um relato do trabalho de campo.

Nesta investigação, usei procedimentos da metodologia qualitativa, como a observação participante. A pesquisa foi iniciada em 2004, porém já participava de alguns rituais, principalmente no Grupo Espírita Estrela do Oriente, terreiro que freqüento e do qual sou integrante desde 1998. Por já pertencer ao terreiro, tive algumas facilidades para entrar em campo. Mas também tive que “estranhar” o que me era familiar. Neste caso, o fato de investigar um outro terreiro, o Ilê Wopo Olojukan, foi fundamental. Sendo assim, meu trabalho de campo

ocorreu em dois terreiros, com características distintas, a começar pelas nações às quais pertencem: angola e queto, respectivamente.

Matta (1987) afirma que o trabalho de campo com observação participante passou a ter importância na antropologia no limiar do século XX, quando a disciplina começou a abandonar a postura evolucionista. A pesquisa de campo configurou-se como o modo característico de coleta de novos dados para reflexão teórica ou como laboratório do antropólogo social. O autor coloca que o trabalho de campo como técnica de pesquisa é fácil de ser justificado abstratamente. Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região estudada pelo pesquisador.

No caso deste trabalho, a região estudada é Belo Horizonte, mais especificamente os terreiros de candomblé Grupo Espírita Estrela do Oriente e Ilê Wopo Olojukan. Os métodos de investigação da etnografia foram elaborados, primeiramente, no estudo de sociedades de pequena escala, e não em metrópoles. Mesmo assim, adoto a metodologia utilizada em pesquisas antropológicas para desenvolver este estudo. Talvez, à primeira vista, as estratégias de pesquisa da etnografia não a credenciem para deslindar as complexidades das sociedades modernas. Porém, Magnani (1999) acredita que é possível aplicar esse método em estudos sobre os grandes centros urbanos, as novas formas de agrupamento humano. Para tanto, é necessário pensar outras linhas de enquadramento teórico e estratégias de investigação.

[...] se a cidade, tendo em vista a complexidade principalmente de sua escala metropolitana, já não constitui uma totalidade operacional, é preciso estabelecer mediações entre o nível das experiências dos atores e dos processos mais abrangentes de forma a obter, se não uma ordem, ao menos ordenamentos detectáveis em práticas específicas e comportamentos recorrentes. (MAGNANI, 1999, p.8)

Para Magnani (2002), a perspectiva antropológica, principalmente em função do método etnográfico, tem a vantagem de evitar uma dicotomia que opõe, no cenário das grandes metrópoles contemporâneas, o indivíduo e as megaestruturas urbanas. Em outro trabalho, Magnani (1999) explica que a etnografia se fundamenta no diálogo com o “outro”, com o pesquisado, que nos estudos antropológicos clássicos são os nativos de algum grupo ou aldeia distante. Somente tendo como ponto de partida a perspectiva de cada um desses grupos é que se torna possível ascender a padrões de significados que ordenam comportamentos.

Embora o trabalho de campo seja possível em grandes cidades, esse tipo de pesquisa impõe novos problemas. Oliven (2002), por exemplo, afirma que se por um lado, o estudo de sociedades urbanas pode parecer mais fácil do que a pesquisa em grupos com os quais o pesquisador ainda não teve contato, por outro lado, um dos principais desafios para o antropólogo que estuda as sociedades urbanas reside em tentar interpretar a sua própria cultura e questionar seus pressupostos, que são muitas vezes aceitos como fatos inquestionáveis pela maioria da população e até mesmo por muitos pesquisadores. Para o autor, a observação participante garante a possibilidade de analisar a dimensão da dominação do cotidiano e perceber como a cultura reflete e media as contradições em nossa sociedade.

O candomblé foi analisado nesta dissertação a partir da pesquisa de campo com observação participante. Para Geertz (1989), no momento em que se dá a interação entre o cientista social e o “nativo” – o encontro etnográfico –, o primeiro poderá entender o sentido da ação do “nativo”. Segundo o autor, as demonstrações simbólicas de um agente cultural revelam o sentido da ação realizada por ele e, portanto, revelam sua cultura. Toda ação está carregada de significações. Por isso, não é satisfatório captar o sentido somente pelo que está ao alcance dos olhos, a observação ultrapassa esse limite. É preciso que o olhar esteja atento a qualquer movimento, ainda que pareça irrelevante. Assim sendo, o etnógrafo deve fazer uma descrição

densa do pesquisado, encontrar o significado da ação simbólica que está por trás de seu comportamento, por meio do sentido conferido à ação por alguém, que se torna significativo ao pesquisador. Procurei, em minha pesquisa de campo, captar esse(s) sentido(s).

Geertz reforça que o pesquisador deve ter a sensibilidade de perceber algo que foi automatizado pela sociedade investigada, por já ter sido institucionalizado pela cultura, a partir do fluxo do discurso social. A análise antropológica deve recorrer ao sistema simbólico daqueles que integram o grupo pesquisado, observando a interação sógnica que eles realizam para a expressão das idéias. Esse sistema de símbolos fornecerá elementos da cultura, posteriormente reconhecidos pelo pesquisador, que estabelecerá uma relação de significados com o pesquisado.

Seguindo as observações de Magnani sobre a pesquisa antropológica em centros urbanos, os dois terreiros de candomblé escolhidos neste estudo, que estão localizados em uma metrópole, seriam um recorte dessa sociedade, um “pedaço”. Assim, o método da observação participante e as demais técnicas da pesquisa qualitativa podem ser aplicados. Com essa metodologia, busquei fundamentos empíricos que, atrelados à discussão da literatura, me possibilitaram buscar respostas para as questões formuladas na presente pesquisa.

2.2 - INICIANDO NO CAMINHO DO SANTO

Antes mesmo de iniciar a pesquisa que levou a esta dissertação, já tinha familiaridade com meu objeto de estudo: o candomblé. Nesta seção, relato como foi meu primeiro contato com as religiões afro-brasileiras, no Grupo Espírita Estrela do Oriente - uma experiência

reinterpretada durante a investigação -, e o início da pesquisa de campo nos dois terreiros analisados. Começo lembrando o dia em que fui pela primeira vez a um terreiro.

Era uma tarde de sábado de 1997. A sessão era de Preto-velho²¹, dia de toque de umbanda no Grupo Espírita Estrela do Oriente. Ainda um pouco assustada com o som dos atabaques que acompanhavam as cantigas, observava cada detalhe do terreiro. Todos vestidos de branco, as mulheres trajavam saias com bastante roda, como as baianas de Salvador. No pescoço, colares coloridos contrastavam com a cor alva das batas e camisas. No centro, um altar. As imagens de santos católicos lembravam uma igreja. Impressão logo desfeita ao olhar para os arredores: as paredes estavam repletas de quadros com imagens de entidades que, naquele dia, eram desconhecidas por mim. Algum tempo depois, descobri que os desenhos de homens e mulheres negros misturados a elementos da natureza eram representações de divindades africanas.

A sessão foi demorada. A procura pelos conselhos dos Pretos-velhos era grande. Os bancos reservados à assistência estavam lotados e tive de aguardar por mais de uma hora pela minha consulta. Fui atendida por uma das dezenas de entidades que estavam incorporadas nos médiuns. O teor da conversa eu não recordo. Mas lembro que gostei da experiência e, assim, passei a frequentar, esporadicamente, as sessões. A presença nas sessões foi importante para compreender um universo antes distante do meu cotidiano e que, em parte, se transformou em objeto desta pesquisa: as religiões afro-brasileiras.

Após essa primeira experiência no Grupo Espírita Estrela do Oriente, o interesse pelas religiões afro-brasileiras foi crescente. Além de acompanhar as sessões de umbanda, passei a ser atendida pelo pai-de-santo Henrique Perret Neto, o Kitulanjê, no jogo de búzios e, muitas das

²¹ As sessões no Grupo Espírita Estrela do Oriente acontecem aos sábados e, em cada encontro, os trabalhos são direcionados para uma entidade, como Exu, Caboclo e Preto-velho. Depois de feitas as orações para iniciar a sessão, as entidades são louvadas e os médiuns as incorporam. Os assistentes recebem passes individuais e, ao final dos trabalhos, são feitas mais orações, que podem ser seguidas de trabalhos dirigidos aos membros da casa.

vezes, a consulta ao oráculo transformava-se em extensa conversa sobre umbanda e candomblé. Fui convidada por ele para participar das atividades do terreiro, em 1998. Em outubro daquele ano, então, entrei para o grupo como cambona, uma espécie de ajudante dos médiuns. Com o tempo, desenvolvi minhas faculdades mediúnicas, participando da corrente de atendimento ao público. Participei de inúmeras festas na casa, seja na umbanda ou no candomblé. Assisti a festas e sessões em outros terreiros da capital e da Região Metropolitana de Belo Horizonte, na maioria das vezes acompanhada de Kitulanjê. Conheci terreiros tradicionais de Salvador – Casa Branca, Ilê Opô Afonjá e Bate Folha. Em janeiro de 2006, durante o desenvolvimento desta pesquisa, fui iniciada no candomblé, no Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, por Kitulanjê. Essa experiência ainda será relatada no decorrer do capítulo.

Por já ter uma familiaridade com os filhos-de-santo do terreiro e o apoio de Kitulanjê, o início da pesquisa de campo no Grupo Espírita Estrela do Oriente ocorreu com naturalidade. Não tive dificuldades para entrar em contato com o grupo, por pertencer a ele. No entanto, tive que fazer um esforço para garantir o distanciamento do meu objeto. Se, por um lado, tive um certo privilégio por participar das atividades cotidianas do grupo, antes mesmo do início do trabalho de campo, por outro lado, o fato de ter laços afetivos com o grupo pesquisado dificultou minha pesquisa. No começo, não tinha tanta liberdade com o pai-de-santo para discutir abertamente os objetivos do estudo, nem mesmo com alguns filhos-de-santo mais velhos. Sentia que ficavam um pouco desconfortáveis e até desconfiavam dos meus propósitos. Tive que ser bem enfática ao explicar que a dissertação não tratava especificamente dos rituais do candomblé, considerados o grande segredo do culto, pois havia receio, mesmo que velado, de que eu poderia revelá-los.

Ao iniciar a investigação, tive de modificar minha postura com relação ao universo observado, no sentido de “estranhar” aquilo que me era “familiar”, transformando, assim, a percepção que tinha de meu objeto em uma análise científica. Ter passado pela religião antes de

começar a pesquisa foi de bastante valia para meus estudos, pois, de certa forma, abriu as portas para o trabalho de campo, pelo fato de no candomblé existir o segredo ritual. Silva (1995), que também passou pela experiência do candomblé antes de sua pesquisa, afirma:

O fato de eu ter sido religioso e compartilhar destes supostos segredos foi um importante fator para favorecer a observação participante, a troca de informações – pelo menos naqueles terreiros que eu freqüentava –, e para a análise dos depoimentos na medida em que, como religioso, eu tinha acesso a várias de suas entrelinhas. (SILVA, 1995, p.297)

O pertencimento a um terreiro pode contribuir para a pesquisa, mas também pode prejudicar o estudo, caso o pesquisador não atente para a necessidade de se distanciar do objeto, como ressalta Capone (2004):

Como todo pesquisador, também tive de me implicar no culto “para fins de pesquisa científica”. Na verdade, não há outra possibilidade para o pesquisador que estuda o candomblé. É inútil sublinhar a habilidade dos pais e mães-de-santo em atrair para sua esfera de influência o pesquisador que se interessa pelo culto. Em meu trabalho de mestrado sobre o candomblé angola kassanje, em 1991, assinalei claramente meu engajamento com o terreiro estudado e minha esperança de dar uma imagem mais precisa da visão do mundo que eles tinham, diferente da que é passada habitualmente. Esse engajamento, todavia, impediu-me, como a outros antropólogos antes de mim, relativizar esse universo religioso, um dos limites evidentes do trabalho. As críticas recebidas me fizeram manter uma distância, que hoje considero indispensável, do objeto estudado. (CAPONE, 2004, p.45)

Para relativizar o universo religioso que já me era familiar, busquei pesquisar outra casa, além do Grupo Espírita Estrela do Oriente. A inclusão do Ilê Wopo Olojukan na pesquisa possibilitou um novo olhar sobre o candomblé, ainda mais por se tratar de um terreiro que pertence à nação queto, diferentemente do primeiro, que é de angola.

No início do trabalho de campo, nos dois terreiros, optei por conversas informais, valorizando mais a observação, sempre relatando os fatos em meu diário de campo. Depois, escolhi algumas pessoas para fazer entrevistas gravadas. Tive de ter habilidade para lidar com os filhos-de-santo do Grupo Espírita Estrela do Oriente, já que vários queriam me conceder

entrevistas, mas não tinha como atender a todos os pedidos, pois nem todos tinham histórias relevantes para a pesquisa. Participar da pesquisa garantia um certo *status* aos integrantes do terreiro. Outros relutavam em participar, ficavam acanhados em tornar pública uma história particular. Às vezes, diziam que não tinham como contribuir para o estudo, por acharem que não eram capazes de responder às questões propostas, seja por se considerarem inexperientes no caminho do candomblé ou por não terem uma escolaridade elevada e se tratar de uma pesquisa de mestrado.

Essa situação se repetiu durante a pesquisa de campo no Ilê Wopo Olojukan. Lembro-me das palavras de Marlene, filha de Oxum, iniciada no candomblé há 30 anos: *“Eu não sei falar difícil... Vamos ver se vou dar conta”*. Tive de explicar a ela – assim como aos outros que se consideravam incapazes de conceder entrevistas –, que eu gostaria de saber como o candomblé começou a fazer parte da vida dela e, a partir de perguntas sobre coisas cotidianas, da história de vida da informante, pude discutir questões importantes para esta pesquisa, como o papel da memória e da tradição na construção da identidade de cada grupo.

Meu primeiro contato com Sidney Ferreira da Silva, o pai-de-santo do Ilê Wopo Olojukan, foi via telefone. Expliquei que estava fazendo um trabalho sobre candomblé em Belo Horizonte e que gostaria de incluir o terreiro dirigido por ele na investigação. Prontamente, Sidney se ofereceu para me ajudar e me convidou para a festa de Oxóssi, a principal do terreiro, no dia 23 de abril de 2005. Na época, trabalhava como repórter do jornal *Estado de Minas*, no caderno Gerais, que faz cobertura de cidades, e no dia da festa, sábado, fui pautada para fazer uma matéria sobre a devoção a São Jorge, que no sincretismo é representado por Oxóssi, no candomblé queto. No sábado pela manhã, fui ao terreiro do bairro Aarão Reis para fazer uma reportagem sobre uma missa realizada na parte aberta da casa, fora do barracão, em frente à casa de Oxóssi. Na oportunidade, aproveitaria para me apresentar ao pai-de-santo e, assim, poder

iniciar minha pesquisa no local. Essa missa é uma tradição da casa, dos tempos do Velho, Seu Carlos Olojukan, o fundador do terreiro²². Sempre no dia em que se comemora a festa de Oxóssi é rezada uma missa. Naquele dia, havia três padres e muitos filhos-de-santo. Quando cheguei, a missa marcada para as 9 horas ainda não tinha começado. Atrasos em festas de candomblé são comuns, muitas vezes o pai-de-santo tem de esperar a chegada de alguma pessoa importante ou até mesmo ter gente suficiente para iniciar o ritual, como foi o caso. A celebração começou por volta das 10 horas e 30 minutos. Os padres falaram do sincretismo e da importância da união das culturas, em defesa da religião de matriz africana. Naquela mesma data, estava sendo comemorado o décimo ano de tombamento do terreiro. Motivo lembrado por Sidney, que também teve uma fala durante a missa, bastante marcada pela relevância da preservação do patrimônio cultural, ali representado pelo candomblé.

Após a missa, os filhos-de-santo foram para o barracão, onde Sidney manifestou o orixá Oxóssi, ou seja, foi possuído pela entidade. Todos cantaram e dançaram para a divindade e, quando já passava do meio-dia, foi servido um farto café-da-manhã para todos os presentes, como uma forma de comunhão entre o catolicismo e o candomblé. Enquanto todos se alimentavam, cheguei perto de Sidney e lhe entreguei a carta de apresentação da universidade. Em nenhum momento mencionei que era do Grupo Espírita Estrela do Oriente, a casa do pai-de-santo Henrique Perret Neto, o Kitulanjê, pois, em contato com outro pai-de-santo, informei que era filha de Kitulanjê e ele se recusou a me receber. Portanto, não queria que o fato se repetisse, já que o interesse em realizar a pesquisa no Ilê Wopo Olojukan era grande, por se tratar da única casa de candomblé protegida pelo patrimônio em Belo Horizonte. Novamente, Sidney foi bastante solícito e informou que a casa dele estava aberta para a minha pesquisa. Quando já

²² Como informado no primeiro capítulo, Seu Carlos faleceu em 1997, deixando Sidney Ferreira da Silva como seu herdeiro.

estava finalizando a conversa, encontrei com um ogã, que estava tocando no terreiro naquele dia e que, vez por outra, freqüentava o Grupo Espírita Estrela do Oriente. Ele me cumprimentou e contou a Sidney que eu era filha de Kitulanjê. Uma situação que tentei evitar, no início da minha pesquisa, mas que, felizmente, não impediu que continuasse a coleta de dados no terreiro.

O receio quanto à reação de Sidney ao saber que pertencia à casa de Kitulanjê existia porque minha proposta era pesquisar terreiros de nações distintas, um de origem banta – o Grupo Espírita Estrela do Oriente – e outro de origem iorubá – o Ilê Wopo Olojukan. A rivalidade entre candomblés angola e queto é comum e foi marcante durante a pesquisa, motivo pelo qual discorrerei sobre o tema no próximo capítulo.

2.3 - A PESQUISA DE CAMPO

A epígrafe deste capítulo é uma citação: “[...] as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.” (GEERTZ, 1989, p.213) É partindo dessa afirmação que inicio a descrição da minha pesquisa de campo, refletindo sobre a metodologia adotada. Diferentemente de Geertz, em sua investigação sobre a comunidade em Bali, meu objeto de estudo não era tão distante do meu cotidiano. Muito pelo contrário, fazia parte dele. Investiguei dois terreiros de candomblé que estão situados em Belo Horizonte, a cidade onde moro, sendo que participo das atividades de um dos lugares escolhidos para a pesquisa de campo. Mesmo com uma certa familiaridade com o objeto, tive de descobrir o acesso às interpretações próprias a cada grupo. Um exercício que exigiu observação, mas também contou com o acaso, com um simples gesto que me abriu as portas para desvendar as relações

entre os integrantes de um terreiro de candomblé. Relações estas que influenciam no processo de construção de identidade do grupo.

Durante toda a pesquisa de campo tive de dividir meu tempo entre minhas atividades profissionais e as visitas aos terreiros, que se restringiam, na maior parte das vezes, aos sábados e aos domingos, dias de mais movimento e em que se concentram as atividades. Também estive presente em cerimônias que aconteceram durante a semana e em feriados, sem contar com o mês de janeiro de 2006, em que fiquei durante cerca de 30 dias recolhida no Grupo Espírita Estrela do Oriente para ser iniciada no candomblé. Por não poder dedicar todo meu tempo à pesquisa, tentava de toda maneira não perder um momento de convivência com os grupos estudados, principalmente com o Ilê Wopo Olojukan, grupo com o qual não tinha contato antes de iniciar a investigação.

Lembro-me dos primeiros encontros no Ilê e o quão ansiosa ficava para ter contato com os filhos-de-santo da casa, conversar com eles. Mas, inicialmente, minhas conversas eram apenas com Sidney, o pai-de-santo. Claro que os relatos dele eram de grande valia para a pesquisa, mas não eram o suficiente, precisava do contato direto com os demais integrantes do grupo. Meus encontros com Sidney sempre aconteciam no barracão do terreiro, um local público, onde são realizadas as festas de candomblé. Até que em um dos encontros, sempre agendados previamente, Sidney teve um imprevisto e, no horário que tínhamos agendado, ele teve de sair. Era um sábado. Como eu já tinha chegado ao terreiro, ele pediu que eu o aguardasse na cozinha até que ele voltasse e, assim, pudéssemos conversar.

Fui para a cozinha e fiquei em um canto somente observando o movimento. A cozinha é um dos principais lugares de um terreiro, pois é onde se preparam os alimentos sagrados, as oferendas para as divindades africanas. É também o lugar das fofocas, onde todos se reúnem e sempre há um filho-de-santo reclamando de alguma coisa relativa à convivência com os irmãos.

Mesmo estando em um dos cômodos mais movimentados do terreiro, passava despercebida pelos filhos-de-santo. Eles passavam por mim, mas não perguntavam quem eu era nem tentavam puxar conversa, talvez fosse porque eu estava quieta em um canto da cozinha. Guardadas as proporções, senti-me um pouco como Geertz em Bali, durante o período em que esteve pesquisando, juntamente com sua esposa, os “nativos” da ilha. O autor relata que os aldeões os ignoravam, os tratavam como se eles não estivessem presentes. A relação entre os pesquisadores e os balineses somente foi modificada após um episódio da briga de galos. No momento em que eles agiram como balineses – correram da polícia, como todos que estavam em volta de uma rinha de briga de galos, ilegal no país – é que eles começaram a “deixar de ser invisíveis” aos olhos dos nativos. Depois de correr da polícia, eles se esconderam em um galpão, junto com um balinês. O galpão ficava no terreno da casa desse nativo. Ao ver a movimentação, a esposa do balinês se aproximou, ofereceu chá aos pesquisadores e, quando os quatro estavam juntos, a polícia chegou e tentou interrogar Geertz e a esposa. O balinês saiu em defesa dos pesquisadores, relatando ao policial toda a história do casal de estrangeiros. Esse fato impressionou muito o autor, pois ele e sua mulher, até então, não haviam tido qualquer tipo de diálogo com os moradores da ilha, mesmo porque qualquer tentativa de aproximação lhes era negada. No dia seguinte ao fato, o casal de pesquisadores se tornou o foco das atenções dos balineses. Todos queriam saber como foi a história. Ou seja, foi agindo como balinês que Geertz conseguiu realizar o “encontro etnográfico”.

Passei cerca de quatro horas no terreiro e troquei palavras com poucas pessoas. No fim da tarde, conversei com Sidney e combinei de voltar no sábado seguinte, quando haveria uma festa, a obrigação de três anos de uma filha de Iansã e a confirmação de um ogã. Ele disse para eu chegar antes da festa, pois assim poderíamos conversar mais. Tive então uma idéia: levar uma

roupa de ração²³ para que pudesse ajudar a organizar a festa. Por participar das atividades no Grupo Espírita Estrela do Oriente, eu já tinha as vestimentas.

No sábado seguinte, cheguei cedo ao Ilê Wopo Olojukan, troquei de roupa e fui para a cozinha ajudar a preparar os alimentos da festa. A receptividade dos filhos-de-santo da casa foi outra. Conversei com vários deles, alguns até me confidenciaram “segredos” ou pequenas intrigas entre os próprios membros da casa. A roupa de ração, para mim, foi como o episódio da briga de galos para Geertz. No caso da minha pesquisa no Ilê Wopo Olojukan, o “encontro etnográfico” se deu no momento em que me vesti como os integrantes da casa e os ajudei nos afazeres cotidianos do terreiro.

Enquanto no Ilê Wopo Olojukan tive de aguardar o momento do “encontro etnográfico”, no Grupo Espírita Estrela do Oriente não houve um episódio que representasse esse encontro. Acredito que o esforço da pesquisa no Estrela do Oriente foi muito mais no sentido de conquistar a confiança do pai-de-santo, Kitulanjê. Tivemos longas conversas durante a pesquisa e sempre tinha de explicar os propósitos do trabalho, deixando claro que o interesse não era pelos rituais em si, mas pela convivência entre os integrantes do grupo e pela forma de cada um se relacionar com o culto.

Acredito que essa confiança foi conquistada quando Kitulanjê me perguntou se queria ser iniciada no candomblé. Antes de começar a pesquisa, ele já havia me dito, durante uma consulta ao oráculo, que um dia eu seria “feita no santo”, ou seja, passaria pelo processo de iniciação. Porém, ao definir o candomblé como meu objeto de pesquisa, essa conversa foi esquecida e somente retomada em janeiro de 2005, quando, durante uma saída de santo, entrei em transe. No

²³ Roupas de ração é uma roupa usada em atividades cotidianas dentro do candomblé, composta basicamente por uma saia e uma bata, de tecidos mais simples.

dia seguinte, ele me disse que queria fazer um “agrado” a Oxum, a minha divindade protetora, e que queria me iniciar no candomblé.

Interpreto essa decisão de Kitulanjê como uma demonstração de confiança, pois, ao me dizer que gostaria que eu fosse iniciada, ele estava me convidando a participar dos rituais secretos do culto. Confesso que fiquei interessada na proposta, mas não concordei de pronto. Avaliei a necessidade da iniciação e a contribuição que essa experiência teria para a pesquisa. Decidi aceitar o convite depois de perceber que essa oportunidade poderia ser importante para que eu refletisse sobre uma das questões propostas neste trabalho: como é possível conciliar práticas religiosas que surgiram no Brasil no início do século XIX com os afazeres, compromissos e problemas de alguém que vive na sociedade contemporânea? É sob essa ótica que parto para a descrição de como foi a minha preparação para o momento de iniciação, chamado de *camarinha* pelo povo-de-santo, e o meu retorno às atividades após um mês de recolhimento em São Bartolomeu, distrito de Ouro Preto, onde está localizada a Casa Raiz do Bate Folha, pertencente ao Grupo Espírita Estrela do Oriente²⁴. Acredito que essa experiência contribui para elucidar essa questão, por isso, optei por relatá-la.

As reflexões de Capone sobre a participação de antropólogos no candomblé também contribuíram para que eu decidisse em incluir na dissertação a minha experiência no culto. A autora afirma que muitos pesquisadores são iniciados ou têm títulos rituais, mas não escrevem sobre a experiência religiosa e, quando o fazem, revelam o pertencimento ao universo estudado em notas de roda pé, que, às vezes, revelam um certo orgulho do pesquisados pelo pertencimento

²⁴ O Grupo Espírita Estrela do Oriente possui dois espaços para realização das sessões e rituais de umbanda e candomblé, como explicado no primeiro capítulo. A casa mais antiga está localizada em Belo Horizonte, no bairro Nova Vista. A segunda foi construída em São Bartolomeu, onde é possível ficar mais próximo à natureza, fator importante para o culto das divindades africanas, que representam elementos da natureza.

ao grupo. No entanto, a autora reitera que esse pertencimento outorga autoridade especial ao pesquisador, que passa a ser uma espécie de intelectual orgânico do culto.

Explorar a experiência do sobrenatural, mais ainda no estudo das religiões de possessão, traria sérios problemas de legitimação, de confiança e de autoridade diante do texto etnográfico, chegando a alcançar franca rejeição no meio acadêmico. E isso já é o suficiente para justificar as brevíssimas referências ao engajamento individual no culto, presentes nos textos dos antropólogos que estudam o candomblé. (CAPONE, 2005, p.44)

Ao relatar minha experiência procuro ir além das simples referências à iniciação comuns aos estudos sobre o candomblé. Busco refletir sobre o que foi vivenciado, pensado mais na relação com o culto e o que implica para um fiel contemporâneo a iniciação a uma religião baseada em rituais milenares do que em relatar a experiência do sobrenatural.

2.4 - UMA FILHA-DE-SANTO NA METRÓPOLE

Preparar-se para uma camarinha, na atualidade, requer tempo e dinheiro. Quando decidi ser iniciada, em maio de 2005, tinha acabado de mudar de emprego. Portanto, em janeiro de 2006 ainda não teria direito a férias. Tive de conversar com minha chefe, expliquei a importância da minha iniciação para a pesquisa e ela concordou em antecipar meu recesso em quatro meses. Normalmente, as pessoas usam os dias de férias para se dedicarem ao candomblé, já que precisam do emprego para se sustentar. Essa é uma das adaptações do culto. Até a década de 1960, 1970, era comum os noviços entrarem para a camarinha e não terem uma data certa para

sair. Uma das minhas informantes no Ilê Wopo Olojukan, Dona Isabel, conta como era o processo na época em foi iniciada, há 35 anos.

A senhora nasceu onde?

Dona Isabel - Eu nasci na terra... na Bahia mesmo, mas é outro local. Depois eu fui para dentro de Salvador, no bairro das Graças. Lá eu fiquei a continuar a freqüentar o candomblé. E eu morava em Valadares e eu voltei para Valadares. Eles me informaram do Carlos, que é o meu pai-de-santo. E eu vim para aqui para fazer, senti bem, só que o santo não deixou eu ir embora, não. Vim fazer o santo, eu já tinha essas meninas aí, oh. Marlene já era nascida [Marlene é a única filha que a acompanha no candomblé], Penha e só os mais novos, era Marli e Ubiraci, eram os caçulas. Marlene que tomou conta, que eu vim para a casa do santo e não voltei. Eles foram acabados de criar com ela.

Marlene é a única que freqüenta aqui? Tem mais filhos seus que freqüentam aqui?

Dona Isabel - Filho meu é só Marlene. As outras, a Marli tem mediunidade, mas ela não gosta não. Ela já teve várias vezes para dar ao menos um bori, mas ela não gosta não. Ela tem medo. Tem medo de me seguir. Só essa aí que fez. Eu fiquei aqui e ela tomou conta dos meninos, em Valadares. Depois eu trouxe os meninos para a casa dela aí no Jardim América. Você conhece lá, né? Ela morava lá quando tomou conta deles. E eu fiquei aqui. Para mim eu senti bem melhor no espiritismo.

Nos meses que antecedem o recolhimento, são muitos detalhes que devem ser observados e uma lista imensa de itens que precisam ser comprados. Após acertar com o pai-de-santo que iria ser iniciada, ou seja, passaria a incorporar a divindade Oxum, comecei a procura por tecidos, miçangas, cereais, enfim, materiais necessários ao processo de iniciação, que nem sempre são encontrados com facilidade. Um dos itens que mais demorei a encontrar foi o tecido para a confecção da roupa de Oxum, que seria usada por mim no momento em que estivesse em transe. A cor havia sido definida por Kitulanjê, sob o auxílio do jogo de búzios: amarelo²⁵. Porém, amarelo não era a cor da estação. Portanto, era raro encontrar nas lojas um tecido no tom escolhido. Fui a dezenas de lojas até conseguir a fazenda que combinasse com a minha divindade. Concluída essa etapa, era preciso comprar aviamentos, rendas e fitas essenciais na composição da roupa do orixá. Novamente, um entrave. Não havia renda que combinasse com o tecido. Foi preciso tingir o aviamento.

²⁵ De acordo com o povo-de-santo, é por meio do jogo de búzios que as divindades revelam suas características e até enviam conselhos aos seus protetores.

Toda essa procura por itens necessários à iniciação tomava tempo, quase inexistente na minha rotina que conciliava o serviço com os estudos e o trabalho de campo desta pesquisa. Concentrava todos os afazeres pré-camarinha no horário do almoço. Tinha apenas duas horas por dia para me dedicar aos preparativos. Nesse período, ia ao Mercado Central, onde comprei boa parte dos itens usados nos rituais de iniciação, às lojas para olhar tecidos e roupa de cama, e ainda ao Grupo Espírita Estrela do Oriente para conferir os detalhes e verificar as tonalidades das vestimentas com o pai-de-santo. A cada item comprado, redução na conta bancária. Calcula-se que, em média, uma pessoa gasta R\$ 2 mil para ser iniciada²⁶. Aqueles que não possuem essa quantia são ajudados pelos filhos-de-santo da casa.

A compra dos materiais para a camarinha somente teve fim no dia 1º de janeiro de 2006, quando fui para São Bartolomeu. Abasteci meu carro de roupas, mantimentos, materiais de limpeza e segui para o terreiro na manhã do primeiro dia do ano. Deixei a cidade, com seus altos índices de violência, com seus congestionamentos e poluição para me recolher em um reduto onde a natureza dita o momento de acordar, alimentar, rezar, dormir. Nos 21 dias em que fiquei recolhida, em um pequeno cômodo – a camarinha – aprendi expressões em dialeto banto e danças específicas de cada divindade, tomei banhos sagrados e mantive contato apenas com aqueles já iniciados no culto. Contatos telefônicos, o uso de computador, leitura de jornal eram proibidos.

Terminados os 21 dias de recolhimento, que podem ser traduzidos como um aprendizado no caminho do culto, tive de permanecer mais sete dias no terreiro, uma fase de readaptação. Somente depois, fui “liberada” para voltar a Belo Horizonte. Deixei o terreiro em um domingo e, na segunda-feira, já estava de volta ao serviço, na Prefeitura de Belo Horizonte. De acordo com os preceitos da casa, tive de vestir roupas brancas e usar um lenço branco na cabeça por três

²⁶ Esse valor refere-se apenas aos gastos com os materiais necessários ao culto, excluindo o valor pago a pais e mães-de-santo pelo serviço prestado, ou seja, por se dedicar durante um mês à iniciação do filho-de-santo. No caso dos terreiros pesquisados, não há essa cobrança.

meses, período em que, conforme acreditam os adeptos do candomblé, a energia do orixá estaria se fixando no corpo do iniciado.

Com essas vestimentas, chamava atenção por onde passava. No caminho do serviço, olhares me fitavam, como se perguntassem o porquê daquele visual, literalmente branco dos pés à cabeça. Um dia, ao sair do trabalho, no Centro da cidade, uma senhora me parou e perguntou se eu fazia parte de uma congregação. Respondi que era adepta do candomblé e ele me parabenizou. Não compreendi o cumprimento, mas apressei o passo, pois no caos metropolitano os golpistas a cada dia ficam mais criativos. Como nunca havia visto aquela senhora, achei melhor me prevenir. Em outra ocasião, fui alvo de preconceito em vez de receber “congratulações”. Um rapaz passou por mim e disse: “Macumbeira!”.

Entre os colegas de trabalho, não tive resistência. Muito pelo contrário, todos ficaram interessados em saber da minha experiência. Senti-me como um objeto de estudo, devido às incessantes perguntas sobre os rituais, as mudanças que poderiam ocorrer em minha vida, como eu estava me sentindo. Um ou outro colega comentava que tinha conhecidos que também eram adeptos do candomblé, tentava uma aproximação. Ao relatar a receptividade que tive no trabalho à equede Denísia, do Ilê Wopo Olojukan, ela disse que a aceitação em órgãos públicos é maior do que em empresas privadas.

Denísia - No meu caso menos, porque meu trabalho é um trabalho na área cultural, então eu não tenho problemas em usar as minhas contas, ir trabalhar de branco toda sexta-feira, mas, por exemplo, tem pessoas que vivem isso como um problema. E as pessoas que o uniforme é preto? Se você trabalhasse em um lugar e agora no seu preceito você tivesse que usar preto, não é um choque? Então como que você vai explicar para o seu patrão? Porque a gente que trabalha no serviço público e eu acho que a gente tem mais flexibilidade até para viver isso. Agora se você trabalha em uma empresa privada, seu patrão não quer saber se você tem que ficar de ojá, tem que vestir branco. Ele vai falar: “Seu uniforme é vermelho, minha filha, você tem que vestir vermelho, salto alto, sentar nessa cadeira aqui”. A gente tem essa possibilidade de um diálogo mais amplo, mas, por exemplo, em uma empresa privada eu não vejo tanto jeito para isso, porque olha o tanto de explicação que você vai ter que dar para todo mundo que está ali. Primeiro: para os seus colegas, eles são obrigados a entender que durante

um xis período você vai usar uma roupa diferente da deles, por quê? E depois você tem garantia que os chefes vão entender? Eles não têm obrigação porque eles também cumprem normas. “Não, minha filha, é assim, você vai vestir calça preta e blusa vermelha e preta, é assim que eu te quero aqui”. Isto é o processo de negociação com o orixá que eu estava te falando antes.

Mas o orixá aceita isso?

Denísia - Não sei, será que não também? Será que ele não vai entender, que para além de você Mariana, dedicada a Oxum, Dandalunda, precisa ganhar o seu sustento, sabe lá se você sustenta sua família, sua casa, você mesma. Será que ele quer tanto esse sacrifício de você a esse ponto? Eu não sei. Você ficar desempregada, por exemplo. Eu acho que é um processo, que é dentro da modernização. Eu acho que ele vai entender. Eu particularmente acho. Agora, pode ser também que não. Porque às vezes, na hora da obrigação, acontecem tantas situações inesperadas, está tudo correndo planejado e depois o oráculo vai dizer, não vai consumir isso, ou tem que consumir aquilo outro. Então, eu acho que são coisas que fazem parte hoje e que não fazem parte do mundo africano, porque lá vai ser do jeito que o oráculo determinou e pronto, mas não aqui, vivemos um processo de modernização, então tem adaptações, mas ainda tem valores, eu acho que eu tento recuperar isso para minha vida, tento passar para meu filho mais novo, o mais velho não tem tanta ligação com o candomblé, mas o mais novo tem porque ele ainda é criança, vive aqui comigo.

No prédio onde eu moro, vizinhos comentaram o novo visual adotado: o cabelo “curtinho”. Por causa da iniciação, tive os cabelos raspados. Uma vizinha chegou a falar com minha mãe: “*Mariana está com o cabelo curtinho, né?*”. Em visita à casa de um amigo, tornei-me o centro das atenções. Novamente, sentindo-me o verdadeiro objeto de estudo. Muitos ficaram surpresos em me ver com os cabelos curtos e admirados com a coragem que tive de raspá-los.

Além de vestir roupas brancas, tive de seguir algumas normas de conduta ditadas pelo pai-de-santo. Durante os três meses de preceito, não podia freqüentar bares, restaurantes, cinemas, teatro, casas de show, restringindo, assim, minha convivência social. Nesse período, tive de dormir no terreiro, em Belo Horizonte, todas as sextas-feiras, dia consagrado ao orixá Oxalá e que os noviços devem “guardar para o santo”, ou seja, devem permanecer quietos, em reflexão, sem freqüentar lugares com muito movimento. Nesses dias, pude verificar de perto como a criminalidade ronda também os terreiros de candomblé. O bairro onde está localizado o Grupo Espírita Estrela do Oriente, o Nova Vista, não é um dos mais violentos da capital, mas o tráfico

de drogas e a disputa por pontos de venda já amedronta aqueles que vivem na região. Em uma das noites, escutamos um estrondo, como se fosse um tiro. Fiquei assustada, ainda mais depois de saber que já houve assassinatos no bairro e que não convém andar à pé em algumas ruas. Até mesmo a estrutura de segurança no Estrela do Oriente foi reforçada. Os muros têm cerca elétrica, para entrar no local é preciso tocar interfone, foi instalado um sistema de alarme, além das portas com diversas travas para dificultar o acesso ao terreiro. A questão da violência e das adaptações no candomblé também pautou meus diálogos com Sidney, pai-de-santo do Ilê Wopo Olojukan. Segue um trecho de uma de nossas conversas:

O entorno do terreiro modificou muito. O barulho dos carros, o movimento da cidade prejudica o culto?

Sidney - Eu acho que a minha grande pergunta, que eu discuto muito até com a equede Denísia, o que faz a coisa acontecer? A forma como ela é feita, como eu entrego ou a minha fé? Eu acho que, é claro, você tem que ter um zelo, você tem que ter amor, tem que fazer aquilo tudo, mas a partir do ponto que você não tem condições de fazer aquilo como era antigamente, o orixá reconhece. O orixá se adaptou ao mundo moderno também porque ele vê que não tem como. Mas a coisa vai muito da sua fé, da sua, da certeza que você tem de estar fazendo a coisa certa. Eu fico me perguntando, as pessoas dizem assim, “ah, Pai Sidney, a sua mão foi boa para mim...”, aí eu fico me perguntando: será que é meus dez dedos, será que é a fé da pessoa, será que é a minha fé, os meus dez dedos e a fé da pessoa, então o que é? Existe uma questão e eu acho é que o santo, se você colocar um copo d’água para ele, ele aceita. Muitas vezes ele queria uma obrigação enorme, mas você não tem condições. Então eu acho que hoje a modernidade atrapalha. O barulho, os vizinhos, você não pode acordar quatro horas da manhã para fazer uma alvorada, você não pode fazer um candomblé, tocar um tambor às quatro horas da manhã para fazer uma obrigação por causa dos vizinhos. Eu até estou pensando se essa questão do horário da noite não era uma questão quando os negros estavam dormindo, que os negros adaptaram para fazer as coisas à noite. Não tinha polícia, os senhores estavam dormindo, eles não estavam trabalhando. Se houve uma adaptação deles também para essas obrigações e hoje a gente já não tem mais essa questão, esse policiamento, essa proibição. A gente pode raspar iaô de dia, fazer uma festa de dia, fazer um monte de coisas que eram feitas à noite. Então eu me pergunto: será que essa questão da noite também não foi uma adaptação que os negros fizeram? Então eu acho que dificulta no candomblé que na hora que você está fazendo uma oração, já teve casos aqui de a gente estar rezando e de repente ter um barulho parecendo um tiro. Você perde completamente a concentração. Você fica amedrontado, será o que está acontecendo, onde está acontecendo. Hoje a gente não pode deixar a porta aberta, o portão aberto. Se sobe o pessoal para o barracão tem que fechar a cozinha, tem que fechar o barracão. Isso tudo por causa de que, nós estamos em uma área urbana que tem um monte de problemas que nos afetam. Hoje eu recebi um e-mail de uma menina que está em Connecticut (EUA), que o tráfico está fechando candomblé e umbanda no Rio de Janeiro. Fica em áreas de favelas e os traficantes estão virando evangélicos, mas continuam distribuindo drogas. Por causa do barulho, a questão do

foguete, que é uma forma deles avisarem que a polícia está chegando, atrapalha eles, a questão que pode estar infiltrado dentro do terreiro policiais. No Rio de Janeiro, já estão tendo esses problemas. Se você quiser eu até te mando o e-mail com a reportagem. Hoje em dia, o espaço urbano está nos prejudicando muito. Sem contar, assim, que você não tem uma árvore por perto. Eu, graças a Deus, aqui eu sou um privilegiado. Igual Arabomi, já foi para Mateus Leme, é um sítio, é um espaço legal, o próprio Henrique também, então assim eles estão tendo esse privilégio e quantos não têm. Então eu acho que a modernidade está atrapalhando um pouco o candomblé sim.

Nessas últimas frases, Sidney faz referência aos pais-de-santo que estão buscando lugares mais afastados de Belo Horizonte e cita o caso de Arabomi, que abriu um terreiro em Mateus Leme, cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte, distante 52 quilômetros da capital; e de Henrique, o Kitulanjê, que construiu um outro terreiro em São Bartolomeu, como dito anteriormente. Ao vivenciar a experiência da feitura do santo em São Bartolomeu e observar como as atividades relacionadas ao candomblé ocorrem nos terreiros situados na metrópole, percebo que a proximidade com o “campo” facilita as obrigações em termos. Por um lado, o trabalho fica mais ágil quando se está perto da natureza, pois muitas oferendas têm de ser entregues na mata, cachoeira, rio. No entanto, para os adeptos que moram na capital, a distância dificulta a presença no culto. A maioria não tem carro e, no caso do Estrela do Oriente, tem que pegar dois ônibus para chegar a São Bartolomeu, um de Belo Horizonte a Itabirito e outro de Itabirito até Mina de Capanema, um lugarejo na divisa de Itabirito com Ouro Preto, onde está localizado o terreiro.

Com esses relatos, busquei responder como é possível conciliar as demandas do candomblé, uma religião que surgiu no Brasil no início do século XIX, com os afazeres, compromissos e problemas de alguém que vive na sociedade contemporânea. Essa conciliação somente é possível devido às adaptações que o culto sofre cotidianamente para atender aos novos fiéis, que procuram no candomblé soluções para problemas pessoais. No próximo capítulo, relato

algumas trajetórias daqueles que escolheram o candomblé como religião, no intuito de discutir a principal questão levantada nesta dissertação: como é construída a identidade nos terreiros Grupo Espírita Estrela do Oriente e Ilê Wopo Olojukan.

CAPÍTULO 3

INVENTANDO TRADIÇÕES, CONSTRUINDO IDENTIDADES

“Santo não é metropolitano, é universal. Em qualquer lugar que fizer o que é necessário, ele vem.”
Kitulanjê

3.1 - MEMÓRIA E TRADIÇÃO

Com base na literatura contemporânea sobre o tema, pode-se dizer que os terreiros estão em constante busca por uma tradição. Tal fato pode ser observado no Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha e no Ilê Wopo Olojukan, analisados nesta dissertação. É por meio da tradição que o pai-de-santo e o grupo comandado por ele ganham reconhecimento perante outros terreiros e o povo-de-santo. A legitimação pode ser conquistada por meio de contatos com o continente berço do candomblé, a África, ou com terreiros e pais e mães-de-santo mais antigos e conhecidos da Bahia. Ela passa também pelo poder público, que pode garantir a proteção material e imaterial dos grupos de candomblé, como registrado na Bahia, Maranhão, São Paulo e Belo Horizonte. Essa proteção se dá, na maioria das vezes, por meio de legislação municipal que determina o tombamento de bens materiais ou o registro de bens imateriais que têm representação para o patrimônio cultural e histórico da cidade.

A busca pela tradição, entretanto, está mais presente no discurso dos pais-de-santo. Os filhos-de-santo não se preocupam tanto se o terreiro ao qual pertencem mantém contato com grupos de renome na Bahia ou se o pai-de-santo tem legitimidade junto ao povo-de-santo²⁷. Essa constatação é fruto das observações do trabalho de campo e procuro analisá-la ao discutir a construção, manutenção e reconstrução da identidade nos dois terreiros, em Belo Horizonte.

Neste capítulo, então, proponho uma reflexão acerca dos conceitos de memória, tradição e identidade. Busco, por meio desses conceitos, uma base teórica para a análise dos dados da pesquisa empírica. Início a discussão pelo conceito de memória desenvolvido por Halbwachs (1990). Segundo o autor, podemos trabalhar com dois tipos de memória, uma individual e outra coletiva. A memória de uma pessoa estaria relacionada aos acontecimentos, às lembranças, no quadro de sua personalidade ou de sua vida pessoal. A memória individual seria aquela que não é comum às outras pessoas. A memória coletiva envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Para diferenciar esses dois conceitos, o autor usa outras nomenclaturas: memória interior e externa; memória pessoal e social; memória autobiográfica e memória histórica. A memória coletiva se apoiaria na memória individual, pois a história de vida de uma pessoa faz parte de uma história geral. Assim, a segunda seria mais ampla que a primeira. Entretanto, representaria o passado de forma resumida e esquemática, enquanto a memória da vida de uma pessoa apresentaria um quadro mais denso e contínuo.

Halbwachs afirma que é na história vivida que se apóia a memória pessoal. Para ele, história não é o mesmo que uma sucessão cronológica de acontecimentos e datas, mas é tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros. Os livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto.

²⁷ Essa discussão será desenvolvida ao longo do capítulo.

A história não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado. Ou se quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo e onde é possível encontrar um grande número dessas correntes antigas que haviam desaparecido somente na aparência. (HALBWACHS, 1990, p. 67)

Segundo o autor, é no passado vivido, bem mais do que no passado apreendido pela história escrita, que se apóia a memória pessoal. Nesse contexto, a idéia de lembrança é apresentada como uma reconstrução do passado com a ajuda de elementos emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores, nas quais a imagem de outrora se manifestou bem alterada. Assim, Halbwachs considera como lembrança muitas representações que repousam, pelo menos em parte, em depoimentos e racionalização. Para ele, a contribuição da parte do social ou do histórico na construção da memória de uma pessoa é bem representativa, pois, desde a infância, o contato com os adultos contribui para o desenvolvimento de meios de encontrar ou precisar muitas lembranças que, sem eles, poderiam ter sido esquecidas em parte ou totalmente.

Em pelo menos dois aspectos o autor considera que a memória coletiva se distingue da história. Em primeiro lugar, a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, a memória coletiva não ultrapassa os limites desse grupo. A memória de uma sociedade se estende até onde atinge a memória dos grupos dos quais ela é composta. Um outro ponto que diferencia a história da memória coletiva é que existem muitas memórias coletivas. Já a história é apenas uma e pode apresentar-se como a memória universal do gênero humano. Porém, não existe uma memória universal. O autor ressalta que toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo.

Podemos usar essa discussão de Halbwachs para pensar a realidade de um terreiro de candomblé, onde cada adepto carrega consigo uma trajetória de vida diferente, uma memória individual distinta das dos demais, mas que, ao serem reunidas, integram a memória coletiva do grupo, constituem uma trajetória conjunta que será suporte para a construção da identidade do terreiro. A história norteia todo o processo, ao indicar a ascendência do grupo e retratar o passado do povo-de-santo, o passado dos negros que trouxeram da África os rituais transformados no candomblé brasileiro.

Seguindo a linha de Halbwachs, Bosi (2003) afirma que dentro da história cronológica existe uma outra história mais densa de substância memorativa no fluxo do tempo, que aparece com mais clareza nas biografias. Para ela, a memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente, mas porque os acontecimentos se relacionam por meio de índices comuns e se tornam configurações mais intensas quando incide, sobre eles, o brilho de um significado coletivo. A memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações.

No exercício de tentar reconstituir parte da história dos terreiros estudados na presente pesquisa, pude perceber claramente essa liberdade no espaço e no tempo citada por Bosi ao se referir à forma como a memória opera. Muitos dos informantes tinham dificuldade em datar os acontecimentos, em especificar endereços. Dados perdidos ao longo do tempo, muitas vezes por se ter priorizado outras informações em detrimento de detalhes como datas ou nomes de ruas. Segue parte de um diálogo que tive com o pai-de-santo Henrique Perret Neto, o Kitulanjê, do Grupo Espírita Estrela do Oriente, sobre sua trajetória no caminho do santo. Nota-se que eu já tinha pesquisado datas e endereços nos arquivos do grupo e pautei um pouco a conversa:

Quando o senhor foi para Pirapora, o senhor já tinha essa casa aqui?

Kitulanjê - Já, já estava construindo o Andaraí.

Então, foi no início da década de 80?

Kitulanjê - Ah, provavelmente...

Porque eu olhei lá no estatuto, foi em 82 que o senhor comprou e em 83, 15 de agosto de 83, foi a primeira sessão.

Kitulanjê - Que inaugurou aqui. Isso mesmo. 83? Então, nós estamos fazendo quantos anos? 23? De registro, né?

Então são 23 anos de sessão aqui.

Kitulanjê - Aqui, mas de fundação do centro, de registro, tem mais, por causa da rua Diana, quando eu fui para o bairro Ana Lúcia, eu registrei o centro, Grupo Espírita Estrela do Oriente.

A fundação é 1980.

Kitulanjê - 1980.

14 de setembro de 1980.

Kitulanjê - Isso mesmo.

Então, vai fazer 26 anos.

Kitulanjê - 26 anos de casa aberta, sendo que eu já tinha, nessa época, mais de três anos que eu já tocava em General Carneiro. De General Carneiro até Ana Lúcia, rua Diana, aí foi mais ou menos uns três anos de trabalho.

Porque aqui, no registro do centro, está assim...

Kitulanjê - Sede provisória...

A sede era na Diana. Capitão Bragança não entrou no jogo?

Kitulanjê - Não, porque lá era somente alugado, era um empréstimo, uma troca, não era sede nossa. Nossa sede provisória, quando nós registramos na Federação Umbandista, foi nessa data, 1980, depois nós ficamos, emprestados né, mais uns dois a três anos, lá na Capitão Bragança, nesse período em que a gente estava construindo aqui. Quando eu fui a Pirapora e descobri isso, eu já estava terminando a obra aqui, porque aqui já começou a funcionar mesmo sem ter os retoques finais, a gente já tinha inaugurado a casa. Inaugurado não, começado a tocar, porque centro espírita não se inaugura.

Para Bosi, os ritmos temporais foram subjugados pela sociedade industrial, que dobrou o tempo a seu ritmo. Seria como se o tempo da mercadoria “esmagasse” o tempo dos sentimentos, da amizade, do religioso. A memória tem um papel importante na reconquista desse tempo, já que abarca os tempos marginais e perdidos na vertigem mercantil. Tal como o tempo social acaba engolindo o individual, a percepção coletiva abrange a pessoa, dela tira sua substância singular e a estereotipa num caminho que, para a autora, não tem volta. Ela acredita que apenas os artistas podem remontar essa trajetória e recompor o contorno borrado das imagens, devolvendo sua nitidez.

A memória é, sim, um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo.

O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa. (BOSI, 2003, p.53)

Para Delgado (2000), considerando-se a evocação do passado como um substrato da memória, é possível deduzir que, em sua relação com a história, a memória constitui-se como forma de preservação e retenção do tempo, salvando-o do esquecimento e da perda. Portanto, história e memória, por meio de uma inter-relação dinâmica, são consideradas suportes de identidades coletivas e individuais. A autora afirma que a memória pode ser identificada como processo de construção e reconstrução de lembranças nas condições do tempo presente.

Assim como Halbwachs, Delgado acredita que é possível estabelecer duas possíveis formas de relação da história com a memória. Primeiramente, a história pode ser identificada como alimento da memória e, simultaneamente, a memória pode ser tomada como uma das fontes de informação para a construção de um saber histórico. Em uma segunda forma, a história assume uma dimensão específica de cultura erudita, voltada para produção de evidências. A autora aponta que, no primeiro caso, é possível inferir que a história, por ser fertilizadora da memória, acaba por contribuir para que a sociedade encontre, por meio da história, subsídios necessários ao processo inerente ao ser humano de busca de identidade.

Para Velho (1988), a memória é fragmentada e o sentido de identidade depende, em grande parte, da organização desses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. Assim, o passado é descontínuo e a consciência e o significado desse passado e da memória articula-se com a elaboração de projetos que são sentidos e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações. O autor entende projeto como uma conduta organizada para atingir finalidades específicas²⁸. Para ele, embora o ator, em princípio, não seja necessariamente um

²⁸ Velho trabalha com o conceito de projeto desenvolvido por Alfred Shutz.

indivíduo, podendo ser um grupo social, um partido ou outra categoria, toda a noção de projeto está indissolivelmente imbricada à idéia de indivíduo-sujeito. O autor considera que a consciência e a valorização de uma individualidade singular, baseada em uma memória que dá consistência à biografia, é o que garante a formulação e a conclusão de projetos. Portanto, se a memória permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e uma biografia, o projeto é a antecipação no futuro dessa trajetória e biografia, pois busca, a partir do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais eles poderão ser atingidos. Velho completa esse pensamento afirmando que o projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos ou, em outros termos, à própria identidade. O autor acredita que na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais, já que são visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória.

Assim como a memória, a tradição constitui-se em suporte para a construção da identidade, seja individual ou coletiva. Ao analisar a constante busca pelas origens no candomblé, Capone (2004, p.255) se pergunta: “O que é, enfim, uma tradição?”. Com essa questão, a autora discute a procura das origens perdidas no candomblé e as implicações da busca por uma tradição, muitas vezes reinventada. Para fazer sua análise, ela se apóia na discussão sobre tradição desenvolvida por Hobsbawm e Ranger. Os autores destacam que as tradições inventadas seriam uma resposta a novas situações sob a forma de referências a situações anteriores. A busca por restabelecer a tradição acontece em situações em que a tradição é vista como um ideal perdido, em face às mudanças proporcionadas pelo avanço da modernidade. Quando, em uma sociedade, ainda existem pessoas que conservam a tradição, não é necessário recuperar nem mesmo inventar

tradições. Assim, a perda da tradição seria o motor da busca das origens, que tem sempre como objetivo a reconstrução de um estado original.

O movimento em direção ao passado com frequência se torna um instrumento político para legitimar a posição ocupada pelo grupo que reivindica sua tradicionalidade no seio de uma sociedade hierarquizada. Quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que metamorfoseia em sujeito de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida. Construir sua própria representação do passado – a tradição – passa a ser assim um meio de negociar a posição ocupada na comunidade em questão. (CAPONE, 2004, p.255-256)

Capone afirma que a tradição não pode ser vista apenas como um simples reservatório de idéias ou elementos culturais. Para a autora, a tradição é considerada um modelo de interação social, motivo pelo qual se torna um dos principais instrumentos de construção da identidade. Ela defende que o caráter interacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para demonstrar que não é algo dado, mas reinventado continuamente, sempre agregando novas significações.

A reinvenção de tradições citada por Capone também é analisada por Farias (2004), sob uma nova ótica. O autor propõe uma discussão sobre re-traditionalização e re-significação de tradições. Ele parte de um estudo sobre o Festival Folclórico do Boi-Bumbá de Parintins para desenvolver sua análise. Esse festival traz à cena práticas pertencentes a um plano simbólico enraizado na memória de experiências coloniais, sedimentadas na cultura amazônica, que busca resgatar valores e modos de vida de uma tradição cabocla. Hoje, essas práticas estão realçadas pela indumentária do entretenimento-turismo. Ao processo de resgate de uma tradição, que recebe uma nova interpretação, uma nova roupagem, Farias denomina de re-traditionalização.

As tradições, à maneira dos mitos, são convertidas, assim, em horizontes hermenêuticos, no momento mesmo em que esses são consagrados à evocação pré-ordenadora de toda existência, mas isto na pragmática do relato que lhes define. Por consequência, deixam

entrever os ambientes comunicativos da práxis humana, os fóruns de reconhecimento e inteligibilidade. (FARIAS, 2004, p.147)

O autor explica que as re-significações das tradições são a contrapartida dos deslocamentos nos arranjos de retenção de recursos simbólicos e materiais. Esses recursos não apenas constroem a transmissão, mas delimitam a natureza dos teores relativos à memória e do tipo de mobilização que os põem em conexão na moldagem de uma compreensão social.

No caso do Festival de Parintins, a re-traditionalização da prática cultural amazônica é impulsionada pelo entretenimento-turismo. O mesmo acontece na Bahia, onde Serpa (2004) descreve algumas manifestações culturais em bairros populares de Salvador, analisando o papel da cultura na vida social dos moradores. O autor afirma que o processo de folclorização de grande parte das festas populares segue a trajetória da re-traditionalização por intervenção direta do “Estado-espetáculo”. Essa volta às origens é vista de forma crítica por Serpa. Para ele, a Bahia está sendo transformada em produto turístico-publicitário e, ainda, há uma distribuição desigual e segregadora dos equipamentos culturais no tecido urbano-regional. “Assistimos à emergência de ‘novas’ tradições reinventadas a cada dia para um consumo turístico cada vez mais segmentado e diferenciado” (SERPA, 2004, p.26). A pesquisa demonstra que os bairros populares se transformaram em microcosmos, devido às suas manifestações culturais e práticas sociais próprias – que muitas vezes representam interesses políticos ou comerciais. Nesse contexto, as associações de bairro tornam-se um diferencial ao defender seus próprios interesses e realizar atividades culturais que garantem a preservação e a manutenção de tradições e identidade locais.

Um dos bairros pesquisados pelo autor é o Curuzu, onde está instalado o grupo Ilê Aiyê, o primeiro bloco carnavalesco afro de Salvador e considerado por Serpa um tipo de associação de bairro. O Ilê Aiyê, que atualmente recebe apoio de empresas privadas e do poder público para desenvolver seus projetos que visam a afirmação do negro na sociedade, juntamente com alguns

terreiros de candomblé do bairro, consegue manter algumas tradições locais que, gradativamente, tornam-se hegemônicas no Curuzu, de acordo com Serpa. Ele alerta que, ao garantir visibilidade às manifestações afro-brasileiras, o Ilê Aiyê também pode colocar em risco o “valor de culto” original e as possibilidades de resgate da memória coletiva por meio da cultura, pois à visibilidade estão agregados outros componentes. Segundo o autor, durante os ensaios do grupo cerca de 4 mil pessoas circulam pelas ruas do bairro, que, aos poucos, foi perdendo outras manifestações, como os bailes de carnaval, quadrilhas e a queima do Judas durante a Páscoa. Ou seja, desde 1974, quando o grupo foi criado, o Ilê Aiyê vem se firmando como um importante parceiro na afirmação da cultura negra em Salvador, uma metrópole com sérios problemas de desigualdade social. Porém, ao mesmo tempo, o espaço conquistado pelo Ilê Aiyê fez com que outras manifestações fossem desaparecendo.

Serpa, a partir de Rouanet²⁹, considera que as festas e as tradições religiosas pertencem à esfera da experiência e, assim, constituem-se impressões que o psiquismo incorpora na memória. Dessa forma, memória coletiva e memória individual se fundem, nas sociedades tradicionais, por meio da festa e do culto, expressões significativas do passado coletivo que são rememoradas. Cada um pode agregar essas memórias à sua experiência, podendo recordar-se delas ao mesmo tempo em que relembra seu próprio passado. Porém, por outro lado, o autor ressalta que:

[...] a incorporação dos bairros populares da cidade ao processo de produção capitalista vai produzir mudanças evidentes, incluindo desaparecimento gradual da experiência, privando os moradores de sua história e da capacidade de integrar-se numa tradição, já que a experiência é matéria de tradição, onde memória individual e coletiva se fundem. (SERPA, 2004, p.23)

Se a memória de uma sociedade se estende até onde atinge a memória dos grupos dos quais ela é composta e está inscrita a um determinado espaço, como ressalta Halbswach (1990),

²⁹ ROUANET, Sérgio Paulo. Do trauma à atrofia da experiência. In: **Édipo e o anjo**: itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

podemos inferir que a memória é um suporte para a reinvenção da tradição. Esse pensamento é desenvolvido por Bastide (*apud* CAPONE, 2004), que trabalha com o conceito de memória coletiva de Halbswach, para quem esta somente pode ser ativada se as instituições ancestrais tiverem sido preservadas. Partindo desse princípio, Bastide acredita que a reconstituição do passado, no caso dos africanos que vieram para o Brasil, é possível. É necessário, para o autor, preencher os vazios deixados pelo desenraizamento que foi a escravidão e pela “estrutura do segredo” na base da hierarquia do candomblé, medidas que seriam causa do desaparecimento progressivo da memória. Porém, isso não impediria a penetração do presente no passado, uma vez que as imagens da tradição não são reativadas, apenas aquelas que são coerentes com o presente.

Bastide traduz essa seleção das lembranças “reativadas” em outra oposição que distingue o candomblé nagô dos cultos sincréticos. Estes optam pela depuração, que “consiste em eliminar da herança ancestral o que se acha em demasiada contradição com a sociedade moderna, tudo aquilo que choque mediante uma recordação demasiadamente brutal da barbárie”; o candomblé nagô, em contrapartida, opta pela purificação, que tomará “necessariamente a forma de um regresso, para além das formas decadentes, à verdadeira tradição original, à fonte primeira”. (CAPONE, 2004, p.265)

A forma encontrada pelo candomblé nagô para regressar à verdadeira tradição original é o retorno ao continente africano. Capone considera o movimento de volta à África uma reativação, de uma forma mais simbólica do que real, de uma tradição “pura” que deve ser reconstituída no Brasil. A autora acredita que os efeitos nefastos do turismo e a participação dos brancos e mulatos no candomblé fazem com que a necessidade desse retorno à África se faça com mais urgência. Voltar ao continente africano é considerado por Capone uma viagem “iniciática”, uma fonte de prestígio aos membros do candomblé, que fazem contato direto com as raízes, transformando o antigo escravo em um verdadeiro “africano” e apagando as marcas da escravidão. As primeiras viagens “iniciáticas” remontam à segunda metade do século XIX,

quando escravos libertos começaram a voltar para o continente africano. O movimento de retorno à África iniciou-se com a repressão de rebeliões na Bahia e com a expulsão de rebeldes condenados. Essa viagem de volta ao continente africano acabou se transformando em uma maneira de os adeptos do candomblé terem contato com fontes de conhecimento religioso, perdido com o passar do tempo no Brasil (CAPONE, 2004).

Na pesquisa de campo, observei essa preocupação em “resgatar” uma tradição africana. No Ilê Wopo Olojukan, esse “retorno à África” é feito de diversas formas pelos adeptos, que nem sempre viajam ao continente africano, mas mesmo no Brasil tentam alguma aproximação com as informações “perdidas”. Alguns fazem cursos de iorubá, para que possam compreender melhor o dialeto, as cantigas e as rezas. Conheci até mesmo um nigeriano que freqüentava o terreiro e ensinava o dialeto. Em uma de minhas visitas ao terreiro, presenciei um fato interessante, que ilustra essa procura pela África. Eu estava na cozinha, assentada em um canto para observar o movimento do grupo. Na mesa, que fica no centro do cômodo, estava o pai-de-santo Sidney, acompanhado de seis filhos-de-santo, alguns dos quais com mais de 20 anos de iniciados, quando a equede Denísia perguntou sobre uma reza do orixá Iemanjá, sua divindade protetora. Ninguém conseguiu lembrar como era a reza. Sidney, então, pediu que pegassem um livro. Um dos filhos trouxe uma cópia encadernada que continha rezas e cantigas em iorubá. Ou seja, foi por meio da literatura que eles conseguiram as informações.

As viagens, iniciadas por descendentes de africanos, continuaram ao longo dos séculos e, até hoje, é comum a ida de praticantes do candomblé à África. Aliás, essas viagens não são apenas comuns aos praticantes como também a pesquisadores do culto dos orixás. Atualmente, porém, muito da tradição religiosa africana já foi perdida no continente de origem.

A África, então, parece existir apenas no Brasil, encarnada nos zeladores da tradição, sejam eles chefes de terreiro ou antropólogos. O debate sobre o berço da “verdadeira” tradição está no centro do atual movimento de reafricanização, dividido entre a busca direta da África em terra africana e a mediação dos africanos que a trouxeram para o Brasil (cursos de língua e civilização iorubás). O que está em jogo aqui, é o monopólio dessa África mítica, bem como o direito de explorar seus fundamentos para afirmar sua fidelidade à tradição.³⁰ (CAPONE, 2004, p.293)

Ou seja, o candomblé, da forma como existe hoje no Brasil, foi criado pelos descendentes de africanos em solo brasileiro. Na África, não existe, nem nunca existiu, o formato de culto que foi desenvolvido aqui³¹. O que se encontra no continente africano são traços lingüísticos e costumes do povo iorubano ou banto. A tradição, tão procurada na África, seria encontrada no próprio Brasil. E essa tradição faz parte de um jogo de poder dentro do candomblé, que legitima terreiros e preserva uma aura misteriosa em torno dos possíveis segredos guardados do candomblé por antigos pais e mães-de-santo. É nesse contexto que proponho uma discussão acerca da construção da identidade nos terreiros. Para tanto, na seção seguinte enfocarei a questão da identidade.

3.2 - IDENTIDADE NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Antes de apontar as contribuições da memória e da tradição para a construção da identidade de um grupo, parto para uma discussão sobre identidade. A questão da identidade na sociedade atual é analisada por vários autores, por exemplo Castells (1999), Hall (1999) e Woodward (2004). Neste momento, sugiro um debate entre o que dizem alguns deles. Começo por Castells (1999), que define identidade como a fonte de significado e experiência de um povo,

³⁰ A autora se refere, principalmente, ao candomblé de origem iorubá.

³¹ Como já foi colocado no primeiro capítulo.

que, no caso desta pesquisa, poderia ser interpretada como fonte de significado e experiência dos filhos-de-santo de cada terreiro investigado. Para o autor, a identidade também corresponde ao processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, que podem prevalecer sobre outras fontes de significados. Os significados são entendidos por Castells como a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator.

A identidade é relacional e marcada pela diferença e por meio de símbolos, como reitera Woodward (2004). É relacional na medida em que necessita da existência de outra identidade para se construir. Portanto, é marcada pela diferença. Algumas diferenças são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares. A diferença pode ser comparada a partir dos símbolos que representam cada grupo. A autora destaca que a luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e conseqüências materiais, como o conflito entre grupos distintos.

No caso do candomblé, é bastante claro como os pais-de-santo constroem suas identidades por meio da diferença. Eles são sempre enfáticos ao afirmar a qual nação pertencem, de qual casa são descendentes. Porém, nem sempre os filhos-de-santo agem da mesma forma com relação ao pertencimento a uma nação específica e muitos desconhecem a linhagem de seu terreiro. Uma questão para ser discutida ao se analisar o processo de construção da identidade dos grupos pesquisados nesta dissertação³².

A cultura, continua Woodward, molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade. Para a autora, há um constrangimento não apenas pela gama de possibilidades que

³² Esse tema será desenvolvido nas próximas seções do capítulo.

a cultura oferece, ou seja, pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais.

A construção da identidade é um processo que engloba a matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais. Os aparatos do poder e de cunho religioso também são fatores que colaboram na construção da identidade. Os indivíduos, grupos sociais e sociedades processam todos esses materiais e, assim, reorganizam seus significados em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, como a visão de tempo/espço (CASTELLS, 1999). Na hipótese de Castells, quem constrói a identidade coletiva e a finalidade para a qual ela é construída determinam, em grande medida, o conteúdo simbólico dessa identidade, bem como o significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem.

Castells afirma que a comunidade poderia desaparecer em função da urbanização e por causa da suburbanização. No entanto, ele verificou que as pessoas se socializam e interagem em seu ambiente local, que pode ser a vila, a cidade ou o subúrbio, e formam redes sociais com seus vizinhos. As identidades locais entram em interseção com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão altamente diversificado. Para o autor, as pessoas resistem ao processo de individualização e tendem a agrupar-se em organizações comunitárias que, com o passar do tempo, geram um sentimento de pertencimento. Forma-se, então, uma identidade cultural comunal. Castells acredita que, para que isso aconteça, é preciso um processo de mobilização social.

[...] as pessoas precisam participar de movimentos urbanos (não exatamente revolucionários) pelos quais são revelados e defendidos interesses em comum, e a vida é, de algum modo, compartilhada, e um novo significado pode ser produzido. (CASTELLS, 1999, p.79)

Os movimentos urbanos citados por Castells estariam voltados para três conjuntos de metas principais: necessidades urbanas e de condições de vida e consumo coletivo; afirmação da identidade cultural local; conquista da autonomia política local e participação na qualidade de cidadãos. Para o autor, as comunidades locais, que são construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades. Porém, as identidades consistem em reações defensivas contra as condições impostas pela desordem global e pelas transformações que acontecem em ritmo acelerado.

Será que se pode considerar o candomblé como uma comunidade em que as pessoas se socializam e se interagem, como uma forma de combater a individualização? Se pensarmos que para Castells a constituição dessa comunidade passa pelos movimentos sociais, diria que não poderíamos relacionar o candomblé ao modelo proposto pelo autor, pois os motivos que levam os adeptos a procurar um ou outro terreiro são individuais e não coletivos. Mas, depois que já pertencem a uma casa de candomblé, será que prevalece esse sentimento de pertencimento ao qual se refere o autor? Será que uma família-de-santo é construída por meio da ação coletiva e preservada pela memória coletiva, assim como a comunidade? Acredito não ser possível relacionar um terreiro de candomblé às comunas de Castells, pois os motivos que levam uma pessoa a fazer parte de um terreiro são distintos e, por isso, não há uma unidade na forma como cada um se relaciona com a religião. Nem todos os filhos-de-santo estão preocupados com sua ascendência, como dito anteriormente. O candomblé estaria, então, influenciado pelas transformações sofridas pela sociedade contemporânea, como a individualização?

Para tentar responder a essa questão, procuro em Giddens (2002) um apoio teórico. Ao analisar as transformações sofridas pela atual sociedade, o autor afirma que as mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas aos estabelecimentos de conexões sociais de grande amplitude. Para Giddens, o nível de distanciamento tempo-espacial introduzido

pela alta modernidade é tão amplo que, pela primeira vez na história humana, “eu” e “sociedade” estão inter-relacionados num meio global. A modernidade rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais.

Para o autor, a alta modernidade influencia diretamente a relação entre auto-identidade e instituições modernas³³. De acordo com Giddens, a modernidade introduz um dinamismo elementar nas coisas humanas, que se associa a modificações nos mecanismos da confiança e nos ambientes de risco. Pode-se constatar que as mudanças geradas na alta modernidade, como a separação de tempo e espaço – considerada por Giddens a condição para a articulação das relações sociais ao longo de amplos intervalos de espaço-tempo, incluindo sistemas globais –, afetam o processo de construção da identidade, seja individualmente ou em grupo.

Partindo da afirmação de Giddens de que a modernidade substitui o referencial da pequena comunidade e da tradição por organizações maiores e impessoais, acredito que nos terreiros de candomblé podemos encontrar algumas formas de “resistência” às transformações sofridas pela sociedade contemporânea, haja vista que a tradição é um fator importante para a construção da identidade dos grupos, mesmo em se tratando de uma tradição reinventada, como dito anteriormente.

Santos (2003) afirma que hoje as identidades culturais não são rígidas nem imutáveis. Para o autor, são resultados transitórios de processos de identificação. As identidades seriam, então, identificações em curso.

Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição do outro e, simultaneamente, numa situação de carência e por isso de subordinação. Os artistas europeus raramente tiveram de perguntar pela sua identidade, mas os artistas africanos e latino-americanos, a trabalhar na Europa vindos

³³ A idéia de auto-identidade é definida por Giddens como o eu entendido reflexivamente pelo indivíduo em termos de sua biografia.

de países que, para a Europa, não eram mais que fornecedores de matérias-primas, foram forçados a suscitar a questão da identidade. (SANTOS, 2003, p.135)

Hall (1999) analisa a concepção de identidade ao longo do tempo. Ele parte da concepção de identidade do sujeito do Iluminismo, que seria visto como tendo uma identidade fixa e estável. Ao contrário do sujeito pós-moderno, que é marcado por identidades abertas, contraditórias, inacabadas e fragmentadas. Para o autor, quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicos.

Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito no “supermercado cultural”. (HALL, 1999, p.75)

O autor destaca que a discussão sobre a identidade na pós-modernidade está pautada pela tensão entre o “global” e o “local” (HALL, 1999). No interior do discurso do consumismo global, as diferenças culturais que definiam a identidade ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este seria o fenômeno que Hall chama de “homogeneização global”. Um fenômeno criticado por ele, que acredita que a tendência em direção à “homogeneização global” tem um poderoso paralelo: a etnia, que algumas vezes pode ser de variedades mais híbridas ou simbólicas, mas também de variedades exclusivamente essencialistas. A partir de Bauman, Hall afirma que o ressurgimento da etnia contribui para o desenvolvimento de lealdades étnicas dentro de minorias nacionais, assim como coloca em questão a crescente separação entre o pertencimento ao corpo político e o pertencimento étnico.

A etnia que, para Hall, pode ser um paralelo à “homogeneização global”, é, para Cunha (1987), tema de uma ampla discussão sobre identidade. A autora parte da análise de um grupo de descendentes africanos que vivia no Brasil e que volta para a África para propor um debate que envolve questões relacionadas à identidade, cultura e tradição. Segundo ela, o grupo que retorna ao continente africano, em meados do século XIX, forma uma comunidade em Lagos, onde está localizada a Nigéria hoje, mas insiste em manter uma identidade brasileira, que pode ser verificada por vários sinais distintivos, como o uso de nomes portugueses, a construção de sobrados em estilo baiano, a celebração de festas típicas do Brasil, a presença do catolicismo. Essa foi a maneira encontrada pelo grupo para, de certa forma, sobreviver economicamente em novo território. Sendo identificados como brasileiros, eles conseguiam manter contato com os africanos, já que também descendiam da África, e também com o continente americano. Para Cunha, a tradição cultural pode ser entendida como um reservatório, onde se irão buscar, conforme as necessidades, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica (CUNHA, 1987).

De acordo com a autora, a construção da identidade étnica extrai da tradição elementos culturais que, aparentemente, podem ser idênticos, mas que ocultam o fato de que houve uma alteração de seu sentido fora do todo em que foram criados.

A etnicidade faz da tradição ideologia ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros”, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontraram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. (CUNHA, 1987, p.102)

As discussões apresentadas até aqui sobre memória, tradição e identidade são um suporte para o debate proposto nas próximas seções do capítulo, em que relaciono os conceitos citados

com a pesquisa empírica. Início essa discussão retomando parte da história dos terreiros e tentando buscar suportes para a construção da identidade dos mesmos.

3.3 - NO VAI-E-DEM METROPOLITANO

Em 30 anos de existência, cinco terrenos já abrigaram os cultos do Grupo Espírita Estrela do Oriente, atualmente com sede no bairro Nova Vista, região Leste de Belo Horizonte, e com outra casa em São Bartolomeu, distrito de Ouro Preto, a 80 quilômetros da capital mineira. Inicialmente, o terreiro trabalhava apenas com a umbanda, mas hoje também tem sessões de candomblé. Esse centro espírita foi fundado no meio de uma mata em General Carneiro, distrito de Sabará, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. O pai-de-santo do terreiro, Henrique Perret Neto, o Kitulanjê, conta que suas entidades escolheram esse local.

Eu e Alvina [uma equede da casa que acompanha Kitulanjê há mais de 20 anos] fomos fazer uma oferenda em um cruzeiro. Quando chegamos lá, eu recebi Pai Antônio, que disse que lá para baixo do terreno havia um lugar perto de uma nascente e que era lá que eu ia encontrar um espaço para fazer as sessões. Pai Antônio foi embora e eu fui tomado pelo Caboclo Pena Branca, que nos levou até o local. Quando passou o transe mediúnico é que fiquei sabendo da escolha do local. Daí por diante, passamos a fazer as sessões lá.

Como o movimento das sessões em General Carneiro foi aumentando, o grupo se mudou para a capital. Em Belo Horizonte, as sessões aconteciam em um barracão alugado. Antes de conseguirem comprar um terreno no bairro Nova Vista, os adeptos dividiram um galpão com

outro grupo espírita. Até o início da década de 1980, o bairro ainda era pouco urbanizado e as ruas eram de terra.

As sucessivas mudanças são comuns nos terreiros de candomblé durante a fase de implantação. Os pais-de-santo, responsáveis pelo culto dos orixás, nem sempre têm recursos para adquirir um imóvel e instalar o terreiro. O aluguel passa a ser uma alternativa. Por serem inquilinos, nunca sabem ao certo o período que podem permanecer no local e estão sempre à procura de um espaço melhor para cultivar as divindades africanas, que representam elementos da natureza.

As mudanças constantes geram adaptações nos rituais, mas não chegam a impedir a continuidade das atividades. O bairro ou a região da cidade em que estão localizados os terreiros de candomblé, nos dois casos analisados em Belo Horizonte, não influenciam tanto na construção da identidade do grupo³⁴. O processo de construção da identidade em um terreiro é baseado, principalmente, na trajetória dos antepassados, na tradição da nação africana que deu origem ao terreiro, diferentemente do que acontece nas igrejas católicas, pois os freqüentadores das missas e grupos de oração são, em sua maioria, moradores do bairro onde a igreja está instalada. No caso dos terreiros, os adeptos moram em diversas regiões da cidade, ou até mesmo em outros municípios, e freqüentam o candomblé por afinidade com o pai-de-santo e com as divindades da casa. Existem também os adeptos que começaram a freqüentar o terreiro pela proximidade com o local de moradia, mas eles não representam a maioria dos freqüentadores.

“Santo não é metropolitano, é universal. Em qualquer lugar que fizer o que é necessário, ele vem”, diz o pai-de-santo Henrique Perret Neto. Entre os membros do Grupo Espírita Estrela do Oriente, ainda é possível encontrar aqueles que acompanham o trabalho desde General Carneiro. As sucessivas mudanças os obrigam a modificar alguns hábitos, como a forma de

³⁴ Essa discussão será retomada e desenvolvida ao longo desta seção.

deslocamento para chegar ao terreiro. Não importa o local escolhido para o culto, eles continuam se identificando como pertencentes ao terreiro do Kitulanjê.

Para qualificar essa frequência, no dia 12 de fevereiro de 2005, um sábado, fiz um levantamento junto aos fiéis. Entre 13 horas e 13 horas e 30 minutos, me posicionei no portão principal do terreiro e entrevistei 50 pessoas que chegavam ao local. Elas tinham que responder a quatro perguntas: “De onde você vem?”; “Para onde vai depois daqui?”; “Onde você mora?”; e “Onde você trabalha?”. Com essas questões, procurei checar a mobilidade dos freqüentadores, além de verificar se a localização do terreiro interfere na frequência. Os resultados apontam que os moradores do entorno participam das atividades, mas muitas pessoas também vêm de longe para o culto. Das 50 pessoas entrevistadas, 11 moram no bairro Nova Vista, onde está localizado o terreiro; oito moram em cidades da Região Metropolitana, que não Belo Horizonte – Betim, Sabará e Contagem; e as outras 31 declararam morar em bairros das regiões Leste, Oeste, Centro Sul e Noroeste da capital.

Com essa amostra, foi possível verificar que o fator localização não é determinante para a participação nas atividades. Uma adepta³⁵ conta que, quando começou a freqüentar as reuniões do Grupo Espírita Estrela do Oriente, no início da década de 1980, havia um terreiro a dois quarteirões de sua casa, no bairro Barroca, região Oeste de Belo Horizonte. Mas, por ter afinidade com o pai-de-santo Kitulanjê e com as entidades do terreiro, optou por atravessar a cidade todos os sábados e freqüentar o Estrela do Oriente, na região Leste.

No Ilê Wopo Olojukan as mudanças também ocorreram, pelos mais variados motivos. Uma delas foi devido a um incidente, durante uma festa de Oxóssi. Conta-se entre o povo-de-santo que o barracão, que tinha teto de sapê, pegou fogo no meio da festa. O Ilê já teve endereço

³⁵ A adepta pediu para não ser identificada.

no bairro Ipiranga, por duas vezes, no bairro Gorduras e no bairro Ribeiro de Abreu, até se mudar para a rua Doutor Benedito Xavier, 2.030, no bairro Aarão Reis, sua sede atual, um local afastado do Centro da capital mineira, o que não impede que seja freqüentado por pessoas de diversos bairros de Belo Horizonte e de cidades da Região Metropolitana. Para os fiéis que dependem do transporte coletivo, o acesso ao local é complicado, pois muitos deles têm de pegar mais de uma linha de ônibus ou conjugar com o metrô. Camila, que foi iniciada para o orixá Oxumaré em janeiro de 2005, tem de pegar dois ônibus para chegar ao Ilê, sempre acompanhada do esposo e da filha, que na época da pesquisa de campo deste trabalho ainda era de colo. Além das roupas de candomblé³⁶, ela precisa levar o carrinho do bebê e os materiais para cuidar da criança. Mesmo assim, ela comparece com freqüência ao terreiro. Outras pessoas preferem se mudar temporariamente para o Ilê, quando têm alguma obrigação, a ir e voltar para casa todos os dias. Como no caso de Marlene, iniciada para Oxum há mais de 30 anos. É assim que Marlene descreve sua rotina em época de obrigação na casa:

Minha casa assim, minha com minha família, é no Dom Silvério. Passo mais tempo aqui do que lá. Quer ver, tem 15 dias que está em obrigação a casa, então nesses dias eu fui em casa dois dias, fui e voltei, nem dormi em casa. Então fico mais aqui, quando tem iaô recolhido, vou assim, de dia, ver como estão os meninos. Meninos, filho sempre é menino, né? Então eu vou ver como eles estão, se estão precisando de alguma coisa, e volto para cá.

Mas também há filhos-de-santo que se mudaram para o terreiro. A equede Denísia mora com seu filho no Ilê desde janeiro de 2005. Para ela, além de aproximar mais do culto aos orixás,

³⁶ A roupa dos homens é composta de uma calça e uma bata. As mulheres precisam vestir um calçolão (espécie de calça que fica por baixo das anáguas), três anáguas (todas engomadas para ficar com uma roda grande), um quebra-anágua (saia de tecido mais fino) e uma saia. Além disso, vestem um tomara-que-caia e, por cima dele, um camisu ou camisa-crioula e, em alguns casos, uma bata. As saias e as anáguas são compridas, normalmente vão da cintura até o tornozelo. Para completar a vestimenta feminina, usa-se um pano-da-costa (tecido que cobre as costas e o colo) ou pano-de-cintura (amarrado na cintura e que cai sobre a saia) e um ojá (pano que cobre a cabeça, como se fosse um turbante).

a mudança também representou economia de tempo. Denísia conta que antes precisava sair do serviço correndo, ir em casa, pegar seu filho e, depois, ir para o terreiro. Agora, basta sair do serviço, pois seu filho já está no terreiro.

Vim morar aqui por quê? Eu já tenho tanto pouco tempo, considerando o meu trabalho, a minha situação de educar meu filho, já tem a escola que serve para folclorizar um tanto de coisa que ele vê e vive aqui, que eu falei assim: “Quero morar lá”. Eu quero estar perto, viver de fato o cotidiano disso.

A localização dos terreiros de candomblé não é fator determinante na frequência dos fiéis, nem mesmo para o culto dos orixás. Muitos adeptos moram distante do terreiro e não deixam de participar dos trabalhos, como foi demonstrado. As divindades africanas podem ser cultuadas em qualquer lugar, desde que sejam feitas as devidas adaptações, como informam os pais-de-santo entrevistados. Em Belo Horizonte, onde o candomblé chegou há 40 anos, são comuns sucessivas mudanças de endereço, pois, muitas vezes, os imóveis são alugados. A construção da identidade do grupo não está diretamente relacionada ao local onde o terreiro está instalado.

Com as sucessivas mudanças, os dois terreiros tiveram de passar por várias adaptações, mas a tradição continuou sendo um fator determinante na construção da identidade dos grupos. A ascendência do terreiro tem mais importância nos discursos dos pais-de-santo do que a relação entre os candomblés e os bairros onde estão instalados, apesar de a localização fazer diferença no cotidiano dos fiéis. Como os pais-de-santo dizem, basta adaptar algumas coisas no local onde será instalado o terreiro para que o orixá seja cultuado. É preciso, porém, conhecimento para que todas as adaptações sejam feitas corretamente e esse conhecimento é transmitido de pai para filho, ou seja, de pai-de-santo para filho-de-santo. Para ter informações importantes sobre o candomblé e carregar o axé, que é a força vital do culto dos ancestrais africanos, é preciso, na opinião de Kitulanjê, pertencer a um grupo respeitado, que tenha tradição.

Kitulanjê se orgulha de pertencer ao Bate Folha, o mais antigo candomblé de angola do Brasil, situado em Salvador. Pelo menos uma vez por semana, tem contato com os integrantes da casa raiz por telefone. O contato pessoal não é tão freqüente, mas grupos dos dois terreiros se visitam todos os anos, sendo que Kitulanjê vai a Salvador pelo menos quatro vezes por ano – em janeiro, quando há um cerimonial dedicado a Oxalá; em agosto, quando se festeja a divindade Kitembo; em dezembro, na festa de Iansã; e em julho, às vezes, nos festejos de caboclo. Essa proximidade com um terreiro tradicional confere prestígio ao pai-de-santo e contribui para a construção da identidade do grupo. A participação de Kitulanjê nas atividades do Bate Folha foi possível porque a sua mãe-de-santo, Mameto Kitulá, é filha-de-santo de Oloiá, que foi iniciada no Bate Folha. Portanto, dentro da família-de-santo, Kitulanjê seria neto de Oloiá do Bate Folha e, conseqüentemente, faz parte dessa linhagem considerada a principal no Brasil em se tratando de candomblé da nação angola. Kitulanjê fala sobre sua linhagem, a origem de sua família-de-santo:

O candomblé em Minas Gerais é muito misto e no princípio eu tive um começo muito misto também. O candomblé de angola quando chegou em Belo Horizonte tinha muita influência do omolocô, muita influência do queto, muita influência de até certos angolas que cantavam suas cantigas em português. Então o candomblé veio se purificando, ele veio peneirando, ele veio se apurando. Eu mesmo, antes de raspar, tinha bori, mas de uma nação mista que não tinha raízes tão profundas como as que eu encontrei dentro do angola-congo, no candomblé do Bate Folha, de Seu Bernardino. E eu fui vendo que havia muito queto e eu queria buscar mais o angola, que era a nação da minha maior afinidade e assim fui buscando mais raízes, que eu tinha bori, mas o bori é uma cerimônia boa para sua cabeça, para o seu santo, que eu tinha santo lavado e assentado, mas eu não tinha direitos de realmente dizer que era um Tata de Inquice, eu não tinha um cargo definitivo. Então, eu procurei, pesquisei muito sobre o angola e encontrei uma pessoa, como outras diversas que existem competentes em Belo Horizonte, que tivesse uma raiz mais pura e a mais pura era o angola-congo. Simpatizei com minha mãe Kitulá e minha mãe Kitulá era filha de Oloiá, que era a primeira zeladora de angola que tinha vindo para Belo Horizonte, iniciado muitos barcos na casa de Nepanji. Minha mãe foi do primeiro barco, após Seu Nepanji ela era do segundo barco da casa, eu tive afinidades com ela, vi que a raiz dela era boa, que ela tinha fundamentos, que ela tinha tradição, que ela tinha nome, tinha raiz, tinha uma árvore genealógica toda formada. Então, ela me iniciou, cumpri e até hoje estou cumprindo meus fundamentos com ela, graças a Deus me dei muito bem dentro dos fundamentos que ela tinha para me oferecer, ela me colocou mais dentro da raiz ainda que é dentro da casa da minha avó, do meu bisavô, da mãe dela, que é o Bate Folha, onde Oloiá nasceu, Bernardino, que é o fundador do Bate Folha, e com isso eu me encontrei dentro de tradição, de hierarquia. Todas as coisas que eu esperava dentro de culto de angola,

graças a Deus, eu não posso reclamar de nada. Não sei tudo. Mas sei que a casa que eu estou e a fonte de informações que eu recebo, com as quais eu convivo e pratico, são de raízes de uma casa de matriz puramente africana, de angola-congo, que é a melhor e a maior do Brasil para mim.

Nesse relato, Kitulanjê usa os termos “purificando”, para se referir à fase inicial do candomblé em Belo Horizonte, e “pureza”, ao se referir ao Bate Folha, considerado o primeiro terreiro de angola do Brasil. Esses termos são comuns tanto na literatura acerca do candomblé quanto entre o povo-de-santo, e revelam uma disputa que existe entre as nações que cultuam as divindades africanas. Assunto que será tema da próxima seção deste capítulo e que contribui, assim como a questão da localização e das sucessivas mudanças dos terreiros, para a discussão, proposta nesta pesquisa, sobre a construção da identidade do Grupo Espírita Estrela do Oriente e do Ilê Wopo Olojukan. Partirei, então, para uma reflexão sobre a disputa por um modelo de “pureza” entre as nações do candomblé, um tema já debatido em trabalhos de outros autores, que serão citados posteriormente, e que também esteve presente na pesquisa de campo.

3.4 - “PUREZA” NAGÔ EM QUESTÃO

Em 1958, Roger Bastide publicava *O candomblé da Bahia*. Nas frases iniciais do primeiro capítulo do livro, ele já apontava sua posição sobre as nações do candomblé. Para o autor, os candomblés de origem iorubá exerciam uma expressiva superioridade quando comparados aos bantos:

É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual.

Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua manifestação metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui. (BASTIDE, 2001, p.29)

Essa posição de Bastide refletia os estudos que até então haviam sido feitos sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Desde Nina Rodrigues – considerado o pioneiro em pesquisas sobre o candomblé, com a publicação em francês, em 1900, da obra *O animismo fetichista dos negros bahianos*, que ganhou sua versão em português em 1935 – privilegiou-se a pesquisa em terreiros de origem iorubá. Fato também observado em estudiosos de gerações posteriores, como Arthur Ramos, que assim como Nina Rodrigues era médico-legista. Para Ramos, os cultos de procedência banta eram caracterizados por uma mitologia “paupérrima”, com rituais simples e marcados pelo sincretismo. O oposto do que foi observado pelo autor nos candomblés de origem iorubá, tidos como superiores e valorizados por não serem sincréticos (SILVA, 1995).

Pierre Verger também privilegiou a pesquisa em candomblés de origem iorubá, trabalhando em conjunto com Bastide em alguns estudos³⁷. Para Verger (1981), apesar de os negros de origem banta terem chegado primeiro no Brasil e terem influenciado o vocabulário brasileiro, em se tratando de candomblé a superioridade é iorubá, cujos rituais de adoração às divindades africanas teriam servido de modelo para as demais etnias já instaladas em solo brasileiro, mais especificamente na Bahia, onde o autor focalizou a pesquisa.

No trabalho sobre o candomblé na comunidade de Laranjeiras, em Sergipe, Beatriz Góis Dantas (1988) critica esse excessivo enfoque da cultura iorubá nas pesquisas sobre o culto das divindades africanas. Para ela, os autores dos primeiros estudos sobre o candomblé

³⁷ Para estudos conjuntos de Bastide e Verger, consultar LÜHNING, A. (Org.). **Verger-Bastide: dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

[...] teriam contribuído, especialmente na Bahia, através da construção de um modelo jeje-nagô, tido como o “mais puro”, para a cristalização de traços culturais que passaram a ser tidos como a expressão máxima de africanidade, através dos quais se representará o africano. Estas representações não se constituíram independentes da estrutura de poder da sociedade, como não escaparam a elas as relações dos antropólogos com seus objetos de estudo, os candomblés “mais puros”, dos quais vão se tornar ogãs e intermediários com o mundo dos brancos. (DANTAS, 1988, p.148-149)

Dantas afirma que o modelo “nagô puro” representaria, seguindo o raciocínio de autores como Nina Rodrigues, uma continuidade de instituições culturais africanas que se reproduziram no Brasil, preservando suas características originais, inclusive nos seus significados, tornando-se sinais de resistência. Em oposição, aqueles terreiros que se misturavam com outras tradições – como, por exemplo, os terreiros de candomblé que também tocam umbanda – estariam degenerando sua pureza original.

A discussão do modelo “nagô puro” proposta por Dantas está baseada na discussão de Mary Douglas³⁸, que entende que a idéia de pureza é muitas vezes empregada como uma analogia para expressar a ordem social. Dessa forma, considerar um candomblé mais puro que o outro, de acordo com Dantas, não é somente uma forma de classificar ou marcar diferenças entre os terreiros. É também uma maneira de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade.

Retomo, brevemente, essa discussão sobre a disputa entre as nações do candomblé pela “pureza” – uma disputa que ocorre tanto no campo acadêmico, entre os estudiosos dessa religião afro-brasileira, quanto no campo religioso, entre o povo-de-santo – devido à situação encontrada na presente pesquisa, que investiga a construção da identidade em dois terreiros que pertencem a nações distintas, como citado anteriormente. Acredito que o debate acerca do tema faz-se necessário, pois os atuais chefes dos terreiros pesquisados foram primeiramente iniciados na

³⁸ DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

umbanda – religião afro-brasileira considerada pelos autores que primam pela pureza nagô uma religião mesclada, de mistura, sincrética, com forte influência de outras culturas e que, portanto, não preservaria a tradição africana. No entanto, hoje em dia, os dois pais-de-santo defendem posições distintas dentro do candomblé.

Para Kitulanjê, do Grupo Espírita Estrela do Oriente, a umbanda e o candomblé podem caminhar juntos, desde que os rituais de cada culto sejam feitos separadamente, em dias diferentes. Já Sidney, do Ilê Wopo Olojukan, é contrário a essa mistura e diz que abandonou a umbanda assim que se iniciou no candomblé. Vale lembrar que os dois terreiros estão situados em Belo Horizonte, onde a umbanda é anterior ao candomblé, o que contribui para que existam terreiros que trabalham com os dois cultos. De acordo com um levantamento sobre as tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte (BELO HORIZONTE, 2006), das 71 casas de candomblé pesquisadas na capital mineira, 66% praticam somente o candomblé, 28% praticam o candomblé e a umbanda e 6% se denominam casas de candomblé e espaços de culto omolocô.

No Grupo Espírita Estrela do Oriente, os filhos-de-santo têm sempre o primeiro contato com a umbanda para depois serem iniciados no candomblé, como aconteceu com o pai-de-santo Kitulanjê. Lembro-me de várias palestras ministradas por Kitulanjê, no Grupo Espírita Estrela do Oriente, em que ele dizia que, inicialmente, o médium deveria se desenvolver na umbanda, conhecer os rituais das suas entidades, ler e rezar bastante. Somente depois, caso houvesse necessidade, é que o médium passaria pelo processo de iniciação ao candomblé. Kitulanjê ainda explicava que a umbanda é totalmente diferente do candomblé e que não significava que toda a pessoa que se desenvolvesse na umbanda teria que ser iniciada um dia no candomblé. Muitas dessas palestras de Kitulanjê são direcionadas a médiuns principiantes, que, em sua maioria, desconhecem a diferença entre os dois cultos.

Nas várias conversas que tive com Kitulanjê durante a pesquisa, ele sempre enfatizou a importância que a umbanda tem em sua vida e disse que nunca a deixará. O pai-de-santo explica que se iniciou nas religiões afro-brasileiras com a umbanda e que suas entidades fundaram o Grupo Espírita Estrela do Oriente. O candomblé, segundo Kitulanjê, foi um complemento ao seu desenvolvimento espiritual. Ao contrário do que defende Sidney, do Ilê Wopo Olojukan, que durante a pesquisa fez críticas à umbanda, pois, segundo ele, ao atender um assistente as entidades sempre apontam possíveis problemas pelos quais a pessoa está passando e recomendam fazer um trabalho para solucioná-lo. Sidney chegou a frequentar terreiros de umbanda, onde incorporava entidades e dava passes espirituais. Porém, ele conta que ao se iniciar no candomblé suas entidades se afastaram. Somente seu caboclo, uma entidade indígena, permanece. Mesmo assim, ele afirma que não gosta de incorporá-lo. Em uma de nossas conversas durante a pesquisa, Sidney revelou que, obrigatoriamente, uma vez por ano, ele incorpora o caboclo na época dos festejos dedicados à entidade. Essa festa é mais uma herança dos tempos de Seu Carlos. É o próprio pai-de-santo quem relata como foi seu desligamento da umbanda:

Estava terminando o meu ciclo na umbanda, que era sete anos de iniciação³⁹. Eu tinha um preto-velho que chamava, que chama porque ele existe até hoje, Pai Sebastião d'Aruanda, e ele mandou dizer que se eu fosse para o candomblé ele não ficaria comigo mais. Ele disse que estaria sempre ao meu lado, mas não viria mais e, se eu ficasse na umbanda, eu tinha muita coisa para fazer na umbanda. A empolgação, o luxo, a beleza que tem o candomblé, eu optei pelo candomblé.

Apesar de terem uma posição contrária com relação aos terreiros que tocam umbanda e candomblé, os dois pais-de-santo têm opiniões semelhantes quanto à aproximação de terreiros de nações diferentes. No Ilê Wopo Olojukan, um terreiro de candomblé queto, em todos os anos, no mês de agosto, é feita uma obrigação para Kitembo, divindade que pertence ao panteão do

³⁹ Essa iniciação a que Sidney se refere é ao culto do omolocô, muitas vezes tido como sinônimo de umbanda, como o informante faz nesta citação, mas que tem seus rituais e preceitos diferentes da umbanda.

candomblé angola, que recebe saudações desde a época em que Seu Carlos Olojukan era vivo. “Como é um santo do angola, sempre convido um pai-de-santo de angola para fazer a obrigação”, explica Sidney. Além da obrigação anual, existe um assentamento de Kitembo, um altar dedicado à divindade, em uma área restrita do Ilê, nos fundos do terreiro.

Em 2005, no Grupo Espírita Estrela do Oriente, foi realizada uma obrigação inédita. Uma filha-de-santo iniciada em um terreiro jeje deu obrigação na casa, que é de angola⁴⁰. Segue o relato de Kitulanjê, concedido no dia da obrigação, 16 de outubro de 2005:

Hoje mesmo é um dia de muita felicidade para mim porque eu consegui fazer alguém feliz como essa menina, junto de outra nação, junto de amigos, provando que o candomblé pode se confraternizar, pode se auto-ajudar, sem invadir espaço de ninguém. Ele pode trocar de língua, de fala, mas você veja, na hora, os inquices, os orixás se unem, eles respondem, eles dançam, eles se abraçam, eles se confraternizam. Quer dizer, a gente aqui na terra como homem-zelador, ou ogã, ou equede, ou o cargo ou título que você tiver, a gente está aqui só numa missão de passagem e numa missão de ser somente zelador, encaminhador das coisas da natureza. Mas a natureza é suprema, ela é divina, ela está muito acima daquilo que é a pobreza do nosso espírito, das nossas paixões. É uma prova disso. Uma casa de angola se encontrar tão bem com uma casa de jeje, de tradição também, e realizar uma obrigação aonde nós não entramos no restrito deles nem eles entraram no nosso restrito, nós nos confraternizamos, oferecemos a oportunidade para ela, que precisava do espaço, do carinho, do amor, do ambiente, do clima e da ajuda que Pai José Geraldo, as equedes, os amigos, vocês, todos vieram trazer isso. Então ela realizou uma escalada, atingiu um patamar que ela merecia e precisava. Então isso para mim é Oxalá, é a paz, é felicidade.

Mesmo mostrando-se abertos ao encontro entre nações, os pais-de-santo são enfáticos ao afirmar suas origens e pautar as diferenças entre elas. As origens de cada grupo se transformam em base para a construção da identidade do grupo que dirigem e também para a legitimação dos próprios chefes de terreiros. Demonstrarei, na última seção deste capítulo, como se dá essa legitimação e os caminhos traçados para a construção da identidade dos grupos analisados na

⁴⁰ A obrigação a que se refere é uma obrigação de sete anos, chamada pelas casas de origem iorubá de Decá. Essa obrigação conclui o primeiro ciclo iniciático dos filhos-de-santo. Após essa obrigação, o filho-de-santo recebe os direitos de abrir uma casa a ser dirigida por ele.

presente pesquisa, agregando as contribuições teóricas e empíricas apresentadas até agora neste trabalho.

3.5 - CONSTRUINDO IDENTIDADES

Eram 10h32 do dia 9 de julho de 2005 quando entrei, pela segunda vez, no barracão do Ilê Wopo Olojukan. Cheguei com meia hora de atraso, devido a um engarrafamento na principal via de acesso ao terreiro. Estacionei o carro na rua, em frente ao Ilê. Procurei por Sidney, o pai-de-santo. Uma senhora que varria o terreiro pediu que eu o aguardasse dentro do barracão. Coberto por telha de amianto, ele se transforma em um “forno” nos dias de verão. Mas, naquela manhã de inverno, apesar do sol, senti frio. Tentava aquecer os pés nas frestas de luz que passavam pelos vãos entre a parede e as telhas, sem sucesso. Sidney passou por mim, me cumprimentou e pediu licença, prometendo voltar em breve para iniciarmos a conversa. Por várias vezes, ele passou pelo barracão, sempre apressado, ora ia do lado de fora do terreiro, ora subia e descia as escadas – que, depois descobri, davam acesso a uma pequena residência e à cozinha e ao quintal do terreiro. Naquele sábado, não tinha toque, não tinha festa, mas os filhos-de-santo estavam na casa para fazer trabalhos de rotina, como oferendas às divindades. Enquanto aguardava Sidney, um casal chegou ao terreiro à procura do pai-de-santo. Situação que se repetiu durante a minha estada por lá.

Às 11 horas, Sidney passou novamente pelo barracão, mas dessa vez, parou para conversar comigo. Iniciei a conversa explicando os objetivos da pesquisa e que, naquele dia, gostaria de saber um pouco de sua história, de como ele conheceu o candomblé, de sua iniciação.

Tivemos uma conversa descontraída, interrompida várias vezes pelos toques dos dois celulares que acompanhavam Sidney em todos os cantos do terreiro e pelas pausas para ele acender cigarros, que fumava incessantemente. Em um momento, o pai-de-santo se ausentou para entregar uma oferenda, juntamente com uma cliente e um filho-de-santo.

Os ponteiros marcavam quase 13 horas quando nossa conversa chegou ao fim. Durante cerca de duas horas, Sidney me contou sua trajetória no culto, seu convívio com o primeiro pai-de-santo e fundador da casa, Seu Carlos Olojukan, e um pouco de seu trabalho, hoje, no Ilê Wopo Olojukan. Disse também, de forma enfática, que cursou Filosofia, formando-se na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Segundo ele, a graduação contribuiu bastante para que pudesse ter uma nova percepção do culto dos orixás, as divindades africanas.

Em outra ocasião, quando estávamos conversando sobre as responsabilidades de dirigir uma casa de candomblé, Sidney falou novamente sobre a importância que o curso superior teve para ele no entendimento da religião.

É difícil tocar uma casa nos tempos atuais?

Sidney - Sim. Ainda mais depois que eu fiz Filosofia, isso assim me deixou... Eu não te falo que eu não tenho fé, mas eu me tornei uma pessoa mais cética. Não é tudo que eu acredito, eu vejo a racionalidade em tudo e quando você passa a ter essa visão, você entra em confronto com outras casas, com outros pais-de-santo, com seus filhos-de-santo, porque eles sempre falam: Ah, porque no terreiro do outro é assim, por que você faz assim? Ah, mas fulano disse que meu santo é isso. Então começa a ter essas picuinhas. E, hoje em dia, eu falo: o candomblé já melhorou muito porque hoje a academia está vindo para o candomblé. O papel que a umbanda e o candomblé tinha há uns 20 anos atrás, 30 anos, a igreja evangélica hoje está tomando que é aquela coisa do imediatismo, da troca, eu te dou você me dá, da chantagem, ah, você tem, me dá isso para eu te dar aquilo. Hoje o candomblé eu vejo uma dificuldade, da minha parte, eu enquanto pessoa, Sidney, vejo a questão que eu ponho racionalidade em tudo. Nem sempre as pessoas querem uma racionalidade. As pessoas querem o senso comum, aquilo que todo mundo fala. E, por outro lado, é muito difícil porque hoje existem várias bibliografias e os abiãs e iaôs já vêm tudo escolado. O candomblé, eu acho que perdeu um bocado da essência dele, aquela naturalidade normal.

Essa fala de Sidney é marcada pela ambigüidade. Ao mesmo tempo em que o pai-de-santo considera positiva a sua inserção no meio acadêmico, ao cursar Filosofia, e a presença de intelectuais no culto, ele critica o fato dos filhos-de-santo terem acesso à bibliografia sobre o candomblé. Parece-me que a presença de acadêmicos e seu diploma de filósofo são importantes para legitimá-lo como pai-de-santo. Por outro lado, o contato dos filhos-de-santo com a literatura seria prejudicial ao culto, pois muitos deles já conheceriam os segredos, os rituais secretos do culto antes mesmo de passar pela iniciação. Assim, quando chega o momento da feitura do santo, o noviço já sabe o que irá acontecer, o que contribui para a perda da emoção, da espontaneidade de uma das etapas mais sagradas para o povo-de-santo.

Nas várias conversas que tive com Sidney, ele sempre salientou a importância que o ensino superior teve para modificar sua compreensão do culto e sua relação com o candomblé. Mas percebi que, ao enfatizar que tinha um curso superior, Sidney tentava se aproximar de mim. Era uma forma de se posicionar, se diferenciar dos outros chefes de terreiro que poderiam ter mais vivência no culto, mas que não tinham o conhecimento acadêmico e, portanto, na visão do pai-de-santo, não conseguiam refletir sobre a religião. Uma posição bem diferente da de Kitulanjê, que também cursou a universidade. Kitulanjê trata de sua experiência acadêmica como uma etapa de sua vida. O curso foi importante para ele, pois lhe garantiu o emprego de professor, mas Kitulanjê não relaciona a faculdade com seu modo de compreender a religião. Em suas palavras:

Eu fui professor. Não, eu ainda dava aula. Eu estudava, dava aula no colégio Aarão Reis e no colégio Abgar Renault, e aí foi chegando um tempo que foi aumentando tanto a procura, minhas obrigações com essa parte espiritual, que eu parei de dar aula. Eu dei aula mais de dez anos, como professor de Geografia, formado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Porque eu comecei a dar aula cedo, antes de eu formar eu já dava aula, eu já trabalhava.

A importância dada por Sidney ao curso de Filosofia, durante os depoimentos ao longo do trabalho de campo, pode ser interpretada de duas formas. Na primeira, o pai-de-santo tentaria conferir legitimação ao seu cargo por meio do envolvimento acadêmico, já que, quando assumiu o terreiro, herdado do fundador do Ilê Wopo Olojukan⁴¹, não era considerado apto pelo povo-de-santo, incluindo muitos dos filhos-de-santo de Seu Carlos Olojukan, para assumir a direção da casa. Pode-se também interpretar a maneira enfática como Sidney se refere ao curso superior como uma forma de se aproximar dos acadêmicos e pesquisadores que muitas vezes procuram o terreiro pelo fato de ser a única casa de Belo Horizonte tombada pelo patrimônio. Ainda pode-se trabalhar com uma terceira possibilidade, tratando as duas interpretações de forma conjunta. Assim, o curso garantiria legitimação ao pai-de-santo e, ao mesmo tempo, o aproximaria do meio acadêmico, que já demonstrava interesse pelo terreiro desde a época de Seu Carlos, principalmente quando do tombamento, em 1995. A equede Denísia, por exemplo, conheceu o terreiro na época do tombamento. Ela é historiadora, trabalha na Fundação Municipal de Cultura, da Prefeitura de Belo Horizonte, atualmente mora no Ilê Wopo Olojukan e nos conta como foi o primeiro contato com o candomblé e com o terreiro ao qual pertence.

Ninguém na minha família é praticante do candomblé. O primeiro contato que eu tive com o candomblé foi aqui nesta casa, que tinha acabado de ser tombada, em novembro de 1995, e, em abril de 96, eu fui trabalhar na Secretaria Municipal de Cultura e, nesse período, ia acontecer a festa de Oxóssi. Então, esse vínculo que foi criado entre a Secretaria de Cultura e o terreiro, na época o babalorixá daqui, Seu Carlos, foi levar o convite para a gente lá. E a minha chefe na época, a Lídia, tinha alguns vínculos com o candomblé já, apesar de não ser iniciada, ela era do movimento negro, tinha estabelecido vínculos muito estreitos na época da pesquisa do tombamento e ela nos convidou. Combinamos todo mundo e aí viemos. Eu nunca tinha entrado em um terreiro de candomblé. Eu já tinha ido em algumas sessões de umbanda... e quando eu cheguei aqui era diferente o ambiente, tinha uma construção na testada do lote, uma construção comercial, e a gente também não via, hoje também não vê aqui em baixo, mas via menos ainda por causa dessa edificação e também não tinha essa rotatória aí do lado. Então, lá de cima, onde a gente estacionou o carro, eu comecei a ouvir o som dos atabaques. A festa ainda não tinha começado, os ogãs estavam na verdade afinando os instrumentos e

⁴¹ Essa história é relatada no primeiro capítulo.

tal. Então, quando lá de cima eu ouvi o som, eu senti uma coisa diferente, eu falei o que será isso? Então eu vim, entrei, na época tinha muita gente, o barracão estava lotado, muitos carros, era intransitável praticamente na festa do Oxóssi. E aí, quando a festa começou eu fui ficando encantada. Para mim ainda se tratava de um espetáculo cênico, era muito diferente do que eu conhecia de religião até então, não entendia muito bem o que estava acontecendo, mas aquilo de uma certa forma me fascinava. E teve um momento muito emocionante em que o Oxóssi foi transmitindo seus paramentos ao Oxóssi do herdeiro e eu também achei aquilo maravilhoso, mas eu também não entendia nada. Um amigo meu que estava comigo falou assim que aquele Oxóssi não viria mais na terra, porque se ele estava entregando todos os seus paramentos ao outro isso estava significando isso. Ele tinha uma ligação maior com o candomblé, estudava o candomblé. E eu fiquei pensando o que seria aquilo, então. As roupas maravilhosas, a Oxum do pai do meu pai, maravilhosa, um negócio assim que tira o fôlego da gente de tão linda e tinha todos os orixás, e eu fiquei ainda fascinada com o Ogum de Hamilton, que é da Bahia, que estava aqui, tinha mais de um Ogum no dia. E fui embora assim, em êxtase, e pensando: é isto que eu quero para a minha vida. Mas sem saber também o que significava aquilo.

Apesar de este primeiro contato ter sido em 1996, Denísia somente passou a fazer parte da casa em 2001, em uma festa de Oxóssi, a divindade da caça que é o patrono do terreiro.

Quando foi na festa de 2001, mas a gente (Denísia e Sidney) era amigo de farra, então tinha um vínculo que eu era consumidora do candomblé. Então, eu vinha aqui, fazia um ebó, era assim, uma situação de leiga, fui fazer uma pesquisa sobre o candomblé de angola, atendendo a uma solicitação de uma das casas para que ela fosse tombada, então fui fazer uma pesquisa nesse sentido e o Sidney era minha referência, então eu sempre perguntava, porque ele conhecia muitas pessoas, será que é, será que não é, ah, eu fiz uma entrevista com fulano, você acha que foi assim mesmo? Ele ia levantando algumas questões para eu perguntar, ele era meu co-orientador. Tinha a parte que interessava à secretaria, mas ia me despertando interesse pela vida das pessoas. E, em 2001, ele me falou assim: “Oh Denísia, depois da festa de Oxóssi vamos conversar com Iemanjá para ver o que ela quer, se você é iaô, como é que vai a ser a sua vida”. Eu falei: “Ah! Vamos, depois da festa a gente conversa. E fiquei pensando naquilo. Porque uma decisão para mim já era muito clara: eu queria fazer parte desse universo. Agora eu acho que na verdade eu tinha encontrado o meu lugar no universo. E o que aconteceu, para minha surpresa, Oxóssi me escolheu para equede.”

O fato de o Ilê Wopo Olojukan ser tombado e de o dirigente da época ter um contato com a Secretaria Municipal de Cultura – que depois de uma reforma administrativa do Município, em 2005, foi transformada em Fundação Municipal de Cultura – foi essencial para que Denísia tivesse esse primeiro contato com o culto. Mas as motivações de cada membro para se iniciar variam. A filha-de-santo mais velha da casa, Dona Isabel, teve sérios problemas de saúde antes

de entrar para o terreiro. Já tinha procurado outras casas, mas foi somente no terreiro de Seu Carlos que conseguiu ser curada. Dona Isabel tem 86 anos e, até hoje, veste seu orixá, Oxalá. Ela também mora no terreiro, em um pequeno barracão logo na entrada do candomblé. Durante o trabalho de campo, sempre procurei conversar com ela. Calada e compenetrada, ela sempre participa das atividades da casa, seja na preparação de uma simples oferenda ou no fundamento da feitura de um iaô, considerado um dos momentos mais sérios de uma casa. Quando colhi seu depoimento, eu estava de preceito – período após a iniciação, com a duração de cerca de três meses, em que o filho-de-santo deve se reservar, ficando proibido de exercer algumas atividades. Por isso, fiquei assentada no chão e ela em uma poltrona. Um dos filhos da casa chegou a me oferecer uma cadeira, mas Dona Isabel disse a ele que eu não poderia assentar na cadeira, pois era uma iaô nova e, portanto, deveria ficar no chão. Apesar de eu não pertencer ao Ilê Wopo Olojukan, tinha de seguir algumas regras da casa e me portar como se estivesse no Grupo Espírita Estrela do Oriente, por ser uma filha-de-santo. Inevitavelmente, a pesquisadora exercia outros papéis por fazer parte daquele universo.

Voltando ao depoimento de Dona Isabel, que fala pausadamente, segue um breve relato sobre o motivo que a levou a buscar o candomblé:

Tem gente que entra para o espiritismo às vezes porque acha bonito, acha aquilo, como assim, bom eu volto atrás. Muitos entram pela dor. E outros por achar bonito, por achar que isso é importante na vida. Agora, eu entrei pela dor porque quando eu entrei para o espiritismo, apesar que eu não acreditava que existia espírito. Porque eu era muito católica, então eu não acreditava que existia espírito. Essas coisas eram assim, uma entidade não podia abaixar no corpo de uma pessoa. Para mim acreditar, eu passei por muitas coisas porque eu falava assim: “Para eu acreditar que existe essas coisas só se descer em mim uma entidade, uma coisa qualquer para eu acreditar que existe”. Então, minha filha, eu tratava com médico direito porque me dava assim espécie, eles achavam que era acesso, mas não era. Porque diz o pessoal que eu não babava nem nada, às vezes eu tava assim até no fogão fazendo comida e tudo e dava aquela zonzeira, aquela tonteira que a vista sumia assim, a noção minha, quando eu via, às vezes estava caída. O povo que me pegava, levava para a cama ou às vezes achava que era acesso e me levava para o médico. Muitas vezes esse santo meu já tomou injeção (risos) como se fosse problemas materialmente e não era, era espiritualmente. Por fim, o próprio

médico falou comigo: “Oh, Dona Isabel, eu vou falar para você uma coisa, a senhora não vai acreditar, mas eu vou falar”. Eu falei: “O que é, doutor?”. “Ah, eu acho que a senhora deve procurar um outro meio para a senhora tratar também, além de materialmente que é a gente que trata da senhora. Como procurar uma casa que mexe com negócio de espiritismo, porque eu sinto assim que a senhora tem uma parte que tem que mexer com essas coisas”. E eu falei assim: “Mas doutor eu não acredito, não acredito que existe essas coisas assim de espírito não. Eu vou muito à igreja, eu rezo muito...”. Eu já estava querendo ser filha de Maria, sabe, eu era nova, moça ainda. Aí eu falei: “Não acredito não”. “Mas a senhora deve procurar.” Aí eu fiquei tão ruim, cê acredita? Uma vez eu lavando roupa eu caí no fundo do rio.

A trajetória de D. Isabel foi longa para tentar curar uma possível doença. Ela foi a um terreiro de umbanda, chegou a ser iniciada na Bahia, mas somente em Belo Horizonte, quando já era casada e tinha quatro filhos, conseguiu acabar com as tonteiras e o mal-estar que sentia. Depois de sua iniciação, teve que ficar um bom tempo de preceito que, naquela época, conforme ela conta, podia chegar a um ano. D. Isabel mesmo brinca com a forma como foi entrando para a casa e permanecendo nela:

De ficar caindo, de coisa assim, não tive não. Aí fiquei escravizada dentro do espiritismo (risos). Porque nunca mais eu fui embora, né? Mas para mim foi bom. Meu orixá, graças a Deus, até hoje, tem me valido muito. O que eu peço a ele com fé e confiança eu recebo. Aí o meu pai-de-santo me botou como mãe pequena da casa. Então, do lado dele tem mais de duzentos filhos-de-santo que foi eu que criei na camarinha, dava banho, ensinava a rezar, tudo, tudo, tudo.

Dos seus filhos naturais, somente uma, Marlene, seguiu o caminho do candomblé. Ela conta como e por que foi iniciada:

Eu tinha uma dor de cabeça muito forte, também pela minha família, minhas coisas eram muito difícil. Aí, eu fui no jogo na casa do Olojukan e ele falou: “Olha, Oxum tá cobrando, você vai ter que ser uma iaô um dia...”. Aí eu fiquei enrolando, enrolando, até quando não deu mais. Aí, ele fez uma proposta, eu fiquei como abiã, uns dois anos. Minha mãe já era da casa. Aí, eu fiquei uns dois anos como abiã, depois quando chegou uma época foi só piorando. Aí, meu marido adoeceu. Aí, ele [Carlos Olojukan] conversou com meus filhos e eu morava de aluguel e eu conversei com Oxum. Se Oxum me desse um lugar para mim morar, aí ele me rasparia. E assim foi, quando foi um dia eu consegui dar entrada num lote, aí quando eu comecei a construir a casa, tinha uns dois meses mais ou menos, o Velho resolveu dar um milho para Oxóssi aqui, um agrado a Oxóssi e falou assim: “Oh, Marlene, você não vai embora hoje não, porque depois

que eu der o milho a Oxóssi eu quero todos os filhos aqui”. Nesse dia, Oxum resolveu me virar e aí me pôs para dentro. Eu só bolava e aí ele ficava acalmando e Oxum nunca aceitou ser lavada e assentada, só a obrigação toda de uma vez. Ela quis de uma vez. Daí para frente, minha vida andou bem. Isso foi em 78. Eu estou com 31 anos de santo. Mamãe tem mais. No nosso tempo, o velho recolhia barco assim, às vezes saía um e entrava outro. Então, as idades são bem parecidas e daí para frente minha vida melhorou. Oxum é tudo para mim, tudo que eu tenho e que eu peço ela sempre me dá.

Essa gratidão que o filho-de-santo tem com relação ao seu orixá protetor é comum. Therezinha, filha-de-santo de Kitulanjê, também agradece a Oxalá, seu santo de cabeça, pelas graças alcançadas. Ela foi iniciada em 2000, quando foi batizada com o nome africano Cananzauala. Antes da feitura do santo, já participava dos toques de candomblé no Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, onde se desenvolveu, primeiramente, na umbanda. No depoimento que se segue, a filha-de-santo conta como foi o seu encontro com a religião:

Eu estava muito doente. Eu não tinha saúde nenhuma. Entrei e melhorou demais. Eu tenho as coisas normais que uma pessoa de 60 anos de idade tem: pressão alta, colesterol alto, preguiça, desânimo. Mas desde que eu entrei para cá, minha vida melhorou muito. Eu entrei para cá forçada. Eu não entrei por amor, eu entrei pela dor. A minha vida estava toda virada de cabeça para baixo. Mas depois ajeitou tudinho. Eu relutei muito em entrar para cá. Eu fiquei dois anos pedindo uma trégua para o pai-de-santo para ver se eu entrava ou não. Até que um belo dia eu resolvi. E eu tenho a impressão que foi a melhor coisa que eu fiz. Fazer o santo também, pois meus problemas de saúde melhoraram muito. Muito mesmo. Eu parei de cair, parei de quebrar os braços, as pernas. Eu tenho uma fé muito grande. Eu não tenho é idade mais. Por isso é que de vez em quando eu desanimo. Eu não tenho idade mais, não tenho saúde. Eu sou uma pessoa limitada. Eu não posso dançar direito com o santo. Então é muito difícil para mim, mas eu tenho fé. Eu adoro Oxalá, tenho a maior fé nele. Foi ótimo. Eu estou aqui capenga, capenga, mas eu estou aqui.

Foi por motivo de saúde que Dona Alvina, a equede Itajuara, entrou para o terreiro também. Faz parte do Estrela do Oriente desde a sua fundação, mas já acompanhava o pai-de-santo Henrique muito antes de ele pensar em se iniciar no candomblé. Alvina conta que conheceu Kitulanjê quando ele tinha 15 anos, em meados da década de 1970. Na época, os dois trabalhavam com entidades da umbanda em um terreiro no bairro Horto, região Leste de Belo

Horizonte. Desde então, Alvina passou a acompanhá-lo nos outros endereços do terreiro, incluindo a experiência na mata em General Carneiro, distrito de Sabará, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, fato já relatado neste trabalho. Depois de caminhar por tanto tempo com Kitulanjê, Alvina foi iniciada em 1999, momento relatado em seu depoimento:

Pai me pegou de surpresa. Todo mundo sabia menos eu. Minha mãe morreu em setembro, vai fazer sete anos, e quando foi no fim do ano ele me chamou e disse que ia suspender minhas entidades para eu dar obrigação. Eu falei: “Não quero não, pai”. Mas ele disse que eu era a mais velha e foi adoçando a minha boca para me dobrar. Não gosto da minha função, não. Preferia estar trabalhando. Agora tem que ter mais responsabilidade. É uma coisa mais séria.

Há mais de 20 anos no Grupo Espírita Estrela do Oriente, Dayse também acompanhou de perto a trajetória de Kitulanjê, ainda mais por ser tia natural dele. Segue um breve depoimento da sua iniciação:

Eu iniciei primeiro por problema de saúde. Mas na época já não foi por problema de saúde, sabe? Eu tinha aquelas coisas assim, um sintoma assim, eu estou doente e não estou. Por exemplo, eu comecei a me sentir sugada, me sentia muito sugada. Aí eu peguei e falei com ele [o pai-de-santo Henrique] assim: “Nossa, mas eu tô doente mas eu não tô doente, sabe como?”. Eu não tinha nada, mas parecia que eu estava sugada, uma coisa me sugava. Então, ele mandou fazer umas comidas de santo e eu melhorei. E disse: “Você vai ter que raspar”. Porque, até então, eu era uma pessoa que não aceitava raspar. Todo mundo achava que quem ia ser a primeira a raspar era eu. Para raspar, quem decidiu mais foi até eu. Porque na época Henrique não chegou para mim e disse assim: “Ah, você tem que raspar, você vai raspar.”

Com essa seqüência de depoimentos sobre os primeiros contatos dos filhos-de-santo com o candomblé e relatos dos motivos que os levaram a entrar para o culto, pretendo mostrar que, na maioria das vezes, as pessoas procuram o terreiro para resolver algum problema que eles apontam como de cunho espiritual, como casos de doenças que não são diagnosticadas por médicos, ou porque se encantam com o culto, têm uma afinidade com o cerimonial de matriz africana. Raramente, o fato de o terreiro pertencer a uma ou a outra tradição, nagô ou banta ou jeje, e até

mesmo ter o que o povo-de-santo chama de raiz, ou seja, descender de casas de candomblé que são referência dentro do culto, é um fator primordial no momento em que o fiel resolve fazer parte daquele grupo. O próprio Kitulanjê enumera as principais motivações para uma pessoa se iniciar no culto:

1. Família: muitas vezes, os pais pertencem ao terreiro e seus filhos e netos acabam seguindo o mesmo caminho;
2. Saúde: às vezes, problemas de saúde que não foram curados pela medicina tradicional encontram soluções no candomblé e, por isso, a pessoa passa a freqüentar o culto;
3. Encantamento pelo culto: quando a pessoa se encanta pelo culto, tem fé nas divindades e, por amor, resolve se dedicar ao candomblé;
4. Necessidade profissional: se a pessoa passa por momentos difíceis na vida profissional e encontra um apoio do terreiro para resolver seus problemas materiais, normalmente, acaba tornando-se um membro do grupo;
5. Problemas espirituais: existem casos em que o pai-de-santo, por meio de consultas ao oráculo, percebe que a pessoa tem problemas de cunho espiritual e necessita ser iniciada para equilibrar sua energia.

Entre os motivos que mais levam os fiéis ao candomblé não figura, de acordo com Kitulanjê, a busca por um terreiro que “preserve as tradições” do candomblé ou um terreiro que descenda de uma casa considerada tradicional pelo povo-de-santo. O que se observa ao conversar com os adeptos é que a grande maioria está preocupada com a “eficiência” dos trabalhos prestados no terreiro, se o problema será solucionado adotando-se os preceitos do candomblé. Nem mesmo os negros, salvo aqueles envolvidos com o movimento negro, filiam-se a um terreiro

em busca dessa possível tradição. *“Já vi pessoas que têm vergonha de serem negras, mesmo estando dentro de um candomblé. Ainda hoje, muitos se sentem escravos dos brancos. Eles não entendem que o culto é deles”*, relata Kitulanjê.

Prandi (1991) explica que a idéia de legitimidade no candomblé está relacionada à origem religiosa da casa, que somente é validada após um reconhecimento público dos terreiros “fundantes” de onde se dizem descendentes. O autor define terreiros “fundantes” como as casas situadas na Bahia e Recife que ganharam notoriedade, nas primeiras décadas do século XX, graças à presença constante de formadores de opinião, como jornalistas, pesquisadores e artistas. Ele considera fontes de legitimação: o interesse que o terreiro desperta no meio acadêmico, o carisma do dirigente, o sucesso do pai ou mãe-de-santo no mercado religioso, a visibilidade que ele ganha na mídia, além do número de filhos-de-santo iniciados pelo chefe do terreiro.

A maior parte dos pais e mães-de-santo não tem percepção alguma do que seria esta legitimidade, tampouco a têm os iaôs, em sua esmagadora maioria. São mães e pais-de-santo desconhecidos, o que não desmerece seu papel religioso. Na verdade, enquanto estes pais e mães-de-santo atendem a uma clientela e a um grupo de fiéis desinteressados da vida pública, não faz nenhum sentido a noção de legitimidade pela origem. (PRANDI, 1991, p. 117-118)

Sobre a legitimidade, Silva (1995) ressalta que, ao pertencer a uma linhagem, o pai-de-santo garante o reconhecimento público da legitimidade da sua iniciação e de seu sacerdócio. Principalmente em se tratando do candomblé, em que, segundo o autor, acredita-se que somente possuem ou podem transmitir o axé, ou seja, a força vital, aqueles que foram iniciados por pessoas que também passaram pelo processo de feitura do santo. Sendo assim, o conhecimento da genealogia mítica de um dirigente ou de um grupo lhe garantiria legitimidade.

Nesta pesquisa, investigo dois terreiros conhecidos no campo religioso do candomblé em Belo Horizonte, mas, em cada caso, o pai-de-santo busca de forma diferente sua legitimação, um

processo que faz parte da construção da identidade do grupo. No Grupo Espírita Estrela do Oriente, Kitulanjê segue as fontes de legitimação descritas por Prandi, sempre enfatizando sua origem religiosa. Transcrevo aqui parte de uma longa conversa que tive com Kitulanjê, em que ele tenta demonstrar sua proximidade com o Bate Folha, em Salvador, que seria, usando os moldes de Prandi, o terreiro fundante do Grupo Espírita Estrela do Oriente.

O ano em que o senhor entrou para o Bate Folha o senhor não deu não. Tem um ano específico, que marcou isso?

Kitulanjê - Tem, foi o ano em que minha mãe deu obrigação de 21 anos. Vou ligar para lá.

[Neste momento, Kitulanjê pede que uma de suas secretárias ligue para o Bate Folha]

Kitulanjê - Aí, a partir de 1993, eu passei a freqüentar, junto com minha mãe-de-santo, o candomblé do Bate Folha, aonde nós estamos interligados até hoje, tanto minha mãe quanto eu. Candomblé do Bate Folha, Salvador, Bahia, na travessa São Jorge, na casa de Bernardino Bate Folha.

O senhor tem algum cargo lá?

Kitulanjê - Cargo lá? Não. Sou neto da casa. Neto da casa, minha mãe é filha da casa. Eu sou neto da casa, mas não tenho cargo nenhum lá dentro. Sou um parente de santo, filiado à matriz da nossa nação.

E como o senhor vê essas críticas que algumas pessoas fazem com relação a gente que é da umbanda e depois passa para o candomblé e continua na umbanda...

Kitulanjê - Preconceito, falta de entendimento e vontade de ter uma identificação pura, por achar que o candomblé puro é somente aquele...

[A conversa é interrompida novamente. A secretária informa que conseguiu a ligação para o Bate Folha e, então, conversa com Guanguacesse, a mãe-de-santo que dirige o terreiro juntamente com Mulundurê, um ogã. E, em seguida, retomamos a conversa]

Kitulanjê - Porque a umbanda é um culto brasileiro, não é um culto africano, mas nós não fazemos a umbanda junto do candomblé. Dia de umbanda é dia de umbanda, dia de candomblé é candomblé. Na maioria das casas de candomblé, todos os seus dirigentes primeiro passaram pela umbanda para depois chegar ao candomblé. Alguns abandonaram a umbanda e seguiram só o candomblé. Outros conseguiram associar a umbanda, em sessões individualizadas, separadas do candomblé, e continuam até hoje.

A maioria aqui em Belo Horizonte tem os dois, não é?

Kitulanjê - A maioria tem os dois. Porque o candomblé puro é só o orixá e o Erê ou o inquice e o Erê, Angola e Queto, mas todos os zeladores dessas casas dão Caboclo, alguns dão Exu, outros têm Preto Velho. Então, são as nossas raízes, eu não vou fugir à raiz daquilo que eu nasci, que eu fui criado. E eu não vou trocar um time que está ganhando. Se a umbanda me deu condições de chegar ao candomblé, ela vai ser o apoio, o respaldo do meu canto mediúnico, dos meus amigos, dos freqüentadores da minha casa. E eu gosto da umbanda, amo a umbanda e vou continuar sendo a umbanda. A umbanda não implica em nada, você ser da umbanda e do candomblé, do candomblé e da umbanda. Uma coisa não tem nada a ver com a outra, então a soma desses fatores não altera o resultado de nada, porque são duas coisas totalmente separadas e individualizadas. Porque não tem jeito de você misturar umbanda com candomblé. O candomblé é o candomblé, a umbanda é a umbanda.

Então quando o senhor foi ao Bate Folha a primeira vez, o senhor já tinha feito sete anos?

Kitulanjê - Já, já tinha feito meus sete anos, já tinha minha independência e já estava começando a aprender um pouquinho mais, não é? E o Bate Folha foi importante para

mim porque ele me trouxe uma série de conhecimentos, ele acrescentou mais alguns conhecimentos da nossa nação, dos quais eu ainda estava aprendendo e me moldando, me autoconhecendo dentro do campo dos inquices.

E quando o Bate Folha começou a vir aqui?

Kitulanjê - Três anos depois que eu estive lá, aí então o Bate Folha veio visitar a inauguração da nossa casa. Não... Veio nos visitar e fazer uma obrigação para Ogum e Oxóssi, quando a roça estava sendo construída, tanto é que a nossa casa tem o nome Casa Raiz do Bate Folha porque foi a própria Mameto de Inquice de lá, Mameto Guanguacesse, que lhe deu este nome, isto não é criação minha nem invenção minha. Eu perguntei a ela, porque eu queria que ela me desse uma indicação de um nome, então ela disse que como eu era da família, a casa deveria se chamar Casa Raiz do Bate Folha. Quer dizer, que eu colocasse na casa o nome da minha descendência, com autorização dela, de Mulundurê e de Muguanxi é que foi dado este nome à casa.

Enquanto Kitulanjê tenta legitimar-se por meio de suas origens, o pai-de-santo Sidney, do Ilê Wopo Olojukan, busca sua legitimação por intermédio do poder público. Essa foi uma alternativa encontrada por ele, que teve, e ainda hoje tem, muita resistência do povo-de-santo em Belo Horizonte pelo fato de ele ter herdado a casa de Carlos Olojukan. Carlos Olojukan teve muitos filhos-de-santo e ficou famoso na capital mineira por ter vindo da Bahia e instalado o primeiro terreiro de candomblé na cidade. Muitos dos seus filhos-de-santo têm casa aberta e, portanto, estariam aptos a comandar a casa matriz. Porém, a escolha do orixá de Seu Carlos, um Oxóssi, foi por Sidney, que era neto-de-santo dele. Uma opção questionada pelo povo-de-santo, pois acreditava-se que Sidney não tinha os conhecimentos necessários para dirigir o terreiro. De fato, segundo ele próprio diz, não estava tecnicamente preparado para ocupar o cargo:

Eu entrei para essa casa aqui eu não sabia jogar búzios, eu não sabia fazer ebó, eu não sabia fazer nada. É a mesma coisa de você entregar a chave de um carro para uma criança, que não sabe como é que faz, se dá ré para frente, para trás. Aí, teve muitos problemas porque os filhos-de-santo não aceitavam. E eu não estava em condições financeiras, que eu estava sem trabalhar. Fiz todas as obrigações dele (Seu Carlos Olojukan), axexê quando ele morreu, axexê de um ano e ficou a pendência de eu tomar posse. Aí teve uns filhos-de-santo da casa que se reuniram que não queriam deixar eu ficar no trono, mas aí, nesse ponto Seu Carlinhos [o pai-de-santo de Sidney, conhecido por Carlinhos de Oxum] foi uma pessoa muito positiva. Ele me perguntou: “É isso que você quer?” Eu disse: “Sim”. “Então, agora, a briga é minha”. Aí então, os irmãos, meus tios, quietaram e eu tomei posse em 1999. Aí, eu toquei para Oxóssi em abril de 99 e, no dia 17 de junho de 99, eu tomei posse. E aí, tô aí até hoje.

Quando Sidney assumiu o posto, muitos dos filhos-de-santo da casa deixaram o terreiro. Alguns ainda tentaram que a Secretaria Municipal de Cultura impedisse a posse de Sidney, já que o terreiro era tombado pelo Município. No entanto, a secretaria alegou na época que não poderia intervir no processo de sucessão, pois este não tinha relação com o tombamento do terreiro. Apesar das tentativas de alguns filhos-de-santo inviabilizarem a sucessão, a posse de Sidney ocorreu. Esse fato até hoje reflete-se na relação de Sidney com outros pais-de-santo da capital, que muitas vezes deixam de apoiá-lo em iniciativas que visam promover o candomblé na sociedade belo-horizontina.

Em 2005, por exemplo, o Ilê Wopo Olojukan foi homenageado na Câmara Municipal de Belo Horizonte, por iniciativa do vereador Arnaldo Godoy, recebendo o Diploma de Honra ao Mérito. Estive presente na Reunião Especial ocorrida no plenário Amintas de Barros, o principal da Câmara. Apesar de em seu discurso Sidney afirmar que a homenagem representava uma conquista para toda a comunidade do candomblé em Belo Horizonte, a solenidade foi marcada pela ausência de pais-de-santo de outros terreiros. Fui informada de que muitos dirigentes receberam convites para a cerimônia, mas que deixaram de comparecer por não concordarem que um pai-de-santo, considerado novo pelo povo-de-santo, recebesse uma homenagem do Legislativo Municipal. Outra hipótese levantada, para tentar compreender a ausência do povo-de-santo, seria ciúmes pelo fato de apenas uma casa estar sendo homenageada. Em conversas com adeptos de outras casas de candomblé, já ouvi afirmações do tipo: “*A Prefeitura sempre apóia a casa de Olojukan*” ou “*Sidney consegue sustentar o terreiro com dinheiro do governo*”. Muitos não têm a compreensão de que o tombamento de uma casa de candomblé não é sinônimo de recebimento de verbas do poder público. Claro que pode haver algum tipo de repasse, no caso de uma reforma, como já ocorreu no Ilê Wopo Olojukan, mas não é uma constante. Como no

candomblé a disputa pelo poder permeia as relações entre os terreiros, os pais e mães-de-santo poderiam ter se sentido desprezados pelo Poder Legislativo, boicotando, assim, a solenidade.

Durante a homenagem, o vereador responsável pela iniciativa ressaltou a importância que o Ilê Wopo Olojukan tem para a cidade, por preservar uma tradição religiosa afro-brasileira. Por ser tombado pelo Município, a Prefeitura, por meio da Fundação Municipal de Cultura, sempre promove atividades em conjunto com o terreiro. Uma delas foi um curso de culinária africana. Algumas das festas comemorativas do terreiro, como a de Oxóssi, têm publicação em mídia oficial. Quando da comemoração dos 10 anos do tombamento do Ilê, foi publicado no *BH Notícias*, uma mala-direta da Assessoria de Comunicação da Prefeitura dirigida à imprensa, uma notícia sobre a festa, informando data, horário e local da cerimônia. Sobre os benefícios de ser pai-de-santo de um terreiro tombado pelo patrimônio municipal, Sidney diz:

Em primeiro lugar, o que eu ressalto em termos do tombamento foi a questão da valorização, de saber que nós fomos valorizados em um momento e reconhecidos como cidadãos. Esse tombamento é o que eu sempre falo para todo mundo, não é o tombamento do Ilê Wopo Olojukan, é o tombamento da cultura negra. Seja qualquer terreiro de qualquer pessoa. Então, nós representamos a comunidade candomblecista de Belo Horizonte e a umbanda, porque é um reconhecimento. E isso trouxe um status para o terreiro e para mim como pai-de-santo. Sempre quando tem alguma coisa, alguma entrevista, algum artigo, eu sou, eles me procuram porque a referência que eles têm é do tombamento. Isso trouxe para a casa uma notoriedade de um poder, entre aspas, não é que nós somos melhor do que ninguém, de jeito nenhum. Em termos material, nada, nada. O poder público: nada! Então, simplesmente, foi um título que nós recebemos e que aos trancos e barrancos fazemos jus a isso, mas, assim, em termos, temos uma proteção que eu acredito que se aqui for palco de um apedrejamento eu sei que poderei contar, porque isso aqui é patrimônio cultural, e sendo patrimônio cultural é uma coisa pública e eu vou poder contar com o poder público para nos defender. Mas em termos financeiros, não. Abriu mais um leque, eu fiquei conhecendo muitas pessoas, consegui para a cultura estar desmistificando o que eles pensavam do candomblé. Então, o tombamento teve este enfoque e foi muito bom reconhecer que existe uma comunidade que deveria ser agraciada e reconhecida pelas coisas prestadas.

Esse depoimento confirma uma afirmação anterior de que, no caso do Ilê Wopo Olojukan, a legitimação do pai-de-santo é alcançada pelo poder público, que concede homenagens e

benefícios, por meio da divulgação das atividades do terreiro e de sua indicação a pesquisadores e interessados em candomblé. Diferentemente do que acontece no Grupo Espírita Estrela do Oriente, que busca em suas origens religiosas o respaldo, a legitimação. Mas, nos dois casos, a preocupação em garantir essa legitimação é dos pais-de-santo. Apenas poucos filhos-de-santo se interessam pelas raízes ou em saber se o pai-de-santo é reconhecido pelo povo-de-santo.

Neste capítulo, procurei traçar a forma como cada grupo investigado na presente pesquisa constrói sua identidade. A construção da identidade dos grupos passa pela questão da diferença. Tanto o Ilê Wopo Olojukan quanto o Grupo Espírita Estrela do Oriente tentam mostrar que pertencem a nações diferentes de candomblé. Apesar de as duas casas terem uma convivência pacífica com terreiros de outras nações, eles mostram que são distintos uns dos outros e, no caso do Ilê, há uma ênfase no fato de não se misturar com a umbanda, o que, no caso do Estrela do Oriente é tido como normal e aceitável. A localização dos terreiros não tem tanta interferência na construção da identidade, não há um relacionamento direto entre o bairro em que estão instalados e a frequência dos adeptos. Nos dois casos, fica evidente como parte do pai-de-santo a preocupação com a legitimação do terreiro. Quanto aos filhos-de-santo, isso não é primordial. Mesmo com semelhanças no processo de construção da identidade, um fator diferencia a forma como cada grupo busca sua identidade: o Estrela do Oriente busca o reconhecimento por meio de suas origens, enquanto o Ilê busca o apoio do poder público.

CONCLUSÃO

“A reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora, num jogo que o povo-de-santo imagina apenas como pleno de mistérios perdidos e segredos guardados.”

Reginaldo Prandi

Algumas questões, propostas na introdução desta dissertação, nortearam toda a pesquisa. Como é possível conciliar práticas religiosas que surgiram no Brasil no início do século XIX com os afazeres, compromissos e problemas de alguém que vive na sociedade contemporânea? Quais adaptações são necessárias para que uma religião baseada em preceitos de matriz africana, como o candomblé, sobreviva à era da informação? Como essas adaptações são absorvidas pelos adeptos do culto? Qual o papel dessa tradição na construção da identidade dos grupos Ilê Wopo Olojukan e Grupo Espírita Estrela do Oriente? Será que todos os participantes do culto estão atentos a essa incessante busca pela tradição? Ao longo do trabalho de campo e na análise da literatura, busquei respostas, muitas vezes transformadas em novas questões. Este capítulo final não pretende encerrar o debate acerca da construção da identidade nos terreiros de candomblé, mas refletir sobre o que foi dito neste trabalho, apontando caminhos para outras discussões.

Acredito que tradição é uma palavra-chave quando se discute a construção da identidade em terreiros de candomblé, se pensarmos sob o ponto de vista dos pais-de-santo, que procuram se legitimar por meio da comprovação de uma ancestralidade mítica, como foi demonstrado no caso

do Grupo Espírita Estrela do Oriente, na capital mineira. Uma descendência real – no sentido de realeza – para o povo-de-santo é sinônimo de pertencer ou manter contato constante com os terreiros de candomblé mais antigos, principalmente os da Bahia, ou ter vivenciado o culto às divindades africanas no continente matriz, a África. Numa época em que a tecnologia rompe barreiras tempo-espaciais, a internet e a comunicação também contribuem para ampliar os conhecimentos sobre os rituais reconstituídos no Brasil, mas que sofreram alterações, acréscimos, adaptações. Muitas dessas adaptações foram feitas para atender a um novo adepto da religião dos orixás: um fiel à procura de soluções para dilemas individuais e não mais preocupado em dar sentido, por meio de um resgate religioso, à memória e à cultura do negro na diáspora. Essas mudanças foram garantindo ao candomblé a característica de uma religião universal, ou seja, aberta a todo tipo de público.

Para a maioria dos fiéis que na atualidade frequenta o candomblé, não importa a ascendência do pai-de-santo, desde que ele conheça a “fórmula” para resolver seus problemas. A eficiência dos trabalhos também garante legitimidade ao dirigente do terreiro, pois quanto mais certa for a oferenda, maior será a chance de ele ampliar sua clientela e aumentar o número de filhos-de-santo. Sob essa ótica, podemos considerar o candomblé como uma religião de serviço, estabelecendo uma relação do fiel como um consumidor do culto. Essa situação é muito comum quando observada a relação que têm com o culto aqueles que apenas frequentam algumas festas de candomblé ou vão a consultas no jogo de búzios e, vez por outra, fazem uma oferenda ou passam por uma limpeza espiritual. Entre os filhos-de-santo também se observa essa relação de consumidor – muitos entram para o culto para solucionar um problema pessoal –, mas vale lembrar que outras relações são estabelecidas em um terreiro, a partir do momento em que a pessoa se inicia no culto, como o laço afetivo entre aqueles que compartilham da mesma fé. Alguns até chegam a estabelecer uma relação “familiar” com os demais filhos-de-santo, o que

pode contribuir para a permanência no grupo ou para o surgimento de um sentimento de pertencimento ao terreiro, ao grupo.

Como demonstrou a presente pesquisa, a legitimação dos pais-de-santo também pode passar pelo poder público, que interfere no processo de construção da identidade do grupo ao proteger o espaço onde o culto é realizado, no caso do Ilê Wopo Olojukan, em Belo Horizonte. Fato que deu visibilidade ao atual chefe do terreiro, que sofreu resistência do povo-de-santo quando herdou a casa e que até hoje é visto com uma certa reserva por outros pais-de-santo de Belo Horizonte.

Tanto no caso em que a ascendência do dirigente do culto é usada para legitimá-lo, quanto no exemplo em que o poder público legitima o dirigente, os motivos que levam a adesão ao candomblé são únicos, pessoais. O que pode revelar como o processo de individualização, observado na sociedade contemporânea, está presente no culto, criado no início do século XIX para ser um núcleo correspondente à família africana. Ao contrário do que acontecia no passado, os fiéis não mais se agrupam para cultuar as divindades africanas apenas no intuito de manter viva uma tradição. Na maioria dos casos, eles trabalham em conjunto – pois em um terreiro cada membro tem uma função específica –, mas para buscar soluções individuais. O que, muitas vezes, contradiz o discurso dos pais-de-santo, que afirmam preservar a cultura negra ao cultuar as divindades africanas.

Na época do surgimento do candomblé, os adeptos identificavam-se com suas etnias, fossem elas de origem iorubá ou banta. Ao longo dos anos, a relevância da etnia foi diminuindo, transformando o significado e a representação dos termos iorubá e banto que, hoje, são usados para diferenciar os terreiros, o tipo de culto praticado por cada grupo. Esses termos continuam, assim, servindo de fonte para a construção da identidade dos terreiros. Um processo não pode ser analisado somente sob a ótica dos pais e mães-de-santo, devendo ser observada também a relação

dos adeptos com o culto. Dito isto, questiono: será possível traçar apenas um caminho para a construção da identidade de um terreiro ou não teríamos vários processos em curso? Quando os terreiros de candomblé deixam de ser um reduto dos negros e se abrem para a comunidade em geral, estariam perdendo o rumo para a construção de uma identidade?

Penso que em um terreiro não é possível determinar apenas um caminho para a construção da identidade. Acredito que os grupos constroem suas identidades de formas múltiplas, que passam também pela questão da memória e da tradição. De certa forma, há um sentimento dos adeptos de pertencimento à casa que freqüentam. No entanto, esse sentimento não os impede de trocar de terreiro quando a casa já não mais atende suas expectativas. Talvez essa mobilidade mostre como as características da sociedade contemporânea – que é uma sociedade de mudança constante e rápida, caracterizada pela diferença, marcada pela globalização e pela ausência de uma identidade fixa ou permanente – refletem-se nas relações estabelecidas dentro dos candomblés.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. A festa de oxum, a deusa do amor e da água doce. In: A. LÜHNING (Org.). **Verger-Bastide**: dimensões de uma amizade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 96-124.

BELO HORIZONTE. Fundação Municipal de Cultura. **Heranças do tempo**: tradições afro-brasileiras em Belo Horizonte.

Disponível em <<http://portal5.pbh.gov.br/fan/view/jsp/apresentacao.jsp>>. Acesso em: 21 jul. 2006.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CABRERA, Lydia. **Iemanjá e Oxum**. São Paulo: Edusp, 2004.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais, 2002.

COSSARD, Gisèle Omindarewa. A filha-de-santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 133-156.

COSTA LIMA, Vivaldo da. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 79-132.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Memória e História: substratos da identidade. **História Oral**, São Paulo, n. 3, jun. 2000.

FARIAS, Edson S. . (Re)tradicionalização ou (re)significações de tradições?. In: TEIXEIRA, João Gabriel L.C; GARCIA, Marcus Vinicius Carvalho; GUSMÃO, Rita. (Orgs.). **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: UnB, 2004, v.1, p. 01-230.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Voduns da casa das Minas. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 197-224.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Candomblé, religião de corpo e alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 139-163.

LOTT, Wanessa Pires; BOTELHO, Tarcísio. O patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e do Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan. In: REUNIÃO ANUAL DA ANPOCS, 18, 2004, Caxambu. **Anais...** Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. A cidade de Tristes Trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 97-111, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-30, jun. 2002.

MATTA, Roberto da. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

MENDONÇA, Jupira Gomes de. **Segregação e mobilidade residencial na Região Metropolitana de Belo Horizonte**. 2002. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.

OLIVEN, Ruben George. **A antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucite-Edusp, 1991.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: os orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIS, Alcides Manoel dos. **Candomblé**: a panela do segredo. São Paulo: Mandarin, 2000.

RODRIGUES, Fernando. Da família patriarcal à família-de-santo: o impacto da urbanização da cidade e dos bons costumes na formação dos candomblés na Salvador do século XIX. In:

ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 11, 2005, Salvador. **Anais...** Salvador: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 2005.

SANTOS, Jocélio Teles. **O dono da terra:** o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

SERPA, Ângelo. Experiência e vivência, percepção e cultura: uma abordagem dialética das manifestações culturais em bairros populares de Salvador-Bahia. **Revista Ra'e ga**, Curitiba, v. 8, n. 8, p. 19-32, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda:** caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 95, p. 119-126, out./dez. 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004.

ANEXOS – Glossário

Abiã – Pré-iniciado no candomblé, em estágio anterior à iniciação.

Aiê – Mundo, terra, tempo de vida.

Alabê – Tocador de atabaque, geralmente um ogã iniciado para essa função.

Alguidar – Vasilha de barro, em forma de cone truncado invertido, muito usada nos terreiros quando se tem de fazer uma oferenda às divindades ou como suporte de assentamentos.

Amalá – Comida votiva de Xangô, Ibeji e Obá.

Angola – Região do sudoeste da África, na costa do Atlântico, habitada por povos do grupo lingüístico banto. De lá vieram escravos para o Brasil, os quais trouxeram línguas como kimbundo e kikongo. Angola é uma nação de candomblé. Ex: candomblé de angola.

Aniversário de santo – Data em que se comemora a feitura do santo, ou seja, do dia em que o adepto foi iniciado no candomblé.

Assentamento – Altar das divindades africanas.

Atabaque – Tambores altos e estreitos, afunilados, de um só couro, usados nos candomblés e, em geral, nos cultos afro-brasileiros.

Axé – Força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos ou em pessoas iniciadas no candomblé.

Axexê – Ritual funerário do candomblé.

Babalarixá – Chefe masculino de terreiro, sacerdote que dirige um candomblé queto.

Banto – Grupo lingüístico, compreendendo milhões de africanos, que veio da região onde estão situados os países Angola e Congo para o Brasil. Também designa a origem de certos candomblés, como o angola.

Barracão – Sala ou salão em que se realizam as festas públicas do candomblé e outros cultos afro-brasileiros.

Bori – Cerimônia dedicada à cabeça, que precede a iniciação.

Caboclo – Entidade indígena presente na umbanda e no candomblé.

Camarinha – Aposento ao qual os iniciados ficam recolhidos durante o período de aprendizado e rituais de iniciação. Também pode ser usado como sinônimo de iniciação.

Cambona – Auxiliar de sacerdote ou médiuns incorporados.

Camisa-crioula – Vestimenta usada pelas mulheres no candomblé. Blusa de mangas curtas, retas ou fofas, com decote oval rendado.

Camisu – Ver camisa-crioula.

Candomblé – Religião dos orixás no Brasil. Também pode designar o local do culto das divindades africanas.

Dandalunda – Divindade do panteão banto; a rainha das águas doces.

Decá – Cerimônia em que é confirmada a aptidão do filho-de-santo para a transmissão de obrigações religiosas, como a iniciação de um adepto.

Dijina – Nome pelo qual o filho-de-santo é reconhecido depois da iniciação nos candomblés angola.

Ebó – Oferenda ou sacrifício de animais para divindades africanas.

Erê – Entidade infantil pertencente à corrente vibratória de um orixá.

Equele – Cargo ritual exclusivo das mulheres que não entram em transe. Auxiliar dos filhos-de-santo em transe.

Euá – Orixá das fontes, dona dos cemitérios.

Exu – Orixá mediador, mensageiro e intérprete das demais divindades africanas.

Família-de-santo – Grupo de culto, parentesco religioso.

Feitura – Ritual de iniciação no candomblé.

Filho-de-santo – Iniciado no candomblé. Marca a filiação de um iniciador e de um terreiro.

Ialorixá – Sacerdotisa, chefe de um terreiro de candomblé queto.

Iansã – Orixá da tempestade, dona dos ventos e raios.

Iaô – Iniciado no candomblé, filho-de-santo.

Ibeji – Orixás gêmeos, protetores das crianças.

Iemanjá – Divindade rainha das águas, do mar, a mãe dos orixás.

Ifá – Orixá da adivinhação.

Inquice – Divindade do panteão banto, sinônimo de orixá.

Iorubá – Povo sudanês que habita a região da Nigéria, na África, e que originou o candomblé queto; como é comumente chamado o povo nagô.

Iroco – Orixá que tem a gameleira branca como sua árvore sagrada.

Jeje – Denominação dos escravos que vieram da região do Daomé, na África. Também pode denominar uma das nações do candomblé, que cultua os voduns.

Jogo de búzios – Prática de adivinhação por meio de conchas. O oráculo do candomblé.

Kitembo – Principal divindade do panteão banto.

Logun Edé – Orixá, filho das divindades Oxum e Oxóssi, que tem como seus domínios as matas e os rios.

Mãe-de-santo – Sacerdotisa do candomblé.

Mãe pequena – Assistente direta do chefe do terreiro.

Mameto – Mãe-de-santo, sacerdotisa do candomblé angola.

Nação – Divisão interna do candomblé. O conceito perdeu sua conotação étnica e tem hoje um significado mais político que teológico.

Nagô – Nome dado no Brasil aos escravos iorubás.

Nanã – Orixá da chuva, dona da lama.

Obá – Orixá do rio homônimo, uma das esposas do Xangô.

Obaluaiê – Orixá da varíola e doenças epidêmicas em geral.

Ogã – Cargo ritual exclusivo dos homens que não entram em transe; protetor do terreiro.

Ogum – Orixá do ferro, da agricultura, da caça.

Ojá – Longa faixa usada no candomblé como turbante ou rodeando o busto e terminando num laço.

Olorum – Deus supremo para os iorubás.

Omolocô – Culto cuja linha ritual é originária da nação angola. Ligado à umbanda, sobressaiu especialmente no Rio de Janeiro.

Orixá – Divindade do panteão iorubá.

Orum – mundo sobrenatural para os iorubás.

Ossaim – Orixá das folhas litúrgicas e medicinais.

Oxalá – Orixá da criação, o pai dos orixás.

Oxóssi – Orixá da mata, da caça.

Oxum – Orixá das águas doces, do ouro, da beleza.

Oxumaré – Orixá do arco-íris, preside o tempo.

Pai-de-santo – Sacerdote do candomblé, chefe do terreiro.

Pai pequeno – Assistente do chefe do terreiro.

Pano de cintura – Pano retangular, liso ou listrado, usado por equedes ou filhas-de-santo com mais de sete anos de iniciação, ao redor da cintura.

Pano da costa – Pano retangular, liso ou listrado, usado por filhas-de-santo, enrolado sobre os seios.

Povo-de-santo – Conjunto de adeptos das religiões afro-brasileiras.

Preceito – Determinação, prescrição feita pelos orixás para ser cumprida pelos fiéis.

Preto-velho – Entidade da umbanda que representa os antigos escravos africanos no Brasil.

Queto – Antigo reino da África Ocidental, região aproximadamente onde está a fronteira entre Nigéria e Benin. Também é uma das nações do candomblé.

Roupa de razão – Vestimenta usada pelas iniciadas, composta de saia comprida e rodada, camisu e calça, durante as atividades cotidianas de um terreiro de candomblé.

Sacudimento – Cerimônia ritual para purificar e limpar uma pessoa de vibrações negativas.

Saída de santo – Cerimônia, que faz parte da iniciação do filho-de-santo, em que o noviço é apresentado à comunidade.

Tata ou Tateto – Pai-de-santo, sacerdote do candomblé angola.

Terreiro de candomblé – Local onde se pratica o candomblé.

Toque de umbanda – Sessão aberta ao público em que são evocadas entidades da umbanda.

Toque de candomblé – Sessão aberta ao público em que são evocadas as divindades africanas do candomblé.

Umbanda – Religião afro-brasileira com influência dos rituais africanos, do espiritismo kardecista, do catolicismo e dos rituais indígenas.

Xangô – Orixá do trovão e da justiça.

ANEXOS - Fotos⁴²

Foto 1: Entrada do Ilê Wopo Olojukan, bairro Aarão Reis, Belo Horizonte - 2005

⁴² Autoria de Mariana Ramos de Moraes



Foto 2: Barracão do Ilê Wopo Olojukan, bairro Aarão Reis, Belo Horizonte - 2005



Foto 3: Adeptos do candomblé dançam no Ilê Wopo Olojukan – 2005



Foto 4: Barracão do Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, em Belo Horizonte -2005



Foto 5: Barracão do Grupo Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha, em São Bartolomeu - 2005



Foto 6: Padê de Exu, no Grupo Espírita Estrela do Oriente - Casa Raiz do Bate Folha (BH) - 2005