



JOÃO PAULO DA SILVA

TRÂNSITOS SABERES E TRADIÇÕES

IDENTIDADES, MERCADO RELIGIOSO E
TRANSAÇÕES DE (RE)CONHECIMENTO
EM UM TERREIRO AFRO-RELIGIOSO NA
CIDADE DE JOÃO PESSOA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

João Paulo da Silva

TRÂNSITOS, SABERES E TRADIÇÕES
IDENTIDADE, MERCADO RELIGIOSO E TRANSAÇÕES DE
(RE)CONHECIMENTO EM UM TERREIRO AFRO-RELIGIOSO
NA CIDADE DE JOÃO PESSOA

Natal - RN
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

TRÂNSITOS, SABERES E TRADIÇÕES
IDENTIDADE, MERCADO RELIGIOSO E TRANSAÇÕES DE
(RE)CONHECIMENTO EM UM TERREIRO AFRO-RELIGIOSO
NA CIDADE DE JOÃO PESSOA

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Lucia Bastos Alves
Linha de Pesquisa: Conflitividades, Dinâmicas Sociais e Subjetividade

Natal – RN
2017

JOÃO PAULO DA SILVA

TRÂNSITOS, SABERES E TRADIÇÕES
IDENTIDADE, MERCADO RELIGIOSO E TRANSAÇÕES DE
(RE)CONHECIMENTO EM UM TERREIRO AFRO-RELIGIOSO
NA CIDADE DE JOÃO PESSOA

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Lúcia Bastos Alves (Orientadora)
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - UFRN

Profa. Dra. Julie Cavingnac (Examinadora Interna)
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - UFRN

Prof. Dr. Luiz Assunção (Examinador Interna)
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - UFRN

Prof. Dr. Adriano de León - (Examinador externo)
Programa de Pós-graduação em Sociologia / Departamento de Ciências Sociais - UFPB

Profa. Dra. Maristela Andrade de Oliveira (Examinadora Externa)
Programa de Pós-graduação em Antropologia/ Departamento de Ciências Sociais -
UFPB

NATAL, RN
2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Silva, João Paulo da.

Trânsitos, saberes e tradições identidade, mercado religioso e transações de (re)conhecimento em um terreiro afro-religioso na cidade de João Pessoa / João Paulo da Silva. - 2017.
205f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Lucia Bastos Alves.

1. Reafricanização. 2. Conflito religioso. 3. Candomblé. I. Alves, Maria Lúcia Bastos. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 39(5)

Esse jeito
De contar as nossas coisas
À maneira simples das profecias
- karigana ua karigana-
É o que faz o poeta sentir-se
Gente.

E nem
De outra forma se inventa
O que é propriedade dos poetas
Nem em plena vida se transforma
A visão do que parece impossível
Em sonho do que vai ser.

-Karigana!
(*José Craveirinha*)

Levanta-se potente o batuque
E enquanto os pés batem raivosamente o chão duro
À lua cheia
A n'goma grita
Grita!!!
Grita!!
(*José Craveirinha*)

“(...) e esta nossa impossibilidade de fazer coincidir o que somos com o que seremos, o minuto-pré com o minuto-pós, resume e diz tudo, absolutamente tudo, sobre nossa condição (...) Porque só escrevemos sobre aquilo que se encravou em nossa memória”
(*João Anzanello Carrascoza*)

AGRADECIMENTOS

Na gira, na roda que se forma em cada festa de santo em um terreiro de candomblé, dançam juntos e misturados deuses e homens. A conexão, a troca, a magia está em cada parte daquele círculo. Não se pode pensar nenhuma ação separadamente. Os elementos ritualísticos só ganham sentido no ritual porque são vivenciados juntos, em comunhão. Assim deve ser a pesquisa. Um agrupamento de teorias e vivências que precisam se conectar em “corpo e espírito”.

Emprenhar-se em um universo tão plural e cheio de caminhos não foi tarefa fácil, e por isso jamais poderia ser solitária. No percurso etnográfico onde foram vistos deuses e homens em suas mais amplas experiências, só foi possível construir esse texto porque estive em boas companhias. Dessa forma, gostaria de nomear meus “companheiros de gira”, sem os quais terminar essa jornada teria sido uma tarefa muito mais difícil, talvez impossível.

Agradeço a Maria Lúcia Bastos, orientadora, por me permitir adentrar no doutoramento e pelas boas reflexões para a realização desse escrito, além de sua sempre simpática e agradável companhia nos nossos encontros acadêmicos.

Ao professor, orientador e grande amigo Adriano de Léon, por me estimular e por acreditar sempre em mim e por participar ativamente da construção desse escrito em sua forma burocrática e lúdica.

À minha mãe, Francisca Joca. Sem ela, nada do que tenho e sou teria sido possível. Grato por tudo que fez e faz, pérola de minha vida.

Ao meu companheiro e grande amor, Marcos Michael, que em todas as horas se fez presente. Agradeço e lhe dedico esse trabalho, por me fazer acreditar novamente na bondade e no amor. Nessa união de almas, encontrei o refúgio e as palavras necessárias para continuar cada nova jornada.

Aos meus amigos de trabalho e de vida, companheiros das lutas e sonhos diários. Maíra Villamagna: minha gratidão, por seu carinho e conselhos tão necessários para meu caminhar; Anne Karen, Michelle Leite, Ana Caroline, Erygeanne Lira, Marcelo Oliveira e Thiago Oliveira: por toda amizade, afeto e ajuda. Amo vocês.

Aos professores e estudantes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que deram suporte às inúmeras atividades que beneficiaram direta e indiretamente esse trabalho. Aos professores desse

Departamento, agradeço, ainda, pela formação e pela grande variedade de conhecimento durante meu doutoramento. A cada um deles, toda gratidão. Sem os seus ensinamentos, eu não teria chegado tão longe.

Aos meus interlocutores em campo, ao povo de terreiro, que durante toda a minha história acadêmica esteve presente de alguma forma. Agradeço pela oportunidade de conviver com cada um de vocês, de aprender a viver e ser o sagrado.

Por fim, à Mãe Lúcia, a Oxum mais forte, dedico esse trabalho. Ela foi fonte e inspiração para cada linha desse escrito. Gratidão eterna, senhora das águas.

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo entender como se estabeleciam trajetórias religiosas frente aos processos de transformação e mudança que nas últimas décadas têm caracterizado o campo afro-religioso brasileiro, em especial através da inserção do Candomblé na arena política e os efeitos dessa inserção em projetos de “reafricanização” de terreiros. O esforço empreendido foi de natureza qualitativa, com vistas à construção de uma narrativa etnográfica capaz de entrever as linhas de fuga, tensão, as práticas de enunciação e os deslizamentos entre sentidos acionados por sacerdotes e adeptos na forma como entendiam suas experiências. O lócus de pesquisa foi o Ilê Asê Opô Omidewá, um dos terreiros de candomblé mais prestigiados de João Pessoa, liderado por Mãe Lúcia de Omidewá. No seu processo de remissão estética, política e ritual à África, o Ilê Asê Opô Omidewá havia produzido uma economia linguística ambivalente para lidar com aspectos materiais e simbólicos que ordenavam a coerência das práticas religiosas às demandas dos mercados e clientes que garantiam sua atratividade e persistência. A pesquisa mostrou como era particularmente potente discutir como ideias relativas à autenticidade e à tradição embutidas no processo de reafricanização eram polissêmicas e constituídas em um espaço semântico marcado por percepções ambivalentes e conflituosas sobre transformação, conservação, reiteração e identidades.

Palavras-chave: Reafricanização. Conflito religioso. Identidade e relação. Candomblé.

ABSTRACT

This thesis aimed to understand how religious paths were established in front of the processes of transformation and change that have characterized the Brazilian Afro-religious field in last decades, in particular through the insertion of the Candomblé in the political arena and the effects of this insertion in projects of "reafricanization". The effort was qualitative, aiming an ethnographic narrative capable of glimpsing the lines of escape, tension, the practices of enunciation and slips between senses triggered by priests and adepts in the way they understood their experiences. The research locus was the Ilê Asè Opô Omidewá, one of the most prestigious Candomblé community in João Pessoa, and led by Lúcia de Omidewá. In its process of aesthetic, political and ritual remission to Africa, Ilê Asè Opô Omidewá had produced an ambivalent linguistic economy to deal with material and symbolic aspects ordering the coherence of religious practices to the demands of the markets and clients that ensure their attractiveness and persistence. The research showed how particularly potent it was to discuss how ideas regarding authenticity and tradition embedded in the reaffricanization process were polysemic and constituted in a semantic space marked by ambivalent and conflicting perceptions about transformation, conservation, reiteration, and identities.

Keywords: Reaffricanization. Religious conflicts. Identity and relation. Candomble.

Sumário

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I O QUARTO ESTÁ ABERTO	32
1.1 Etnografando os Deuses	33
1.2 Dos Lugares e do tempo.....	44
1.3 A Feitura e o Campo	50
1.4 Etnografia e a Ética dos Segredos	58
CAPÍTULO II QUANDO NASCE UMA MÃE DE SANTO	66
2.1 Os primeiros toques.....	67
2.2 A encruzilhada do tempo.....	73
2.3 A Panela e os Mundos.....	87
CAPÍTULO III DANÇA CABOCLOS, MESTRES E ORIXÁS	101
3.1 Os arredores: “Oxum está por toda parte”	103
3.2 O Terreiro.....	111
3.3 Omidewá: “A água chegou”	116
3.4 “Àdùrà ti orí”: Nasce uma nova cabeça	128
CAPÍTULO IV O MOVIMENTO DAS ÁGUAS	138
4.1 Os deuses de dois mundos.....	139
4.2 A senhora da visão	148
4.3 O professor que virou Ogum	158
4.4 Oxum no (intra)trânsito	163
4.5 A reunião	173
4.6 De um lado Oxóssi, do outro Oxum: o recomeço	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS	199

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Jornal da Bahia de 29 de julho de 1983 noticiando o Manifesto Antisicrestismo	46
Figura 2: Ritual para os Mestres no Barracão de Jurema (Ilê Asê Opô Omidewá)	54
Figura 3: Ritual para os Mestres (Jurema de Chão) no Barracão de Jurema	54
Figura 4: Presente para Yemanjá no Barracão dos Orixás (Ilê Asê Opô Omidewá)	57
Figura 5: A cozinha do Santo (Ilê Asê Opô Omidewá)	62
Figura 6: Localizações dos Terreiros em João Pessoa	74
Figura 7: Localização do Bairro Valentina de Figueiredo	100
Figura 8: Articulações de Mãe Lúcia e produção de distinção e prestígio	102
Figura 9: Articulações de Mãe Lúcia e produção de distinção e prestígio	102
Figura 10: Imagem de Satélite do Ilê Axê Omidewá (Google Maps)	108
Figura 11: Planta baixa do Ilê Asê Opô Omidewá	109
Figura 12: Frente do Ilê Asê Opô Omidewá	110
Figura 13: Mãe Lúcia em transe com Zé Boiadeiro - Ilê Asê Opô Omidewá	119
Figura 14: Distribuição da Jurema – Ilê Asê Opô Omidewá	120
Figura 15: Caboclos na roda de Jurema – Ilê Asê Opô Omidewá	120
Figura 16: Iniciação no Candomblé. (Saída pública)	124
Figura 17: Iniciação no Candomblé. (Saída pública)	124
Figura 18: Mãe Lúcia e Mãe Stella na Casa de Xangô- Ilê Axê Opô Afonjá	126
Figura 19: Mãe Lúcia e Mãe Stella na Casa de Xangô- Ilê Axê Opô Afonjá	126
Figura 20: Mãe Cida de Ewá e Mãe Lúcia	130
Figura 21: Ritual de limpeza no Ifá	179

INTRODUÇÃO

Eram quase seis horas da manhã quando chegamos à zona sul de João Pessoa, no bairro de Valentina, bairro periférico da cidade, a uns 30 minutos do centro. Abre-se o portão, velho e enferrujado, marcado pelos desdenhados do tempo. Percorremos um grande terreno por onde estão espalhadas várias casas simples e amontoadas, ressaltando na minha memória as descrições da fase realista/naturalista da literatura brasileira, especificamente aquela descrição no livro *O Cortiço*, de 1890, feita pelo Aluísio Azevedo. Bem ali, na minha frente, materializavam-se as palavras desse autor: “[e]ram cinco horas da manhã e o cortiço acordava, abrindo, não os olhos, mas a sua infinidade de portas e janelas alinhadas. Um acordar alegre e farto de quem dormiu de uma assentada sete horas de chumbo” (p.35). No fundo do terreno há uma casa semiconstruída, um cabrito preso por uma corda; material de construção e ferramentas de obras misturam-se aos símbolos mágicos e sagrados. Outra pequena casa de tijolos à nossa direita – sobre a qual fui avisado com cautela que lá Exu morava –, e, ao fundo, o terreiro.

Da entrada já se escutavam as batidas compassadas de tambores e toadas, músicas que soavam como cantigas de roda. Na porta do terreiro, convidam-nos a descalçar nossos sapatos antes de entrarmos. À nossa espera, em frente ao terreiro, estão já algumas mulheres vestidas de trajes brancos, saias longas, floridas e rodadas, panos coloridos por cima, turbantes amarrados à cabeça, compridos colares de contas coloridas ao pescoço. Seu João, um dos filhos mais antigos, que nos acompanhou na viagem de carro desde minha casa, desaparece para também ele mudar de roupa, e reaparece vestido de branco e verde.

No interior do barracão, mulheres e homens de várias idades trajam roupas largas, bem costuradas, ricas em detalhes, saias rodadas e floridas com armações que fazem lembrar o vestuário do Brasil colonial. No pescoço dos adeptos, grossos colares de contas coloridas e outros adornos que se amontoam sobre o desenho e movimento dos corpos. De longe, logo se percebe o exagero com tamanho e peso, dando a impressão de envergarem suas vértebras. Os homens, mais discretos, contentam-se com calças e camisas brancas; alguns usam tipos de batas coloridas e turbantes de inspiração africana. Predominam as cores branca e verde.

Eles organizam-se em círculos – *a gira*¹ –, estando no centro um círculo menor, o dos homens, rodeado por um maior, o das mulheres. Deslocam-se, dançando em sentido anti-horário. Sua dança é ritmada por cantos, palmas, gritos, e por três tambores, os “ilus”, tocados pelos ogans. Repetidas vezes alguns dos girantes estremecem, saracoteiam o corpo e, então, “viram no santo”, este que chega para dançar, gargalhar, vencer demanda, limpar as cargas, abrir caminho, em suma, na linguagem peculiar dos adeptos, chega para a “luta” semanal. Nessa religião, os deuses² trabalham.

Os tambores ecoam, o círculo (*gira*) de homens e mulheres fica cada vez maior. Todos agora dançam para o sagrado.

A pancada no couro vai ficando mais violenta e rápida. Canta-se mais forte e cada vez mais alto. Em movimentos circulares, jogam-se as folhas dispostas no chão para os espectadores, e o cheiro forte de ervas e folhas maceradas invade o salão. Chama-se, obsecra-se, e mais e mais entidades passam a cavalgar seus “cavalos”. São danças, gritos, louvores que já não mais personificam o mundo em seu estado pueril. Ali, bem na minha frente, está um mundo onde imagens e sons se cruzam, onde o “real” é pluralizado, adjetivado de mágico divino, maravilhoso. Ali se faz os contornos rápidos dos corpos que cantam e desenham a floresta dos Deuses. Na dança, na gira, no toque ritmado dos “ilus”, eles e elas se faziam em carne, ou melhor, tomavam como também sua as carnes e vidas dos seus devotos. Na performance da gira desfazem-se as barreiras entre este e o outro mundo; homens, mulheres e Deuses confraternizam e negociam diretamente, partilhando a palavra, a sorte, os corpos, tudo que confere sentido e forma às suas existências e crenças.

Nesta festa, a louvação seguiu a seguinte estrutura: primeiro louvou-se o que os adeptos chamam de povo da rua e da porteira (exus e pombagiras); depois, o povo da mata (Oxossi e Ossaim), caboclos, índios, pajés, aimorés, pretos e pretas velhos, baianos e baianas; e, finalmente, os grandes esperados mestres da Jurema: pilintras, boiadeiros,

¹ Normalmente, antes do início dos rituais de Jurema, são feitas preces, defumação, saudações. Após isso, os religiosos iniciam um ciclo onde cânticos e danças são praticadas. O tipo de ritual conduzido e os pontos cantados dependem da ancestralidade da casa, por isso se vê rituais diferentes em casas distintas.

² Optei por utilizar deuses, divindades, orixás e santos como sinônimos ao longo da tese. Se as últimas duas categorias tendem a ser usadas mais ou menos como sinônimas entre os devotos a partir da sua relação de conhecimento com o sistema religioso, as duas primeiras aparecem como caracteres mais ilustrativos e exógenos, tendo em vista que para a maior parte dos adeptos com quem tive contato os orixás eram manifestações de uma divindade ou deus primordial, ou mesmo seres que se ancoravam à noção de Deus do cristianismo.

marinheiros e muitos zés – de Angola, Chapéu-amarelo, Pilão deitado, de Alencar, Manuel Maior, Barruada, Bebinho, de Santana, de Alagoa, Gira Mundo, e por aí vai.

No momento ritualístico indicado pelos louvores eles vão chegando, manifestam-se entre os presentes. Nesse momento, um misto de emoção e curiosidade vai me enchendo; impossível não enxergar, na figura performática dos mestres ali presentes no salão, as lembranças de minha infância no interior do Rio Grande do Norte, mais precisamente na zona rural de Pau dos Ferros, onde eu convivia cotidianamente com a mágica realidade do religioso popular na pessoa dos benzedeiros que lá moravam. Homens simples do campo, que me ensinaram sobre a fé e o mundo. Os mestres no terreiro cantam, dançam, dão passes e consultas, tiram demandas, dão fumaçadas – “pra direita e pra esquerda, pra levantar e também pra derrubar”, como diz a turimba – dão “couro” nos “cavalos”, receitam remédios, fazem previsões, dão conselhos. Também comem e bebem e, finalmente, depois de alimentados e de alimentarem seus filhos com a boa energia, retornam ao mundo sensível (ou não tão visível) ao zoar dos atabaques e da arrastada melodia: “os atabaques zoam, filhos de Umbanda choram, adeus, adeus meu povo, senhores mestres vão embora”, a que todos respondem ao coro e engatilham outra canção: “galo cantou, meia-noite, sino bateu, já é hora...”. Enquanto isso, aquele corpo que serviu de “cavalo” à sua entidade desperta do transe, ofegante, atordoado e cansado, mas ao que tudo indica satisfeito e muito feliz.

Toda essa ritualística na forma como os adeptos a percebem e vivenciam desloca e borra uma noção demasiado fechada de religião. Mais que um culto, trata-se de uma abnegação do mundo individualizado, é o contato com o sagrado que se materializa na performance e interação simbólica com a natureza e com a comunidade; é um novo nascimento. Homens, mulheres e deuses, humanos e não humanos reunidos na ocasião do rito partilham e produzem lugar, tempo, corpo e uma forma específica de companhia. De forma distinta das religiões majoritárias, o campo das religiões afro-brasileiras³ é tecido em redes e recursos marcados pela premência da oralidade, não estando centralizado em doutrinas institucionalizadas, nem apresentando uma organização

³ Ao longo do trabalho oscilo entre os termos “afro”, “afro-brasileiro” e “de matriz africana”. Acredito que cada um desses termos traz consigo implicações semânticas, culturais e políticas para os grupos religiosos de que trata esse trabalho, em especial entre o grupo que estudei. A utilização dos termos assim tem como propósito a sugestão mesma através da qual as categorias e ideias são construídas e acionadas no contexto em que estudei sem criar uma lógica de exclusão compulsória.

generalizada que possa lhe conferir um aspecto de unificação e controle dogmático (SILVA, 2005).

Nelas a ordem e a hierarquia produzem desde lugares distintos, a partir de concepções acionadas e baseadas em outros marcadores, como a senioridade, o gênero, a experiência e domínio do saber técnicos e procedimentos no convívio com o sagrado. Sempre escutei dos adeptos: “*nossa Bíblia é a cabeça do mais velho; o que ele falar é o que devemos seguir*”. É no domínio da arte e da técnica de comunicar e restabelecer o vínculo entre diferentes dimensões do cosmos que os devotos reconhecem as posições que ocupam e as hierarquias que produzem, bem como os caminhos que devem percorrer para terem suas solicitações favorecidas, sua sorte e palavra honrada frente aos deuses, encantados e seus semelhantes.

O ritual ao qual seu João insistiu tanto em nos levar é uma “festa” especial de “Jurema”, ocasião em que se apresenta à comunidade e aos visitantes um novo filho feito (iniciado) nas folhas da Jurema Sagrada sob a tutela dos mestres, caboclos, pretas e pretos velhos, e uma infinidade de outras entidades. Após três dias de reclusão – recolhimento – o filho será apresentado como um “outro”, uma nova pessoa renascida dentro do santo (na religião), o que lhe garantirá prerrogativas que só os iniciados possuem. Mas junto com as prerrogativas vêm as inúmeras obrigações e preceitos a serem observados: cores de roupas que não podem ser usadas, algumas comidas e frutas que jamais poderão ser tocadas, palavras que não podem mais ser ditas – regras rígidas o suficiente para retirar do caminho os incautos e incrédulos, deixando apenas os determinados e devotados aos seus Deuses.

O ritual de Jurema é característico do Nordeste brasileiro, embora já esteja disseminado em outras regiões do país. Jurema é uma planta, mas é também o nome de uma cabocla, a filha de Tupinambá; é o nome de uma cidade encantada, de um reino, o Juremá; mas acima de tudo, Jurema é um complexo conformado por símbolos, nomes, rituais e gestos que fazem parte do universo mágico das religiões afro-brasileiras no Nordeste. É uma palavra polissêmica que representa um conjunto de significados que institui atos rituais no qual se manipulam objetos e símbolos sagrados. Uma palavra-território que designa identidade, semelhança, agrupando e separando pessoas, palavras e coisas. A característica maior da Jurema é sua referida herança indígena. Articula-se em torno de um complexo cujo referente é uma árvore típica da caatinga, a Jurema (*Mimosa*

hostilis e *Mimosa ophthalmocentra*), da qual se extrai uma bebida enteógena ("que gera inspiração divina"), facilitadora do contato entre os humanos e os seus deuses.

Segundo Bastide (2004), o catimbó aparece como uma manifestação do Nordeste, especialmente da Paraíba, e estrutura-se a partir de elementos da velha pajelança indígena: fumo, fumaça, espírito e cura. O culto da Jurema, tal como era praticado pelos índios, vai aos poucos sofrendo influências de outras religiões de transe e possessão, sendo as principais a Umbanda e o xangô, até se transformar em uma forma híbrida, já bem distante da que era praticada pelos indígenas quando celebravam anualmente a festa tribal da Jurema.

Hoje, conforme Motta (1999), o que caracteriza a Jurema é o culto aos mestres, caboclos, ciganos, espíritos curadores, pajés e outros. Também incorporou entidades da macumba e do Candomblé, como os exus e as pombagiras, adotando outros padrões ritualísticos, tais como os sacrifícios de animais, e, nos rituais de iniciação, incluindo os assentamentos (tipo de altar pessoal do deus/entidade), a reclusão no *peji* (quarto dos santos, do segredo, onde ficam os assentamentos), e as incisões corporais (reminiscências das marcas tribais africanas). Para a parte pública do ritual, importou os motivos da gira do Candomblé, configurando uma “roda” acompanhada por tambores (*ilus*) e cantos. Na gira, as entidades “arream” no corpo dos médiuns - também chamados de “cavalos” - para trabalhar: dar consulta, curar males humanos, resolver problemas de desemprego, de vingança, limpar os filhos de energias ruins e resolver muitos outros infortúnios e situações lidas como problemas. Mas também “descem” para cantar, dançar e confraternizar com os seus filhos.

Em um contexto de expressões religiosas adjetivadas como “afro”, essas são entidades referenciadas como mais brasileiras e afro-brasileiras do que africanas: caboclos, caboclinhas, índios, mestres e mestras, pretas e pretos velhos, baianos e baianas, além dos já mencionados exus, pombagiras e ciganos. Diferente dos orixás e voduns, essas entidades expressam-se na língua pátria, dando consultas face aos clientes. Isso tem lhe legado vantagens dentro do mercado religioso afro-brasileiro, além de atribuir-lhe grande popularidade.

A festa que acompanhei era um processo iniciático. O neófito passou três dias no quarto da Jurema oferecendo sacrifícios de cabras, galinhas, galos, pombos e alguns animais silvestres chamados de “caça”; tomava banhos (de ervas e *essun*), recebia “curas” – incisões – no corpo, e cumpria rituais desconhecidos pelos *outsiders* (os “segredos de

camarinha”). Todo o esforço leva ao renascimento ritualístico do “filho feito”, consagrado na Jurema.

Chegado o momento da “saída”, a mãe de santo, saudosa mulher carismática e forte no auge de seus 50 anos, permanentemente enervada por Oxum, retirou o noviço num excêntrico *Grand pas de deux*⁴ – excêntrico para meus olhos estrangeiros, que enxergavam naquele bailado a dois uma complexa dança cheia de métodos e superstições, uma batalha técnica entre o toque dos tambores, das palmas e do canto coletivo. Em meio a esse turbilhão de elementos, saiu, ou melhor, pariu-se, num cansativo e lento deslocar cadenciado de corpos, um homem branco como as nuvens daquela ensolarada manhã de sábado, portando na cabeça um chapéu de palha, insígnia do mestre, e nele (no chapéu) enfiadas duas penas de Guiné; no corpo, bolinhas de giz coloridas foram desenhadas, uma tira de pano colorida foi amarrada ao tórax e uma calça comprida de cor branca vestida sob um saiote de chita: eis que o homem não era homem, transmutara-se no “cavalo” o Caboclo sete flechas, o guia das matas... Dizia-se em unísono algo parecido com “salve as folhas”, “salve as matas”, “salve os caboclos”.

A Sacerdotisa conduzia todo o tempo o filho, uma preocupação de quem acabara de parir. Caminhando para a porta da frente, saudaram primeiramente a rua, depois os quatro cantos do terreiro e, por fim, reverenciaram os ilus. A apresentação do devoto nessa dupla condição de cavalo e de iniciado é também o momento de reconhecimento do mundo, produzida a partir do enfretamento e saudação simbólica com as dimensões do mundo. Ao saudar os quatro cantos do terreiro, como lembra Eliade (1992)⁵, representa-se na linguagem do rito uma reverência aos quatro pontos do mundo.

Depois o filho foi novamente levado para o quarto de santo onde foi preparado (vestido) para sair mais três vezes: numa delas emprestou o corpo ao seu caboclo; na outra, ao preto-velho; e por último, na mais esperada vez, arreou o mestre. Ali estava estabelecida a intimidade entre os guias e o guiado; novos elementos foram incorporados à identidade do iniciado, novos gestos, cânticos e crenças de um mundo não humano. Celebrava-se a aliança entre homens, mulheres e seus Deuses, e para cada ligação estabelecida, um colar de contas (guia) e um assentamento (este último feito em sua grande maioria de pequenos tocos de madeira e pedras) ganhavam forma e uso. Só os

⁴ Termo do ballet clássico que em francês significa "Grande passo de dois".

⁵ “O quadrado construído a começar de um ponto central é uma *imago mundi*. A divisão da aldeia em quatro setores – que implica aliás uma partilha similar da comunidade – corresponde à divisão do Universo em quatro horizontes.” (p.28)

mais atentos naquele momento podiam compreender que aquelas “alianças” (colares, assentamentos, insígnias) indicavam que ali se celebrava um casamento, uma comunhão.

Estes fatos, que configuram nossas linhas iniciais, foram elementos das minhas primeiras visitas etnográficas no ano de 2008. Eu, aluno das Ciências Sociais, recém-chegado no terceiro ano de curso, tinha recebido a maior experiência que um graduando poderia ter naquela altura, um projeto de pesquisa que me possibilitaria entrar no universo afro-brasileiro da cidade de João Pessoa, e ali compor não só uma pesquisa, mas principalmente os caminhos de minha vida como pesquisador. Esses fatos descritos ilustram algumas características deste multiverso que são as religiões afro-brasileiras. Durante alguns anos de pesquisa, “dançando” com os caboclos, vonduns e Orixás, as palavras e ideias foram sendo construídas e dando forma a esse texto. Tentei aqui criar um escrito que possibilitasse uma dança a dois, eu e o leitor, dançando em uma “gira” de homens e Deuses. Como o soar dos tambores, as letras que compõem essa pesquisa querem estimulá-lo a prosseguir nas páginas seguintes.

Minha grande preocupação nos primeiros anos de pesquisa era sempre identificar quem era quem, ou que terreiro era aquele. Digo “preocupação”, mas o fato é que a experiência de pesquisa foi tanto um investimento intelectual quanto uma modalidade de divertimento. Na convivência e no ritmo dos ritos, eu construí relações, tive acessos a histórias, pessoas, formas de viver e explicar o mundo que se justapõem nessa região liminar que é o próprio encantamento e no qual se fundem investigação etnográfica, ação política, identidade social e divertimento.

Minha relação com o terreiro e com aquelas pessoas que o compunha e, por consequência, esse texto, foi marcada assim por esses múltiplos atravessamentos produzidos por situações, lugares, pessoas que fizeram essa experiência tanto intelectualmente enriquecedora quanto experiencialmente prazerosa. Estar ali, com tantas pessoas nas horas que antecediam as festas do terreiro, era um sofisticado e rico passatempo, e tive a possibilidade de acompanhá-lo por longos oito anos. O que isso quer dizer? Na literatura clássica sobre as religiões afro-brasileiras, sempre existiu uma divisão clara entre os rituais de Umbanda, Jurema e Candomblé; como um pesquisador em início de trabalho, extremamente curioso e desejoso de fazer as tão sonhadas descobertas antropológicas, ficava apegado a essas metodologias e tentava compará-las como quem pusesse um “tratado de Tordesilhas” entre os rituais. Não sabia eu que entre o que se define como africano e brasileiro colocam-se tantas possibilidades que, às vezes, fica

muito difícil dizer o que é um e o que é outro, como também tudo que deixam de ser para se tornarem os dois ao mesmo tempo.

Em João Pessoa, as religiões em estudo são uma profusão de várias crenças, desde o culto aos Orixás - em rituais considerados como memória de uma noção de tradição que encontra referente na ideia de expressão religiosa africana aqui no Brasil (posição fortemente reivindicada pelo Candomblé) - aos rituais de Umbanda e Jurema, com suas associações de divindades africanas aos santos do catolicismo popular, do mesmo modo que os cultos a entidades referenciadas como brasileiras: preto-velho, mestres, caboclos, baianas, ciganos, pombagiras, entre outros. Assim, as experiências religiosas são concebidas não apenas em termos da organização cosmológica, litúrgica ou teológica, mas também da forma como se produzem geografias e concepções que entrecruzam noções de etnia e nação como estratégias de demarcação de limites e distinção entre crenças e práticas.

No campo das religiões afro-pessoenses, e quiçá em um contexto brasileiro mais amplo, firma-se uma linha divisória que classifica e separa as diversas denominações deste campo em duas grandes categorias ou formas de classificação. Essa linha é tecida com elementos simbólicos e sociais que aqui procurarei analisar no intuito de apontar algumas consequências geradas a partir desse fato, em especial quando se trata dos elementos ritualísticos. Refiro-me a uma espécie de separação/diferenciação, dentro do espaço sagrado e social das religiões afro-brasileiras, entre o que se considera Brasil e o que se considera África, ou seja, uma estratégia de distinção, diferenciação e recurso de agrupamento entre as religiões brasileiras consideradas sincréticas (Umbanda, Jurema, xangô umbandizado, omolocô, Umbanda nagô, macumba, Candomblé de caboclo, etc.) das religiões consideradas africanas, “puras” (Candomblé de nação).

Enquanto a Umbanda surgiu não apenas do rompimento com os símbolos africanos, mas também do embranquecimento dos adeptos e devotos dessa religião, pela própria relação sincrética com o catolicismo e o kardecismo – contribuindo com a sua maior parcela de seguidores –, o Candomblé perdurou até pouco tempo atrás como uma religião que possuía identidade étnica e de classe adstritas. Nos últimos tempos nos Candomblés, entretanto, este ramo religioso ampliou suas fronteiras, conquistando

adeptos não negros⁶ e arrancando-os até mesmo da Umbanda, situação observada claramente no campo afro-pessoense (PRANDI, 2003).

A problemática sobre a qual se debruçava a pesquisa que deu origem a essa tese pode ser formula através da seguinte questão: como tem se configurado os processos de transformação, negociação e movimento ritual, simbólico e político que vem marcando o campo religioso afro-brasileiro nas últimas três décadas, com a maior visibilidade que tem alcançado tanto o movimento negro, quanto sua proposta de africanização dos ritos e do sistema simbólico sobre o qual a crença está alicerçada?

Ainda no início dos trabalhos de campo e de revisão bibliográfica foi possível observar um intenso processo de trânsito entre sacerdotes e sacerdotisas como parte fundamental da composição das estratégias de diferenciação e localização dos terreiros no campo religioso nacional. Esses trânsitos se traduziam nas iniciações dos líderes religiosos em diferentes cidades que conformavam espécies de centros difusores de conhecimentos e ideias reconhecidos como legítimos, tradicionais, ou “de raiz”, como diziam alguns. Eram lugares, pessoas e terreiros que ocupavam uma posição significativa na dinâmica de circulação de conhecimentos, valores e práticas no contexto das religiões de matriz africana, e que frente um processo adjacente de intensa mercantilização do serviço religioso, funcionavam como espaços de “diplomação”, ou seja, de reconhecimento do valor e do apreço do trabalho dos sacerdotes. Ser iniciado em um desses lugares garantia como que um certificado de legitimidade e possibilitava também o crescimento das casas locais.

Esses processos de “diplomação” e busca por reconhecimento a partir da iniciação em terreiros de maior prestígio pareciam sinalizar duas coisas. Primeiro, que havia um intenso processo de trânsito e deslocamento nas trajetórias dos líderes religiosos de diferentes lugares e que produziam fluxos que corriam desde centros menores na geopolítica das religiões africanas até as grandes capitais como Salvador ou Rio de Janeiro em busca de nomes, títulos, experiências e estéticas rituais que permitissem uma sofisticação dos ritos nos terreiros filiados, bem como produziam redes de colaboração e parceria que tinham dimensões não apenas rituais, mas também políticas. O segundo aspecto a ser colocado em evidência é que esse processo de diplomação estava vinculado

⁶ Aqui, negro assume uma dupla referência. Diz respeito por um lado a um reconhecimento étnico enquanto pessoa negra e a assunção social de elementos distintivos produzidos por esse ator de reconhecer, mas também diz respeito à construção fenotípica pela qual as ideias de raça e de cor de pele se misturam e produzem uma perspectiva específica sobre a negritude e a branquitude no contexto brasileiro.

de maneira ampla e diversificada a uma busca pelo crescimento das casas, crescimento esse que se verificaria não apenas através de um maior número de filhos e filhas de santo iniciadas na casa, mas também através do fluxo de clientes em busca de serviços mágico-religiosos que garantissem a estabilidade das casas, e de autoridades que confirmariam a posição de prestígio alcançada.

A questão que compunha a problemática e o contexto a partir do qual ela se encenava implicava assim em uma avaliação profunda dos sentidos, valores e aspectos conceituais que circunscreviam ideias relativas à identidade, tradição, rito, pertencimento, e de maneira subjacente, à própria ideia de campo religioso e disso que a literatura vem chamando como “processo de “(re)africanização”, “africanização” ou “reafricanização”⁷, o que por sua vez, estabelecia uma avaliação também das dimensões políticas e sociais da inserção dos líderes religiosos em fluxos translocais e transnacionais em processos de formativos e de especialização religiosa.

A alternativa metodológica adotada para dar conta de captar e recompor esses processos e movimentos foi a imersão etnográfica em um terreiro específico, tributário dessa dinâmica e ilustrativo dos possíveis conflitos e demandas por negociações que o processo de mudança implicam. Ao longo de três anos mantive visitas frequentes ao terreiro, participando de atividades de cunhos diversos. Ao longo dos três anos as visitas foram organizadas em periodicidades variadas, no início mensalmente e conforme se adensavam os contatos e as relações se estreitavam me vi na possibilidade de manter visitas mais constantes, de modo que no período entre 2014 e 2015 estive semanalmente no terreiro participando das atividades cotidianas entre as quais o cuidado da casa, reuniões de planejamento e atividades vinculadas aos projetos mantidos na casa, sem falar dos inúmeros rituais e festas das quais tomei parte. Nesses momentos de interação, as ferramentas metodológicas eram constituídas pela observação e registro sistemático dos eventos e situações observados, conversas informais, bem como algumas entrevistas que

⁷ Ao longo de sua trajetória acadêmica, o projeto de remissão a uma tradicionalidade africana tem sido elaborado e nomeado de várias formas, fundamentalmente nos estudos sobre o campo religioso. Nesse mesmo movimento, várias tem sido as soluções para nomear e caracterizar o processo no contexto do Candomblé. Claudine Lépine (2005), por exemplo, ao considerar o candomblé como religião brasileira, adotou o termo “africanização” num esforço de tornar evidente as relações que sacerdotes e sacerdotisas buscam construir; tentando matizar o debate, Braga (1988) e Prandi (1995) optaram por uma grafia entre aspas sem entrar no mérito a respeito de em qual região estaria localizada a religião. Em termos etnográficos, os interlocutores deste trabalho acreditam que o Candomblé é uma religião de origem africana trazida ao Brasil ao longo dos períodos de comércio escravo pela população negra traficada, e como forma de resistência e preservação produziu transformações e adotou uma estética sincrética que configuraram o que hoje se chama candomblé. O processo assim é de remeter e retornar a essa lugar mítico e político onde se encontram as origens, razão pela qual optamos por elaborar a categoria de análise como reafricanização.

pude conduzir. Além da participação nas atividades do espaço, também pude manter contato constante com a Casa e seus membros através de redes sociais na internet onde trocávamos impressões e informações sobre a vida pessoal e devocional, além de aspectos sobre a organização da religião, sua ritualística e os conflitos internos do terreiro e dos espaços que competiam com ele.

O objetivo da tese é discutir alguns dos fenômenos e eventos que contemporaneamente vêm matizando e reconfigurando o campo religioso afro na cidade de João Pessoa, mais precisamente os processos de negociação e tensão produzidos a partir da experiência de reafirmação e adequação dos ritos através de propostas de remissão a uma estética-ritual distintiva. A hipótese é que esses fenômenos são elaborados a partir das intensas tramas estabelecidas entre tradições de conhecimento, engajamentos políticos, relações de trânsito e mobilidade, bem como através de pressões de mercado e busca por prestígio que constituem um jogo entre identidade social e reconhecimento que caracterizam o campo religioso.

O título evidencia assim as estratégias de conjugação entre movimentos de trânsito, dispositivos e espaços de saber e sentidos atribuídos à noção de tradição na forma como são acionados pelos interlocutores com quem tive contato durante o trabalho de campo desenvolvido na cidade de João Pessoa ao longo de três anos de pesquisa. Através do título busco advertir para a interconectividade que esses três elementos estabelecem na composição de um campo religioso complexo e marcado por disputas a partir do qual se produzem identidades e espaços-mecanismos de diferenciação e distinção que têm repercussão na forma como os terreiros dão continuidade ao seu trabalho através de uma inserção no mercado. Interessa-me discutir como saberes, convenções e tradições se inserem e estão entrecruzam-se a processos nos quais a ideia de religião vem sendo elaborada como uma relação entre geografias e circulação de conhecimento entre centros urbanos e entre ambas as costas do Atlântico, conectando João Pessoa e determinados contexto-lugares do Brasil e do continente africano na configuração de um processo de afirmação religiosa e identitária.

Tributária da teoria de Pierre Bourdieu sobre a economia das trocas simbólicas, a ideia de campo religioso tem sido utilizada como forma de reflexão, especialmente no campo das religiões afro-brasileiras/de matriz africana, como forma de organização das relações de manipulação do sagrado e de como diferentes instâncias agenciam esses processos de manipulação. Todavia, a noção de campo religioso como proposta por

Bourdieu encontra um impasse no que se refere ao estudo das religiões aqui em pauta. Esse impasse diz respeito à perspectiva proposta pelo autor para distinguir estratégias de manipulação “legítimas” e estratégias de manipulação “profanadoras” (BOURDIEU: 2005, p. 45). A primeira estaria vinculada ao que o autor concebe como práticas religiosas, sumarizadas através de religiões em seu aspecto dogmático ou institucional, e a segunda através de formas não institucionais, a exemplo do exercício da magia e da feitiçaria. Essa distinção teria um efeito que incidiria sobre a forma como o capital cultural é gerido, de modo a sinalizar linhas de força e pontos de maior captação e difusão em detrimento de outros.

No contexto de religiões como o Candomblé, a relação entre magia e religião está pautada por uma porosidade constitutiva. Isso porque o exercício de manipulação da sorte através de práticas simbólicas e a experiência cultural frente aos deuses estão conectadas através dos ritos. Os ritos se constituem assim como uma camada de comunicação, uma região de interface que borra uma distinção sistemática e rígida. Qualquer distinção nesse aspecto, como lembra Geertz (2001), é um processo situacional marcado por uma disputa por significados; não se trata assim de um sistema conceitual dado, onde as dualidades postas e são fixas. Relembrando Barth (2000) e sua noção de fronteira, o rito é o que simultaneamente separa e aproxima, é uma região dinâmica e situacional a partir da qual as diferenças são elaboradas e colocadas em jogo na forma como os sujeitos concebem a si e suas práticas.

Apesar desse impasse constitutivo, a ideia de campo religioso ainda é potente tendo em vista que pode sinalizar os desníveis e relações de forma que justapõe denominações que estão agrupadas sobre um mesmo campo conceitual, a exemplo desse das “religiões afro-brasileiras”. Sejam religiões esquematicamente lidas como diferentes - a exemplo do Candomblé, da Umbanda, Jurema, Catimbó, Tambor de Mina, enfim, expressões que mesclam o imaginário e a prática devocional sobre orixás, encantados e desencarnados -, sejam espaços religiosos sob a mesma denominação conceitual mas com trajetória e reputações distintas, a ideia de campo religioso serve como mote para pensar as formas pelas quais esses espaços produzem entre si movimentos de diferenciação, como buscam colocar-se e serem vistos dentro da própria comunidade de comunicação que é a religião-rito-magia de orientação afro, mas também frente a agentes que produzem inflexões sobre ela, mesmo que sejam externos, a exemplo de movimentos sociais, organizações ligadas à cultura, e do próprio mercado.

É nesse aspecto que articulamos a produção de identidades e as políticas do rito à uma concepção de mercado religioso, como sugerido por Guerra (2003). O mercado religioso é uma dimensão do campo maior a partir do qual as habilidades, competências e mesmo os nomes e trajetórias das denominações e grupos são mercantilizados; é a partir de onde flui e circulam saberes, técnicas, valores, experiências, afetos, enfim. O mercado, como sugere Guerra, é organizado através de uma economia sutil entre oferta e demanda que são mediados por uma lógica de competição. Essa competição, contudo, não impede a criação de redes extensas de colaboração, vinculação e de ajuda mútua através da qual circulam expectativas, saberes, títulos e que produzem também modalidades de reconhecimento através de grandes conglomerados religiosos ligados entre si através de um intenso intercâmbio religioso.

Se por um lado é possível localizar em João Pessoa a presença de práticas religiosas afro-brasileiras e afro-ameríndias como o catimbó e a jurema na primeira metade do século passado, os candomblés têm uma história marcada por outros trânsitos e temporalidades em sua chegada à cidade. Os candomblés, objeto dessa pesquisa, são rituais que apenas há cerca de meio século espalharam-se além do estado da Bahia, chegando a terras pessoenses apenas a partir da década de 80. Com a chegada desses rituais dessincretizados e (re)africanizados originados na Bahia e em São Paulo a partir da década de 1970, temos então algumas reconfigurações no campo religioso afro-pessoense: o Candomblé passa a reivindicar para si concepções distintivas de “pureza”, “tradição” e “originalidade”, produzindo para si uma gramática na qual a ideia de africanidade é elaborada como referente primário e dilui-se a ideia de uma religião “afro-brasileira”. Essa tem sido uma estratégia marcada por um contínuo e complexo embate sobre concepções de autenticidade e identidade na constituição do campo religioso.

Em última instância, essa estratégia de qualificação de si através da reiteração de uma origem em detrimento de um lócus de ação (o Brasil, o brasileiro, o indígena, o afro-brasileiro, afro-indígena) tem também o efeito de criar um espaço disjuntivo e valorativo no qual outras denominações são relegadas ao “sincrético”, ao “brasileiro” e eventualmente ao de menor “prestígio”. Temos aqui, lembrando Fredrik Barth (2000), um processo no qual a produção de fronteiras entre "eu" e "o outro" é dinâmico e situacional, e no qual a caracterização do "si" estabelece-se mais a partir de lógicas de organização dos materiais culturais disponíveis do que especificamente pela possibilidade de ser percebido como detentor de atributos únicos (BARTH, 2005).

No processo de reafrikanização dos terreiros aqui estudados, elabora-se uma tecnologia narrativa e estética com efeitos sobre a forma como o rito é percebido e também sobre a forma como as pessoas percebem a si e descrevem as religiões que professam e práticas religioso-devocionais que executam. Trata-se de um incisivo processo de leitura e avaliação que tem como objetivo uma caracterização – em alguma medida até hiperbólica – dos componentes como “africanos”, retirando-se, do espaço restrito do terreiro, elementos que podem ser lidos como sincréticos, misturados. Esses movimentos se tornaram perceptíveis no curso dos anos da pesquisa e foram ganhando dimensões e sentidos mais decisivos nos últimos anos da pesquisa.

Desde sua chegada à cidade, o Candomblé tem se caracterizado por intensos movimentos de adequação e transformação. Essas transformações dizem respeito a possibilidades e repertórios de mudança que elegem elementos que devem, precisam ou se pensam necessários de ser mantidos, incorporados ou retirados. Em termos etnográficos, pude observar ao longo da pesquisa nos terreiros de João Pessoa um processo político-discursivo pelo qual se buscava reiterar cada vez mais seus traços africanos, dessincretizados, com o objetivo não só de identificar-se mas, antes de tudo, de diferenciar-se. A intenção era deixar mais evidente aos olhos externos (para os prováveis adeptos) quem é quem no campo das religiões afro-brasileiras.

A fragmentação das preferências, fundadas na diversidade dos desejos coletivos e nas variações dos capitais simbólicos, condiciona mudanças estruturais nas religiões afro-brasileiras. Há um desejo constante de transformação, de rompimento, de ir além, seja na busca por uma herança – a busca da “pureza” dos rituais, aqueles que devem se aproximar ao máximo dos rituais executados na África –, ou na diversidade e popularização da Umbanda/Jurema. De todo modo, utiliza-se a perspectiva teórica da disputa no campo religioso entre as religiões afro-brasileiras em João Pessoa a fim de compreender que a rivalidade presente nessas religiões alimenta continuamente a existência do mercado religioso, assim como o fluxo de transformação e dinâmica dessas religiosidades.

A rivalidade entre religiões é elemento constituinte do próprio mercado religioso, devido à realidade social de crescente reconhecimento do diverso, do plural. Em caso específico das religiões afro-brasileiras, pelo modelo independente (autogestor) de cada unidade (terreiro), essa rivalidade é acentuada internamente, gerando uma situação particular dentre estas religiões.

Em um levantamento realizado através do projeto “Mapeamento dos Terreiros em João Pessoa”, coordenado por Francisco Ferreira da Silva, foram recenseados 110 terreiros na cidade. Esses espaços, em estreita relação com a diversidade de expressões religiosas afro, se reconhecem e se intitulam das mais variadas maneiras: centros de umbanda, Ilês, terreiros, templos, palácios, centro espírita, axé... São espaços caracterizados pela intensa discrepância em termos de estrutura, público, número de devotos, possibilidade de dar obrigações, reconhecimento público, entre outras. Em razão da estruturação religiosa do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras, é comum que alguns desses terreiros tenham sido fundados por filhas e filhos de santo iniciados em templos de babalorixás e yalorixás com os quais mantêm relações de reciprocidade e cordialidade, ainda que detenham autonomia um em relação ao outro.

Esse processo de desmembramento é marcado por uma relação de permanência e deferência em reconhecimento à maturidade espiritual e material do ex-filho ou ex-filha de santo, agora responsável pelo seu próprio templo e em processo de constituição de uma trajetória própria desvinculada da sua casa de formação. Contudo, há também intensas disputas e processos de desmembramento marcados por divergências, interesses particulares ou outras questões. Isso que poderíamos chamar de rivalidade, portanto, não é um componente fundamentalmente negativo, mas um aspecto constitutivo da dinâmica de reconhecimento e da própria circulação entre afetos, saberes, experiências e bens entre templos atuando como regimes de diferenciação.

Tais disputas são construções simbólicas cotidianas, alimentadas pela sociedade informacional. As comunidades, antes presas nas teias da oralidade, agora com os avanços tecnológicos globais e as novas plataformas de interação social virtual estendem seus domínios e conquistas na grande rede mundial de computadores, numa disputa de campo e “raiz”. Nas redes sociais, encontram-se fotos, depoimentos, viagens, um universo “ostentatório” e sedimentado que persegue a fixa ideia de comprovar a veracidade do “poder” das casas locais e sua vinculação religiosa aos Candomblés tradicionais.

Em meio aos diálogos com os informantes, rotineiramente surgia uma negação inicial da prática ou da iniciação dentro das religiões consideradas sincréticas, representadas pelos elementos regionais e nacionais (Umbanda/Jurema). Na mudança de nação ou de denominação (na maioria das vezes a saída da Umbanda para o Candomblé), não é apenas os elementos místicos e sagrados que são camuflados; o discurso torna-se

um lugar cuidadosamente revisitado e planejado para não transparecer a “baldeação”, ou seja, a mistura ritualística e a origem iniciática do sacerdote e do terreiro.

Criaram-se, dadas as características acima, as expressões “mudança de folha” e “troca de água” para definir e caracterizar o processo de transição. A dinâmica resultante desse deslocamento e a busca de continuidade nas “obrigações” exigidas pelo sagrado determinam essas novas redes de relação no campo religioso pessoense, referindo-se aqui, principalmente, à recente situação que atinge esses caracteres que compõem as atuais disputas no campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa, marcado fortemente pelas influências das práticas transpostas por adeptos intercambistas dos terreiros tidos como tradicionais de Salvador.

O que está em jogo nesse cenário não são apenas as novas divisões ou nomenclaturas, mas o processo dinâmico de deslocamento e criação da cultura e do campo afro-brasileiro. Para isso, não apenas se buscam novos espaços, mas se constroem categorias afirmativas dentro de um fluxo contínuo para obter a novidade e a visibilidade. Portanto, criou-se no campo das religiões afro-brasileiras na cidade de João Pessoa uma polarização, uma classificação alimentada pela disputa e pelo conflito no campo religioso, e difundida principalmente pelos discursos e práticas dos adeptos dos Candomblés baianos e suas influências locais, contribuindo dessa forma para uma categorização e separação das denominações. Os terreiros pessoenses estimulados pela difusão local de um discurso africanista acabam por construir uma fronteira no campo religioso, visivelmente estruturada com elementos simbólicos, míticos e sociais.

É nos jogos entre identidades, significados e práticas, no ir e vir dos trânsitos em busca da construção de espaços de reconhecimento que a presente tese incide. A etnografia aqui apresentada é um exercício de reflexão sistemática sobre o processo de reafricanização do Candomblé tomando como eixos de análise os processos vivenciados pelos adeptos e frequentadores do Ilê Asè Opô Omidewá⁸, liderado por Mãe Lúcia.

⁸ Ao longo do trabalho de pesquisa em campo foram várias as formas como o Ilê Asè Opô Omidewá se apresentava e se construía publicamente, o que se traduz também nos nomes com que se colocava e como era traduzido nas falas dos diversos interlocutores com quem pude estabelecer contato. Em minhas primeiras visitas ao terreiro, o “Opô” não conformava parte do nome público do terreiro, sendo acrescentado posteriormente. De igual modo, os termos pelos quais as pessoas se referiam a ele eram muito variados: Mãe Lúcia, Casa de Mãe Lúcia, Centro Cultural Omidewá, Ilê, Ilê Asè Omidewá, enfim. Na redação da tese optei por manter o nome com que o espaço se apresentava publicamente em redes sociais e espaços públicos até o fim de sua redação por entender que essa forma de enunciação é sinalizadora das relações que ele estabelece e da imagem coletiva que pretende construir para si, mesmo quando as relações são tão diversas e assimétricas entre os diversos espaços entre os quais Mãe Lúcia e os frequentadores do terreiro circulam.

Quando iniciei a pesquisa, eu tinha em mente alguns arranjos, elementos que gostaria de aprofundar. A ideia inicial era entender a complexidade e a dinâmica do mercado religioso afro-brasileiro em João Pessoa. Queria perceber como os terreiros adquiriam espaço nesse lugar tão diverso e competitivo, e quais as consequências para a religiosidade local. Por sua estrutura ampla, e pelas próprias transformações apontadas pelo campo e pelos professores na qualificação, acabei por mudar o enfoque. Existia algo mais central nesse campo de análise que eu estava inserido, eu precisei ir além, observar como essas mudanças eram feitas e sentidas, quem as levava à frente. Logo, postas essas indagações nas minhas reflexões, percebi que o personagem dessa imersão não era o mercado, era Mãe Lúcia. O mercado religioso, os seus conflitos e os processos que resultavam desses eram apenas ramificações de uma relação muito mais profunda. Mãe Lúcia era a grande chave para acessar essas inquietações, entender as mudanças e o próprio desenvolvimento do mercado religioso afro-brasileira na cidade de João Pessoa. A mobilidade diante do mercado que ela apresentava, as mudanças e ressignificações em seu terreiro eram o caminho para compreender as novas disposições do mercado religioso afro-brasileiro. Não era só o terreiro que precisava ser analisado. Era necessário mergulhar nas vivências políticas, culturais e sociais dessa sacerdotisa.

No trabalho busquei apresentar os trânsitos, deslocamentos e dobras que constituem o processo de reafirmação experimentado pelo Ilê Asê Opô Omidewá conforme foi possível acompanhar no período entre janeiro de 2014 e setembro de 2016, intervalo no qual foi desenvolvida esta pesquisa. As incursões ao terreiro nesse período foram desenvolvidas de maneira contínua, sempre que convidado ou quando era permitido tomar parte nas festas, obrigações e ritos ou atividades cotidianas (consultas, limpezas, preparação das atividades). Nesse período pude desenvolver entrevistas, acompanhar os ritos e discussões, participar de momentos festivos, de lazer e de discussão, ainda que com graus distintos de intimidade e participação.

Todo esforço aqui empreendido é percebido com vistas à reconstrução de uma narrativa etnográfica tendo em vista que seu propósito maior é descrever processos sociais que se estabelecem desde escalas muito diversas e entrecruzam agentes e interesses posicionados assimetricamente. O foco das descrições incide sobre os processos semânticos, valorativos e os efeitos relacionais produzidos através da inserção da sacerdotisa yalorixá em um movimento de deriva e trânsito em busca de formação

específica e que é percebida também como veículo distintivo na construção de retóricas de autenticidade, prestígio e diferenciação.

João Pessoa, localizada na porção leste do nordeste brasileiro, tem mais de 800 mil habitantes e tem uma economia composta por diversas atividades produtivas, como quase todas as capitais do país. Como apresentado anteriormente, há na cidade mais de uma centena de templos religiosos afro-brasileiros, que assumem nomeações e executam atividades e cultos diversos. Nesse cenário o Ilê Asè Opô Omidewá ocupa uma posição pública distintiva, tendo se tornado palco de diversas discussões, projetos e ações que fazem convergir setores e agentes como devotos, personalidades locais em busca de serviços mágicos ou divinatórios, devotos de toda a comunidade, Universidades, autarquias culturais, etc.. Fundado em 1971, este é um dos terreiros mais antigos em funcionamento ininterrupto na cidade e dotado de grande prestígio e reconhecimento tanto no campo afro-religioso mais restrito, como também nos meios acadêmico e de políticas culturais na cidade.

O escopo do trabalho incide não apenas no Ilê, mas na sua matriarca e responsável, Mãe Lúcia Omidewá. É Mãe Lúcia uma personagem central nos processos de trânsito, ajustamento na economia e estética dos ritos que vêm reconectando África e João Pessoa. Dotada de personalidade forte e cativante, é uma autoridade religiosa reconhecida e presente em diversos espaços públicos. O título desta tese, “Trânsitos, Saberes, Tradições”, aponta para as portas aos “possíveis” – neste caso um lembrete de quem escreve a quem lê e interpreta. Nos terreiros que andei, dançaram Caboclos e Vonduns no mesmo salão, nos “couros” dos mesmos personagens. Dizer quem é quem, nesse universo múltiplo, é um desafio que muitos terreiros atualmente buscam. A Mãe já não só inicia, agora negocia as possibilidades de imagem que seu terreiro pode exercer no mundo físico, ou melhor, no mercado religioso.

No texto optei por dar maior centralidade à narrativa da experiência e dos cursos da pesquisa. Isso se traduz tanto na escolha deliberada em apresentar uma forma textual mais fluida e contínua, sempre que possível antecedendo a apresentação dos marcadores teóricos que fundamentam as análises. Optei também por dialogar com diferentes espaços de observação, de modo a incluir na própria apresentação dos resultados os processos acompanhados a partir de lugares e posições diversas e possibilitados pelos recursos informacionais disponíveis que se constituíram também como um espaço de interlocução, observação e registro, a exemplo de redes sociais e aplicativos para mídias sociais móveis.

O trabalho encontra-se organizado em quatro capítulos, além desta introdução e das considerações finais. No primeiro capítulo apresento um apanhado que compõe o plano de fundo da história das religiões de matriz africana em João Pessoa nas últimas décadas, além das concepções e orientações metodológicas que organizaram o desenvolvimento da pesquisa e a redação do texto.

O segundo capítulo retoma a história do Ilê Asè Opô Omidewáá, apresentando elementos da sua história e daqueles que tomam parte de suas atividades em momentos festivos e cotidianos, com especial atenção para a configuração espacial do terreiro e a forma simbólica e material através da qual ele se encontrava organizado. O terceiro e quarto capítulo remetem aos processos de distinção e redes de negociação e problematizam o arsenal manejado por Mãe Lúcia na tentativa de manter seu terreiro religiosamente significativo e comercialmente competitivo no campo religioso afro-possense. O terceiro capítulo apresenta também a história de Mãe Lúcia e sua caminhada pelo reconhecimento até o candomblé de Nação, primeiro em Recife, quando foi iniciada na Nação Jeje, e posteriormente em Salvador, no Opô Afonjá. O quarto e último capítulo por fim trata das dobras e ranhuras no processo de africanização, descrevendo e analisando as interações entre Mãe Lúcia e espaços acadêmicos e o modo como essas relações possibilitaram seu trânsito até a Nigéria, a experiência material de uma África até então apenas mítica e as transformações que a experiência daí resultante trouxe para a vida no terreiro.

Nas considerações finais retomo as questões que animaram a investigação e a própria escrita, apresentando uma compreensão condensada e sistemática dos objetivos. Aos leitores, boa viagem. O quarto está aberto.

CAPÍTULO I
O QUARTO ESTÁ ABERTO

É no quarto do santo onde o neófito passa por todos os processos ritualísticos, onde os deuses se revelam, onde os segredos são guardados. Quando entrei pela primeira vez nele, observei no canto esquerdo da parede uma lamparina, uma única luz, mas que sanava toda escuridão naquele espaço.

A luz sempre foi um elemento ligado à sabedoria, à descoberta e à vida. Os antigos filósofos gregos não separavam a luz e a visão. Acreditavam que não poderia afastar a física (luz) das nossas sensações (sentimentos). A pesquisa, para mim, era aquela luz no canto esquerdo do quarto de santo guardada pelo sagrado. Aquela luz trazia à tona as visões necessárias para obter a melhor e mais profunda sabedoria que o espaço podia oferecer. Assim era meu campo, um lugar de grandes possibilidades e informação.

Mesmo muitas vezes perdido, em meio às lacunas do campo, me agarrei nos escritos, nas falas, no convívio com o povo de santo. Era a minha lamparina, a luz que trazia a clareza em meio às sombras e à escuridão. Como o neófito naquele quarto, o ser pesquisador é lidar com a difícil tarefa de descobrir o sentido das coisas não aparentes. É achar a magia em cada parte, em cada sentido, em cada ida e volta. É trazer para os escritos a luz e o significado para o encoberto. É nascer, morrer e renascer.

1.1 Etnografando os Deuses

Quando iniciei a pesquisa de doutorado no Ilê Asè Opô Omidewáá, em Janeiro de 2014, além de ter me apresentado como um pesquisador com o objetivo de realizar uma tese sobre aquele espaço religioso, assumi outros papéis, outras identidades, que oportunizaram uma interação maior no campo. Mostrar que eu tinha conhecimento e interesse na religião afro-brasileira, permitiu, de forma rápida, acessar lugares não convencionais para os primeiros visitantes.

Mãe Lúcia e alguns filhos de santo já me conheciam de outros ambientes. Era comum encontrar a sacerdotisa nos eventos acadêmicos locais. Já tinha, inclusive, me apresentado e falado do interesse em conhecer sua casa em um dos nossos encontros. Sempre solícita, ela não só incentivou minha visita, mas a participação nos rituais.

A entrada no terreiro de Mãe Lúcia não foi minha primeira “experiência no santo”, eu já tinha outras vivências na religião de matriz africana.

Meu primeiro contato com a religião afro-brasileira foi em novembro de 2008. Eu fui bolsista PIBIC/CNPq⁹, numa pesquisa que tinha como objetivo investigar o lugar atribuído à natureza nas percepções, enquanto discurso e prática, de adeptos das religiões afro-brasileiras na cidade João Pessoa, partindo das afirmações que apresentam o Candomblé como uma “religião ecologicamente correta”. Era uma pesquisa em parceria com a Fundação Joaquim Nabuco do Recife¹⁰, onde meu trabalho era, basicamente, entrar em contato com o maior número de “casas de axé”, os Terreiros, acompanhar rituais internos e festas públicas para observar a relação que essas religiões tinham com a natureza.

Academicamente, sempre estive próximo aos estudos afro-brasileiros, mais especificamente os que diziam respeito às religiões de matriz africana. Nas entrelinhas, estudar e me envolver com o povo de santo sempre foi uma paixão. Na graduação, enquanto fazia minha pesquisa de monografia, passei inúmeros dias em contato com alguns terreiros e com amigos que não só estudavam, mas eram parte do povo de santo. Nesse período, mesmo convivendo tão próximo, não me enxergava integrando aquele espaço. Eu gostava de transpassar o espaço religioso, dos desligamentos, das saídas e da não obrigatoriedade ritualística. Por não ser filho de santo nessa época, eu podia sair e voltar, sem uma preocupação compulsória com normas religiosas.

Entrevistar, partilhar dos rituais e objetos sagrados sempre me cativou. A vivência com o povo de santo me atraía a cada nova ida ao terreiro. Na graduação, me disse uma vez um professor de Antropologia: *“Quando iniciamos qualquer pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras temos um certo encantamento, cria-se uma espécie de magia, algo muito ligado à ideia de segredo e do exótico.”* Era exatamente isso que eu sentia a cada nova visita ao terreiro.

As minhas primeiras experiências mostraram um campo bem diversificado, repleto de estruturas religiosas muito complexas, cheias de elementos de análise. Em contrapartida, a história das religiões afro-brasileiras na cidade de João Pessoa não foi tão poética como era o meu campo. A formação desses terreiros foi bastante conturbada, e isso marcou bem o campo religioso local.

⁹ Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), que visa apoiar a política de Iniciação Científica desenvolvida nas Instituições de Ensino e/ou Pesquisa, por meio da concessão de bolsas de Iniciação Científica (IC) a estudantes de graduação integrados na pesquisa científica. Nesse projeto, a bolsa foi fornecida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

¹⁰ Desenvolvida pelos professores pesquisadores Giovanni Boaes (coordenador - UFPB), Rosalira dos Santos (FUNDAJ – Recife) e Ronaldo Sales Jr. (FUNDAJ – Recife).

Logo nas minhas primeiras entrevistas, durante a monografia, uma das Mães mais antigas da cidade sussurrou como quem entregara um segredo: “Xangô é de João Pessoa, meu filho, foi ele quem deu nossa terra, nossa lei, sem ele eu não tinha essa casa”. Quem me dissera isso, de forma calma e taxativa, foi Mãe Marinalva, matriarca do terreiro Ogum Beira Mar, cujo terreiro foi aberto em 1960 na chamada Enseada (hoje o bairro nobre de Cabo Branco). Ela foi iniciada na “Umbanda com nagô” (no orixá e na Jurema) em Tucano, cidade do interior da Bahia, por uma mãe de santo que supostamente teria sido filha de escravos e parente de sangue de Mãe Menininha do Gantois.

O rascunho do campo em questão liga-se à chegada da Umbanda à cidade na década de 1960. Sobressai no processo: a liberação do culto por Lei Estadual, surgimento da primeira federação (FECAB), primeiros registros oficiais de terreiros, reconhecimento de pais de santo, uso de tambores nos rituais, eventos de divulgação da religião por meio de Mostras de Umbanda e festas de Iemanjá nas praias, entre outros. A Umbanda ligeiramente incorporou as formas locais de expressão da religiosidade afro-brasileira, o Catimbó/Jurema, e a partir da década de 1980 tornou-se interlocutora fundamental do recém-chegado Candomblé.

Compor uma historiografia sobre a história dos cultos afro em um contexto como João Pessoa encontra diversos entraves, entre eles a falta de documentação, o intenso trânsito religioso dos devotos entre cultos, religiões e sistemas de crença bem como a própria construção de grandes marcos temporais que estabelecem totens a funcionar como “linha de partida” para a produção historiográfica. Nesse sentido, usualmente as narrativas apresentadas sobre o tema incorporam a descriminalização da prática religiosa na década de 1960 como um momento de início da visibilidade e da representatividade das expressões religiosas afro.

Ainda que esse seja um marco central na produção de um sujeito público e coletivo candomblecista, umbandista, catimbozeiro, juremeiro - como se queira e como esses termos foram se alternando e incorporando sentidos e importância ao longo do processo histórico - esse argumento tem como efeito perverso o apagamento do passado predecessor e mesmo algo como a impossibilidade de sua interrogação. Também se destaca nesse processo a tendência quase anacrônica à priorização de linhas de culto que hoje ocupam posição de maior visibilidade e centralidade em detrimento dos ajuntamentos e encontros que no movimento da história foram produzindo formas e expressões complexas, como o Xangô do Recife, a Jurema de Alhandra ou o catimbó

potiguar que em certo momento tiveram uma presença mais marcante e que possivelmente ainda podem ser vislumbrados nas práticas específicas dos grupos locais.

Se como sugeriu Sales (2004) a história das religiões afro no Brasil por muito tempo estiveram comprometidas com uma agenda que justificasse a pureza e a importância dos cultos frente a uma ancestralidade africana, torna-se compreensível o pouco destaque que os cultos no nordeste (excetuando-se a Bahia) tenham ocupado na construção de uma narrativa mais consistente e extensa quando comparadas ao candomblé Jeje-Nagô. Essa ênfase tende a ocultar contribuições que incidiram sobre o folclore negro no nordeste, da jurema e do catimbó ainda no começo do século XX, e que estão presentes nos comentários e trabalhos de Mario de Andrade (1983), Gonçalves Fernandes (1938) e Câmara Cascudo (1978), por exemplo, para mencionar apenas o eixo delimitado pelos atuais territórios ocupados pela Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

Considerar a influência desses cultos na expressão da religião afro-pessoense é considerar um circuito de trânsitos e experiências que, em virtude da precariedade das fontes documentais escritas, só pode ser acessado através de um investimento sobre a memória e sobre os estilhaçados registros disponíveis em outras linguagens e espaços de produção, a exemplo daqueles depositados nos arquivos policiais, nas fotografias e vídeos das missões folclóricas, nos diálogos a partir das artes populares, enfim, na forma como sujeitos concretos expressaram estética, ritual e performaticamente suas crenças e comprometimentos mesmo a despeito das pressões de um Estado que estava longe de uma constituição laica.

Nesse aspecto destaca-se o investimento de pesquisas como a de Ivonildes Fonseca da Silva que a partir dos registros orais, visuais e das próprias memórias de lideranças religiosas e de frequentadores dos terreiros e casas de santo compôs um quadro histórico sobre a relação entre as expressões religiosas afro e o combate à intolerância religiosa.

Mesmo que um investimento desse tipo não possa ser levado a cabo aqui em sua integralidade, ao produzir uma etnografia sobre os agenciamentos a partir de um espaço de culto específico, busquei me imbuir das especificidades e lacunas apresentadas pelo subcampo de estudos afro-brasileiros no nordeste do Brasil como uma forma de vislumbrar como se produzem e acionam sentidos, relações, estratégias e interesses das pessoas entre si e das pessoas junto ao sagrado. A pretensão assim não é sanar essa lacuna,

mas antes dialogar com um amplo conjunto de formas, expressões e estéticas que aparentemente parecem ter uma relação histórica de profusão e continuidade entre si, mesmo frente a agendas comprometidas com processos de limpeza e separação – e os possíveis benefícios que podem advir para os terreiros a partir disso.

Considerar as lacunas existentes e debruçar-se sobre elas não implica, contudo, o apagamento dos momentos e dispositivos de perseguição experimentados pelos interlocutores ao longo deste século. A perseguição e o estigma, mesmo que não explicitamente experimentados em funções das muitas formas de marcação da diferença social dos adeptos é um argumento presente e importante na constituição da história pessoal e coletiva dos sujeitos, bem como de uma narrativa sobre o campo afro-religioso na capital.

Em João Pessoa, a exemplo de todo território nacional, as denominações religiosas afro-brasileira passaram por um intenso processo de perseguição. Até meados da década de 60, o culto era reprimido, conhecido como “anos de chibata”, momento forte de perseguição aos cultos afro-pessoenses, quando a polícia invadia terreiros, apreendia objetos de culto, batia nos adeptos e os prendia (SOARES, 2009). Apesar da repressão, é também a partir dessa época que o movimento Umbandista se organiza. O grande feito dessa organização está na criação das federações de Espiritismo de Umbanda, inspiradas no modelo visto nas federações do Espiritismo Kardecista. Essa nova organização surge como força coletiva e politizada, representando essa parcela da população não reconhecida frente ao Estado. É diante do primeiro Congresso Umbandista (1941) que se observou a saída à luta. A partir daí, em todo o país nota-se o surgimento de federações. Foi com a primeira federação dos cultos em João Pessoa, surgida em 1966 com o nome “Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba”, logo em seguida à promulgação da lei estadual 3.443/66, que autorizava o funcionamento dos terreiros, que se nota o início de outra fase da história das religiões afro-pessoenses: a da legalidade, da “visibilidade”, ou do culto “organizado”. Na emergência das federações, observou-se o apanhamento do discurso que dá visibilidade legal à prática do culto pautada na lei, fornecendo ao povo de santo a esperança de sair dos esconderijos e entrar na cena social. Apesar de tais mudanças, isso não significou dizer que se obteve imediata tolerância, pois como nota a pesquisa, a perseguição oficial continuou.

Em João Pessoa, o Governo de João Agripino (1966 a 1971) é lembrado pelos atores sociais em questão como o período de redenção. Segundo informantes, o incentivo,

para além do político, dado por João Agripino, foi também material, pois foi o mesmo quem doou o terreno, no bairro de Tambauzinho, para a construção da sede da primeira federação. Na memória dos mais antigos, esse governo foi fundamental para a consolidação e o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras na cidade de João Pessoa. Ato contrário ao de seu predecessor, Pedro Moreno Gondim, que governou a Paraíba de 1961 a 1966, período que se destacou como sendo intensamente brutal para com o povo de santo. Lembrado como um período de dor, é dele que vêm os famigerados anos de chibata, quando os adeptos, além de serem impedidos de praticar o culto, sofriam violência física e perseguição policial.

Nesse espaço conflitante, a religiosidade afro-brasileira sobreviveu. Passaram-se cinquenta anos desde então, anos de resistência, um período em que a religiosidade afro-pessoense conseguiu se expandir e construir um campo amplo e complexo.

O campo religioso pessoense é caracterizado pela profusão de denominações, agentes e cultos. Isso diz respeito não apenas às religiões de matriz africana e afro-brasileiras, mas a uma infinidade de práticas devocionais e liturgias, mais ou menos instituídos e que se estabeleceram em relações e através de fluxos variados. Todos esses agentes produzem suas interações, conflitos e negociações em uma arena onde as relações se desenvolvem em escalas muito variadas. Assim, há igrejas protestantes de expressão nacional e interacional convivendo com outras de pequeno porte, que se reduzem a um ou dois templos e poucas dezenas de fiéis; o mesmo se pode afirmar das religiões como o candomblé ou a umbanda.

Os templos são espaços mais ou menos autônomos e estabelecem relações de reciprocidade, tensão e disputa constante conforme as trajetórias e graus de proximidade entre seus adeptos e, principalmente, através de seus líderes, os pais e mães de santo. As trajetórias desses espaços sinalizam tanto percursos formativos que se inserem numa dimensão local, de estabelecimento de cultos e formação de novos sacerdotes e sacerdotisas a partir dos quadros e espaços disponíveis na região metropolitana, quanto regional e nacional. É comum também o trânsito ou confluência entre modalidades de culto, a exemplo da transição da umbanda ao candomblé, ou de terreiros de candomblé com práticas múltiplas como a jurema e as louvações a seres do imaginário religiosos localizado como brasileiro.

A sugestão que gostaria de construir e que orienta esse trabalho é que todos esses espaços estão conformados em uma arena de negociações, o mercado religioso. Por

mercado me refiro não apenas a um dispositivo de comercialização de serviços e produtos, mas a um intenso espaço de troca através do qual circulam pessoas, objetos e técnicas, e são transacionados valores e conhecimentos em escalas que conectam diversas localidades e dimensões do global. Esse processo de conexão, por sua vez, produz mecanismos de apropriação local de dinâmicas mais amplas, a exemplo do que anteriormente foi nomeado de processo de (re)africanização, como alguns estudiosos do campo das religiões afro-brasileiras e das identidades étnicas têm discutido (cf. PRANDI, 1997; SILVA, 1995; 2006). O espaço simbólico constituído por tal mercado é caracterizado por disputas, conflitos, processos de associação e dissociação, além de intensas estratégias que visam à promoção de si. As pessoas que nele transitam e o constituem estabelecem lógicas de intensidade que seguem desde um vínculo estreito e próximo até movimentos elásticos e de apreciação de espaços conflitantes entre si a depender dos seus interesses particulares.

O mercado, tal como pensado neste trabalho, está associado às discussões elaboradas por Ulf Hannerz (1992). Para o antropólogo, a cultura é o processo de organização de determinadas informações, valores e ideias que circulam em escala global. Trata-se assim não de traçar os padrões específicos e autênticos, mas de processos distributivos e organizacionais implementados por sujeitos e sociedades, como também argumentou Fredrik Barth (2005). Ainda conforme Hannerz, a cultura se vincularia intrinsecamente a três dimensões: (a) ideias e modos de pensamento; (b) forma de externalização; e (c) distribuição social. Os arranjos e interações entre essas dimensões produzem graus de complexidade na forma como as sociedades canalizam e organizam os fluxos e produzem materiais culturais que as distinguiria. Tal consideração têm profundas implicações na avaliação de espaços simbólicos e fenômenos materiais como esses que conformam o campo religioso, tendo em vista que o modo como pessoas através de suas viagens e dos processos históricos que informam sua presença no mundo produzem também espaços de oscilação e de divergência em torno de práticas e identidades.

Em sua proposta, o mercado aparece então como uma espécie de “moldura”, um espaço no qual se movem as mercadorias culturais. Conforme torna explícito:

Presumivelmente, todas as mercadorias carregam algum significado e, nesse nível, são mercadorias culturais; mas em alguns casos, apelos informacionais, intelectuais, estéticos ou emocionais estão todos juntos a essas mercadorias, ou em grande parte disso, e as mercadorias são

intencionalmente formadas para carregar tais apelos (1992: p. 48, tradução minha).

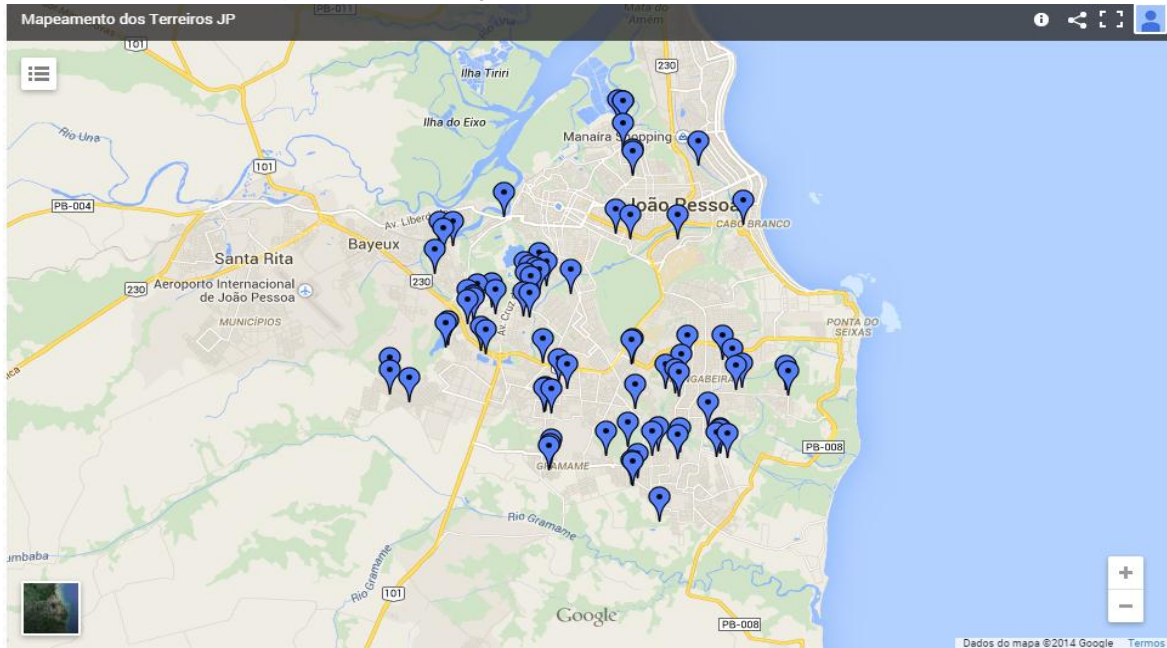
Com isso, acreditamos que não apenas a ideia de mercado não se coloca como uma oposição lógica às dinâmicas do espaço cultural ou religioso, como também permite compreender um amplo e complexo arsenal de valores, afetos e experiências que lhe são constitutivos e que são colocados em trânsito e em negociação conforme as pessoas tomam parte dele.

No contexto do mercado religioso e de sua especificidade afro-pessoense, a ideia de trânsito é particularmente potente por permitir entrever dobras, regiões de conflito e espaços intersticiais e de ambivalência. Se numa apreensão imediata, a ideia de religião se constitui através da oposição entre o sagrado e o profano, de modo que o espaço do templo é o do sagrado e o do mercado é o espaço do profano, a análise de mecanismos simbólicos e materiais de comunicação, troca e devoção com os produzidos no interior das religiões afros possibilita matizar e sofisticar a compreensão sobre algumas questões e dinâmicas contemporâneas. Isso porque, além dos sistemas teológicos e litúrgicos que agrupam ou segmentam certos agentes religiosos, é a oferta de serviços mágicos com a pretensão de mediação entre humano e as instâncias de maior influência no cosmo que distingue as religiões afro de outras como o cristianismo, por exemplo. Assim, a possibilidade de comercialização de demandas entre humanos através do sagrado instituiu uma lógica de competitividade que põe em tensão terreiros e casas de santo na busca por maior reconhecimento, prestígio e, por consequência, também clientes.

Na cidade de João Pessoa, segundo o projeto de mapeamento¹¹ realizado em 2012 pela Casa de Cultura Ilê Axê D'Osaguiã – IAO, com o patrocínio do Fundo Municipal de Cultura e Fundação Cultural de João Pessoa – Prefeitura Municipal de João Pessoa, a região metropolitana da capital teria, à época de finalização das atividades, 110 templos afro-brasileiros das mais variadas nações e cultos, como se vê na Figura abaixo.

¹¹ Apesar de o mapeamento apontar o número específico, alguns pesquisadores locais defendem um número bem mais significativo. Alguns chegam a falar em mais de 300 terreiros. É certo que uma pesquisa realizada por um grupo religioso seria alvo de críticas acadêmicas. No caso desta, o grupo de estudo afro-brasileiro da Universidade Federal da Paraíba questionou especificamente a metodologia e a falta de comprovações estatísticas do mapeamento. Ainda que criticada, essa pesquisa fornece um norte, dá a ideia de como os terreiros se posicionam geograficamente e criam suas linearidades religiosas.

Figura 6: Localizações dos Terreiros em João Pessoa.



Fonte: Projeto Mapeamento dos Terreiros em João Pessoa, 2016.

Projetos de mapeamento das comunidades e casas de culto têm crescido e se tornado um importante instrumento de reivindicação política e construção de legitimidades e sentimento de coletivo para as diversas expressões contempladas pelo processo de mapear. Além de João Pessoa, até o fim da pesquisa era possível encontrar portais na internet que apresentavam resultados de iniciativas de mapeamento desenvolvidas através de múltiplas parceiras e com financiamentos variados nas cidades de João Pessoa, Natal, Salvador, Lauro de Freitas, Belém, Recife, Belo Horizonte, Porto Alegre e Ilhéus, por exemplo. Além dessas cidades esse período registrou o desenvolvimento de projetos de ambições mais amplas que buscavam mapear as comunidades tradicionais de terreiro em estados inteiros, a exemplo do mapeamento dos terreiros de Pernambuco e Rio De Janeiro que tiveram a pretensão de aliar instrumentos de cartografia social aos recentes dispositivos jurídicos que buscavam a incorporação do ensino de história e cultura africanas e indígenas no currículo escolar do ensino fundamental, bem como corroborar com o processo de reconhecimento e combate ao estigma dessas comunidades.

Ilustrativo dessas iniciativas foi o projeto “Mapeando o Axé” desenvolvido nas cidades de Belém, Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre com financiamento do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, que objetivava além da

contabilização e geolocalização das casas, identificar possíveis ações e iniciativas históricas que pudessem ser articuladas a políticas públicas para as populações de terreiro em sua diversidade. De modo semelhante, como notaram Rego, Fonseca e Giacomini (2014), responsáveis pelo mapeamento das casas no Rio de Janeiro, ao utilizar-se de instrumentos da cartografia social, o projeto desenvolvido naquela cidade vislumbrava a possibilidade de valorização das históricas locais e da perspectiva produzida pelos sujeitos para seus espaços sagrados e casas de culto, valorizando uma pluralidade de vozes e experiências que poderiam agir como protagonistas no combate à intolerância religiosa¹².

O mapeamento realizado pelo projeto realizado em João Pessoa contava com participantes oriundos de alguns terreiros e também da academia, e a partir dos dados coletados buscava sinalizar a complexidade do espaço religioso afro na capital paraibana. Dos cento e onze espaços catalogados até o fim da pesquisa, em 2012, se percebia uma ampla expansão de casas de culto pela cidade em todas as regiões, bem como a variedade a que estavam vinculadas: candomblé, umbanda, jurema, tambor de mina, xangô e outras formas de nomeação usualmente não incorporadas ao léxico do “afro-brasileiro” tampouco da “matriz afro”. Exemplo disso eram os “centros espíritas”, lugares nos quais se desenvolvem modalidades de culto onde participam seres do universo religioso africano (como os orixás) ou afro-brasileiros (como os caboclos e mestres) a fim de oferecer consulta, realizar trabalhos e aconselhamentos.

Como observado na composição e nos dados de identificação apresentados no registro de cada casa recenseada, a maior parte das casas de culto ou terreiros está localizada nos eixos oeste e sul da cidade, regiões caracterizadas pela alta densidade de segmentos de classes populares. Entre os bairros onde se encontram a maioria dos terreiros e também aqueles de maior popularidade na cidade, conforme as informações apresentadas pelo mapeamento eram Mangabeira, Valentina de Figueiredo, Cruz das Armas e um conjunto de loteamentos de habitação popular localizados no eixo de expansão oeste da cidade (Loteamento Waldemar, Cassiano, Brasil e Jardim Planalto) quase todos localizados nas proximidades da rodovia BR 101 ou da Avenida Cruz das Armas.

¹² Ainda pode servir de mote para se compreender a importância desse tipo de ação no contexto de ações e políticas públicas a publicação de um guia de orientações para elaboração de mapeamentos similares junto às comunidades de terreiros. O material foi feito pela Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR) em 2016.

A arquitetura desses espaços é marcada também pela justaposição de habitações convencionais em alvenaria e elementos materiais e simbólicos que justificam sua dupla inscrição na leitura dos devotos. Os vasos que coroam a entrada, as tigelas de barro à frente das casas, o portal duplo, ou eventualmente os letreiros que informam que o espaço em questão é um espaço de reunião. Nesses termos, é possível entender que, para boa parte dos sujeitos envolvidos, a participação nos espaços de culto aqui ilustrados compõe parte das atividades cotidianas e compõe também um certo registro de vicinalidade. As casas não se diferenciam arquitetonicamente no padrão comum na capital, são casas simples que dividem suas funções e fluxos entre mundos e entre pessoas com interesses variados. Ali dormem sacerdotes e sacerdotisas tanto quanto seres não corporificados que são louvados e honrados nas noites e momentos de celebração.

Curiosa é também a recorrência de entidades orixás a regerem as casas. Essas entidades quase sempre estão vinculadas ao universo do rito ketu, mesmo a despeito do tipo de prática que ali se estabelece não ser nem caracterizada como estritamente como candomblé, tampouco como “candomblé de nação”. Não é estranho assim que quase um terço das casas que compõe o mapeamento se afirma como casas de candomblé de nação Ketu (32 do total), ainda que houvesse também muitas que adotassem formatos híbridos (a exemplo de casas que se pronunciaram como casas de nação “Jurema Umbanda Nagô”¹³, entre outras que usualmente fazem mesclas a partir do conceito de umbanda). Ainda que esse seja um dos itens estabelecidos a priori pelos responsáveis pelo cadastramento das casas, ele pode ser um indício para os múltiplos diálogos e eixos de relação que “tendas”, “salões”, “ilês”, “centros” enfim estabelecem na constituição de um campo e de um mercado religioso local. Nesses termos, mesmo que não constituam a prática, acredito que o rito ketu funciona como um idioma de inteligibilidade ou uma língua franca a partir da qual alguns diálogos são estabelecidos, mesmo que como contra-efeito ele também produza tensões, ambivalências e disputadas nos processos de reconhecimento e de negociação com agentes variados.

As posições de liderança nas casas ocupam um relativo equilíbrio quando considerado apenas a distribuição entre yalorixás e babalorixás. Conforme os dados, dos templos recenseados 57 são liderados por homens (pai de santo ou babalorixá) e 53 por

¹³ Recorrer a tais sistemas de classificação das nações ou das estéticas rituais ou de culto por vezes é desafiador e problemático. Como demonstra Ivonildes Fonseca da Silva (2011), por vezes mesmo que determinados sacerdotes ou sacerdotisas atestem um pertencimento específico (e “minoritário”) os espaços de certificação tendem a reordenar essas nomeações em outros sistemas de inteligibilidade.

mulheres (yalorixás ou mãe de santo). Uma avaliação mais precisa desse perfil, contudo, deveria incluir recortes sobre a senioridade das casas, o fluxo de devotos e a forma como a casa e a pessoa do sacerdote ou sacerdotisa seriam percebidos no contexto de um mercado marcado por disputas.

Esse grande e complexo campo religioso foi o meu “pano de fundo”. Não era fácil entender as relações de troca, nem os conflitos que constituíam esse espaço. Eu logo percebi que não conseguiria compreender se não me dedicasse a um ponto específico. Dessa forma, fui caminhando, adentrado o espaço religioso que tinha mais afinidade e que, obviamente, me deu mais oportunidades de acesso.

1.2 Dos Lugares e do tempo

A ideia que o candomblé impõe como um sistema religioso pode acabar por esconder a complexidade semântica que o próprio fenômeno comporta. É perfeitamente inteligível que quando fala em candomblé, uma parte significativa dos interlocutores com os quais tive contato e dos quais pude me aproximar referiam-se a seus interesses e a uma concepção específica de relação com o sagrado. Essa forma usualmente se referia tanto a uma ideia de transcendência e imanência do divino configurado nos orixás, quanto a uma ideia de ancestralidade que se verificava simultaneamente em uma concepção étnico-racial de negritude e na paisagem africana. Contudo, na forma como manuseavam a linguagem o candomblé expandia suas possibilidades semânticas. Denotava também uma espacialidade específica - o terreiro, ilê, tempo, casa -, e uma comunidade de culto formada por um grupo.

Entendo que estudar o sistema social que conforma o candomblé é fundamentalmente reconhecer-se em um jogo de posições. Minhas entradas e saídas dentro do universo do candomblé diziam respeito a um conjunto de valores e reconhecimento de formas de marcação da diferença social que ia além de uma posição técnica de pesquisador. Em um contexto de heterogeneidade no acesso às informações e graus de instrução, a minha posição de pesquisador, ou aluno de doutorado realizando uma pesquisa sobre religião em um terreiro de candomblé, em muitos momentos parecia ser secundária, ainda que fosse através dessa posição-identidade que tive minha entrada assentida no terreiro que estudei.

Se, como sugeriu Roy Wagner (2010), o processo de trabalho em campo é um processo de invenção mútua e criativa sobre os universos sociais do pesquisador e do pesquisado, então é preciso reconhecer que há os espaços semânticos de inteligibilidade e incerteza nos quais a presença de cada sujeito é um componente fundamental da experiência etnográfica. A forma como estabeleci os contatos e viabilizei a pesquisa em um contínuo de investigações sobre religiosidade afro tem a ver, assim, tanto com o modo como eu interagia e me relacionava com meus interlocutores quanto com a forma como era lida e as condutas ajustadas às possibilidades interpretativas que os sujeitos produziam sobre minha presença.

Apesar do meu esforço contínuo para interferir o mínimo possível e me tornar um entre tantos no contexto do candomblé, minha presença se fazia tanto estranha quanto incômoda. A estratégia que adotei para minimizar essas impressões foi de inserir-me tanto quanto possível no cotidiano das atividades ali desempenhadas e, quando necessário, também afastar-me delas. Tratava-se, conforme Wacquant (2002), de uma tentativa de sociologia carnal, de apreender as narrativas e processos nos quais aquelas pessoas estavam imersas desde sua dimensão mais próxima e banal.

Uma demanda ética do trabalho enquanto cientista social impõe informar aos interlocutores os propósitos que orientam a presença de cada pesquisador nos contextos pesquisados. Trata-se assim de uma honestidade intelectual e de uma forma de proteger os colaboradores e interlocutores a despeito da exposição de suas vidas enquanto fenômenos passíveis de análise e investimento social. Todavia, esse imperativo não implica que essa condição distintiva de pesquisador seja consciente todo o tempo. Os referentes aos quais os interlocutores ancoram a presença de cada pessoa nos espaços sociais podem estar alçados a outras esferas e formas de marcação de relações de distinção, poder e prestígio que devem ser refletidas na medida em que são constituintes dos modos dos contextos de produção dos dados.

Minha condição de pesquisador era assim inalienável das relações que acionei para poder entrar em campo junto a pesquisadores e professores que haviam realizado pesquisas anteriormente ali, mas também dos contatos e amizades que estabeleci e que afastavam outros sujeitos. Era inalienável da minha posição social enquanto estudante universitário, mesmo que os regimes de saber ali privilegiados fossem muitas vezes de outra ordem que não os que eu detinha. Eram também estritamente relacionados à minha constituição enquanto homem, pardo, gay, de classe média. Esses espaços de interpelação

e reconhecimento da assimetria conformam parte das relações de poder e jogo de posições que caracteriza a micropolítica dos terreiros. Foram a partir deles que em determinados momentos eclodiram os momentos de disjunção (BLACKWOOD, 1995), de reconhecimento da assimetria nas concepções e expectativas interacionais. Enfim, foi a partir desse conjunto de marcadores que eu via minha presença escrita.

Frequentei por um tempo o terreiro de um filho de santo de Mãe Lúcia e após minha saída desse terreiro fui convidado pela sacerdotisa a visitar e participar de um ritual no final de 2012. Apesar de não ter contato íntimo com a casa de Mãe Lúcia nesse período, eu sempre conversava com ela nas redes sociais sobre coisas internas da casa. Ela demonstrou certa confiança em nossos contatos virtuais. Minha entrada ritualística só aconteceu no início de 2014; até lá, fiquei realizando visitas esporádicas, nada que ritualisticamente me prendesse ao terreiro.

Mãe Lúcia, diferente de outras sacerdotisas que eu conheci durante minha vida acadêmica, era bem mais esclarecida, sabia construir longos diálogos teóricos sobre a religiosidade afro-brasileira. Não era comum, pelo menos na realidade pessoense, a existência de mães e pais de santos que detivessem tanta proficiência no trato e debate junto a acadêmicos como ela demonstrava ter. Recordo-me de poucos casos que tive diálogos parecidos com alguns outros sacerdotes ou sacerdotisas durante meu percurso de campo. O discurso acadêmico estava mais presente entre os filhos de santo. Mãe Lúcia, sem dúvidas, se destacava em meio a todas as outras experiências de contato que tive com os sacerdotes do candomblé em João Pessoa. Além de uma “visionária”, no sentido de inovação religiosa, enxergava nela uma grande líder religiosa e política.

Tais características me foram apresentadas desde os primeiros encontros que tive com a sacerdotisa. Sua fama de militante e de ser uma mãe de santo de grande importância religiosa já tinha entrado em vários espaços, inclusive o acadêmico. Muitos dos meus professores da graduação e mestrado já tinham visitado sua casa, uma ou duas vezes. Era comum até mesmo certo direcionamento de seu terreiro, quando algum discente resolvia realizar algum tipo de pesquisa sobre as religiosidades afro-brasileiras.

No trabalho de campo para a realização dessa pesquisa pude valer-me duplamente das conexões entre as redes acadêmicas e as redes religiosas. Agarrei-me às oportunidades que me foram dadas a partir desses direcionamentos; usei, por algumas vezes, o nome de alguns professores meus para aprofundar ainda mais o acesso. De tal modo, minha presença e os acessos e restrições que tive durante a pesquisa foram informados por esse

jogo de posições e correlações que foram se estabelecendo desde o começo da pesquisa. Se por um lado minha posição de pesquisador era atestada a partir dessa trama de vínculos, direcionamentos e referências – trama, aliás, dupla, já que partia de mim, mas também de mãe Lúcia –, por outro ela tendia a se diluir na forma com que as relações de proximidade e amizade se estabeleciam e com o ritmo dos ritos e do próprio tempo de desenvolvimento da pesquisa.

Minha inserção nesses termos tem estreita relação com a minha própria trajetória de constituição enquanto pesquisador e enquanto pessoa. Ao longo do meu trajeto de pesquisa e estudo tive oportunidades de interlocução e aproximação que se desenvolveram através de múltiplas estratégias, algumas mais outras menos convencionais em termos de uma “observação participante”, como típico da pesquisa etnográfica. Isso implica que os métodos que desenvolvi e adotei para conhecer o povo de santo e sua fé e os processos que me interessavam envolviam camadas diversas de atitudes, expectativas e possibilidades. A cada festa, evento ou situação cotidiana que acompanhava no terreiro, a minha participação era solicitada (e eu gostava que fosse solicitada também). Assim, pude me introduzir em redes de amizade, conversar sobre a história das pessoas e do lugar, bem como tomar parte dos ritos não apenas na condição de pesquisar, mas de algum modo como um devoto.

Pude e desejei me submeter à disciplina e rigor que implicam tanto o sistema de crenças que partilhava enquanto pesquisador, mas também ao sistema de crenças que me interessava descobrir enquanto pessoa. Em ambos, os ritos cumpriam uma função primordial. Os ritos de que participava na universidade envolviam o diálogo, a sensibilização do olhar e da audição, mas de algum modo eram revistos de um caráter técnico-procedimental que lhes auferia o valor de objetividade e “método”. No terreiro os ritos de que tomei parte eram imbuídos desse valor-apreço de sagrados e possibilitados pelas relações que estabelecia a cada visita, interlocutor novo de que me aproximava. Como observou muito bem Vagner Gonçalves da Silva:

A academia e o terreiro, como *lócus* da produção de dois importantes tipos de saber (o científico e o religioso, respectivamente), são marcados por uma estrutura de inserção e legitimação fortemente hierarquizada num certo sentido “iniciático”, “sacerdotal” e “ritualizada”. (2006b, p.112)

Assim, tanto as redes de diálogo construídas na academia como nos terreiros, me permitiram avançar nos escritos e análises. Foi de extrema importância a minha iniciação nas duas frentes de conversação desse escrito (acadêmica e religiosa). Crescer nas

posições acadêmicas, adentrando espaços não tidos como meus anteriormente, assim como a inserção ritualística nas religiões afro-brasileiras, não só me abriu canais de aprofundamento e novas percepções, mas consentiu reportar-me a uma rede de novos e complexos significados que a “olho nu” eu não poderia enxergar.

O sujeito que o campo me apresentava despertava como atravessado pelo inconsciente. As normas, os medos, o poder de modo geral era dividido e múltiplo, dividido e ambivalente, simultaneamente heterogêneo e divergente; nele, a contradição, a dispersão, o equívoco, a descontinuidade, a incompletude e a falta eram estruturantes e formadoras de universo à parte (ORLANDI, 2005; PÊCHEUX, 1997) A história do “real” era um processo criativo no qual se entrepunha o simbólico; a performance da entrevista e a linguagem por sua vez eram mediadoras entre sujeito, história e espaços de escrita de si e reflexividade oportunizado pela emergência de perguntas que ainda que compusessem o conjunto de práticas, não necessariamente tinham sido “obviadas”¹⁴, transformadas em conteúdo verbal pelos interlocutores.

Nas falas, os discursos eram múltiplos e produzidos com certa minúcia e relaxamento, como quem tateasse no escuro da linguagem uma forma elaborada de falar sobre coisas quase sempre banais. Tais discursos, sem dúvidas, precisavam ser metodológica e geograficamente contextualizados. Como observou Pêcheux (1997, p. 77), esses discursos “[...] são sempre pronunciados a partir de condições de produção dadas [...]”; são prática política, lugar de debate, conflito e confronto de sentido; surgem de outros discursos, ao mesmo tempo em que apontam para outros. Não provém de uma fonte única, mas de várias.

A familiaridade que eu havia construído com o povo de santo permitiu um olhar que teve como resultado a ideia de etnografia como um projeto de partilha e mediação. O conceito de encontro, de comunhão, tonar-se um canal fundamental para compreender esse escrito. Essa etnografia se constitui essencialmente como uma relação, uma

¹⁴ “Obviadas” relaciona-se com a ideia de obviação da qual fala Roy Wagner (2010, p.24). Para o autor, considerando o encontro cultural como um processo inventivo e criativo mediado pela relação, a linguagem é um movimento dialético, marcada por modos de simbolização conflitantes na forma de lidar com a linguagem e com o elemento novo que o encontro com o outro sugere, uma tensão entre convenção e invenção. Obviação, naquilo que ele chama de “simbolização convencional” diz respeito às estratégias de controle da linguagem através da incorporação das coisas que ela busca simbolizar, um exercício de disciplinamento na tentativa de uma linguagem que se pretende transparente, a despeito daquilo que não é convencional, mas diferenciante, múltiplo. Assim, com obviação faço menção a um conjunto de experiências que circula de maneira razoavelmente livre, e que ao serem confrontadas em uma situação de encontro com um agente diferenciado tem de ser transpostas para um regime do convencional, daquilo que é dado e dentro das possibilidades da linguagem verbal que uma conversa, por exemplo, oferece.

experiência de compartilhamento. Através da experiência que ela representa pude doar e receber durante a investigação o saber necessário para escrever essas linhas. A reciprocidade do povo de santo que obtive durante a pesquisa, que constitui a fonte produtora de meu fazer antropológico, me permitiu executar e analisar as múltiplas intersubjetividades, em suas mais variadas manifestações e performances.

As relações entre presença e prestígio são imprescindíveis para a compreensão de algumas trajetórias no Candomblé. Torna-se aspecto imprescindível para a localização dos esforços metodológicos que caracterizam qualquer pesquisa sobre religiosidade, em especial no contexto de experiências iniciáticas, como o aqui tratado. Como já advertira Vivaldo da Costa Lima (2006), a organização social dos grupos de candomblé está assentada em estruturas hierárquicas que levam em conta competências sacerdotais e comunicativas com o divino tanto quanto elementos de constituição e trajetória de vida, especialmente a senioridade. Nesses termos, a distribuição daquilo que se chama de “cargos”, ou seja, das funções de destaque no contexto dos grupos, é um processo de reconhecimento dessas competências e emanam de uma figura central, o pai ou mãe de santo. No Ilê Asè Opô Omidewá, Mãe Lúcia era essa figura central, e a partir dela se definiam as demais posições na estrutura hierárquica.

Como apresentado há pouco, a casa de Mãe Lúcia tinha um histórico relativamente longo na recepção e contato com pesquisadores do universo acadêmico, de modo que minha inserção foi em muitos momentos facilitada por esses elementos. Minha presença nas atividades se deu de maneira intensa do início de 2014 até o final de 2015 e de maneira mais dispersa e pouco sistemática ao longo do ano de 2016. Nos primeiros dois anos da pesquisa, eu estive empenhado de maneira intensa e contínua no acompanhamento e participação das atividades do terreiro, fosse estando lá nas reuniões, festas, comemorações, giras e toques, fosse comunicando-me com Mãe Lúcia e outros interlocutores através das redes sociais, telefone ou plataformas de comunicação móvel. Esse primeiro período foi marcado pela ebulição e desenvolvimento dos principais eventos que narro.

Em certo sentido, a longa duração do período em campo permitiu com que me inteirasse de maneira experiencial e conceitual dos impasses, questões e circuitos que configuravam o candomblé e o campo afro-religioso pessoense a partir do Ilê Asè Opô Omidewá. O trabalho do tempo foi fundamental para o reconhecimento do caráter da minha presença no terreiro e da seriedade dos compromissos acadêmicos, éticos e

personais que assumi com o povo de santo ali presente, como também permitiu o amadurecimento de muitos dos aspectos que dizem respeito às dinâmicas de conflito e interação entre atores que observei em campo.

1.3 A Feitura e o Campo

Como lembra Roy Wagner, para o antropólogo, o trabalho de campo é um tipo de trabalho. Os sentidos sociais que circunscrevem a sua inserção em determinados meios, mais ou menos exógenos à sua experiência social cotidiana, são motivados por uma espécie de interesse. O resultado desse interesse é que, diferente das redes de empenho nas quais outros sujeitos estão inseridos, em última instância a experiência na qual se traduz o interesse do antropólogo visa produzir um tipo de conhecimento (2010, p.37). Assim, as interações e as possibilidades de inserção que cada experiência oportuniza são fundamentais para o entendimento do tipo de resultado que se apresenta. Como elabora:

Assim como o epistemólogo, que considera o significado do significado, ou como o psicólogo que pensa sobre como as pessoas pensam, o antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmos. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidade de uma pessoa como cultura, o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras e para estudar a cultura em geral (WAGNER: 2010, p.39).

As considerações de Wagner em seu aspecto metodológico e a proposição do trabalho do antropólogo como uma experiência semanticamente criativa seguem em duas direções: a primeira diz respeito a considerar que toda avaliação e entendimento produzidos estão ancorados em uma objetividade relativa que é característica das configurações sociais e culturais das quais todos os sujeitos estão embebidos; a segunda diz respeito a considerar a etnografia como um processo orientado a partir de processos relacionais na qual a presença do antropólogo é determinante. Não se trata, contudo, de um exercício de vaidade e centralização do "eu" em função do "outro", mas de um exercício de reflexividade constante a partir de uma região de partilha entre posições de "eu" e "outro".

Considerar o aspecto relacional que constitui a experiência etnográfica e a investigação social de modo mais amplo é considerar as potencialidades e limites comunicativos. Ainda conforme Wagner, o processo criativo de tradução, enquanto metáfora, é o encontro cultural que se dá na precariedade da própria linguagem e das

capacidades de entendimento, por mais que estejamos lidando com fenômenos sociais e culturais aparentemente próximos.

Ainda que o fazer etnográfico seja revestido de teorias, como já advertiu Evans-Pritchard (1975: p 100), “os dados registrados nos nossos cadernos não são fatos sociais, mas sim fatos etnográficos, visto que na observação houve seleção e interpretação”. Em síntese, a experiência etnográfica não pode ser vista nem sentida apenas como algo prático, teórico, estático, onde dados e observações são feitas sem interação e múltiplas vivências. A instância teórica dos escritos etnográficos só ganha sentido em suas reflexões se sentida em suas vivências intercambiáveis. Caso contrário, teremos apenas dados e observações inertes.

Nenhum manual de metodologia científica pode transmitir ou revelar as sensações que o campo transfere para nossos enlaces diários. No fazer etnográfico há interlocuções plurais de um campo em constante movimento, a necessidade latente do “cara a cara”. Isso cada vez mais ficou manifesto em minha vida acadêmica enquanto pesquisador. Como entender as religiões afro-brasileiras sem incorporar a forma como subjetividades se fazem presentes e são materializadas? Como pesquisar sem entrar em seu universo amplo e inconstante?

Essas e outras incontáveis perguntas me acompanharam desde a primeira ida ao terreiro na companhia de um professor orientador. O medo, a insegurança de ser visto na intimidade religiosa, de demonstrar publicamente afetividade por aquela expressão ritualística, foi, durante muito tempo, meu entrave, o muro que me separou de viver (e ser) o campo.

Na casa de Mãe Lúcia, durante a pesquisa que resultaria nesse escrito, eu prometi não mais me deter ao pragmatismo teórico, nem aos entraves de uma antropologia amarrada e sem desenvoltura. Eu queria viver o campo, ser o campo. Ir e voltar, sem nunca perder o sentindo inquietador que a pesquisa acadêmica havia me ensinado desde cedo.

O terreiro é um espaço instituído a partir de relações onde material e simbólico se cruzam de maneira intensa. Assim, observando a forma como Mãe Lúcia se apresentava e fazia seus pronunciamentos, já no início das minhas visitas à sua casa, me dava conta da intrincada teia de falas, sentidos, nós e referenciais a partir dos quais cada pessoa ali no terreiro era localizada. As falas de Lúcia mesclavam com astúcia, beleza e encanto, questões cotidianas, pessoais, coletivas, míticas e desejos. Foi nesses termos também que,

certo dia, após algumas idas ao terreiro e mesmo já tendo apresentado minha proposta de pesquisa junto à casa e à comunidade, ela me solicitou que realizássemos uma oferenda, um bori, como forma de oficializar os trabalhos que eu me proponha a realizar na casa.

Ainda na minha experiência de pesquisa anterior, na casa de um dos seus filhos de santo, numa consulta ao jogo de búzios, ou Ifá, me foi revelado que os orixás que regiam meu ori, minha cabeça, eram Oxalá e Yemanjá. A leitura não precisou ser confirmada por mãe Lúcia, para quem a leitura do seu filho parecia ser condizente com minhas condutas e minha energia. Assim, se eu iria “trabalhar” no terreiro, era preciso que eu alimentasse minha cabeça. A ideia de trabalho que Mãe Lúcia incutira em mim era condizente com as expectativas que eu tinha para minha inserção. Não havia sido cobrado qualquer envolvimento nos rituais, iniciação ou prerrogativa para minha entrada.

A definição de trabalho que mediava nossa interação parecia ser a mesma. Eu estava ali para fazer um estudo acadêmico sobre sua casa. Meu interesse, contudo, não se restringia a visitas esporádicas ou a entrevistas eventuais. Interessava-me formar parte do cotidiano e me fundamentar também na linguagem e na economia que circulavam ali, e para tanto era fundamental que eu me dispusesse em termos de tempo e dedicação à disciplina do próprio terreiro.

Conforme havia aprendido, o bori era uma oferta de reverência, sinal de respeito e consideração pela ação dos orixás que regem a cabeça e os destinos de cada pessoa em sua trajetória entre os mundos. Não era à toa que na etimologia do termo “ori”, “cabeça” estivesse ali a compor. É na cabeça que se assenta a personalidade e é de lá e por lá que fluem algumas das energias que conectam as pessoas nesse plano do cosmos a outras dimensões. “Dar um bori”, “oferecer um bori” nesse contexto ritualístico e devocional era uma forma de observância ao Orixá. O ritual era simples, incluindo basicamente um pequeno sacrifício de um animal de penas, algumas louvações e a entrega da oferta na casa dos orixás. Durante os momentos anteriores e posteriores à entrega, fui instruído de todos os procedimentos e da forma como as pessoas envolvidas, principalmente Mãe Lúcia, entendiam aquilo e suas implicações.

Não se tratava nem de um imperativo para a realização do trabalho que eu pretendia fazer, tampouco para minha inserção no terreiro. Talvez fosse mais um compromisso ético, estético e moral que, através do ritual, vinculava a relação que eu estabelecia com a casa; e nisso não havia qualquer impedimento pessoal ou religioso de minha parte. Nos meses subsequentes, concentrei minhas atividades no terreiro na

observação e em conversas. A cada situação me dedicava a conhecer mais as pessoas, acompanhar e entender a organização e andamento dos rituais. Além disso, assumi as funções e atividades que eram necessárias ou que me fossem designadas entendendo isso como uma forma de minha presença fazer sentido, mas também como estratégia para estreitar os laços e me incluir nas atividades do terreiro. Minhas atividades nesse aspecto eram diversas e incluía desde funções auxiliares gerais, como limpar e cozinhar, até registrar reuniões, redigir listas e auxílio em certas atividades dos rituais. Além disso, me inseria como espectador nos próprios ritos, cantando, conversando, tomando parte na intensa aura festiva que era cada celebração e encontro.

A contemporaneidade trouxe novos desafios e roupagem para o fazer etnográfico. A técnica de observação participante clássica de Malinowski tinha como propósito o desenvolvimento de mecanismos prolongados de observação, registro e análise das experiências de grupos radicalmente diferentes dos agentes coloniais europeus. Todavia, persistia certo limite entre as duas cláusulas do termo. Observar e participar, ainda que conjugadas juntas, tinham limites e funções entre si.

Ao mesmo tempo em que possibilitou o reconhecimento da experiência antropológica como uma modalidade científica de investigação através da observação direta de comunidades em regime de alteridade, como sugere Clifford (2011), a observação participante se instituiu como um dispositivo de autoridade etnográfica através da afirmação da presença do pesquisador no contexto estudado. Na esteira das críticas à técnica e à própria etnografia, é preciso considerar, conforme as questões até aqui apresentadas, a complexidade e os limites da observação na compreensão das experiências de outros povos.

A partir da emergência dos sujeitos pós-coloniais e da etnografia decolonial com a independência das nações do Sul global, percebeu-se a emergência de modos de falar, representar e mesmo a necessidade de produzir modos de escrita que dessem conta das especificidades desses sujeitos, impondo assim uma reavaliação dos paradigmas fundadores da disciplina antropológica, a começar pela própria noção de alteridade, outridade e escrita. Avaliando a implicação desses movimentos, José Jorge de Carvalho (2001) ponderou que a observação-participante enquanto técnica clássica da antropologia é marcada pelo perigo de escorregar e ocultar a voz dos sujeitos com os quais o pesquisador estuda, ou reduzi-las a um falso aspecto consensual. Para o autor, o olhar

etnográfico e a voz subalterna estão em um sutil equilíbrio, depositado na palavra-escrita do etnógrafo.

Dados os seus limites, “observar” é em certo sentido uma tecnologia do olhar, mais do que uma forma de inserção. Mesmo que em determinados estatutos ontológicos, olhar seja uma forma de agir e de produzir ação sobre o mundo, ela opera através de uma separação entre modos de ação conceitualmente distintos. Por tal separação, o antropólogo participa a partir de seus interesses na compreensão de um fenômeno social, enquanto seus interlocutores participam como modo de ser e agir no mundo.

Se na década de 40 era preciso “torna-se nativo” por uma “necessidade técnica”, dada posição às margens ocupada pelas religiosidades afro-brasileiras na época e a indispensabilidade de entrar e sair sem ser visto (SILVA, 2006b), hoje, na trilha de autores como Roger Bastide e Pierre Verger¹⁵, é possível vislumbrar um leque mais amplo de envolvimento e orientações teóricas e práticas com essas religiosidades. O campo é marcado assim por um intenso trânsito e mobilidade entre sujeitos de “fora” e de “dentro”, quando não sua convergência. Em todo caso, a iniciação no ritual ou mesmo a assunção de uma identidade religiosa, em certos contextos, parece ser avaliada como um impedimento procedimental, quiçá um desqualificador do tipo de resultado e dado coletado no processo de investigação.

Avaliando os impasses relativos ao processo de filiação religiosa no contexto das religiões de matriz africana, Vagner Silva disserta:

Os pesquisadores que optam pela iniciação religiosa encontram, na religião, possibilidades de construir outras identidades para si mesmos, além daquelas que lhes são atribuídas fora do universo religioso. Muitos pesquisadores, que se filiam, frequentemente, aos terreiros, aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva que à religião propriamente dita. Pode-se dizer, nesses casos, que o pesquisador se filia ao “sagrado social” extremamente visível nos terreiros. A reciprocidade, portanto, é fundamental e faz parte do equilíbrio das relações. (2006b, p.104)

Em pouco tempo eu tinha me tornando o “homem de dentro”. Minha aproximação com a casa de Mãe Lúcia começou a ser efetivada a passos largos. Sempre endossada pela universidade, minha “identidade” se diluía em representatividades diversas. Tais deslizes

¹⁵ “Depois de Roger Bastide e Pierre Verger as fronteiras entre observação e “comunhão” revelaram-se muito tênues, e “tornar-se nativo” virou uma palavra de ordem para as várias gerações de antropólogos que pesquisaram o candomblé e as religiões afro-brasileiras em geral, a partir dos anos 70, quando, inclusive, essas religiões já desfrutavam de uma aceitação social muito maior com a divulgação de seus Valores nos meios artísticos e intelectuais” (SILVA: 2006b, p. 99-100)

impuseram sérios impasses à forma como lia as interações que estabeleciam e as informações a mim depositadas. Afinal, como considerar que informações e opiniões enunciadas em momentos banais como conversas no corredor, refeições e pequenas situações cotidianas me eram feitas considerando que ali eu era, entre muitas coisas, um pesquisador? Como advertir que o propósito final da minha presença era não a iniciação ou especificamente o culto aos Orixás, mas um empreendimento analítico e crítico como se espera de uma tese de doutoramento?

Para Mãe Lúcia, muitas vezes esse lugar parecia ser explícito, dada sua proficiência em lidar com pesquisadores, repórteres, enfim, interlocutores do mundo externo ao terreiro, mas que eventualmente apareciam ali. Minha presença contínua e prolongada nas atividades ao longo dos mais de dois anos frequentando a casa tinha como efeito tanto a densidade no volume de informações e interações, quanto na complexidade de distinção entre situações de comunicação e confiança.

Nesse escrito, trago relatos de quando em muitas situações o ser pesquisador me abriu portas no terreiro que o filho de santo não tinha acesso. Isso, contudo, pode ter relação maior com a assiduidade e o grau de intimidade que a continuidade e a longa duração de minha presença em campo. Em certa altura me considerava parte do terreiro, talvez não na condição de devoto, ainda que minha crença na fé dos adeptos fosse inquestionável e mesmo minha admiração e profunda deferência pelo sagrado em sua multiplicidade pelas casas de axé por onde passei. Sentia-me parte do terreiro como uma comunidade, como um espaço de sociabilidade que, a despeito de organizado a partir de um exercício religioso específico, congregava uma ampla gama de interesses, fazendo circular e produzir afetos, dúvidas, aprendizados, opiniões e interesses.

Nesse percurso, e já dentro do terreiro, precisei traçar as metas que me levariam a decompor meus questionamentos subjetivos em linhas escritas e teorizadas, retomando assim a objetividade relativa de que falava Wagner (2010). Ainda que em meu fazer antropológico me permitisse ousar, dada a liberdade que tinha no acesso ao espaço religioso, achei que seria mais academicamente prudente estruturar uma espécie de mapa conceitual, onde eu definiria o início e o fim da pesquisa. A proposta, a priori, pareceu bem simples: toda ida ao terreiro seria precedida de uma breve verificação desses pontos, assim saberia o que era necessário fazer para construir uma ponte entre a minhas perguntas e as respostas em campo. O próprio percurso do ir e voltar ao terreiro logo me mostrou que essa técnica não funcionaria. O espaço era mutável, sempre com grandes

movimentações. Na primeira etapa da pesquisa, quando ia a visitas mensais, o terreiro sempre parecia outro. Novos rituais, novos filhos de santo, a casa de Mãe Lúcia sempre foi um mistério para mim. Ela não parava de mudar, processar novos elementos e rituais. A novidade era o que movimentava aquele espaço religioso.

O envolvimento do antropólogo com os grupos com os quais estuda, em especial no campo dos estudos sobre a religião, tem sido pautado por intensas reflexões sobre de que modo concepções êmicas e éticas, ou seja, dos sujeitos pesquisados e do pesquisador, podem se misturar e eventualmente vir a confundir. Esse debate passa fundamentalmente pelos sentidos disciplinares e sociais que a inserção em uma comunidade na posição de “iniciado” pode assumir. Isso talvez tenda a ignorar que, em muitos momentos, os fluxos que constituem a ideia de iniciar-se, sejam marcados pelo caráter polissêmico que a iniciação assume para os adeptos e pesquisadores, para a forma como a própria religião é experimentada na heterogeneidade dos agentes, e por fim, para como os interlocutores imaginam e constroem expectativas sobre a ação do pesquisador em contextos onde sua presença é contínua e relativamente longa, como foi o meu caso. Desde uma demanda dos grupos pesquisados, uma possibilidade de entrada em campo, até mesmo o encantamento do pesquisador como sujeito humano pela experiência do grupo social estudado, as vias são múltiplas e oferecem respostas também variadas.

Relembrando Jeanne Favret-Saada (1977) em seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage, uma região rural francesa, acredito ser importante considerar também o modo como os sujeitos e grupos com os quais o antropólogo deseja pesquisar podem observar com desconfiança a curiosidade acadêmica. Não raramente, sob o pretexto de uma empatia, o estabelecimento de posições rígidas entre “eu” e “eles” é também uma forma de substantivação de limites e poderes no controle das situações e do próprio texto. Ainda que tenha se constituído como um espaço de interlocução legítimo e importante, em última instância a ideia de empatia impõe também uma distinção radical entre os sujeitos que participam das situações de pesquisa (pesquisador-pesquisados) e atribui posições distintas. Em sua experiência, Favret-Saada (2005) considera a importância de o antropólogo deixar-se atingir pelo mesmo feixe de intensidades que circunscrevem a experiência das pessoas envolvidas nos fenômenos com os quais pesquisa. No contexto da religião esse talvez seja um componente estruturante, tendo em vista que a forma como o imaginário e a subjetividade de cada devoto constituem parte de um jogo de posições que informa os próprios sistemas religiosos como dinâmicos e complexos.

É preciso assim que o antropólogo permita-se reconhecer a sua própria condição de informante (FAVRET-SAADA: 1977, p.26) e reconhecer na carne a sua posição de sujeito em processo de aprendizagem. Na minha experiência em campo, os meios que adotei incluíram a reflexão de como minha presença no contexto ritual e cotidiano que estudei era sentida e avaliada pelos interlocutores, mas também uma reflexão a respeito dos limites das minhas capacidades de compreensão frente a alguns fenômenos.

Apesar de conhecer o terreiro, minhas idas só foram percebidas/sentidas por todos que integravam o terreiro no início de 2014. Fui participar de um ritual interno, era um ritual de purificação espiritual, frequentemente realizado após as limpezas do terreiro. Era um ritual com banhos, danças e rezas. Tudo muito organizado. Fui levado para roda e dancei em meio aos deuses daquele terreiro, me sentindo abraçado e beijado por eles. No final do ritual, conheci Oxum, o orixá que rege o Ilê Asê Opô Omidewá. Mãe Lúcia tinha incorporado a deusa das águas doces, após a chegada dos outros orixás. No percurso da dança, Oxum veio até mim, me abraçou, movimentando o meu corpo para os dois lados, encostou sua cabeça na minha, e depois se afastou, ficando de frente para mim com os dois braços próximos ao peito. Depois que tudo tinha acabado, Mãe Lúcia explicou o que Oxum tinha feito; ao contrário do que eu pensava, não era só uma simples saudação, mas uma permissão, seu gesto de boas-vindas.

Eu tinha sido aceito. Agora, não só Mãe Lúcia e os filhos me permitiam adentrar naquele espaço, mas o próprio deus que ali morava. Os rituais que participei na minha entrada no terreiro, de certa forma, me outorgaram a permissão divina para embrenhar-se ali. A impressão aparente era de que os Deuses podiam ser vistos e descritos por minhas palavras. Eu tinha acessado os dois mundos, o mundo dos humanos e o mundo mágico dos Orixás.

Os filhos de santo não perderam muito tempo, a minha presença foi exigida por eles em todos os rituais. Eu tinha entrado, e isso me traria grandes responsabilidades, inclusive laborais. Ritualisticamente, durante o ano de 2014 eu passei por continuadas obrigações religiosas. Banhos, oferendas, danças e rezas, tudo era ofertado para “o deus que em mim morava”, dizia Mãe Lúcia. Era de bom grado, para os filhos da casa, eu estar ali como todos, despido de minha “intelectualidade acadêmica”, e mergulhado na fé. Mas o convívio com Mãe Lúcia não permitia. Suas relações de poder, frente ao mercado religioso, ao movimento negro, à própria universidade, me levavam a transgredir o status de filho de santo, sempre que ela pedia. Às vezes eu surgia em meio ao cotidiano do

terreiro como um intelectual, um pesquisador que estava ali para provar que o terreiro tinha importância, relevância frente a muitos outros daquela cidade. Mãe Lúcia nunca deixava que me esquecesse disso. Bastava chegar novos visitantes que minha presença no terreiro era modulada, eu logo saía da clandestinidade para me tornar um “prodígio” nas apresentações.

Esse campo fluido, instável, só seria absorvido se eu soubesse manobrar minhas performances. Não me refiro à omissão ou dissimulação frente ao campo, falo da imersão livre e respeitosa, descomprometida de teorizações apriorísticas. Entre a experiência e o registro da experiência, esperava que teorias e relatos fossem ajustando-se mutuamente, de modo a não incorrer nem em um engessamento das experiências dentro de um arcabouço teórico rígido, tampouco de ignorar a relevância de tais experiências para a avaliação de formulações teóricas que constituem o campo das ciências sociais de modo amplo.

O compromisso metodológico que eu havia assumido na elaboração da pesquisa e na sua apresentação à comunidade era marcado tanto pelo meu interesse na fruição da vida no terreiro quanto por um compromisso ético de honestidade intelectual e crítica para com as pessoas com as quais estava estudando. Não me interessava uma posição fantasma, ainda que em muitas situações buscasse me diluir na massa de pessoas presentes. Conforme sugere Marcio Goldman (2003), meu fundamento era o de deixar-me atravessar pelos feixes de intensidade que caracterizam a vida no terreiro em sua micropolítica, dinâmica e conflitualidade. Ou como disse Jeanne Favret-Saada (2005), adotar como princípio metodológico a possibilidade de ser afetado pelas mesmas forças que afetam os interlocutores sem, contudo, uma correlação identitária compulsória com esses. Não se tratava de empatia, mas de uma intrincada noção de permeabilidade. Para tanto, não só me envolvi com o cotidiano, eu me deixei ser afetado. Meu fazer antropológico não era mais uma tela branca, pálida; eu a tonalizei, dei cor e vida. Afinal de contas, “nativos de carne osso” exigem “antropólogos de carne e osso” (SILVA: 2006b, p.118).

1.4 Etnografia e a Ética dos Segredos

Estudar em um contexto marcado por impasses, conflitos e disputas como é o caso do campo religioso se constituiu para mim na elaboração e na verificação das estratégias de gestão do segredo e da confidencialidade de certos eventos, situações e experiências.

Nas religiões de matriz africana, o aspecto iniciático que instrui as trajetórias de todos os devotos e adeptos é estruturado pela ideia de awó, usualmente traduzido como segredo.

Segredo não era sinônimo de algo não dito. Mesmo ancorado em uma tradição oral, muitos dos elementos que constituem o que usualmente se reconhece como candomblé, umbanda ou jurema já havia sido registrado, inclusive por pesquisas como a minha. Segredo é uma modalidade de conhecimento e de relação, é um qualificador da informação que institui tanto a forma e o receptor específicos para o ato de enunciação, quanto a assunção de determinado status ou se entrar em contato com ela. No contexto religioso, especificamente, o segredo é um veículo de condução para compreensão de mistérios do divino, sem deixar de lado a astúcia de falar e ouvir que criam espaços de controle e restrição de informações sobre um determinado grupo.

O segredo é parte do assentamento de uma casa; é parte constituinte de uma expressão religiosa historicamente desqualificada, em certo momento criminalizada e mesmo hoje dotada de um caráter depreciativo e negativo no imaginário social hegemônico.

Para o Vagner Gonçalves (2006b), a própria natureza multifacetada e dinâmica do espaço estudado não permite que a representação etnográfica reproduza integralmente os fatos e símbolos vistos no campo. Mais do que buscar conhecer, examinar e explorar as estruturas do campo, busca-se nessa leitura e tradução entre mundo da experiência e o mundo da escrita, a reflexão do pesquisador, do seu olhar, como entrou e adquiriu esses elementos postos nas linhas de construção do trabalho acadêmico.

O esforço dos antropólogos em fixar a narrativa etnográfica numa forma impessoal e genérica impede, muitas vezes, que o autor e leitor a vejam, também como decorrente de experiências pessoais e contextuais particulares de interlocuções entre o antropólogo e os membros dos grupos pesquisados (Ibidem, p.124).

O terreiro de Mãe Lúcia acabou se tornando minha segunda casa; fui levando elementos pessoais a cada ida. No segundo semestre de 2014, já tinha um lugar, um quartinho reservado para minhas “coisas”. No início, ficava nele, junto com alguns cargos. Após os processos ritualísticos que passei, precisei mudar; a hierarquia exigia que eu me juntasse aos outros filhos de santo.

Foi nesse percurso que esse escrito nasceu. Nas reminiscências de um mergulho profundo e longo ao campo. Minha vivência na casa de Mãe Lúcia foi um aprofundamento de todos os sentimentos sobre as religiões afro-brasileiras que já vinha

guardado há anos. Durante a construção desse texto, me fiz e refiz várias vezes. Tentei seguir uma linearidade, apesar de no campo os caminhos serem diversos e clivosos. Mesmo que se busque uma linha tecnicista, o campo se desdobra, mostrando que nele tudo é possível.

Traduzir a complexidade vista e sentida no campo em um trabalho escrito é algo penoso. O texto sempre será um resumo, uma representação precária e parcial da experiência. Isso porque o ato de escrever impõe a adoção de uma linguagem e forma que não dão conta da complexidade das experiências e também em virtude dos compromissos e responsabilidades que a escrita cientificamente direcionada nos ensina a desenvolver e preservar. De forma geral, o texto é um espaço de fruição e de registro marcada por outras potencialidades que não aquelas que informam todos os códigos e relações criadas durante a pesquisa. Apesar do empenho, nem sempre transparecem totalmente as negociações e conflitos que tanto estão presente na formação do campo. Não podemos esquecer que os escritos etnográficos são um “amoldamento” da realidade, uma tentativa de expressar dentro de uma determinada forma linguística a magnitude de relações físicas e simbólicas. Assim como toda escrita, ela é representativa, é descrita e interpretada com meu olhar pessoal, e sempre terá meus arranjos e identificadores particulares. Mas isso não o desqualifica, ainda que as estrelinhas sejam embebidas pelo meu convívio. Meu olhar de estrangeiro-cientista ainda aparece nas descrições e análises; o texto ainda será problematizador e esclarecedor no sentido teórico e científico.

Escrever sobre uma economia e linguagem marcada pela circulação de segredos, mesmo que não mencionados explicitamente como tal, se tornou um árduo ofício de avaliação sobre em que medida cada experiência ou situação narrada poderia ofender as sensibilidades e mesmo o decoro dos adeptos e frequentadores da casa de Mãe Lúcia, ou mesmo comprometer a razão e a dinâmica do que eu me propunha estudar. Harmonia e conflito compunham um jogo de trocas intensas, e a elasticidade das relações entre filhos e entre filhos e mães de santo tornava ainda mais complexa a eleição do que deve ou não estar no mérito da escrita.

Em certa ocasião, durante uma conversa sobre os rumos do terreiro frente ao intenso movimento de transformação e de inquietação, Mãe Joselma, a mãe pequena da casa, segunda autoridade na hierarquia dos cargos me disse: “Há *muito awó escrito nessas paredes*”. Eu não tinha dúvidas. O segredo faz parte da construção do terreiro, são estratégias fundamentais para a sua sobrevivência. Em um contexto de cultos iniciáticos,

como o Candomblé, a ideia de segredo ultrapassa o silêncio, é fundamentalmente um mecanismo de coesão e de construção de laços entre os membros. É na cumplicidade construída em torno da preservação do segredo, ou na acusação de violação que se assentam os espaços irruptivos e de continuidade. Não é por acaso que em “A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas”, Simmel, considera o segredo como “uma das maiores conquistas da humanidade” (2009, p. 131). O segredo é algo vivo, transpassa as relações dos adeptos, ele (re)cria ações e rituais, é ação fundante e decisiva para a manutenção do terreiro.

No terreiro o segredo é uma dinâmica comunicativa feita de retórica, de sigilo, de medo e, por sorte, algumas vezes de transparências. A constituição de algo como evento ou fala a ser confiado como segredo estava além das palavras, se fazia em um jogo sutil e não dito, às vezes até indizível. Falar e calar se constituíam como jogos de limites complexos e pouco definidos; usualmente o segredo, esquecido de sua própria razão de ser, se diluía e escapava entre o jocoso e a confiança que as pessoas depositavam e construía umas sobre as outras em um contexto marcado por uma teia elástica e flexível de relações, ir e vir, alguns de dentro e de fora, mas inúmeros transeuntes que se faziam na inconstância de suas atividades no terreiro.

Os eventos de que trato, as opiniões e arenas de conflito, conforme Johnson (2002), seguem algo como uma progressão lógica e um ordenamento não explícito onde tão importante quanto o conteúdo do segredo é o discurso sobre o segredo. É isso que o autor chama de “segredismo” que tanto confirma o segredo para a sociedade envolvente, quanto confere a qualidade de sabedoria àquilo que deve ser mantido em segredo. Contudo, a ideia de segredo incute também um conjunto de informações que não necessariamente têm relação com um conjunto técnico ou religioso. São informações de natureza interpessoal, emocional, isto é, os imponderáveis que constituem a trajetória dos representantes de um grupo. Guardar os segredos dos deuses e dos humanos no terreiro implica, diretamente, em cooperação, em confiança, elementos sem os quais ficaria difícil viabilizar as relações sociais e culturais de qualquer terreiro.

Em seu Código de Ética, a Associação Brasileira de Antropologia estabelece direitos e deveres dos antropólogos e antropólogas no exercício de sua atividade de pesquisa. Tais direitos e deveres são acompanhados ainda de uma série de itens que dizem respeito aos direitos estabelecidos para as populações com as quais o antropólogo estuda. O fundamental neste caso talvez se refira aos itens 3 e 4 no que concerne aos direitos das

populações objeto de pesquisa. Nos termos do código, se apresentam as seguintes diretrizes:

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas:

3. Direitos de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais;

4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo (ABA, 2012).

Estabelecendo algumas relações com tais diretrizes, o Código de Ética da Sociedade Brasileira de Sociologia, em seção onde discute os termos da confidencialidade e sua importância na preservação da intimidade dos sujeitos investigados, pondera que:

A segurança, anonimato e privacidade de participantes em pesquisas deverão ser rigorosamente respeitados tanto em pesquisas qualitativas quanto quantitativas. A fonte da pesquisa deve ser confidencial, a não ser que informantes concordem ou tenham solicitado para serem citados. Caso informantes possam ser facilmente identificados, pesquisadores (as) devem alertá-los para conseqüências que possam advir para os (as) informantes, da divulgação dos resultados da pesquisa (SBS, s/d).

Ao considerar o modo como religião e política se articulam na arena social brasileira, Goldman (2003) já ponderou sobre os equívocos que a ideia de preservação de identidade dos sujeitos pesquisados pode assumir. Isso porque não apenas a descrição etnográfica cria a necessidade de circunscrição dos sujeitos em seus espaços sociais e trajetórias, contribuindo assim para seu reconhecimento em determinados momentos. Mas também porque devemos considerar que a publicização de nomes, espaços e práticas é uma demanda de alguns grupos pesquisados. Comentando sua própria experiência e analisando as implicações éticas da omissão dos nomes e lugares que descreve, Goldman destaca que:

(...) não é possível contentar-se ‘com o emprego mecânico de nomes fictícios ‘para preservar a identidade’ das pessoas ‘citadas’. Além de não preservar necessariamente nenhum anonimato, no limite, esse procedimento descaracterizaria completamente o valor etnográfico do texto, eliminando sua contribuição para a etnografia regional (...). Isso acarretaria a perda absoluta do contexto da análise, introduzindo um artificialismo que comprometeria não apenas a leitura, mas qualquer trabalho posterior. Por outro lado, é bem verdade que em *certas* ocasiões o anonimato de *alguns* informantes tem de ser mantido – ainda que em outras eles próprios exijam, clara ou discretamente, que seus nomes sejam mencionados (GOLDMAN: 2003, p.460-461).

Se em muitos aspectos a adoção de determinados instrumentos, a exemplo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido como um requisito para desenvolvimento

de entrevistas e atividades passa a ser visto como um espaço formal de esclarecimento entre os sujeitos pesquisados de que as situações vivenciadas e das quais o pesquisador toma parte constituem um tipo de experiência dotada de características distintas da sua, por outro lado ele também pode criar a falsa imagem de liberação do antropólogo dos compromissos que assume em campo e que não estão explícitos nem em códigos formais, tampouco em documentos como aqueles aos quais se exige assinar. Mais uma vez recorrendo a Márcio Goldman,

(...) qualquer opção repousa certamente sobre compromissos éticos que o antropólogo deve assumir e respeitar, respondendo por sua violação seja perante seus informantes seja diante de seus colegas, e transferindo parcialmente a responsabilidade também para seus leitores. Desse modo, a tendência atual – importada das ciências biológicas, nas quais possivelmente tenha um sentido – de exigir o “consentimento informado” dos nativos não conduz a lugar algum. Primeiro porque pressupõe que, no momento mesmo da investigação, o pesquisador saiba já onde deverá chegar; segundo, porque supõe algo que só poderia fazer sorrir um antropólogo sério, a saber, um indivíduo racional, claramente informado das intenções, também claras, de seu interlocutor e que, com toda a liberdade, decide concordar com a proposta que lhe é apresentada. Finalmente, porque acaba liberando o investigador de seus compromissos: qualquer coisa pode ser dita uma vez de posse do documento assinado. (GOLDMAN: 2003, p.461)

Desde minha entrada no terreiro até os momentos finais de redação deste manuscrito, vários foram os dilemas e situações minuciosamente pensadas, avaliadas, duvidadas, medidas e cortadas. A necessidade da exposição de certos nomes, opiniões e fragmentos de falas que julgava imprescindíveis à descrição também se subsumiam a uma dimensão que me pareciam ser imperativa frente à materialidade e ao cru das descrições. No terreiro estabeleci relações de confidencialidade, de segredo, de responsabilidade e de cuidado mútuo. Minha curiosidade e investimento particular na política dos conflitos, minha compreensão sobre os processos de mudança, a dinâmica dos interesses e mesmo a atitude intempestiva e arbitrária de meus interlocutores não poderiam, sob o nome de uma pretensão de objetividade acadêmica, colocar-se frente a esses acordos que constituem a própria natureza da minha investigação enquanto resultado de uma experiência.

O ato de escrever, de tornar documento uma experiência que até então se inscrevera apenas no corpo, na memória e na forma como eu cultivava meus afetos, conhecimentos e relações com as pessoas no terreiro, tornou visível os modos pelos quais escrever se converte em um espaço de confissão, em termos foucaultianos (2013), mas principalmente em um processo de transformação que poderia repercutir de modo avesso

na vida dos interlocutores. Enquanto membro, frequentador, pessoa envolvida no cotidiano do Ilê Asè Opô Omidewá, eu era também uma parte comprometida com a preservação de seu awó, de sua natureza secreta, duplamente pessoal e política, conflitual e coesiva. Eram os segredos a costurar as trajetórias das pessoas que frequentavam a casa, desde Mãe Lúcia até pesquisadores como eu que, apesar de certa intensidade momentânea, em certo momento se desligam do espaço que estudam.

Conversando com alguns interlocutores, professores e colegas comprometidos com outras situações marcadas por segredos, conflitos e a dimensão ética da atividade de pesquisa, eu percebi que os limites entre falar e calar eram frágeis e em certa medida incontornáveis. A mim, cabia avaliar a natureza das minhas descrições e ponderar os limites entre intimidade e partilha ao considerar quando e quais eventos poderiam ser deslocados de um espaço de relação que dizia respeito ao terreiro e levado a outros círculos, suscitando talvez outros problemas. Ao serem transcritas e convertidas em texto, as experiências também viajam, e como pretendo apresentar ao longo desse texto, tudo que viaja se transforma (cf, VÍCTORA, 2013; FLEISCHER, 2010). Ao transformar-se, o texto pode ganhar contornos e efeitos não previstos pelo pesquisador, demandando uma atenção ainda maior sobre o modo como os dados e os resultados apresentados em certa narrativa são lidos e podem servir como ofensiva contra os grupos pesquisados, ou pelos próprios grupos pesquisados em virtude de discordâncias nas formas de análise.

Em suma, esses impasses podem ser colocados em análise também como forma de avaliar os rendimentos e constituintes da investigação social. E, acompanhando Soraya Fleischer (2010), nesse momento uma pergunta imprescindível a ser respondida é: para quem os antropólogos falam?

A noção de segredo como agregador e como solvente impõe decoro sobre quais ouvidos são aptos a ouvir certas histórias de eventos, espaços e seres. Muitos segredos que me foram confiados, ou mesmo situações acompanhadas e que se converteram em segredo ou em awó foram estabelecidas através dessa ética prática e pouco legível em termos de uma linguagem muito habituada a termos e cláusulas. A não materialidade desses elementos, contudo, não implica que não houvesse um conjunto tácito de expectativas, gestos, silêncios e suposição de consentimento que não precisava estar na ordem das falas. Apenas era. Nada mais. É com base em um sistema pragmático de acordos e na conformação de algo como uma ética nativa que, acredito, nesse texto, estar

falando com os sujeitos com os quais estudei e *falando para* uma comunidade composta não por, apenas, cientistas. Tudo aqui se trata de diálogos e encontros.

CAPÍTULO II
QUANDO NASCE UMA MÃE DE SANTO

Os *Djelis* são contadores de histórias e vivem em muitos lugares da África Ocidental. Através de suas narrativas, eles passam para as futuras gerações suas tradições e os conhecimentos de seus povos. Nas aldeias africanas, embaixo da sombra das árvores ancestrais, ou em volta de uma fogueira, as histórias são tecidas e, fio a fio, os mundos africanos são celebrados.

Desde criança me identificava e me reconhecia em figuras como a do *Djeli*, um contador de histórias. Da minha memória saltavam lembranças como um mar revolto, como se avisasse aquele pequeno navegante que um dia ele escreveria sobre um mundo mágico. Nas minhas mais íntimas fantasias e delírios literários o mundo antigo encontrou um caminho. Dentro dos espaços sagrados e ancestrais, a fantasia e o desejo de relatar para o mundo me acompanharam. O menino abelhudo, bisbilhoteiro, tinha agora encontrado a fonte de toda a imaginação. Ele poderia achar as mais belas personificações de seus sonhos como um pesquisador. Nas linhas de sua pesquisa, a fantasia podia ganhar cor e forma.

Hoje, as letras que compõem essa narrativa são metodologicamente de um pesquisador, mas o espírito quiçá seja um *Djeli*. A fogueira ancestral está acesa; muito foi visto e dito. Chegou a hora de partilhar com a comunidade mais um conto, ou estudo, como você queira.

2.1 Os primeiros toques

Quando iniciei a pesquisa, já tinha noção da complexidade do campo afro-possense, e da quantidade significativa de terreiros na cidade. Fui logo direcionado a conhecer duas casas de Candomblé, o Ilê Asè Opô Omidewá, descendente direto do Opô Afonjá¹⁶, e o Ilê Axé Oxum Odenitá, ligado à Casa Branca do Engenho Velho¹⁷. Ambas as casas que, segundo orientação, eram as mais significativas da cidade, pois eram os pilares da rede dos chamados “Candomblés de nação”.

¹⁶ Segundo o IPHAN –BA, o Ilê Axé Opô Afonjá foi fundado em 1910 por Eugenia Anna dos Santos, conhecida como Mãe Aninha, que adquiriu uma fazenda em São Gonçalo do Retiro, município de Salvador, Bahia, local onde o terreiro está estabelecido até os dias de hoje. Após a morte de Mãe Aninha, em 1938, o Terreiro foi liderado por Mãe Senhora, em seguida por Mãe Ondina, e desde 1976 é liderado por Mãe Stella de Oxóssi.

¹⁷ Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho, ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká é considerada a primeira casa de Candomblé de Salvador, Bahia. É o primeiro Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil (desde o dia 31 de maio de 1984).

O termo “nação” está vinculado à ideia de superioridade religiosa. Nas redes culturais e políticas dos terreiros torna-se um marco, um vínculo entre África e Brasil. Ser de “nação” para os adeptos é ter a ideia de autenticidade africana outorgada, diferenciando-se dos “degenerados e sincréticos”.

No Candomblé, estes critérios são bastante utilizados pelos pesquisadores e adeptos, que utilizam as nações como forma de denominações, ainda que conforme alguns pesquisadores apenas algumas delas sejam “puras”. Na história dos estudos sobre religiões de matriz africana, desde a primeira metade do século passado, a noção de pureza tem uma conotação distante dos contornos eugenistas a qual se vincula hoje em dia, ainda que em estreita associação com orientações teóricas evolucionistas e racializadas. Mesmo que presente nas análises de Nina Rodrigues (2004 [1932]) sobre o rito Ketu em oposição ao Bantu, a ideia de pureza do candomblé foi difundida principalmente a partir dos escritos de Roger Bastide, como esclarece o trecho abaixo:

É possível distinguir essas “nações” uma 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 traços do ritual. Todavia a influência dos iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porem evidente que os Candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, (...) (BASTIDE: 2001, p.29)

Bastide apresenta ao seu leitor como distinguir as nações de acordo com o rito do Candomblé, construindo a pretensa afirmação de uma escala donde é possível localizar os “mais puros de todos”, até aqueles degenerados. Em sua escala, ainda que nas nações descritas estabeleçam relação com sua concepção de traços africanos, apenas três delas seriam portadoras de um “rito puro”. Mas o que seria puro na concepção de Bastide? Lendo os seus escritos, claramente indentifica-se um desprezo à ideia de sincretismo; esse apenas aparece como forma de resistência negra à cultura branca dominante. Essa noção, contudo, tende a omitir complexidades que marcam os contextos históricos em sua processualidade e se verificam nas experiências contemporâneas.

Como lembra Hofbauer (2012, p.116), a ideia de pureza africana, tão elaborada e propagada por Bastide, não é nem de autoria do francês, tampouco ele fôra o precursor, estando incorporada a um conjunto de preocupações e interesses localizados dentro de um contexto histórico e de um campo disciplinar; de igual maneira, longo de uma perspectiva higienista ou supremacista, estava constituída sobre outros marcadores. Tal noção estava

assentada mais em um componente ritual do que em uma avaliação étnica ou racial dos ritos em questão. É possível assim sugerir que o cerne da sua avaliação estivesse mais nos materiais culturais performatizados (como tocam o tambor, como e em que língua cantam), do que numa correlação estreita entre origem-pureza.

Em João Pessoa, no processo de afirmação do Candomblé como religião autônoma, detentora de uma cosmovisão e uma ritualística própria, o continente africano tem sido invocado por algumas casas de “nação” como a essência capaz de legitimar a pureza religiosa, seja pela adoção de determinadas práticas ritualísticas, seja pela rejeição de outras, mesmo que consideradas tradicionais.

Nesta conjuntura local, temos instaurado um fenômeno político que parece ser, na atualidade, de ordem geral no universo afro-brasileiro, fortemente legitimado através do discurso de “dessincretização”, “reafricanização”, “nação”, e outros jargões que se tornaram comuns no universo cultural, político e acadêmico, de adeptos e pesquisadores. A relação entre as paisagens africanas e brasileiras é um componente histórico do campo de estudos antropológicos sobre as religiões de matriz africana. Em certo sentido, esse esforço também se caracterizou como uma tentativa de colaboração no reconhecimento público da legitimidade de tais expressões religiosas tendo em vista que em muitos lugares do país elas foram criminalizadas. Essa foi, por exemplo, a preocupação de trabalhos como o de Pierre Verger (1953; 2012 [1951]) ao estudar os fluxos e pontos de comunicação entre Salvador e a costa do Benim, sinalizando as semelhanças e fluxos no trânsito cultural e religioso produzido através da exploração escravista a partir do século XVII.

Ao analisar a especificidade ou interesses do campo sobre essa alegoria retórica sobre o passado, Capone (2009) sugere haver uma preocupação “cujo único objetivo seria a manutenção da fidelidade a um passado que se queria imutável” (p. 217). Assim, a aliança entre os pesquisadores e os adeptos não expressa resistência. Para a autora supracitada, isso é resultado de uma estratégia, de uma prática política de acomodação perante os valores que dominavam a sociedade.

O mais pertinente da suposição de Bastide de uma pureza nagô, contudo, é a de considerar, conforme fizeram Dantas (1988) e Matory (1998), que a noção de pureza é produzida a partir de vários contextos e disputas que definem geografias privilegiadas e hipercentrais na proposição de avaliações estéticas, rituais, políticas ou mesmo culturais. Na análise de ambas as autoras, ainda que haja divergências no que diz respeito à

interpretação dos agenciamentos negros e seus efeitos na produção das ideias de pureza, é possível afirmar com base em suas colocações que a ideia de pureza é corolária de uma política de sentidos operando sobre o espaço. A partir da eleição desses espaços que se estabelecem parâmetros ou modelos a partir dos quais determinadas tradições de conhecimento ou experiências rituais serão comparados e avaliados. Posição semelhante é apresentada por Renato Botão (2008) em sua análise dos processos de africanização dos candomblés de origem Bantu em São Paulo. Ainda conforme Dantas (1988, p.17), uma interpretação da forma como se produzem essas geografias distintivas a ordenar a construção de modelos e espaços de referência é, sobremaneira, uma análise sobre como retóricas estão assentadas em dinâmicas de poder de uma sociedade.

Como parte desse encadeamento e dinâmica, a própria denominação “matriz africana” parece ter como objetivo claro destacar a vinculação direta entre a origem (matriz) e a contemporaneidade dessas religiões. Dessa maneira, as religiões no Brasil que mantém uma relação de continuidade com uma experiência transoceânica passam a ser pensadas em função da sua contigüidade, com uma tradição específica e não mais como uma “baldeação” de tradições culturais distintas, tal como expressam os termos “afro-brasileiro” e “afro-descendente”. Deste modo, não seriam, em discurso, religiões sincréticas, mas sim africanas. De forma ainda mais drástica, alguns adeptos rejeitam a própria denominação “Candomblé”, alegando que esta se refere a uma religião sincrética, e optam pelo termo “tradição de orixá” para definir a sua religião - uma tentativa radical de confrontar toda a situação que lhe pareça sincrética e brasileira.

Em termos etnográficos, os impasses e potencialidades que cada abordagem possibilita devem ser verificados nas formas estéticas, rituais e políticas através das quais os grupos em seus contextos de produção organizam e tornam inteligível sua relação e lugar no mundo. Se o item em destaque é um processo de convergência entre fluxos culturais, ou a afirmação de uma relação de continuidade a despeito dos processos de trânsito e migração forçada, a qualidade dos dados coletados deve ser informada pelas implicações políticas que cada resposta pode vir a oferecer.

A separação entre concepções sobre o candomblé como “afro-brasileiro” ou “de matriz africana” eu havia percebido logo nos primeiros relatos da pesquisa. Falas sutis já conduziam as primeiras entrevistas. Esses primeiros passos me serviram como uma espécie de iniciação. A separação tomava forma numa linguagem complexa, marcada não apenas pelo caráter demarcatório da fala, mas também pela sutileza e veemência de

gestos, olhares, silêncios e mesmo pela alternância entre línguas e modos de dizer. A relativa intimidade e a forma como minha presença era correlacionada a trajetórias de outras pessoas e referenciais da casa compunham um jogo no qual eu era ora lido como pessoa de dentro do candomblé, ora como um “de fora”.

Desde a primeira pesquisa iniciada na graduação até a entrada na pós-graduação, já tinha escrito em minha história alguns bons anos de prática e imersão no campo na cultura afro-brasileira, mesmo que os fenômenos e espaços aos quais eu direcionasse meu olhar fossem distintos. Contudo, essa trajetória é parte da minha personalidade compósita enquanto pesquisador, e por tal essa etnografia é um elemento inseparável de toda a experiência.

Os meus primeiros “toques”, como é chamado no universo dos adeptos, as festas públicas, ocorreram ainda na graduação. Desde então fui me aproximando e aprofundando nas relações e interações que estabelecia entre diversos sacerdotes, espaços e casas de culto em João Pessoa especificamente, ainda que em determinadas ocasiões submetesse esse olhar local ao contraste de outras experiências regionais. O que importa, contudo, é que a expressividade simbólica das experiências prévias só veio a ser sentida com mais vigor a partir de 2014. Como que um enófilo, apreciador do envelhecer, minhas práticas de observação foram se aprimorando. A cada novo ano, os terreiros ficavam ainda mais repletos de significado; o próprio movimento do tempo começou a apresentar elementos aos quais eu nunca havia atentado antes. Como disse a matriaca do Opó Afonjá, Mãe Stella: “*Meu Tempo é agora*” - “Tempo” esse que nos terreiros anda compassado a inúmeros elementos sociais e políticos, e que só então eu pude enxergar.

Minhas experiências na casa de Mãe Lúcia marcam um período político de afirmação identitária fortemente africanizada nos Candomblés paraibanos. Assim, as observações logo ganharam forma e contexto dentro de um discurso engendrado no passado, mas cheio de ressignificações modernas. Os caminhos percorridos para a busca da tradição foram contextualizados por novas possibilidades do mercado religioso. Mais que a tradição, esses sacerdotes tornaram-se grandes negociadores do espaço mítico, social e político.

No caso de João Pessoa, essa mudança de vetor pode ser observada também dentro da dinâmica interna estabelecida no campo dessas religiões, com a iniciação de vários pais e mães de santo umbandistas no Candomblé, assim como de sacerdotes de Candomblés sem visibilidade histórica buscando as casas afro-baianas famosas para uma

“nova iniciação”, causando (ou não) subseqüentes transformações nos seus rituais e no modo de funcionamento das suas casas. Um indicador interessante dessa “conversão” é a própria nomenclatura dos antigos centros, transformados agora em casas de culto de matriz africana e dotadas de um novo nome em língua yorubá, em alguns casos buscando uma apropriação do nome da própria matriz afro-baiana, e cuja pronúncia, para alguns filhos e filhas de santo, se torna quase impraticável.

Segundo Capone (2009), “não se pode pensar a tradição como um simples reservatório de ideias ou elementos culturais: ela é, antes de tudo, um modelo de interação social” (p.257). Nesse sentido, compreende-se que esse conceito de interação repousa sobre uma distinção importante entre ação e comportamento. Comportamento inclui o fazer/agir cotidiano. Ação, contudo, é um comportamento intencional baseado nas ideias e nas reações sobre ela. Na interação social dos terreiros, as ações e os comportamentos elaboram ideias, valores e novas crenças. Por ser interacional, portanto, a tradição torna-se um instrumento essencial para a formação e manutenção da identidade, ou como afirma Capone, “o caráter internacional da tradição e seu uso estratégico na afirmação da identidade do grupo que a reclama contribuem para marcar sua especificidade como algo que não é dado, mas continuamente reiventado, sempre investido por novas significações” (2009, p.257).

Etimologicamente, a palavra tradição veio do latim *traditio*. Esse, que provém do verbo tradire, usualmente tem como significado “entregar”, determinando o ato de passar algo para outra pessoa ou geração. Portanto, os valores e as regras estabelecidas nas nossas relações sociais formam um conjunto de representações que designam a ideia de tradição passada culturalmente. “A tradição pode, assim, ser compreendida como um conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos, não se trata apenas das formas do conhecimento que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só se deixa elucidar a partir do conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade” (BORNHEIM: 1987, p. 20).

Como essa ideia de tradição é forjada e como seus elementos constituem uma malha de identidades que são defendidas politicamente nos terreiros é o que vamos tentar entender agora. Entremos no terreiro; nele encontraremos alguns elementos essenciais para compreender a busca da África e a questão da identidade e do poder nos Candomblés

paraibanos. Vista o branco, peça *agô*¹⁸: as portas do Candomblé “nação” se abriram, e nelas vamos entrar.

2.2 A encruzilhada do tempo

O campo estava delimitado, a pergunta na minha cabeça bem definida: quais forças e questões estariam a impulsionar esse processo de africanização dos Candomblés afro-pessoenses? Era preciso não só entender essa complexa rede política e de identidade, mas, sobretudo, interpretar os aspectos simbólicos que surgiam dessas transformações de discurso e prática nos Candomblés locais e como eles se relacionavam às estruturas do campo afro-pessoense.

O primeiro sinal a informar caminhos para responder tais questões foi a presença de religiosos dentro do universo político de afirmação negra e os efeitos dessa presença no disputado campo religioso. Tal presença estava a transformar o modo como se comportavam as religiões afro-brasileiras em João Pessoa, fazendo emergir uma série de discursos reiterados, fundamentados em princípios semelhantes, a exemplo da afirmação de pureza africana dos Candomblés locais. O resultado da conjunção de vários fatores havia tornado esse campo uma área ampla para discussões e análises históricas e culturais. Neste sentido, a metáfora da encruzilhada como um ponto para onde confluem vários caminhos se apresenta como adequada para simbolizar a complexidade do tema. A encruzilhada aparece como uma imagem adequada também por conta da impossibilidade de se apontar a direção futura desse processo de participação política e identidade, uma vez que esta depende de qual dos caminhos será escolhido de forma hegemônica, e mesmo dos efeitos de escolhas que seguem uma lógica não hegemônica. A compor essas trilhas estavam concepções, formas de entendimento e de manejo de vários componentes simbólicos e materiais, a exemplo de ideias sobre tradição, rito, África, nação, identidade e Brasil.

Se em contextos africanos, os cultos têm uma forte vinculação a famílias extensas¹⁹, o que se observa a partir de constatações etnográficas é que em uma parte

¹⁸ “Licença”

¹⁹ Marcio Goldman comenta a respeito dos processos de feitura e da concepção de linhagem no contexto do candomblé baiano a partir da etnografia no terreiro Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus. Para mais ver Goldman (2012, p.276; 2005). Para uma perspectiva histórico-antropológica sobre as famílias extensas nas religiões africanas ver Silva (1994, p.63)

significativa dos terreiros de Candomblé os mecanismos de adesão seguem outros princípios. Esse componente tem efeito especial sobre a noção de tradição. No novo mundo, a adesão se dá de forma individual e subjetiva. Segundo Ferreti (1995), o conceito de nação, por exemplo, assumiu um caráter teológico utilizado para definir a adesão a certo grupo com determinadas características; empatia e relações sociais eram fundamentais para dar esse norte. Nesses termos, a vinculação através de uma concepção específica de parentesco se dá a posteriori, quando o devoto se reconhece e é iniciado em um terreiro, ocasião na qual ele se converte em um “irmão” e “filho” de santo dentro de um contexto específico. No contexto dos *igbés* ou *compounds* espalhados pelo continente africano, a vinculação tende a ser inversa, tendo em vista que as comunidades de culto são constituídas e lideradas por grupos domésticos e as práticas devocionais transmitidas entre gerações (SILVA: 1994, p.63).

“Pai”, “Mãe”, “Irmão”, “Parente”, “parentesco” e “nação”, no contexto das religiões afro-brasileiras, são categorias que se encontram e participam mutuamente da produção um do outro, como sugere Ivonildes Fonseca (2011, p.34). A ideia de nação diz respeito não apenas a uma estética e política do rito, mas também a um mecanismo de produção de parentesco e transmissão de tradições.

Nesse sentido, a “nação” é o espaço onde novas formas de sobrevivência são reinventadas, sem deixar de dialogar com a sociedade, pois estão integradas a ela. É uma forma de nomear as relações entre dinâmicas de transformação e reprodução do rito e das interações sociais no mundo cotidiano. Conforme a tipologia sugerida por Hannerz, a noção de “nação” seria uma forma encontrada por diferentes etnias africanas de continuidade e controle na forma de distribuição de informações e materiais culturais. Entre as molduras que ordenam a distribuição e organização dos fluxos culturais, a nação é uma forma de “modo de vida”, uma estratégia de gestão produzida através de laços e redes como a vizinhança, a família e os espaços de convivência, a exemplo dos terreiros. Em seu aspecto histórico, o processo de transmissão cultural dos cultos através das nações foi sendo realizada na forma de segredo, mitos e rituais simbólicos, com complexas riquezas de detalhes.

A despeito das suas próprias normas culturais e da disparidade entre ofertas de inserção social, a oralidade assume um papel importante na forma como informações, valores, técnicas e conhecimentos foram transmitidos, de modo que a palavra no contexto ritual assume também um lugar privilegiado como forma de mediação com o sagrado. É

na palavra que a cultura africana é reelaborada, por meio do diálogo, do canto e do mito; é na palavra dita que se encontra a “encruzilhada dos mundos”, misturando-se às identidades europeias, ameríndias, à sociedade local e global.

O mundo contemporâneo instalou a fluidez dessas identidades. Transformou-se num espaço de reinvenção e performance. A busca de uma identidade nasce em meio a uma crise de identificação, como disse Hall (2006): “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (p. 9). Esse lugar de identidade foi tecido num processo dinâmico e relacional. A identidade emerge em uma situação de embate, manifesta-se no coletivo, não isoladamente, caracterizando-se pelo estabelecimento de fronteiras entre grupos. Os grupos étnicos percebem-se através das diferenças, e só devem ser caracterizados através desta distinção que fazem entre si (CUNHA: 1986, p.115-116).

No contexto das religiões de matriz africana e seus adeptos, etnicidade, ideias sobre raça e religiosidade compõem uma amálgama. Isso porque, se por um lado a condição de religiões minoritárias pode corroborar com a produção de quadros específicos e distintos em um processo de diferenciação entre grupos hegemônicos e não hegemônicos, por outro esses componentes em sua complexidade são os próprios estruturantes de movimentos de reinvenção e contínua transformação. No imaginário social brasileiro, o candomblé tendeu a ser lido como expressão religiosa de classes populares, de negros e, africanos, e marcado por uma reminiscência quase fetichista a determinadas concepções (por vezes evolucionistas) de ancestralidade e “raiz”. Contudo, essas mesmas marcas são manuseadas de modo a produzir uma identidade social e um sujeito político específico a negociar com o Estado, mesmo em conjunturas de ameaças a direitos sociais e avanço de segmentos religiosos conservadores e fundamentalistas em processo de inserção na arena política.

Os deslizamentos e a contingência desses componentes na constituição das identidades sociais, usualmente pensadas sob uma ideia de crise deixam transparecer o aspecto produtivo e criativo que configura o momento de drama social, conforme Turner (2008). É na ocasião do drama que as potências irruptivas e conservadoras ganham espaço e podem produzir arranjos complexos na forma como os sujeitos negociam e significam a si mesmos e as suas experiências.

O que se convencionou chamar de crise de identidade pode ser compreendido através de um de seus aspectos centrais: a descentralização do sujeito. A idealização humanista dos sujeitos modernos passa a se desestruturar quando as suas fronteiras já não conseguem remediar uma integridade. A crise das identidades dos sujeitos é corporificada com as crises nacionais, formando uma relação fragmentária do indivíduo moderno. O processo de globalização determina a fluidez das fronteiras nacionais, assim como sentenciam as identidades individuais a uma “crise das representações”, essa que é um fenômeno inteiramente ligado à destruição dos referenciais que vinham orientando o pensamento transato.

Estudada profundamente durante a década de 90, a questão da identidade, como observou Stuart Hall, tornava-se extensamente discutida nas teorias sociais contemporâneas. Com o declínio das “velhas identidades”, que por muito tempo alimentaram as ordens sociais que determinavam os sujeitos e suas relações, surgiram as teorias sobre a crise das identidades, essas que empreenderam as transformações vindas da fragmentação do sujeito moderno.

Essa crise pode ser entendida através do desenvolvimento mais vasto de deslocamento e mesmo de fracionamento do indivíduo. Os aspectos de referência, assim como o panorama fixo que davam ao indivíduo moderno a sensação de centralidade, de alguma maneira entraram em crise; como inferência, desencadeou a fragmentação e o deslocamento das relações e das identificações do sujeito moderno²⁰.

Em condições de crise, a identidade passa a ser uma interrogação e, nesse sentido, representa uma construção de inquietação do próprio indivíduo, que pretende buscar na maioria das vezes em seu deslocamento um lugar fixo para repousar sua identidade fragmentada. Dessa forma, “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL: 2006, p.13). É na esteira dessas questões que a identidade torna-se um elemento central na avaliação das

²⁰ “Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamado, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo” (HALL, 2006, p.9).

experiências religiões tal como vividas no Ilê Asè Opó Omidewá. Se por um lado a noção de identidade é particularmente elaborada como algo fixo, algo que se “é”, na forma como ela é efetivamente elaborada parece haver mais mistérios e fluxos do que se supõe a início.

A identidade social de candomblecista está vinculado a uma noção de pertencimento. Não apenas se é candomblecista, nos termos de uma política de adesão holística que cada vez mais tem perdido força no Brasil, como lembram Ronaldo Almeida (2010) e Flavio Pierucci (2006). No contexto do candomblé, a identidade social está intimamente vinculada ao pertencimento a alguma casa, à iniciação em uma determinada nação, observada e conduzida por uma determinada liderança religiosa. Isso, contudo, não impede a intensa mobilidade que caracterizam tanto os trânsitos de que falava Ronaldo Almeida, quanto a perspectiva de uma “salvação individual” (ou em outros termos, uma trajetória) em um contexto de “religião universal” (PIERUCCI: 2006, p.120). O grupo é assim uma unidade difusa, agregada por relações de solidariedade e parentesco ritual a partir do qual se constituem enquanto filhos, filhas, irmãos e irmãs, mas que também pode desmontar-se em favor do não cumprimento de expectativas, da ambição por posições mais elevadas, ou da não concordância na estética dos ritos ou na organização política-afetiva do espaço comunitário.

A identidade é assim, retomando Hall, um atributo dinâmico, complexo, e em grande medida situacional. É produzido na relação entre grupo e pessoa e na tensão com outras possibilidades políticas e ontológicas a partir da qual surge um espaço de diferenciação. Como sugeriu Barth (2005), na medida em que as trajetórias estão submetidas aos espaços de organização das informações culturais, mas que, como lembra Hannerz (1992), estão submetidas ao engajamento dos indivíduos na manutenção de determinados fluxos, as identidades enquanto expressões da cultura são simultaneamente individuais e coletivas.

Quando eu realizei as primeiras entrevistas com Mãe Lúcia, ainda no final do mestrado e antes de começar a visitar sua casa, uma coisa foi perceptível: para ela, o seu terreiro parecia ser o único legitimamente africano. Ou melhor, isso era constantemente autenticado pelo discurso de todos que frequentavam seu terreiro. Quase como um mantra, em todas as festas eu ouvia: “aqui em João Pessoa, Candomblé de verdade só na casa de Mãe Lúcia”. Na parede da casa, toda a linhagem religiosa era exposta como demonstração da autenticidade desse atavismo e desses sentidos de deferência sobre o religioso. A tradição era um discurso revisitado a todo o momento e traduzido ali pela

evidência de uma linha iniciática distintiva. Na encruzilhada das falas, dos tempos de iniciação, tudo era encaminhado para uma autopromoção e autoafirmação da identidade ancestral. Mas como surgiu essa defesa incessante da tradição?

Identidade, autenticidade e tradição eram termos costurados a partir de uma perspectiva material. Na experiência dos interlocutores, era algo que se detinha, um item de posse e, portanto, passível de evidência que se traduzisse tanto através de uma caracterização exterior e ritual, quanto de ser perdida.

A ideia de perda da tradição seria o motor dessa busca incessante pelas origens, tendo como objetivo um estado “puro”, “natural”. De tal modo, esse movimento de volta ao passado torna-se um instrumento de ordem política; as religiosidades afro-pessoenses buscam através dessa “originalidade” legitimar ou qualificar uma posição dentro do campo religioso. Pela tradição reivindicava-se um espaço hierarquizado frente ao universo amplo e diversificado dos terreiros da cidade. A tradição funcionava assim como um dispositivo a circular no tempo através da afirmação de um passado como qualificador de um presente e, quiçá, viabilizador de uma perspectiva de futuro e continuidade, ou como elaborou Capone: “quem possui uma tradição possui um passado, uma continuidade histórica que o metamorfoseia em sujeito de sua própria história: afirmar sua tradicionalidade equivale a se distinguir dos outros, aqueles que não têm mais identidade definida” (CAPONE: 2009, p.256).

A categoria de tradição, contudo, é dotada de um aspecto polissêmico e pode ser interpretada e acionada desde muitas perspectivas. Podem referir-se a uma perspectiva micro relacional, de interações e continuidade de categorias e práticas de pequenos grupos ou mesmos indivíduos através da memória, ou mesmo como um imenso campo de disputas entre Estados e Nações na produção de identidades.

Hobsbawm e Ranger, no livro *A invenção das tradições*, já apontavam para a capacidade de construção presente em toda tradição. O termo “tradição inventada”, que os dois autores trabalham nessa obra, é utilizado num sentido amplo, diversificador, que surge como resposta para uma situação anterior. São construções determinadas por um passado e suas repetições, que afloram no contexto cultural e de sociabilidade da vida diária. Portanto, para esses autores, as “tradições inventadas” “inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas –, e que se estabeleceram com enorme

rapidez” (1997, p.9). São “tradições inventadas” não no sentido dissimulador da realidade, mas como algo construído historicamente e com certo propósito. De certa forma, elas se caracterizam, também, por uma tentativa de estabelecer coesão social, de legitimar a instituição onde estão sendo forjadas, bem como a socialização de seus membros. Por “tradição inventada”, portanto, compreende-se um conjunto de práticas, normalmente geridas por regras implícitas ou abertamente aceitas. Tais práticas, de essência ritualística ou simbólica, tendem a inocular certos valores e normas de conduta através da reprodução, o que alude a “uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (1997, p.10).

Por terem essa ideia da continuidade histórica a gerir uma identidade cultural e social, os autores ressaltam o caráter político dessas tradições. Dessa forma, podemos apreender que a busca do estabelecimento da tradição dá-se frente aos desafios da modernidade, e nesse contexto específico, tanto ao acirramento do mercado religioso, quanto aos espaços de diálogo e propulsores de debates a respeito da constituição identitária dos grupos religiosos. Revisitar, reinventar, identificar em uma outra temporalidade um legado pode produzir uma nova amplitude de identidade social e religiosa.

Podemos conceber, desta maneira, que elementos tradicionais constitutivos da cultura afro-pessoense são manipulados e rearranjados o tempo todo. Tradição, nessa perspectiva, significa uma disputa e dialética intensa entre processos de reprodução e transformação, continuidade de formas concebidas como típicas do passado, mas em novas articulações que possam responder às novas demandas do grupo. O processo de reconhecimento dos sujeitos dentro do escopo dessas novas identidades é processual e relacional, é dinâmico e distributivo na medida em que busca valer-se de elementos disponíveis e organizados como coerentes dentro de determinados padrões que conferem inteligibilidade e valor social, cultural e político.

A tradição é um processo de empenho ativo, de disciplina na produção de sentidos que permitam seu reconhecimento frente a um grupo, tanto quanto sua valorização positiva. É um selo de “autenticidade” frente ao mundo moderno da “pirataria”. Ser “original”, e dispor disso claramente a todos, garante uma forte moeda de troca na posição social dentro da comunidade religiosa. Construir sua própria representação sobre o passado, do que é tradição, passa a ser determinante para a negociação simbólica dentro

do mercado religioso, mesmo quando encontra impasse em linhas sucessórias complexas e marcadas por contínuos processos de cisão e conflito.

Assim como observou Capone (2009), “é a tradição (...) que está em jogo em um segmento dos cultos, o qual afirma sua natureza tradicional como um instrumento político para expressar suas diferenças e suas rivalidades no campo religioso” (p.256). Essa noção toma forma em uma dentre tantas situações em campo, a exemplo de quando, no encerramento da festa anual de Oxum, em outubro de 2014, gritou Mãe Lúcia: “*debaixo dessa cumeeira²¹ a tradição mora, fora dela nada vai resistir. Somos herança do povo negro, temos que nos unir e lutar para conseguir cada vez mais espaço. Vamos agarrar na tradição e lutar, meu povo!*”

A ideia de tradicional, contudo, é um referente arbitrário e contextual. Elementos e práticas hoje tomadas como sincréticas, hibridizadas ou misturadas já foram vistos como “tradição”, tanto quanto pais e mães de santo de outrora se manifestavam simpáticos a essa “baldeação”. É possível sugerir assim mudanças não apenas na avaliação do que seja aquilo puro e tradicional, mas sobremaneira nas próprias concepções de tradição, autenticidade. Mais uma vez retomando Dantas (1988), essas estratégias discursivas podem informar e estar ancoradas sobre dinâmicas de poder mais amplas no interior das próprias sociedades em que transitam. Para muitos, esse universo híbrido era lugar de resistência, espaço onde poderiam ficar escondidos os elementos sagrados e rejeitados pela sociedade branca. Na obstinação diária, os Voduns e Orixás foram justapostos com os santos católicos, caboclos e índios no interior dos terreiros, seu espaço mítico e sagrado. As religiões afro-brasileiras eram proibidas, e os terreiros eram freqüentemente visitados pela polícia. Por isso seus praticantes deviam sempre buscar caminhos para fortalecer a aparência católica dos Orixás e dos terreiros. O sincretismo se tornou assim estratégia de sobrevivência.

Esse povo excluído, escravizado, considerado não humano, tinha o toque de Midas ao contrário; tudo que fosse relacionado ao negro era considerado sujo, profano e demoníaco. Esses negros, desde o início, resistiram à condição a que foram submetidos.

²¹ A cumeeira é o mote central da força do barracão, a base simbólica, a estrutura mítica de uma casa de Candomblé. É assim denominada, principalmente, nas nações yorubas e fon. Por funcionar como uma espécie de “para-raios”, precisa ser muito bem preparada para proporcionar defesa à comunidade. Ela faz uma conexão dos elementos da terra com céu. Encontra-se alocada na parte mais alta do barracão, geralmente em um poste, pilar de madeira, ou em cavilhas projetadas do teto. Quem “arruma” a cumeeira de uma casa não é o Babalorixá nem a Iyalorixá patrono daquela casa, mas o seu sacerdote, a sua ascendência. É uma liturgia grandiosa, que exige muita preparação e muito trabalho.

Eram fugas, greves, negras abortando, assassinatos de senhores brancos, movimentos e revoluções. Para manterem sua fé, fizeram verdadeiros malabares, a exemplo do sincretismo, em nome da resistência e da preservação de suas crenças.

Na minha primeira visita à Salvador – mais precisamente no segundo semestre de 2009 –, lugar de grandes Candomblés, cuna do discurso sobre o tradicional, tive a oportunidade de entrar em uma sala bastante significativa, o Museu Lailai, composto por mais de 750 peças que fazem parte da história do Ilê Axé Opô Afonjá. Lá, Rosa, a guia, me disse que estavam peças de um passado que lembravam resistência e fé, elementos sincréticos de vários cultos africanos e brasileiros, que desmontavam toda a fala introdutória das filhas de Santo no início do percurso. Defensoras ferrenhas de uma tradição africana, suas falas tão articuladas misturavam português e ioruba constantemente de modo a corporificar uma performance que desse conta das experiências políticas e dos universos semânticos a partir dos quais aquele lugar havia se notabilizado.

As peças iam se desbrulhando sobre nós. Rosa constantemente alertava que aquela “mistura” não tinha outra importância senão resguardar a memória. Segundo essa filha de Oxum, o Opó Afonjá com Mãe Stella havia voltado às “rédiás”. Mas do que se tratam essas “rédiás”? Bem, a trajetória da Mãe Stella no universo das religiões afro-brasileiras é bem expressiva, não só pela fama dos seus sete livros publicados ao logo de 39 anos frente ao comando do Opó Afonjá, mas, particularmente, pela postura que tomou nos anos 80, quando levantou a bandeira contrária ao sincretismo no que se referia às religiões afro-brasileiras e à igreja católica.

Foi no início dos anos 80, mais precisamente no ano de 1983, que líderes religiosos, Ialorixás dos Candomblés tradicionais baianos, assinaram um acordo, um documento conhecido como “Manifesto Antissincretismo”, propondo um rompimento entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo, bem como uma reafirmação dos terreiros. O “Manifesto Antissincretismo” foi apresentado ao final da II Conferência Mundial de Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC. Duas versões foram divulgadas. A Primeira, mais sucinta, foi a que mais teve repercussão..

Figura 1: Jornal da Bahia de 29 de julho de 1983 noticiando o Manifesto Antisicretismo



Fonte: Jornal da Bahia, 1983.

No Manifesto, pode-se ler:

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – ‘Candomblé é coisa do Diabo’, ‘Práticas africanas primitivas ou sincréticas’, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. (Jornal da Bahia, 29 de julho de 1983).

Mãe Stella estava à frente do Manifesto. Para as filhas da casa, que me seguiam naquele passeio pelo terreiro, sua figura surgia como uma importante ressignificadora da identidade africana no Brasil. Mãe Stella tinha devolvido a África para aquela terra e suas pessoas; a África que dizia respeito não apenas a uma geografia do outro lado do Atlântico, mas uma África histórica, mítica e política havia retornado. Um legado que para aquelas filhas só Mãe Senhora tinha conseguido.

Maria Bibiana do Espírito Santo, a Mãe Senhora, Oxum Muiwá, nasceu em 31 de março de 1900, na Ladeira da Praça em Salvador, Bahia. Senhora foi preparada por Obá Biyi, Mãe Aninha, a fundadora do Opó Afonjá, para ser sua sucessora. No Axé Opó Afonjá, nas ausências de Mãe Aninha, Senhora assumia os cuidados com o culto e os filhos da Casa, auxiliando as tias e irmãs mais antigas no comando da comunidade. Com a morte de Mãe Aninha, em junho de 1939, Mãe Senhora assumira a direção do terreiro.

Uma das suas mais fortes características durante os 26 anos à frente do terreiro foi sua ligação com grandes nomes da política e intelectuais do período, destacando-se Pierre Verger, filho espiritual de Mãe Senhora²², grande propulsor do discurso africanista. “A consagração de Senhora se viu confirmada pelos numerosos intelectuais ligados a seu terreiro, que lhe prestaram homenagem e que, valorizando as raízes africanas, contribuíram para a valorização de uma Bahia tradicional” (CAPONE, 2009, p.277).

Como lembrou Capone, a constante preocupação com a tradição e a sua busca não se limitou ao universo discursivo dos nativos, à busca por uma origem das raízes ancestrais, de uma cultura original, mas era também organizada e orquestrada pelo discurso intelectual dos antropólogos: “Verger não se interessava muito pelo seu trabalho de antropólogo; durante as sucessivas viagens à África, tomava notas apenas para ‘cumprir seu papel de mensageiro’, e poder assim ‘contar a África’ aos amigos baianos” (CAPONE: 2009, p.274). Seu interesse, antes de acadêmico, era um compromisso interpessoal de implicações políticas na forma como as comunidades de terreiro em Salvador, e em alguma medida, por todo o país, experimentavam seus vínculos e correlações históricas com determinadas paisagens da África, em especial a Nigéria e o Benim.

O papel de “mensageiro” foi bem executado por Verger. Durante anos ele estabeleceu um trânsito entre Brasil e África. Suas idas e vindas permitiram um fluxo de uma grande diversidade de informações entre essas duas nações, elementos simbólicos e culturais eram costurados às falas e aos rituais trazidos por esse pesquisador. A comunhão de Verger na construção desse discurso da originalidade tem seu ponto alto na sua iniciação no culto de Ifá, no qual se tornara babalaô²³, sobre o nome ritual de Fatumbi.

Essas viagens possibilitaram uma espécie de intercâmbio entre experiências e pessoas dos dois lados do Atlântico e teve como efeito também o fortalecimento do movimento de reafirmação do Candomblé baiano. Mãe Senhora e Verger haviam iniciado um processo que mais tarde Mãe Stella e outros sacerdotes afro-baianos iriam postular como “sagrado”. Ao desinteresse em uma estética e política ritual marcada pelo sincretismo sobrepôs-se a autoafirmação do Candomblé como uma identidade “pura”,

²² Mãe Senhora comungava do entusiasmo de Pierre Verger de verem reatadas as relações culturais com a África, e recebia com frequência a visita de intelectuais e embaixadores de países africanos como Daomé, Ghana e Senegal. O governo senegalês conferiu-lhe, em 1966, a comenda do “Cavaleiro da Ordem do Mérito”, pelos relevantes serviços prestados na preservação da cultura africana no Novo Mundo.

²³ É o nome dado, nas culturas Jeje e Nagô, aos sacerdotes do culto de Ifá.

como as filhas de Santo insistentemente afirmavam. “*É como uma limpeza: a gente tira as coisas que não servem e deixa só o puro. Tem que se esconder mais não; temos que ter orgulho de nossos rituais. O tempo de Mãe Aninha já passou!*”, disse Rosa, em tom bastante protestativo.

Nesses termos, a ideia de puro/impuro como forma de avaliação tanto da autenticidade ritual quanto de uma tradição histórica e étnica pode ser percebida como articulada a determinados comprometimentos políticos, como já sugeriu Dantas (1982). Ainda, sobre uma pesquisa funcionalista, lembrando Mary Douglas (1991): no interior das sociedades, ideias relativas a puro/misturado se relacionam também a universos sociais e simbólicos com estreitas relações entre si; são espaços de metaforização do poder formal e da instituição de imagens de perigo, ameaça e de quais contingentes ou práticas devem ser avaliados e controlados. Em uma concepção pouco mais contemporânea, poderíamos acrescentar à elaboração de Douglas que tais concepções informam sobre dinâmicas de poder que se executam em espaços diversos, de maneira capilar e polimorfa, com o objetivo de gerir de maneira eficiente a obtenção de determinados benefícios, espaços e constituição de certos agentes como referência.

A mãe Aninha a quem Rosa se referia era Eugênia Anna Santos, Obá Biyi. Ela havia nascido na cidade de Salvador, em 13 de julho de 1869. Foi a Iyalorixá fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá. Figura forte e emblemática, lembrada pelos filhos daquela casa sempre como uma Mãe empreendedora e muito sincrética.

Como dito, as noções de tradição e de autenticidade são processos historicamente constituídos. Espaços de conflito e ambivalência podem emergir conforme os processos de definição e de reconhecimento dos sujeitos sociais se configuram, e como as negociações são estabelecidas. No contexto vivido por Mãe Aninha, por exemplo, a caracterização de sincrética pode ser diacrônica, tendo em vista que os referenciais se transformam conforme os critérios que contextualmente se estabelecem entre os grupos. São ilustrativos também dos campos que atuam e se encontram no processo de conflito e fricção históricos. Deoscóredes dos Santos, conhecido como Mestre Didi, por exemplo, em um fragmento registrado por Vivaldo Costa Lima (2004) sobre a história do Opô Afonjá, assim descreve a cerimônia de velório de Mãe Aninha:

Assim foi sepultada Iyá Obá Biyi, Eugênia Ana dos Santos, conhecida por Mãe Aninha, com as formalidades de praxe dentro da religião católica e do culto afro-brasileiro. Repousa, atualmente, num belo mausoléu oferecido pela Sociedade Beneficente Cruz Santa Opô Afonjá. (LIMA: 2004, p. 219)

Esclarece este último trecho o que Rose chamará de “Senhora do Sincretismo”, ao se referir à Mãe Aninha. As relações de Aninha com a Igreja Católica, de cujos rituais e sacramentos participava ativamente e, como lembra Rosa, com forte teor de devoção, apresentam uma convivência doutrinária, simbólica e ritualística, sem a constituição de conflitos ancorados em caráter ideológicos e teológicos, sendo esta, afinal, a atitude dominante das antigas mães-de-santo da Bahia, que sabiam conciliar as duas tradições religiosas para além das contradições dos dois sistemas religiosos.

Aninha, a poderosa fundadora do Opô Afonjá era, segundo Lima (2004), também Priora das Irmandades do Senhor Bom Jesus dos Martírios e de Nossa Senhora do Rosário, e Provedora Perpétua de Nossa Senhora da Boa Morte, da Barroquinha. Era, ainda, Irmã Remida da Irmandade de São Benedito, nas Quintas, e pioneira na lavagem do Bomfim.

Rosa, na minha visita, havia costurado meio século de transformações do candomble de religião “afro-brasileira”, a religião “de matriz africana”. Sem saber, ela havia estabelecido um caminho lógico para as histórias que provinham das peças velhas daquele museu. Percebi, no discurso que ali encontrei, como era relevante a alocação do sincretismo. Melhor, eu tinha visto que ele é uma eminência importante e marca o debate contemporâneo sobre reafrikanização. Prática que anteriormente não era percebida como constituindo um entrave à aproximação da religião aos ritos africanos, como foi visto no tempo de Mãe Aninha, agora eram vistas conflituosamente. Um contingente de líderes religiosos estava engajado num movimento de depuração do Candomblé das influências católicas e ameríndias. Como se “apagando no presente as marcas da dominação católica e de outras misturas no Candomblé, surgisse aqui a África no seu estado puro, tal qual teria sido trazida pelos escravos no passado” (SILVA: 2006a, p. 154).

Esse movimento de volta à África é conservado na memória coletiva, como observei nas andanças pelo Opô Afonjá. Como disse Rosa em vários momentos:

é preciso que a gente recupere os segredos perdidos, o que o povo escravizado deixou pra trás. Minha Mãe Stella sabe bem disso, por isso ela preza tanta os mais velhos, eles têm a chave pra tudo. Pode olhar ali, é cheio de Ebomi²⁴ antiga, quase nem fala mais, só sua presença já é força, é axé puro, meu filho!

²⁴ É um adepto do Candomblé quem já cumpriu o período de iniciação (*iaô*) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos. Essa denominação é dada tanto às pessoas que receberam cargos, como às que se tornaram sacerdotes. De certo, é uma designação que marca temporariedade, que dá significado e importância dentro do espaço sagrado.

Se tudo é conservado na memória coletiva e na imagem sagrada desses anciãos, a reconstituição do passado recriando os laços perdidos, ou sua performance, torna-se possível. Trata-se, pois, da busca de uma África não como um modelo a ser copiado, mas como uma fonte de inspiração, a África das religiões animistas tradicionais.

Essa África corporifica-se e se avulta em um tempo e um espaço mítico: tempo que não se configura numa cronologia histórica linear e num espaço que se possa pensar geograficamente. O terreiro transforma-se, portanto, em um ponto de encontro de dois mundos, ou parafraseando Marshall Sahlins (2008), um encontro entre “realidades míticas” e “mitos históricos”. É esse encontro entre diferentes formas de percepção, construção e narração dos eventos que possibilita, de maneira prática, a dialética entre reprodução e transformação na constituição da legibilidade das tradições, ritos e identidades do Candomblé em processo de reafricanização.

Objetos, relações sociais, ações da vida diária são associados a eventos que transcendem a vida cotidiana, formando um emaranhado sistema simbólico que é fruto não apenas do trabalho religioso, como também de diversas interpretações feitas pelos integrantes do grupo em consonância com suas posições sociais e as várias ações de conflito e negociação dentro e fora do espaço de culto. O mais importante é resguardar o mítico, preservar “os segredos”. Isso, contudo, não restringe os fluxos e interpenetrações entre temporalidades e a forma como essas constituem e põem em pauta noções e regimes de tradição, de conhecimento e mesmo de formas de executar e de justificar a ação ritual, mesmo em contextos de aparente incoerência (cf. CAPONE: 2009, p. 265).

Várias têm sido as abordagens e tentativas de interpretação dos sentidos e efeitos desse processo de remissão ou retorno à África no contexto do Candomblé. Capone (2009), por exemplo, sugeriu que se trata de um processo de “reativação mais simbólica que real de uma tradição pura que deve ser reconstruída em solo brasileiro”. A interpretação, todavia, deixa a desejar na medida em que toma dimensões do simbólico e do real como distintas, ignorando os espaços de conexão e mesmo a forma como os grupos sociais em questão definem e (se) acionam uma distinção desse tipo.

Eu diria que, no caso do Candomblé afro-pessoense, esse movimento vai além. Os desdobramentos da materialidade de uma África mítica se constroem e aparecem em performances públicas, estabelecendo um processo de fronteirização com outros sujeitos a partir do qual a marcação desse aspecto é necessária externamente, mas pode vir a ser rejeitada ou colocada de lado nos rituais internos. Exterioridade e interioridade do sistema

religioso convergem na forma como os sujeitos produzem mecanismos e estratégias para descrever a si e as suas práticas. Em igual dimensão, simbólico e material são eixos articuláveis na produção histórica, política e social que orienta a forma como os sujeitos performatizam identidades sociais.

Mais uma vez, a noção de performance não tem a ver com um caráter de falso, de mentiroso. Ao contrário, acompanhando Schechner (2012), diz respeito ao que é reiterado e ritualmente operado através de jogos sociais. Por meio da performance revela-se o contido ou omitido. Turner (1982) delinea os momentos que constituem o processo de cada experiência vivida: em nível de percepção, algo pode ser sentido de forma mais intensa que nos comportamentos de rotina ou repetitivos; de maneira astuta, imagens da experiência do passado são evocadas e emoções associadas aos eventos do passado são revividas; o passado articula-se com o presente, tornando possível desvendar a construção do significado. A performance é o momento da expressão e completa uma experiência.

2.3 A Panela e os Mundos

Os Deuses e ritos refletem o mundo do cotidiano e, se Durkheim (2008) está correto ao dizer que Deus é a sociedade, as representações construídas no Candomblé pessoense, especialmente no que diz respeito à África, estão associadas também às categorias sociais que não encontravam espaço mais no mundo contemporâneo. Assim, o mundo mítico e performático da “Mãe África” dá sentido a um espectro de possibilidades amplo, desde o mundo mágico até as pessoas que nele tentam se estabelecer.

Historicamente já sabemos que no momento em que ocorre o fim da escravatura no Brasil, e, por conseguinte, a intensificação do processo de desclassificação das populações negras e enraizamento do racismo, acelera-se o movimento de mutação da memória social que hoje poderia ser chamada de afro-brasileira. O elemento negro, então disperso na sociedade dos brancos, ou “sociedade oficial”, perde o seu panteão “original” e assimila a cultura religiosa dos brancos pobres e dos caboclos. Morre, pelo branqueamento, o “feiticeiro negro”, nas palavras de Renato Ortiz (1991). Estariam agora, então, os negros contemporâneos em seus terreiros procurando restabelecer o “feiticeiro negro”, devolver o “original”, o que lhes foi tirado pela opressão branca e pela falsa democracia racial? O sistema de relações entre negros e brancos, religiões oficiais europeias e religiões pagãs africanas parecem ser contrastados na forma como se produziram historicamente a histórica violência originária da sociedade no Brasil.

Contudo, a história é marcada por processos de reversão e criatividade, de modo que a morte do feitiçeiro negro pela religião branca teve como efeito a construção de um arsenal de metáforas e usos polissêmicos do catolicismo popular na construção de crenças e práticas do candomblé.

Os processos que caracterizam o Candomblé no Brasil hoje se caracterizam assim por esse complexo agregado de transformar-se ao voltar para o passado, uma ânsia de renovação ancorada em determinados valores estéticos e concepções sobre a ideia de “origem”. A dinâmica no campo religioso traz mudanças não só para a vida econômica dos terreiros, mas, igualmente, para as atribuições sociais dessas culturas. É possível verificar que há um aumento da visibilidade e da exposição delas. Esse panorama é resultado de uma luta histórica de reconhecimento e constituição de um sujeito político produzida em articulação com setores fundamentalmente culturais (grupos de cultura protagonizados por pessoas negras, movimento hip hop, intercâmbios culturais entre países do Sul global) e religiosos (sejam eles afro-brasileiros ou cristãos).

A África tem um papel fundamental no imaginário religioso afro-brasileiro. Mas não é da África como território geográfico e político atual que se está falando. Trata-se de um lugar mítico, imaginário. As referências não são feitas a uma África contemporânea, mas àquela que os filhos da diáspora escravista construíram na memória, fortalecida pelo sentimento de expatriação: a terra amada, de onde seus antepassados foram tirados, lugar sem males e sofrimentos, sem chicote, onde os Deuses dançam livremente.

As estruturas que se formam a partir do conceito de “tradição” interposto pelas casas matrizes são fluidas e dinâmicas. Para outorgar a autenticidade é necessário potencializar negociações de risco e elementos de flexibilidade defendidos dentro e fora do espaço sagrado. Pode-se perceber essa negociação não somente entre os terreiros de Candomblé e Umbanda, mas também dentro de um mesmo terreiro. Cito o exemplo do Ilê Asê Opô Omidewá, a casa de Mãe de Lúcia. Lá há dois salões, um no qual se cultuam as entidades da Jurema, ou seja, seres do imaginário afro-ameríndio. Este salão é mais prosaico, dedica-se aos trabalhos regulares de culto às entidades da Jurema, cujas finalidades são bem práticas: curas, consultas, demandas e contra demandas, etc.

Parece haver não apenas uma separação em termos de linguagem de culto, mas também em funcionalidades. O culto aos orixás se vincula a uma demanda de enraizamento subjetivo e de transcendência, conectando devoto e divindade por uma

relação de reconhecimento e deferência. O culto a mestres, caboclos e outros seres locais encontram referente em uma dimensão cotidiana.

É no barracão de Jurema onde os filhos praticam rituais frequentes aos fins de semana, geralmente após as obrigações de Orixás. Durante o dia, esse espaço funciona como uma dispensa, onde são guardadas as bolsas, malas, colchões, e tudo o que utilizam durante as obrigações. São resguardados nesse espaço apenas os dois quartos: o verde, onde estão altares e símbolos de culto dos mestres e caboclos; e o quarto vermelho, onde estão os altares das pombagiras.

Os sacerdotes que buscam uma justaposição com os cultos e ritos de matriz africana buscam construir, em certa medida, maior acuidade histórica acerca dos acontecimentos que marcaram a emergência das religiões de matriz africana e afro-ameríndias no Brasil. Para tanto os sacerdotes servem-se de um arsenal de fontes e informações muito variadas, eventualmente incluindo a literatura antropológica ou sociológica, ainda que essa não seja seu principal referente.

O processo de circulação de saberes é ancorado nas relações, espaços e interações formais, não formais e informais que cada pessoa estabelece nos processos formativos e no exercício das atividades que desempenham dentro de suas Casas. Mãe Lúcia, por exemplo, a esse respeito se declarava autodidata. Refletindo sobre tal posição considero que estivesse a elaborar essa distinção em contraste com espaços formais de discussão e ensino, como universidades ou livros. Sua trajetória, contudo, é marcada pela busca de fontes legitimadas e reconhecidas, por um processo de pesquisa constante através de redes sociais e por sua própria negociação e contato com os Orixás na prática religiosa.

Mesmo a eleição dos livros ou dos espaços formais como secundários no *leitmotiv* em detrimento das relações que se estabelecia no processo de discussão sobre as especificidades, importância e procedimentos de reafirmação podem servir como mote de interpretação sobre os pilares onde se ancorava tal projeto. Na casa de Mãe Lúcia os livros eram abundantes e, a julgar pelo grau de escolarização de algumas das pessoas que frequentavam seu terreiro na condição de adeptos, eram parte do cotidiano de muitos, mesmo que formassem parte de um suporte ou espaço de interlocução alternativo, não central, quando se referia às práticas religiosas e devocionais que executavam.

Todavia, a coexistência de dois barracões em um mesmo terreiro dedicados a práticas aparentemente conflitivas informa sobre os sentidos e mesmo os aportes morais sobre os quais se assenta a trajetória religiosa do grupo e aí também o processo de

transição para um modelo cultural, político e econômico marcado pela reafricanização. O abandono, a banalização ou a substituição de elementos rituais implicava, segundo os adeptos, numa deturpação e enfraquecimento da prática tradicional. Dessa forma, é comum a divisão do barracão, como se a separação física conseguisse neutralizar a “baldeação”, e legitimasse os espaços para a realização do culto africano, já que nessas grandes casas, como disse Mãe Lúcia, “*não se leva o povo da rua para o salão principal*”, ou seja, a autenticidade nesse aspecto é dada na proporção do terreiro, dando aos mais privilegiados territorialmente uma defesa impetuosa sobre os terreiros menores, que por falta de espaço precisam praticar os rituais juntos. Sobre isso, muitas vezes me disse Mãe Lúcia: “*O povo desse Candomblé pé quebrado daqui mistura tudo, faz uma verdadeira sopa no barracão. Eu não concordo. Para mim isso não é Candomblé!*”.

Figura 2: Ritual para os Mestres no Barracão de Jurema (Ilê Asè Opô Omidewá)



Fonte: Página pública do Ilê Asè Opô Omidewá no Facebook.

Figura 3: Ritual para os Mestres (Jurema de Chão) no Barracão de Jurema



Fonte: Página pública do Ilê Asè Opô Omidewá no Facebook.

A consistência do rito estava vinculada assim a um ordenamento material e simbólico do espaço através do qual se garantia inteligibilidade a duas formas de culto distintas, não as misturando. Dentro do mesmo terreiro conviviam mais do que uma floresta de deuses, mas também pelo menos duas florestas de aspectos diferentes, como dimensões do cosmos distintas que, mesmo que eventualmente se tocassem, correspondiam a domínios e precisavam de territórios reconhecidos e marcados como diferentes. Era preciso produzir fronteiras, mesmo que a condição de sua existência fosse o trânsito constante entre os lados dessa linha imaginária a separar liturgias, barracões e prestígios.

O salão destinado ao culto aos orixás era mais luxuoso. Fica na parte da frente do terreno, sendo bem maior e mais confortável. Lá, além das fotos que relembram aos que entram naquele espaço a “tradicionalidade”, ou seja, a raiz, apresentando uma árvore genealógica da Mãe Lúcia, temos vários elementos africanos, peças que se misturam aos elementos locais, dando um ar mítico ao salão.

É nesse segundo barracão, dotado de uma posição de maior prestígio e mais investimento em termos estruturais, onde se celebram os rituais mais nobres: as festas dos orixás e as iniciações rituais referentes aos Deuses africanos. São esses também os rituais mais dispendiosos em termos financeiros, e que costumam atrair um público de adeptos

e de curiosos maior. No barracão dos Orixás apenas as entidades “africanas” têm o consentimento para se manifestarem. As entidades “da rua”, alocadas como afro-ameríndio, devem ficar fora desse espaço dedicado aos Orixás: é como se o “Barracão branco” representasse, no terreiro, o que há de mais próximo da África negra.

Figura 4: Presente para Yemanjá no Barracão dos Orixás (Ilê Asè Opô Omidewá)



Fonte: Página pública do Ilê Asè Opô Omidewá no Facebook, 2015.

Negociação e trânsito entre dois mundos, esses que circundam o mesmo espaço. Ainda que sejam práticas que coexistam no cotidiano devocional do terreiro, na fala de alguns interlocutores a suposição de excelência do candomblé de nação acaba por produzir como efeito reverso a ideia de degradação e pobreza em outras formas religiosas afro-brasileiras e numa perspectiva interna, mesmo entre outras nações de adesão menos expressiva. Como sugeriu Braga, no processo de reafrikanização dos terreiros operou-se a reinvenção de uma excelência ritual e teológica nagô a partir do qual, em uma relação metonímica, África e Candomblé nagô se converteram em sinônimos.

A reafrikanização ou pelo menos a tentativa de reafrikanização dos cultos afro-brasileiros, pelas razões históricas e até mesmo políticas, foi profundamente prejudicial ao conhecimento de outros povos africanos, tais como os Bantos, que legaram ao Brasil muito da sua concepção de vida, de hábitos e costumes, hoje plasmados na totalidade do ethos brasileiro. A reafrikanização pouco serviu aos interesses dos candomblés Angola, Congo e Congo-Angola, e tantos outros grupos religiosos. Ao contrário, ficaram de alguma forma estigmatizados, quase órfãos de uma matriz à qual pudessem eventualmente recorrer. É como se a cultura religiosa africana se limitasse exclusivamente à religião dos Orixás (BRAGA: 1988, p.88).

No contexto dos diversos fluxos de pessoas que foram traficadas ao Brasil durante o processo escravista e que participaram da constituição da sociedade e religiosidade brasileiras, é curioso notar, como afirmou Braga, como determinados grupos étnicos, estéticas e rituais foram tomados como prioritários no projeto político de reafirmação, de modo que se tornaram protótipo extenso do próprio continente ou da África como uma geografia afetiva. É nesse aspecto que, conforme Braga (1988), de maneira mais expressiva talvez fosse mais produtivo contrastar a esse projeto de africanização a ideia de “nigerização” ou, em menor medida, de “beninização”, tendo em vista serem esses os lócus políticos e culturais a partir dos quais foram produzidos os trânsitos, intercâmbios de experiências e saberes que constituem o atual projeto de (re)africanização do candomblé no Brasil.

Apostando na legitimidade de sua reivindicação de um passado originário e da continuidade de uma tradição contínua, as denominações de “matriz africana” operam assim uma dupla reversão geográfica e política. A primeira diz respeito a remissão à África como um bloco poético e político, a despeito mesmo das disputas e tramas que caracterizam o continente em sua historicidade. A segunda é a afirmação de uma matriz africana como adjetivação da experiência religiosa desenvolvida aqui, e não uma composição híbrida do tipo “afro-brasileiro”, “afro-ameríndio” ou qualquer outra. Essas reivindicações devem ser levadas a sério e entendidas no que têm de mais potentes e nos efeitos que produzem sobre as vidas e experiências de sujeitos históricos concretos em suas articulações, trânsitos e negociações entre espaços sociais.

Ao avaliar o processo de constituição desse momento de identificação e reconhecimento uma primeira observação é que uma espécie de “cortina de ferro” é desenhada sobre as casas de “nação”. São necessários vários momentos de performance e diálogo para garantir a separação interna e o entendimento de que por mais que coexistam espaços diferentes naquele terreiro, ele ainda se mantém em estado puro. Quando entrei pela primeira vez no barracão da Jurema, Mãe Lúcia me advertia: *“aqui é um lugar à parte, tem uma parede que divide esse espaço porque é necessário. Aqui, meu filho, é onde todas as tribos se encontram, onde existe a mistura de verdade”*.

Nesse sentido, fica claro que na experiência do Ilê Asê Opô Omidewá, personificado através de seus filhos e filhas, só é possível construir uma identidade cultural africana nesses espaços devido à capacidade de flexibilização do discurso e

performance criada pelos pais e mães de Santo. Uma negociação ininterrupta e circunscrita às contingências e demandas de cada situação, relação e interação.

Na perspectiva de um mito político materializado, a remissão a esse encadeamento lógico África-negritude-candomblé-pureza se desenhava como um cordão umbilical e um teste e, conforme Hall, “esse cordão umbilical é o que chamamos de ‘tradição’, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’” (HALL: 2003, p.29).

O processo de transição e retorno a um modelo ritual reafrikanizado impõe um investimento e trabalho imaginário constante no sentido de adequação da estética, fala, performance e mesmo da política dos terreiros a uma condição semelhante a uma etnogênese, o surgimento étnico, nesse caso o reconhecimento em uma condição latente que não era tomada como necessária, possível ou mesmo desejável até a ação de determinadas forças construtivas e produtoras de diferença. As representações ritualísticas devem se ajustar e desenhar as novas possibilidades de autenticidade do discurso africanista. Mito, rito e identidade se aglutinam em um composto político. O mito não é um falseamento, mas, nos termos deste trabalho, um exercício metafórico de produção de sujeitos sociais, dialogando com dimensões do cosmos e das realidades na tentativa de construção de ordenamentos. São assim artefatos, representações sociais de um povo embebidos em suas relações sociais e quadros culturais. Os mitos surgem no imaginário local “com todo potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar o nosso imaginário, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história” (HALL; 2003, p.29).

Para Hall (2003), os mitos fundadores são, por definição, transitórios. Eles estão para além de uma história convencional. Seu poder “redentor”, a sua possibilidade de dar significado encontra-se tanto no passado como no futuro. De um lado, temos a história dos antepassados construindo um significado; do outro, a dialética da sobrevivência e da vida social como processo de transformação através de disputas e negociações que são lidas como fundamentais. O retorno à África é assim um movimento semântico de apropriação de características distintivas que acreditam-se inatas e latentes na produção dos sujeitos e na sua ação sobre o mundo. É a tentativa de criação de diferenças através da remissão a uma memória afetiva, a um lugar político e a um contexto de práticas desvinculado de concepções sincréticas oriundas do contato e da exploração colonial.

Mãe Lúcia em vários momentos de minhas incursões a campo revisitava suas falas, tentando tecer através de seu agregado uma lógica coesa, acionando, controlando e reiterando situações, contatos e mesmo as falas apresentadas em situações anteriores. Tratava-se tanto de um exercício de ordenamento do próprio discurso, como de escrita e reescrita de si mesma. Por “discurso” entende-se aqui a fala normatizada e contextualizada de que se utilizam (e que utilizam²⁵) os indivíduos. Nesse sentido, declara Michel Foucault:

(...) suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT: 2002, p. 4)

Assim, as posições de Mãe Lúcia sinalizavam para os comprometimentos e processo contínuo de observação sobre si que constituem o espaço discursivo contemporâneo e também a própria ideia de reafrikanização do Candomblé. Lembro-me bem de um caso em particular, ocorrido em uma das minhas visitas à sua casa. Eu tinha sido convidado para participar de um Bori, um ritual sagrado e íntimo nas religiões afro-brasileiras, constituindo em muitos contextos uma espécie de formalização iniciática.

Era quase oito horas da noite quando eu cheguei ao terreiro, distante das principais avenidas do bairro e próximo a uma área de proteção ambiental, em uma rua sem asfaltamento nem iluminação pública. Como de costume, toquei a companhia. No interfone falou Lila, empregada da casa e Ekedí²⁶ de Mãe Lúcia. Lila me atendeu, pedindo para eu entrar pelos lados, pois no barracão já estava “montado” os elementos ritualísticos. Sua fala foi bem clara e expressou elementos que não só me fizeram ir pelo corredor do lado do barracão, mas que me levaram a uma inquietude. Lila tinha dito em sussurros, com certo medo: “*isso são horas!?! A Mãe de Santo já brigou com Deus e o mundo, ela num tá nada boa hoje!*”.

Entrei quase que nas pontas dos pés, como um menino que foge da mãe na hora do castigo. Fui direto para o barracão da Jurema, no qual tomei o banho com as ervas que me haviam deixado, troquei de roupa e fui à cozinha, onde permaneci algum tempo.

²⁵ Foucault afirma que, “no momento de falar, uma voz sem nome” o “precedia há muito tempo”, remetendo ao fato de a linguagem ser anterior ao sujeito falante, ao fato também de que este a utiliza tanto quanto ela o utiliza (FOUCAULT, 2002, p. 3).

²⁶ É um cargo feminino de grande valor: a de “zeladora dos orixás”. É o equivalente feminino dos ogans, sendo escolhida e confirmada pelo orixá do terreiro de Candomblé. Geralmente não entram em transe.

A cozinha era espaço onde os filhos e filhas de santo se encontram. Como lugar de encontro de pessoas, era também um espaço de circulação de informações, fofocas, planos e negociações que se estendem aos contextos de dentro e fora do terreiro. Ali, todos que trabalhavam para o santo, traziam partes dos seus mundos cotidianos, tecendo críticas e desenvolvendo uma rede de fofocas bastante densa e informativa.

Sobre as fofocas, em *Os estabelecidos e os Outsiders*, Elias e Scotson chamam a atenção para a importância da análise sociológica desse universo de interação social. Para os autores, a fofoca não tem uma função específica, clara, precisa e exclusiva, nem ao menos é responsável pela integração do grupo no qual são tecidas e reproduzidas. Elas atuam reforçando a integridade; são parte do reforço que solidifica as funcionalidades no grupo. Dessa forma, “o grupo mais bem integrado tende a fofocar mais livremente do que o menos integrado, e que, no primeiro caso, as fofocas das pessoas reforçam a coesão existente” (ELIAS; SCOTSON: 2000, p. 129). Portanto, as fofocas não podem ser vistas como fenômenos independentes, isolados e de má intencionalidade. Seus significados desenham uma rede complexa de elementos que vão depender das normas e crenças coletivas e das relações e interações entre os agentes.

Na cozinha, eu havia percebido isso, tínhamos uma rede gigantesca de informação circulando e acionando discursos. Filhos e filhas da casa, naquele espaço, tinham a possibilidade de encontro e eventualmente de simetrização, de nivelamento criando uma impressão de estar entre iguais. Dessa forma, sentiam a liberdade de pensar e falar o que bem queriam desde que partilhada essa espécie de cumplicidade entre quem fala e quem ouve. Além disso, a cozinha era mágica, era onde se preparava os feitiços, as porções, onde se cozinhava os alimentos dos Deuses, como disse Márcia Frazão (2000): "Na cozinha, ao redor do fogo, as mulheres (e alguns homens) se religavam com a sacralidade ancestral, com os antigos deuses e os antepassados (...) as mulheres se transformavam em sumas sacerdotisas e os homens, em sumos sacerdotes" (p.6). Por esse motivo, a cozinha era meu espaço preferido e onde eu sempre buscava ficar.

Rita Amaral parece ter razão quando disse que “a cozinha é o espaço do terreiro onde todos ficam sabendo das coisas do candomblé e onde muitos ensinamentos são transmitidos, juntamente com avaliações de todos os tipos” (AMARAL: 1996, p.272). Ali, se cozinhavam ebós, etutus, segredos; ali se produziam e faziam circular toda a aura de mudança, permanência e encontros que me encantavam e confundiam. As panelas, a louça, o fogo, a mesa e o clima de reunião pareciam aos meus olhos uma boa metáfora

para todos os encontros, transformações e sentidos que eu via serem acionados, modulados, revertidos ali no terreiro. Os ingredientes que compunham cada receita tinham a curiosa potência de poder vir a ser algo novo sem contato deixar de ser algo que fosse sua condição anterior.

Figura 5: A cozinha do Santo (Ilê Asê Opô Omidewá)



Fonte: Acervo Pessoal Mãe Lúcia /Página Pública do Ilê Asê Opô Omidewá no Facebook.

Eu, já na cozinha, agindo como assim me coordenavam, me sentia diluído, misturado aos interlocutores e sem aquele “jaleco invisível” de cientista que materiais como uma caderneta ou um gravador podem impor (FLEISHCER, 2011, p.73). Estava ali, como quase todos, empenhado em meus muitos afazeres domésticos. Logo na minha chegada, algumas filhas riam e já diziam em tom impositivo: “*chegou atrasado, tem castigo, vai lavar a louça toda da tarde!*”. Para mim não era nenhuma novidade, muitos elementos dessa disputa hierárquica interna dos filhos de santo, vez por outra, respigavam em mim. Eu era o pesquisador, o abelhudo, se quisesse estar lá entre eles, o mínimo a se fazer era trabalhar.

Quase terminando a minha tarefa, escuto já o compassado das palmas. Mãe Joselma, uma das mais antigas da casa, chegou à cozinha e chamou todos para o barracão principal: era hora de iniciar os rituais. Larguei naquele momento as panelas e fui rumo

ao salão dos Orixás. Lá, sentadas nas esteiras²⁷, já estavam as pessoas que iam participar (Mãe Lúcia ainda não estava no barracão). Passados alguns minutos foi que ela chegou, extremamente nervosa. Ela destilava comandos para todos, gritava que estava insatisfeita com a demora, gritava para todos no salão: “ninguém fazia nada!”. Já era quase meia noite, e até a minha entrada na cozinha, não tinha visto Mãe Lúcia. A insatisfação era recíproca, demandando também por parte dos filhos de santo ali presentes acusações sobre os atrasos de Mãe Lúcia, ao que alguns tentavam controlar, em tom mais comedido. O atraso, segundo alguns, se devia as atividades de Mãe Lúcia, que havia passado uma parte significativa do tempo no computador, possivelmente em pesquisa e conversas.

Duas pessoas da casa, iniciadas, tinham apresentado os elementos anteriores à minha chegada, relatando todo o atraso e o clima de descontentamento de uns e insatisfação de outros. Eu, até então, não tinha encontrado Mãe Lúcia, falado com ela naquela noite.

O ritual prosseguia. Mãe Lúcia continuava agitada e reclamando; até aquele momento ela não tinha me visto. Falava de uma Jurema que precisava ser feita rápido, sobre um recado de um mestre. A centralidade do discurso era todo na Jurema. A importância dada a esse ritual era novidade; não tinha ouvido em nenhum outro momento. Ao meu lado, estavam dois filhos mais novos, recém-iniciados; foi justamente quando Mãe Lúcia perguntou por eles, e os demais respondendo apontando a sua localização no espaço, que eu fui visto. Nesse momento, Mãe Lúcia mudou toda a sua tonalidade, um aspecto de assustada, como quem tivera sofrido algo. Diante dela, estava eu, a pessoa a quem ela insistentemente repetia uma posição pessoal contrária à Jurema.

Lúcia tecia fortes críticas às casas que se diziam como casas de Candomblé mas que incorporavam aos seus ritos e espaço práticas de Jurema. Ao me perceber, em tom mais calmo e com uma leve risada, disse ela: “*meu filho, tu tá aí? Eita, nem tinha visto, tá se escondendo é?*”. Eu continuei calado, achei prudente não responder naquele momento. Ela continuou: “*esse povo me estressa e eu acabo mudando as coisas. Olha aí eu falando da Jurema, tá vendo!?*” Dada a centralidade que os cargos de liderança assumem no candomblé, é comum que demandas e posições pessoais políticas e mesmo econômicas se misturassem. Ao me perceber parecia se operar uma mudança na performance de Mãe Lúcia. Eu a havia procurado como uma representante do candomblé

²⁷ Grande peça de artesanato feito de vários materiais: taboa, sisal, palha, etc..., muito usado no nordeste do Brasil e em terreiros das religiões afro-brasileiras.

e descobri em sua casa um lócus de exercício disso que se chamava candomblé de nação. Era nesses termos que ela me respondia ainda que o seu conjunto de práticas e mesmo sua trajetória fosse um agregado mais complexo. A economia do rito seguia assim uma forte inflexão da linguagem que se estabelece entre o devoto, a divindade e o solicitante, tendo em vista os modos como no mercado religioso afro se diluem e confluem interesses, crenças e regimes de reconhecimento.

Restabelecida a fala, o ritual prosseguiu, dessa vez com a linguagem Iorubá presente. No fundo todos calados, apenas respondendo aos cantos, quando pedido.

Essa modulação de discurso era constante, como sinalizadora dos vários trânsitos, agenciamentos e diálogos que Mãe Lúcia estabelecia entre clientes, filhos e filhas e com as próprias divindades. Como dito anteriormente, criou-se um discurso da pureza, alimentado pelo pensamento dos pesquisadores, muitos deles iniciados no santo ou militantes e ativistas culturais e do movimento negro; esse interesse era difundido principalmente por sacerdotes e sacerdotisas como Mãe Lúcia.

No espaço de agenciamento criado por essas redes e que tomava corpo no terreiro, o sincretismo era tido como uma prática menor, maculada de ideias mais nobres e alicerces de questões mais centrais, como a identidade negra, o reconhecimento racial e a construção de uma imagem positiva no combate a discursos de intolerância, preconceito e racismo.

As observações e experiências transcritas nesse trabalho são específicas. Dizem respeito a um espaço religioso considerado tradicional na Paraíba e em estreita relação com espaços de prestígio no campo religioso brasileiro, a exemplo do Opô Afonjá. É uma etnografia de dimensão micro, atenta às complexidades que marcam a trajetória desses espaços entre agenciamentos políticos e sociais variados, e mesmo que se trate de um contexto singular, não é um espaço isolado. Ele pode servir como ponto de observação sobre dinâmicas mais complexas e amplas no campo afro-pessoense, ainda que não tenha como pretensão construir uma explicação total deste.

À medida que, dentro do espaço simbólico e interacional, o centro religioso observado faz parte de um aglomerado maior de terreiros, minhas análises talvez possam explicar conjunturas e relações em terreiro com equivalência de estrutura e relações religiosas. O cerne das questões discutidas aqui envolvem os movimentos de trânsito entre saberes e tradições, o movimento de reprodução e transformação vivenciado por um espaço específico e como se produzem sentidos por vezes conflitantes para essas

experiências. O fato é que a inserção das religiões de matriz africana em um campo que é tanto devocional quanto comercial impôs a produção de estratégias de diferenciação como forma de manutenção e continuidade, sendo esse um dos elementos centrais das questões que pude observar em campo e que foram norteando minhas inquietações.

CAPÍTULO III
DANÇA CABOCLOS, MESTRES E ORIXÁS

Era domingo, fim de tarde, o mês de Julho tinha sido inteiramente dedicado aos *osés*²⁸. Na fonte que fica em frente ao quarto de Oxum, Mãe Lúcia estava sentada arrodada de filhos de santo. Escutei já no corredor, enquanto caminhava para fora, as risadas que pareciam me convidar para juntar-me àquele grupo que atentamente ouvia as histórias da Iyá.

Aproximei-me, sentei discretamente ao lado do quarto de Oxum, e me deixei levar por aquele conto que Mãe Lúcia proferia orgulhosamente. Contava, de maneira lúdica e didática, mais uma história sobre Oxum...

Conta os mais velhos que Oxum era a mais bela e amada filha de Oxalá. Dona de beleza e meiguice sem iguais, a todos seduzia pela graça e inteligência. Oxum era também extremamente curiosa e apaixonada. E, quando certa vez se apaixonou por um dos orixás, quis aprender com Orunmilá, o melhor amigo de seu pai, a ver o futuro. Como o cargo de oluô (dono do segredo) não podia ser ocupado por uma mulher, Orunmilá, já velho, recusou-se a ensinar o que sabia a Oxum.

Oxum então seduziu Exu, que não pôde resistir ao encanto de sua beleza e esperteza, e pediu-lhe que roubasse o jogo de ikin (cascas de coco de dendezeiro) de Orunmilá. Para assegurar seu empreendimento Oxum partiu para a floresta em busca das Iyami Oshorongá, as perigosas feiticeiras africanas, a fim lhes pedir também que a ensinassem a ver o futuro.

Como as Iyami desejavam provocar Exu há tempos, não ensinaram Oxum a ver o futuro, pois sabiam que Exu já havia roubado os segredos de Orunmilá, mas a fazer inúmeros feitiços em troca de que a cada um deles elas recebessem sua parte.

Tendo Exu conseguido roubar os segredos de Orunmilá, o Deus da adivinhação se viu obrigado a partilhar com Oxum os segredos do oráculo e lhe entregou os 16 búzios com que até hoje as mulheres jogam.

‘*Oxum representa a sabedoria e o poder feminino*’, disse Mãe Lúcia com certa fatuidade.

Nesse capítulo dedico-me à história do Ilê Asè Opô Omidewá. O objetivo é buscar entender os mecanismos de construção da tradição, assim como as relações de poder que estruturam o campo religioso nesse espaço na cidade de João Pessoa.

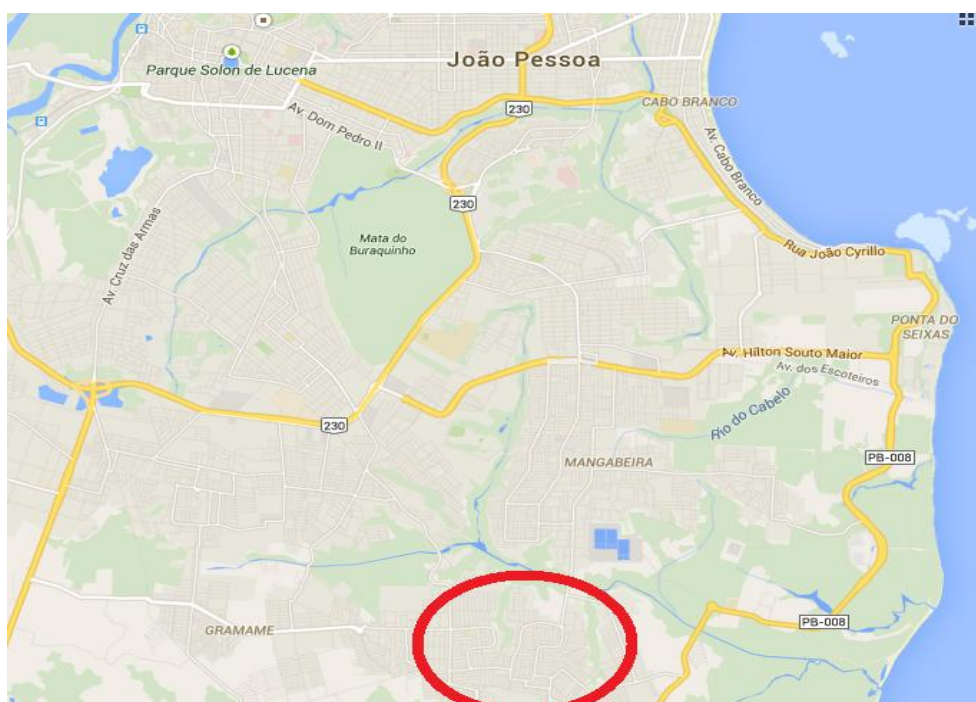
²⁸ É tradição nas casas de Candomblé a limpeza ritualística. Essa limpeza nos objetos e na casa, é chamada de Osé. Durante a lavagem dos elementos ritualísticos, danças e cantos são proferidos. É um ritual comum nos terreiros. Quando não tem festa pública, geralmente é realizado uma vez por mês.

3.1 Os arredores: “Oxum está por toda parte”

João Pessoa é uma cidade de clima instável. Foi considerada a segunda capital mais verde do mundo, com mais de 7m² de floresta por habitante, média de 54,7 árvores por morador. Lugar generoso em reservas ecológicas. Morada farta para os Deuses africanos.

É justamente ao lado de uma das muitas áreas de preservação ambiental nessa cidade, precisamente na reserva do Cuiá²⁹, que se encontra localizado o Ilê Asè Opô Omidewá, ou Centro de Cultura Ile Asé Omidewa, como alguns adeptos preferem chamar. É um Terreiro considerado antigo, de “nação”, não por sua idade, mas por sua ligação hereditária. O terreiro foi fundado em outro espaço na cidade no ano de 1976, tendo sido transferido em 1991 para a atual localização. Sempre esteve liderado por Ìyá Omidewá (Lúcia de Fátima Batista de Oliveira), que além das suas responsabilidades religiosas, é uma das lideranças comunitárias no bairro de Valentina de Figueiredo.

Figura 7: Localização do Bairro Valentina de Figueiredo



Fonte: Google Mapas, editado pelo autor

O Bairro Valentina Figueiredo se localiza na parte sul da cidade. É um bairro em expansão, que se distancia cerca de 4 km do centro da cidade. O bairro tem

²⁹ Localizado entre os bairros de Valentina Figueiredo, Grotão, Cuiá, Boa Esperança e adjacências, a área do Parque é de 42 hectares.

aproximadamente 25 anos e uma população em torno de 50 mil habitantes. Com o movimento de expansão urbana, o bairro vem crescendo consideravelmente nos últimos cinco anos. Nele, encontramos as mais diversas representações religiosas. Terreiros de Umbanda e Candomblé convivem paralelos ao avanço das igrejas neopentecostais no bairro.

A aproximação da reserva do Cuiá³⁰ acomoda um generoso espaço para a ritualística afro-brasileira. Tão significativa tornou-se essa reserva ecológica que os terreiros se ergueram em luta por sua preservação, inclusive exigindo a transformação dessa área em uma APP (Área de Proteção Permanente). O Ilê Asè Opô Omidewá foi um grande propulsor desse movimento.

No bairro, Mãe Lúcia tornou-se uma liderança conhecida. A sacerdotisa virou “a grande Mãe” nos arredores do Cuiá. Todos, de alguma forma, reportam-se a ela, seja para entrar nos programas desenvolvidos pelo Centro Cultural, ou mesmo para os rituais mágicos. Sem dúvidas, Mãe Lúcia tornou-se uma representação importante para a religiosidade afro-brasileira na cidade de João Pessoa. Uma forte liderança feminina no Candomblé local.

A ação de Mãe Lúcia excede sua atividade como líder religiosa. Seus múltiplos pertencimentos e espaços de comunicação compõem um amplo tecido de interlocuções que conformam uma rede de agenciamentos e de cruzamento de interesses bastante variada. Mãe Lúcia é uma liderança reconhecida e ativa no contexto do bairro, o que pode ser afirmado pelo modo como uma parte bastante significativa do bairro, principalmente nos arredores do terreiro, a conhece e reconhece como uma pessoa influente nas atividades da região. Isso pode ser ilustrado, por exemplo, pela forma como os moradores na região informam a uma pessoa perdida o endereço e como chegar ao terreiro, os dias onde há toques, giras e festas. Estejam dentro da comunidade ritual ou não, os moradores dos arredores acompanham o calendário festivo, mesmo quando manifestam posições contrárias ou divergentes dos ritos ali executados, ou mesmo do sistema de crença.

O campo de influência se amplia também para fora do terreiro, à medida que a Mãe Lúcia desenvolve uma participação ativa em diversos espaços de discussão e formação de opinião, que incidem principalmente sobre identidade étnica e racial, cultura, saúde e educação – além obviamente da religião. A título de ilustração sobre os múltiplos

³⁰ A área, remanescente da Mata Atlântica, beneficia, de forma direta, aproximadamente 65 mil pessoas de bairros e comunidades da capital.

pertencimentos e espaços com os quais Mãe Lúcia estabelece diálogo, interlocução e para os quais é usualmente convidada uma rápida olhada na página do Ilê Asé Opo Omidewá pode servir: ali, entre convites para cerimônias rituais promovidas pela casa, informativos e textos de divulgação da religião se vê também notícia sobre a participação e falas de Mãe Lúcia em eventos que se direcionam à saúde da população de terreiro, movimento de mulheres negras, combate à intolerância religiosa e um intenso diálogo e presença no meio universitário. Reforçando essa posição de liderança e diferenciação, cada atividade é registrada e compartilhada por ela na página da casa e em suas redes sociais pessoais, como se vê nos recortes apresentados abaixo.

Figuras 8 e 9: Articulações de Mãe Lúcia e produção de distinção e prestígio.



Na primeira imagem se vê Mãe Lúcia acompanhada do então prefeito da capital paraibana, Ricardo Coutinho, durante a cerimônia de anúncio do Programa de Aceleração do Crescimento do governo federal, e, 2008, na qual ela esteve presente na condição de representante das comunidades de terreiro. A segunda imagem por sua vez apresenta Mãe Lúcia em um programa de rádio para o qual foi convidada em vias da comemoração do dia de Iemanjá, uma das celebrações públicas de maior visibilidade do cenário afro na capital.

Em diversas situações ela é chamada para participar de atividades na universidade, ou junto a grupos culturais, bem como recebe estudante e professores pesquisadores das universidades em sua casa, o que constitui uma das aproximações das mais proficiente e na qual demonstra mais interesse. Esses cruzamentos produzem também uma posição distintiva que se reflete não apenas na pessoa de Mãe Lúcia Omidewá, mas na casa, na comunidade religiosa como um todo.

O terreiro é um espaço a partir do qual se desenvolve ações culturais e educativas diversas. É lá que está localizado o ponto de leitura onde foi montado uma biblioteca de acesso público que privilegia obras de autores negros e/ou africanos. É lá também que são distribuídos cestas básicas que beneficiam a vida de famílias de condições mais precárias e que habitam as regiões próximas. Omidewá, a casa, é o projeto da vida de Omidewá, a yalorixá. Nesse projeto existe um movimento de enraizamento, de porosidade na qual pessoa, lugar, comunidade se funde e institui um espaço orgânico que ocupa espaços políticos, culturais, religiosos bastante amplos. Não é à toa, que Mãe Lúcia repete diversas vezes o fato de ser filha de Oxum, de saber lidar com as palavras, que tem sede de conhecimento e também pulso firme para liderar sua casa.

A hegemonia feminina na liderança dos terreiros afro-brasileiros tem sido amplamente tratada nos estudos antropológicos e sociológicos, a exemplo dos estudos de Landes (2002 [1967]), Verger (1992), Silva (1995), Augras (2000), Birman (2005) entre tantos outros, que de forma sucinta ou aprofundada, caso do estudo de Ruth Landes em *A cidade das Mulheres*, traduziram a importância do sexo feminino para a constituição e desenvolvimento dessa religiosidade em terras brasileiras.

As religiões, de modo geral, não falaram sobre sexualidade e gênero durante muito tempo. No caso do Candomblé, isso se deu de certa forma porque os pesquisadores faziam suas observações em terreiros cujos valores morais e sociais eram ajustados com os seus (um tipo de modelo ideal de terreiro), pautados muitas vezes por uma visão androcêntrica e heterossexual do mundo. Nesse aspecto da produção científica, como lembra Patrícia Birman (2005), os terreiros reconhecidos como legítimos eram caracterizados por essa especificidade de confirmação dessa prescrição social “quanto aos outros, não eram considerados autênticos e, dizia-se que eram chefiados por charlatães” (p. 406). Contudo, em seu relativo silêncio, esses temas estiveram presentes ainda que como aspectos secundários frente ao rito e à religiosidade e suas dimensões políticas. Nesse aspecto, por exemplo, Ruth Landes (2002) dedica um dos capítulos de sua obra a discutir tanto a presença feminina em posições de liderança quanto a homossexualidade nos cultos candomblecistas em Salvador da primeira metade do século passado, assim como o Peter Fry (1977), ao discutir as relações entre mediunidade e homossexualidade masculina no Pará.

De certa forma, através desse modelo ideal de Candomblé de nação, a história sempre foi contada pelas grandes Mães de Salvador. Resignadas e às margens da ordem

social hegemônica, durante muito tempo as Mães de outras regiões, a exemplo das da Paraíba, andaram nas sombras dessas grandes matriarcas, reproduzindo discursos e rituais na busca clara de legitimação e visibilidade. Só nesses últimos anos é que observamos, com a ampla variedade de pesquisas regionais, o fortalecimento e expansão do movimento negro, esse povo de santo absconso aparecer. Esse é o caso de Mãe Lúcia – ou *Omidewá*, para o povo de terreiro.

Como observou Oliveira (2011), nos últimos anos as religiões afro-brasileiras vêm conquistando novos espaços de reconhecimento e legitimidade frente à sociedade civil e ao Estado. De uma perspectiva religiosa, consolidaram-se como religiões universais, abertas a todos, independente da origem étnica e, de outro viés, são promovidas ao lugar de componente essencial da identidade africana no Brasil. Nesse último aspecto, elas são ressignificadas, assumindo um papel fundamental desta identidade, tanto para os movimentos sociais negros, como perante a sociedade inclusiva. Assim, como propõe Oliveira,

Por conta dessa percepção de uma relação estreita entre religião e identidade, os movimentos sociais negros têm incluído sistematicamente em sua agenda a reivindicação por políticas públicas de proteção e promoção das chamadas “religiões negras”. Também pelo mesmo motivo as têm inserido em todos os debates relativos às lutas por melhoria das condições de vida da população negra e promoção da igualdade racial. (2011, p.2)

A autoridade conferida às religiões afro-brasileiras no debate e na formulação das políticas de combate ao racismo e promoção da igualdade étnica e racial está inteiramente vinculada ao papel que lhes vem sendo atribuído por parcelas dos movimentos negros, adeptos e simpatizantes das manifestações religiosas, principalmente na constituição da identidade afrodescendente no Brasil (SILVA, 2006a). Essa valorização, entretanto, constitui um fenômeno relativamente atual que se inscreve dentro de uma estratégia política de lutas e performances sociais e religiosas por reconhecimento dessa parcela. Domingues, a esse respeito, observa que:

Desmobilizado a partir do golpe militar de 1964, o movimento negro inicia no final dos anos 1970 o seu processo de rearticulação, que culmina com a fundação, em 1978, do MNU – Movimento Negro Unificado. Logo de início, o Movimento toma como uma das suas tarefas a denúncia do “racismo à brasileira” e a desconstrução do mito da democracia racial. Uma bandeira importante dessa retomada da

mobilização negra é a identificação com as raízes africanas. Nesse período, em contraposição ao período anterior ao golpe militar, o movimento negro organizado se “africaniza” e as lutas contra o racismo passam “a ter como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro”. (2007, p.116).

O discurso da identidade negra e do resgate das raízes africanas tem um impacto direto sobre o comportamento da militância e dos religiosos. De certa forma, esse movimento político-identitário contribuiu para a produção de novas performances, novas possibilidades e novas necessidades para as populações negras brasileiras.

Em sua ação, um repertório diversificado de itens é adicionado à identidade e à religiosidade de matriz africana. Várias articulações e falas se constituem como falas representativas e empoderadas, começando a surgir nos terreiros e nos encontros públicos e acadêmicos promovidos pelas universidades e pelo próprio movimento negro. Tratava-se de uma incorporação e de investimento em processos de formação e reflexão através de movimentos sociais articulados e espaços acadêmicos que produziram uma perspectiva diferenciadora e nova para as identidades negras.

Nesses espaços, os sacerdotes, antes desconhecidos, ganharam visibilidade e reconhecimento, converteram-se em figuras de um nicho midiático, e sua participação, junto a mobilizadores culturais e sociais, se tornou um movimento importante na promoção de direitos sociais. O efeito conjunto desse envolvimento foi a inserção de religiosos em um rol da militância anteriormente ocupado por outros segmentos religiosos. Note-se que, acompanhando a cronologia de Domingues, durante a ditadura Militar, o Brasil, em termos religiosos, era caracterizado pelo crescimento das religiões protestantes nos centros urbanos. O campo, anteriormente caracterizado pela hegemonia do catolicismo em sua expressão popular ou de movimentos messiânicos como espaços de disjunção passa a perceber cada vez mais a inserção da Igreja Católica com os movimentos de teologia da libertação e ligas camponesas, em especial no nordeste.

No contexto urbano do nordeste brasileiro, a participação dos babalorixás e yalorixás no circuito e nos debates do movimento negro foi essencial para a construção do atual campo religioso afro-pessoense. A trajetória de Mãe Lúcia foi marcada por sua participação em eventos, sua fala contundente e empoderada fizeram essa “senhora das águas” sair do anonimato. Hoje, Mãe Lúcia não só encadeia o movimento negro na Paraíba, mas tornou-se uma representante sagaz das religiosidades de matriz africana na cidade de João Pessoa.

Essa particularidade era me dita constantemente em rodas acadêmicas. Nos terreiros, sua ação política e atitude ecoavam. Tais fatos só seriam constatados por mim no evento ocorrido em Salvador. Ao ter acesso a uma de suas falas durante o V Seminário Nacional Candomblé Saúde e Axé, em abril de 2005, em uma palestra sobre matriarcas e liderança feminina no Candomblé, foi que eu entendi a fama de Mãe Lúcia. Em seguida, transcrevo parte de sua fala, a primeira que ouvi em público. Trago à tona nesse escrito essa particularidade referida como forma de deixar ainda mais clara a personalidade forte dessa Mãe de Santo.

“(...)Para começar meu discurso, faço uma indagação: quem de vocês conhece alguma religião, em especial no Brasil, onde a mulher tenha maior destaque? Após anos de estudos, pesquisa, vivências como Ialorixá, cheguei à conclusão que só a nossa: o Candomblé. Ela nos dá o direito de ocuparmos cargos do mais alto nível eclesiástico dentro da diáspora afrodescendente, o que para outras religiões é impossível, pelo menos até o momento. Como já falei em outro discurso, espero que isto comece a mudar nas outras religiões, pois vejo como uma grande discriminação, preconceito e injustiça a mulher ser relegada a segundo e até último plano, e não ter o direito de ocupar cargos de destaques nestas religiões. Se formos a uma igreja católica, por exemplo, com certeza notaremos um número bem maior de mulheres do que homens. Este fenômeno acontece em todas as religiões, pois pelo que observo a mulher tem uma natureza mais mística. E por que não podem chegar a ocupar níveis elevados na escala sacerdotal de suas religiões? É sabido que em algumas religiões muçulmanas as mulheres nem sequer podem ocupar o mesmo espaço de oração que os homens. Que Deus é este que discrimina seus filhos? Este com certeza não é o Deus que reverencio no Candomblé, o qual chamamos de Olodumare, de acordo com o idioma Iorubá, que em português é Deus, em inglês é God, etc, etc. Vejo estes fatos com muita tristeza; fico triste por estas mulheres que enchem as igrejas, servindo de escada para seus pastores e superiores e não se dão conta da discriminação que lhes atingem e, portanto, não reivindicam qualquer direito. Mas ao mesmo tempo me alegro quando vejo na maioria dos terreiros mulheres sacerdotisas passando para seus filhos de santo as normas e preceitos dos Orixás, e sendo acatadas pelos mesmos com amor e respeito, pois sabem que a Ialorixá é orientada pelos ancestrais divinizados e portadoras de muito Axé. Ao contrário do que acontece em outras religiões, no Candomblé a mulher é a grande sacerdotisa. Desempenham papel de grande importância em seu reduto e até na comunidade onde situa-se o terreiro. Algumas pessoas que não têm família, ou que por algum motivo estão afastadas das mesmas, se completam no Candomblé, onde acham apoio social. Assim, encontram na Mãe de Santo e todos da comunidade a sua família. No terreiro desde antigamente a auto-estima da mulher de Candomblé é e será sempre valorizada. Vemos, por exemplo, uma lavadeira ser chamada de senhora ou uma empregada doméstica ter aos seus pés toda a reverência da comunidade. Em qual religião se vê isto? Nossa religião dá ascensão social às mulheres, isto é fato. Em especial às Ialorixás, que muitas vezes são discriminadas pela família e pela sociedade e por causa da religião passam a ser mais respeitadas.

As adeptas do Candomblé são acolhidas pela comunidade que as confortam, que as amparam. Para muitas o Candomblé chega a ser uma válvula de escape, onde elas podem expressar suas dores e sentimentos, pois sabem que a família de Santo irá acolhê-la, ampará-la, enfim, ajudá-la. O que mais me comove no Candomblé é a solidariedade, o que falta em muitas religiões. No Candomblé a mulher vive o papel de mãe; mesmo aquela que não teve filhos biológicos experimentam os sentimentos de dar proteção, educar, criar, isto tudo quando criam seus filhos de Santo. Pelo próprio dom materno ela se envolve mais. Conheço Ialorixás que não tiveram filhos biológicos, e, ao contrário do que muitos pensam, são ótimas mães, no que diz respeito ao amor, à atenção que dão aos seus filhos espirituais. São verdadeiras mães para sua comunidade, acolhem a todos e promovem a união, a interação, de forma que não tenha conflito ao seu redor. Não quero aqui deixar de reconhecer a figura do homem enquanto Babalorixá, pois conotaria discriminatório. Eles também reinam soberanos em suas comunidades, mas também não podemos esquecer que muitos saíram de Ilês, onde o matriarcado é mantido e sempre será. Mesmo nos terreiros que são dirigidos por Babalorixás a figura feminina não deixa de ter seu papel de relevância. Como ser um líder de uma comunidade de terreiro sem a presença da Agibonã, a Iabassê, a Iamorô, a Ajimudá, a Iakekêrê, as Ekedes, etc? Enfim, no Candomblé existem cargos ou até mesmo postos que só as mulheres podem ocupar. Portanto, vejo que por ter mais mulheres no poder, o Candomblé tem um discurso mais feminista que as demais religiões. Não quero de forma alguma obscurecer a importância do sexo masculino dentro da comunidade de terreiro, pois para nós todos são de suma importância, em especial para os atos ritualísticos, tais como Ogans, Alabês, Axoguns, seus Otuns e Osis, etc, etc. Mas por encontrarmos maior número de mulheres no terreiro, conseqüentemente, mais cargos de relevância ocupados por elas. Sendo as mulheres herdeiras de uma tradição de poder feminino, as Mães de Santo reinam absolutas nos mais de 20 mil terreiros espalhados pelo Brasil. Não poderia deixar de lembrar também a disposição da mulher trabalhar pelo Candomblé e Orixás. Muitas delas têm filhos, marido, família numerosa, trabalham fora e ainda cuidam dos afazeres e responsabilidades que seu cargo dentro do Ilê lhe requer. Elas são verdadeiras abelhas em sua comunidade, trabalham incansavelmente para o bem estar de todos, em especial para os Orixás. A todas elas, de Abians a Ialorixás, minha benção e meu respeito. Que Olodumare, nossos ancestrais, nos deem força e fé para mantermos nossa tradição por muitos séculos.”

(Apresentação de Mãe Lúcia (Omidewá), no V Seminário Nacional Candomblé Saúde e Axé, 23 de abril de 2005, Salvador/Bahia)

Dada a importância e o poder político da fala anterior, convido a todos a entrar no terreiro dessa sacerdotisa. Juntos, espero que consigamos entender a complexa rede que constitui o campo e a identidade religiosa afro-brasileira na cidade de João Pessoa.

3.2 O Terreiro

O Ilê Asê Opô Omidewá se encontra localizado em um terreno com área total correspondente a quase 300 m² e se prolongam entre duas ruas, como pode ser visto na imagem de satélite da Figura 09. Logo na entrada o visitante é apresentado a um jardim sagrado. Plantas e flores percorrem cada espaço, ligando a casa dos santos à morada da grande mãe Oxum.

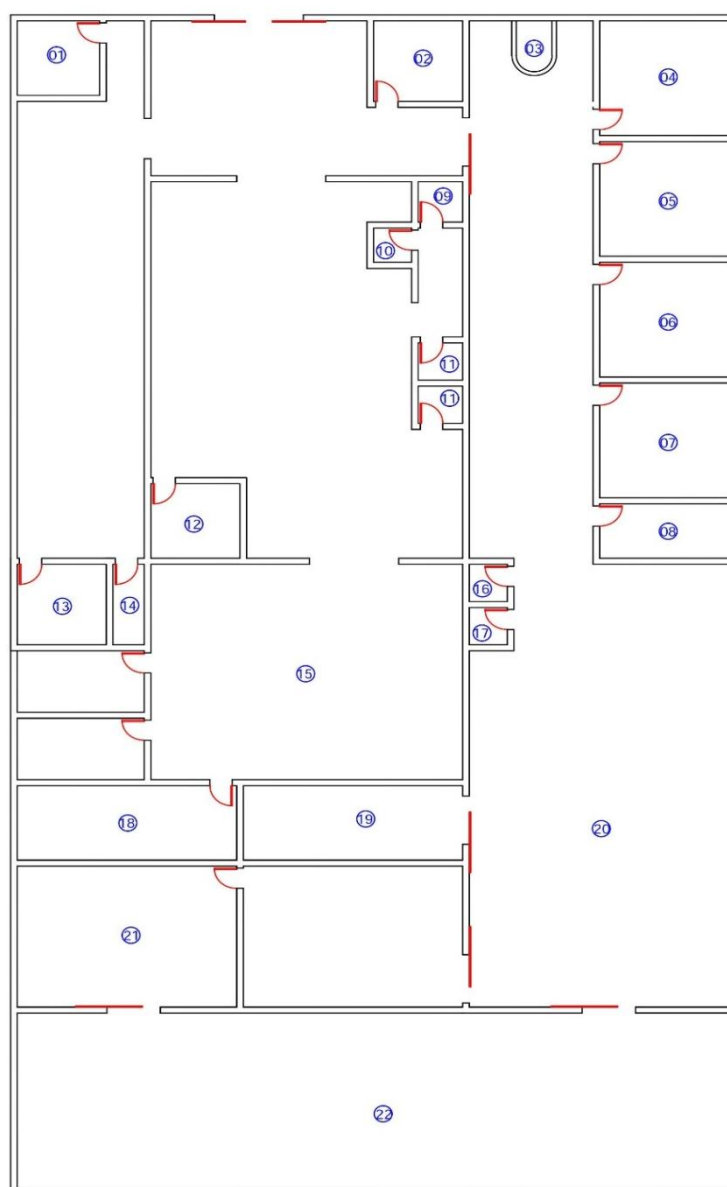
Figura 10: Imagem de Satélite do Ilê Axê Omidewá (Google Maps).



Fonte: Google Mapas, editado pelo autor.

“A casa de Oxum é farta. Nela, todos os Deuses podem morar”, assim disse Mãe Lúcia. O terreiro foi aberto para minhas várias visitas. Entre idas e vindas, consegui construir, no caderno de campo, um esboço daquele lugar. Dessa forma, a Figura 10 traz o aproveitamento dessas linhas etnográficas. Nela apresento um pouco do espaço. Longe de uma perfeição arquitetônica, as linhas que compõem essa planta são de um olhar e contato pessoal. O importante nesse momento é que o leitor consiga visualizar o terreiro, além de entender como as divisões míticas são construídas na casa em questão.

Figura 11: Planta baixa do Ilê Asè Opô Omidewá.



Legenda:

- 01- Casa de Exu
- 02- Casa de Onilé
- 03- Fonte de Oxum
- 04- Casa de Oxum
- 05- Casa de Xangô
- 06- Quarto dos Baús
- 07- Quarto da Iniciação
- 08- Banheiro
- 09- Casa da Família Jeje
- 10- Casa de Oxalá
- 11- Quartos de hóspede

- 12- Quarto de hóspede
- 13- Casa de Ogum e Oxóssi
- 14- Casa de Ossain
- 15- Barracão dos Orixás
- 16- Biblioteca
- 17- Quarto dos Búzios
- 18- Casa de Mãe Lúcia
- 19- Cozinha do Santo
- 20- Jardim de Ervas
- 21- Terreiro de Jurema
- Quintal das Plantas sagradas

Tendo em sua margem direita a mata do Cuiá, o Ilê Asê Opô Omidewá torna-se um grande espaço de diversidade da flora e fauna local. A boa ventilação, o som e o cheiro da mata são o cartão de visita desse espaço sagrado em João Pessoa.

Após passar pelo portão amarelo (Figura 11) que separa o terreiro da rua, Ogum e Exu nos recebem. São assentamentos³¹, esses feitos com materiais como metal e barro e estão localizados nas duas extremidades da porta de entrada. Sigo o percurso inicial pelo lado direito. Lá estão as casas de Exu, Ogum, Ossain e Oxossi.

Figura 12: Frente do Ilê Asê Opô Omidewá



Fonte: Projeto Mapeamento dos Terreiros em João Pessoa, 2016.

A casa de Exu é a primeira. Construída no lado direito do terreno, foi erguida com materiais comuns, mas firma sua imponência nas cores vibrantes em tons de vermelho e na sua porta de metal preta. Dentro, temos vários assentamentos, elementos ritualísticos ligados a cada filho iniciado naquele terreiro. Basicamente, barro e metal são as matérias primas de todos os *igbás*³² desse quarto.

³¹ Assentamento é o local onde são colocados alguns elementos simbólicos considerados com poderes mágicos. Na maioria das vezes, tem como finalidade criar um ponto de proteção, defesa, descarga ou irradiação energética.

³² O *igbá* é, de fato, dentro de toda a religião afro-brasileira, um dos elementos mais importantes e significativos, pois traduz a relação entre o adepto e o seu Deus. Ele representa o reconhecimento da existência do espaço espiritual. É a representação simbólica do Deus na terra.

Logo após a casa de Exu, temos um caminho que nos leva à casa de Ogum. Lá também estão os *igbás* que representam os deuses Ossain e Oxossi. A casa, que é azul, fica virada para Exu. Em suas paredes, cascos de animais e quadros que remetem ao mundo dos Deuses que ali moram. Dentro, temos um espaço dividido entre os Deuses. No quarto à esquerda fica Ossain. Há um único *igbá* desse deus, já que na casa não existe nenhum iniciado. No quarto à direita havia duas longas prateleiras bem enfeitadas por cortinas coloridas, contendo os *igbás* de Ogum e Oxóssi. A matéria-prima desses símbolos sagrados era, em sua grande maioria, também de barro e metal.

Volto à entrada. Dessa vez, percorro outra direção no terreno. Vou agora até a primeira casa do lado esquerdo. Ali, segundo Mãe Lúcia, mora Onilé. Nesse momento fiquei curioso, já que nas minhas observações em outras casas não havia conhecido esse Orixá. Fui adentrando o espaço, ouvindo Mãe Lúcia falar das plantas. Em um momento de pausa, voltei-me para a casa e perguntei sobre o Orixá. Ela, então, contou-me que Onilé foi assentado pelos irmãos de santo do Opó Afonjá, que ele era um Orixá difícil e que ninguém na cidade tinha porque não sabiam lidar com aquela força. Segunda ela, Onilé é um Orixá que representa a base de toda a vida, a Terra-Mãe, tanto na vida como na morte; caracteriza-se por ser o princípio, uma representação coletiva dos iniciados. Nos rituais do terreiro - Mãe Lúcia me conta - ele é o primeiro a receber as oferendas e a ser evocado nos ritos dos sacrifícios.

Seguindo o percurso, ainda desse lado temos outras casas de santo. A segunda é a casa de Oxum, o Orixá da Mãe de Santo. Nessa casa também ficam os *igbás* de Yemanjá e de Yansã. Sem dúvida, esse espaço é o mais cuidado. Além de muitos elementos nobres, como louças finas, artefatos em ouro, peças caras de decoração e arte, os próprios *igbás* são de extrema delicadeza e beleza. Envolto a tecidos africanos bem floridos, as louças que formam os *igbás* dos Orixás daquele espaço são de uma beleza impactante.

Ao lado da casa de Oxum, fica a casa destinada a Xangô. Em frente fica a casa da família Jeje, onde estão os Orixás Nanã, Omolu, Oxumaré e Ewá. A casa de Xangô é um espaço grande e que, assim como Oxum, recebeu elementos míticos bem caros. Foi no quarto de Xangô e da família Jeje que encontrei elementos mais africanizados, peças que Mãe Lúcia fazia questão, em vários momentos, de lembrar que foram trazidas da África.

Ainda nesse caminho, temos a entrada que vai para os quartos dos baús, espaços onde são guardados os elementos utilizados nas festas públicas e internas pelos filhos de santo e seus Orixás. São baús de madeira ou palha. Dentro, além das roupas e colares de miçangas, há elementos pessoais como canecas, pratos, lençóis, travesseiros, entre outras

coisas. Na visão geral, o quarto dos baús funciona como um espaço de organizacional onde os filhos podem deixar seus objetos rituais individuais guardados.

Ao lado do quarto dos baús está o da iniciação. Pequeno e bastante simples. O quarto é de terra batida. Nele, além de velas, há um pequeno banheiro e uma fonte.

Seguindo o corredor até o final, temos os dois quartos públicos. O primeiro é a biblioteca, chamado de ponto de leitura afro-brasileira. Essa biblioteca faz parte de um projeto do governo federal, o “Programa Pontos de Leitura da Ancestralidade Africana no Brasil”, lançado em 2002. O Ministério da Cultura (MinC), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR/PR), é responsável pela implementação e distribuição das bibliotecas pelo país. Na Paraíba, o terreiro de Mãe Lúcia foi o único contemplado. O espaço conta com um grande acervo de livros de temática afro-brasileira, além de uma boa estrutura física com computadores, mesas e cadeiras de leitura.

O segundo quarto público é o quarto dos jogos de búzios. Nesse espaço, Mãe Lúcia recebe os clientes para os jogos divinatórios e para as primeiras visitas. O espaço, além de suas funções míticas e comerciais, funciona como uma recepção e espaço de espera, dado que é pra lá que visitantes são encaminhados para ficarem mais à vontade.

Depois dos quartos públicos temos as cozinhas. A primeira, a maior, é destinada ao santo. Nesse espaço só podem ser feitos elementos ritualísticos. Nela está a maioria dos elementos utilizados nos rituais da casa. Assim, o acesso, além de restrito, impõe algumas regras específicas como, por exemplo, o uso de roupas e termos linguísticos específicos e que não ofendam a sacralidade das ações ali realizadas.

A segunda cozinha é a da casa de Mãe Lúcia. A partir dela é que temos o acesso ao espaço pessoal da mãe de santo. Esse é bem pequeno em relação ao tamanho do terreiro. Basicamente, resume-se a uma cozinha, área de serviço, quarto e banheiro.

Esse espaço pessoal tem dois acessos. O primeiro leva à entrada, passando pelo barracão³³ principal. No barracão principal, além dos atabaques, cadeiras-rituais e assentamentos, temos o acesso ao quarto de Oxalá e a três quartos de hóspedes.

O segundo acesso leva para duas entradas. A primeira é um terreno onde ficam plantas de cura e outras usadas em banhos e rituais diversos. Ali geralmente são estabelecidos rituais de purificação e limpeza. A outra entrada, já ao fundo do terreno, é

³³ Barracão de um candomblé é o espaço onde são realizadas as festas públicas.

onde se encontra o barracão de Jurema. Nele, temos dois quartos. No quarto da direita estão os mestres e caboclos; no quarto da esquerda estão as pombagiras.

3.3 Omidewá: “A água chegou”

Estávamos no mês de março, fim de tarde de uma manhã de sábado. A maior parte das pessoas no terreiro estava sentada na cozinha principal da casa, aquela onde Mãe Lúcia recebe com frequência as “visitas ilustres”. Nesse momento, eu era ainda considerado uma pessoa de fora, um novato, ainda podia sentar-me à mesa com ela e me deliciar com os doces preparados na cozinha dos Deuses. No nosso primeiro encontro Mãe Lúcia já advertia: *“a gente tem que estar lembrando nosso papel sempre. A gente lembra com tristeza sobre as dores da perseguição, mas ao mesmo tempo com orgulho porque foram pessoas fortes, nós somos fortes e lutadores, lutamos todo dia!”*.

Mãe Lúcia arqueava-se, aumentava o tom de voz, gesticulava, como se uma plateia estivesse à sua frente. Horas a fio, enquanto comíamos os inúmeros doces da mesa, sempre bem farta, Mãe Lúcia me contava incansavelmente sobre sua história de vida. No decorrer da pesquisa, entre minhas idas e vindas ao terreiro, notei que essa demonstração de abundância de alimentos era uma prática recorrente, principalmente quando da ocasião de visitantes na casa, em especial a dos pesquisadores. Nos últimos anos, o “povo da universidade” aparecia com frequência cada vez maior e era bem recebido por Mãe Lúcia. As razões de tal presença eram inúmeras, desde interesse particular ou acadêmico no candomblé, passando pelos projetos sociais desenvolvidos no centro, até, e principalmente o amplo engajamento de Mãe Lúcia nos movimentos sociais locais e nacionais, abrolhando visibilidade não só para o terreiro, mas consequentemente para a sua imagem como sacerdotisa.

Mãe Lúcia contava a sua história de vida de forma “mágica”, incorporando elementos míticos, embebidos em um choro compassado. Um mundo sobrenatural debulhava-se à minha frente. Começando pelos mais antigos, reconstruía sua trajetória de um modo poético e extremamente descomedido. Choro e risos eram constantes. Como uma peça, o roteiro segue entre oscilações no fluxo da voz e das emoções.

Mãe Lúcia começa a narrar sua história a partir dos seus bisavós. A forma como organiza sua linha de tempo e sua história familiar segue um fluxo matrilinear. Ela me conta que desses veio boa parte de sua bruxaria – a bisavó, Eufrasina, era cabocla, filha de índio e português. Segundo Mãe Lúcia, ela teria casado com um português,

Manuel Melquíades de Melo, que saiu de Alicante, no vizinho estado de Pernambuco, e veio para Paraíba onde residiu na cidade de Galante. Manuel Melquíades, segundo dizia, era um exímio benzedor, mestre nas artes de curar com as plantas sagradas.

A avó, Joana Maria da Conceição, Nina como era chamada carinhosamente pelos mais próximos, era filha de Iemanjá com Ogum. Mulher delicada e bem apegada aos filhos, sempre determinada, não fugia de um bom trabalho, sabia muito bem ser uma mulher à frente de seu tempo. Casou bastante nova, inicialmente com um português, e teve três filhos; depois teria outros casamentos. A arte da boemia essa filha de Iemanjá dominava bem. Nas andanças, Nina conheceu o avô de Mãe Lúcia, Diogo Eugênio Preto Crespo, um negro africano da nação Angola, que vendia pão, falava banto e se negava a falar a língua dos brancos. Apaixonaram-se e fugiram para Lagoa Grande, Paraíba. De lá foram pra Sapé, também Paraíba, onde tiveram dois filhos. Um deles foi Olina Maria da Conceição, a progenitora de Mãe Lúcia.

O contato de Mãe Lúcia com a magia afro-brasileira começou bem cedo. Ainda quando criança, nas rodas de Jurema, ela sentiu os primeiros “movimentos das águas”, sua espiritualidade começou a se apresentar. Como uma “rosa”, ela me contava, as entidades começaram a “florescer” sobre seu corpo. Mãe Lúcia havia sido escolhida pelo mundo astral; ela tinha uma missão: ser uma bruxa (assim as entidades a chamavam).

Nas grandes ou pequenas cidades, a Bruxa (curandeira ou benzedeira) é um recurso contra os males humanos. Das doenças aos infortúnios do amor, ela surge como um escape, uma mágica saída para os problemas diários. Como lembra Evans-Pritchard (2005), mesmo a despeito da aura negativa em que é inserida dentro da sociedade envolvente, a bruxaria cumpre um papel e ocupa um lugar na produção das racionalidades nativas. É uma forma de ordenar o mundo garantindo resposta a uma série de eventos ou alternativa a uma série de demandas de compreensão comprometida ou legadas ao acaso.

No caso Zande, estudado por Evans-Pritchard, o mundo mágico e a sorte era passível de ser decodificado, o que, sem dúvida, contribui para termos sobre esse conjunto de crenças uma perspectiva que considere sua plasticidade de acordo com as situações concretas em que são enunciadas. Ou seja: não se trata meramente de descrever noções ritualísticas, mas de apontar o que as suporta e como elas funcionam na vida social e simbólica das relações cotidianas. Os adivinhos, os rituais mágicos e, sobretudo, as bruxas são a maquinaria das relações sociais e emblemáticas ligadas ao dia-a-dia nos terreiros.

Nas rodas de Jurema na casa dos avós, onde vinham caboclos e também entidades ligadas ao candomblé, Mãe Lúcia foi aprendendo a movimentar os elementos sagrados

da natureza. Na casa onde Mãe Lúcia cresceu, não existia problema que a “bruxaria não resolvesse”, afinal todos eram juremeiros. Sobre esses elementos mágicos da Jurema, Assunção (2010) chama atenção para a percepção de que as práticas do terreiro são cotidianas, e o conhecimento, “o aprender”, está associado justamente ao “fazer” diário. Para esse autor, é por meio de uma concepção doutrinária e práticas ritualísticas que o processo de “evolução” dos médiuns e das entidades espirituais vai se dando, possibilitando não só o aprendizado, mas a formação mítica de novos rituais e o aparecimento de novas entidades.

Mãe Lúcia, em vários momentos, relata que o seu maior professor foi o avô materno, Sr. Diogo. Esse era um exímio devoto da Jurema Sagrada, praticava regularmente, quase todos os dias. Bem emocionada, Mãe Lúcia interrompe a fala, e meio chorosa entoa um ponto que o caboclo, seu avô, cantava:

*Ele é caboclo
Ele é juremeiro
E na alvorada tem penas carijó
Vadeia ô Vadeia ô
Vadeia meus caboclos na aldeia
Vadeia como o vento na areia
Vadeia meus caboclos vadeia
Os caboclos na aldeia
E a Sereia na areia*

Após esse momento nostálgico, Mãe Lúcia volta a falar sobre a casa onde cresceu. Ela lembra os rituais constantes, as curas na mesa de Jurema, mas também lembra os “trabalhos” negativos. Ela adverte que o avô não costumava fazer com frequência, que existiam outras pessoas que praticavam a “bruxaria” com mais assiduidade. “*Era no meio dessas Bruxas que eu gostava de estar!*”, disse Mãe Lúcia, soltando em seguida uma demorada e alta gargalhada.

A casa conforme descrevia lembrava muito os modelos de Umbanda vistos hoje na cidade de João Pessoa. No mesmo espaço eram postos conjuntamente caboclos, santos católicos e orixás, herança clara e viva do sincretismo histórico, prática do agir e fazer religioso cotidiano. Os terreiros são fontes inesgotáveis de criatividade e ritualística; são

dinâmicos e autogestores, como observou Assunção (2010), ao analisar a Umbanda no Nordeste brasileiro. Diz ele:

Outro elemento que se destaca nos depoimentos se refere à abertura na possibilidade de incorporação de práticas oriundas de outros universos religiosos, *permitindo a cada um elaborar o seu fazer religioso, o que torna esse universo religioso dinâmico*. O espaço pesquisado é a Umbanda, seus praticantes são identificados como umbandistas, espiritualistas, mas também como juremeiros, crentes em Deus e nas orações e rezas de um catolicismo popular. Nesse universo, dois campos são construídos, aqueles que se referem a “jurema” e aos “santos”, representados simbolicamente por “mata” e “água”. Esses campos são considerados diferentes, que se inter-relacionam e se complementam, porém, sem haver sobreposição, cada um com sua finalidade específica (p.116, grifo nosso)

A Umbanda e a Jurema eram algo muito forte na parte materna de Mãe Lúcia; já os avós paternos, Ana Nunes Pessoa e João Pessoa de Oliveira, não eram muitos chegados às práticas afro-brasileiras. A mãe biológica, Maria da Conceição, trabalhava na cozinha ajudando a avó. Ela tinha um restaurante que, às vezes, improvisadamente, servia como pousada. Mãe Lúcia diz com certo orgulho: “*minha mãe era negra!*”, e conta a história de amor entre ela e seu pai.

Era um domingo, o restaurante estava cheio como de costume. Sua mãe estava envolvida nos afazeres domésticos. Na cozinha, chegou o burburinho de um estrangeiro que estava de passagem pelo restaurante. Conta Lúcia que sua mãe logo disse: “*vou me casar com esse homem*”. O jogo de conquista começou; Dona Olina rapidamente “fiscou” e engravidou. Esse homem, galanteador e sofisticado, era João Batista de Oliveira, um cigano, artista e goleiro. Um homem de características marcantes, um conquistador nato, segundo sua filha. Conta Lúcia que, quando a família soube da gravidez, forçou o casamento, mas João Batista, que não o oficializou, acabou por abandonar Olina – fato narrado por Mãe Lúcia como algo inusitado e divertido. Certa noite João Batista esperou todos dormirem na casa e, quando percebeu o silêncio, pulou a janela, fugindo, despedindo-se apenas de Olina, a quem jurou um amor eterno. Hoje Mãe Lúcia defende a teoria de que ele vive na Catalunha, e que continua a peregrinação cigana – traços culturais que ela apresenta com certo orgulho. “*Sou cabocla por parte de minha mãe, cigana por parte de meu pai. Quer mistura melhor?*”

São abundantes as personagens que transitam pela mitologia e história pessoal de Mãe Lúcia. Presente nas falas e na vida prática do terreiro, as múltiplas entidades permitem afirmar que esta religião possui uma abertura sempiterna, uma progressão

geométrica, uma sequência de elementos da vida que dialogam com as estruturas religiosas fundando uma cadeia de inúmeras possibilidades. É como uma sequência numérica da geometria em que cada termo depende do anterior para seguir sua progressão infinita. Assim, por meio de sua história de vida e do “dom” familiar, Mãe Lúcia construiu laços pessoais, míticos e religiosos com entidades que não se enquadrariam nos rituais de Candomblé de “nação”, onde se iniciou mais tarde e por onde trilhou a maior parte de sua trajetória religiosa e de sua vida pública.

Aqui temos o que eu chamo “dialética do dom”. O “dom” pode ser tão imperativo nas religiões afro-brasileiras como o processo iniciático, como lembra Márcio Goldman (2012). O saber ancestral que a iniciação perde por esquecimento, renúncia e conflitos interpessoais é substituído, nesse caso, pela inspiração e fé dos médiuns, pelos ancestrais e pela ascendência familiar, pelo “sexto sentido” que estabelecem, através do seu “dom”, um contato direto com as entidades. Nesses termos, o dom e a iniciação geram uma dialética histórica da produção de conhecimento e da relação prática na ritualística, na qual novas entidades, objetos mágicos e valores são incorporados no cotidiano dos terreiros.

O “dom” aqui remete tanto a uma competência tomada como inata, nesse caso a capacidade de comunicação com planos não materiais ou não visíveis a todos os humanos, os planos onde habitam as entidades e seres do imaginário mágico. Mas remete também à qualidade da relação descrita já por Mauss (2003), a uma modalidade de relação que vincula pessoas em um encadeamento social e estabelece expectativas que envolvem dar, receber, retribuir, mas também cobrar e roubar como formas de subversão do dom naquelas situações em que há quebra de contrato, engano ou concorrência. O dom pode ser transmitido na condição dupla de dádiva e de competência, como uma espécie de herança genética, uma posição ambígua no contexto religioso através do qual se confundem e rompem a dimensão binária entre nascer e fazer. É como aquele espaço triádico que Goldman (2012) descreve como “nascer feito” ou, nesse caso, nascer como portador de uma habilidade que em princípio seria desenvolvida através da disciplina devocional e da iniciação.

Disse Mãe Lúcia, enquanto relatava sobre sua ancestralidade na Jurema: “*Eu tenho um ‘dom’ passado pelo meu avô materno. Eu nunca deixei de incorporar meu caboclo Zé Boiadeiro. Ele me trouxe muitos fundamentos, coisas que nenhum terreiro importante me ensinou*”. Segundo Sansi (2009), “as práticas, objetos e espíritos supostamente ‘sincréticos’ são transposições de histórias pessoais e coletivas

incorporadas nas práticas do candomblé. O sincretismo não é outra coisa senão história.” (p.142). As etapas do ciclo vital aparecem bem identificadas, a origem e desenrolar das histórias de vida compõem laços mágicos e indissociáveis ligados à potencialidade de ação e atuação dos sacerdotes frente ao mercado religioso. As múltiplas ramificações da árvore genealógica conferem à Mãe Lúcia, por exemplo, uma mobilidade mágica no mundo sagrado das entidades. Há uma dialética inerente a esse “dom” familiar; nessa perspectiva, uma relação que cria identidades. O “dom” vinculado às relações familiares torna-se o cimento para autenticar e justificar a identidade religiosa fluida.

Mãe Lúcia já sabia que as entidades estariam sempre em sua companhia. Sua mãe já havia alertado para esse “dom natural”. Diz Mãe Lúcia: *“é coisa de raiz, de família; queira ou não, elas sempre estarão comigo!”*. Há uma aliança entre o que é familiar e ritualístico; o dom e os símbolos permanecem quando podem ser justificados, ter uma origem, uma “raiz”.

Sobre o dom, escreveu Alain Caillé:

Não basta então dizer que os dons são símbolos. Convém ainda especificar que aquilo que eles simbolizam e efetuam é a aliança. Reciprocamente, pode-se então ler os símbolos como meios de comemorar e renovar as alianças concluídas pela troca de dons (2002, p.238)

Como disse Caillé, as competências comunicativas que Mãe Lúcia colocava em jogo através do seu dom não eram de um domínio simbólico. Tinha implicações e reverberavam como condutas e produções materiais, fosse pelos trabalhos que tivesse de executar, fosse por seu empenho particular enquanto transitou pela Umbanda e pela Jurema. A relação que tinha com o caboclo assumia uma importância. Era um espaço de aprendizado onde se encontrava não apenas com a entidade em si, mas com parte de sua própria história. Dessa forma, mesmo separados espacialmente, os símbolos da Jurema na casa de Mãe Lúcia perpetuam a sua herança religiosa, guardam um segundo caminho espiritual, um escape para uma raiz que é insubstituível no mercado religioso local.

Figura 13: Mãe Lúcia em transe com Zé Boiadeiro - Ilê Asè Opô Omidewá



Fonte: Acervo Pessoal Mãe Lúcia, 2014.

Figura 14: Distribuição da Jurema – Ilê Asê Opô Omidewá



Fonte: Página pública do Ilê Asê Opô Omidewá no Facebook, 2015

Figura 15: Caboclos na roda de Jurema – Ilê Asê Opô Omidewá



Fonte: Página pública do Ilê Asê Opô Omidewá no Facebook, 2015

Retorno à conversa com Mãe Lúcia. Ela, aparentemente entusiasmada, continua a me contar de sua vida. Mais uma vez a sua emoção é latente. Ela volta a discorrer sobre a sua Mãe: conta que teria casado novamente levando todos os filhos para morar em Campina Grande, no final dos anos 60, quando as coisas estavam financeiramente bem difíceis. Naquele período Lúcia foi incentivada a estudar, mas confidencia, em meio a risadas na cozinha, que sua vontade era fugir, sair pelo mundo como os ciganos. Sorrindo, ela me diz: “*sem rumo, sem obrigações, sendo livre, meu filho!*”. Mas as “*águas não deixariam*”. Oxum havia escolhido Mãe Lúcia para ser um elo seu nesse mundo.

Essa escolha aconteceu aos oito anos de idade, quando, a caminho da missa, um súbito aroma foi sentido por ela, “algo mágico” despertando uma curiosidade, contava Mãe Lúcia. No caminho, entre sua casa e a igreja, existia um terreiro de Umbanda e naquele dia se preparava um mungunzá para Oxum. Mãe Lúcia, sem hesitar, entrou no terreiro. Em meio aos desconhecidos ela receberia Oxum em seu corpo pela primeira vez. A Mãe de Santo daquele terreiro deu toda a atenção, cuidou dela e aconselhou-a após a “possessão”: “*criança, você tem um dom. Você tem que desenvolver no Santo. Sua espiritualidade é forte!*”. Mãe Lúcia, inebriada, não entendera o recado, continuou sua vida normalmente, escondendo esse fato de sua mãe. A revelação só viria tempo depois, quando seu corpo já sentia os efeitos da “cobrança”; as dores no corpo e na cabeça, nada adiantava para curá-las; a doença, dizia as curandeiras, “*era coisa de espírito!*”. Assim, “fazer o santo” era algo inevitável.

A denominação dos seres de culto no candomblé e na umbanda como “santos” ou “orixás” está implicada aos contingenciamentos históricos que caracterizam a história dos cultos e religiões de origem africana no Brasil. Se por um lado em determinado aspecto o sincretismo histórico adotou como estratégia o mascaramento dos orixás nos santos do catolicismo popular, por outro lado no contexto contemporâneo a remissão ao catolicismo popular como uma forma ou um idioma de tradução ainda fundamenta a possibilidade de negociação de ambos os termos como sinônimos. De modo mais específico, distinções e preferências tendem a aparecer em contextos mais comprometidos com os cultos de nação, onde a designação da divindade como orixá é imperativa e toma a forma de uma espécie de recusa à utilização do catolicismo popular e da noção de sincretismo como parâmetro de legitimidade. No contexto afro-pessoense essas categorias parecem ser embaralhadas. Ainda que em momentos rituais os termos yorubás tenham maior visibilidade e sejam pronunciados com mais volume, é digno de nota que as formas como as relações são caracterizadas e classificadas ainda remetem ao vocabulário dos “santos”,

de modo que se fala que uma ou outra pessoa é filha ou filho de santo de um pai de santo específico, ou mesmo neto de santo.

Segundo Sansi (2009), nas religiões afro-brasileiras os “santos” são construídos como agentes autônomos. Assim, os Orixás acabam por ter vontade própria, expressa no imaginário de cada adepto e ligada principalmente ao mundo simbólico e ritualístico. Os sinais para entender a aproximação dos Deuses tendem a ser extremamente variáveis: alguns adeptos relatam doenças, outros falam de sonhos, possessões, visões, entre tantos outros sinais. O importante é entender que não é tão simples como aparenta; “fazer o santo”, “sentir o santo” está envolto em uma complexa rede de elementos culturais e simbólicos ligados à vida social de cada indivíduo. “‘Fazer o santo’ é um processo de construção da pessoa em relação com os espíritos que incorpora” (p.140), como disse Goldman (1985); é o “outro corpo” destes espíritos; é o elo que liga dois mundos, o sagrado e o profano, ou dimensões distintas do cosmos social.

Desta forma, seria errôneo falar da “feitura do santo” como apenas uma obrigatoriedade simbólica e ritualística; é preciso entender a relação que se funda entre os espíritos e as pessoas nos terreiros. “*Cada cabeça uma causa*”, dizia Mãe Lúcia. O processo iniciático se apresenta numa trama complexa porque, como observou Sansi (2009), para sua realização “existe sempre uma série de elementos nessas relações e processos que escapam ao discurso cíclico da iniciação: elementos imprevistos, novos, com uma historicidade particular” (p.140). Assim, “o discurso da feitura do santo é um discurso das origens — de um processo iniciático e ritualizado que volta sempre ao mesmo ponto, mas não dá conta da capacidade transformativa dos eventos: a sua historicidade” (SANSI: 2009, p.140). A feitura do santo, a iniciação no orixá, a raspagem do ori e sua entrega aos Orixás remete, assim, a um processo de inscrição e de reiteração que, de maneira ambivalente, se repete e nunca é igual.

A “doença dos espíritos”, assim como denominavam as benzedadeiras locais, começou a transfundir; outros familiares começaram a adoecer, conta Mãe Lúcia, com sintomas de dores pelo corpo e fortes enxaquecas. Sua Mãe começara a temer, a irmã mais nova apresentou dores inexplicáveis. A decisão então foi chamar um Pai de Santo local, o senhor Manuel Rodrigues, para fazer suas avaliações. Após iniciar a cura da irmã mais nova, seu Manuel ordenou que a menina Lúcia fosse levada para um terreiro, pois o caso dela era bem mais complicado; era caso de santo. Foi a partir desse momento que Mãe Lúcia enveredaria nas obrigações de santo, iniciando na Jurema um futuro religioso denso e bem longo.

A iniciação era algo inevitável, falava o senhor Manuel. As entidades só seriam doutrinadas quando a cabeça fosse feita. O que isso significa? Bem, se analisarmos a incorporação como uma cadência ritualística, observaremos que se trata de um elemento essencial para a vivência religiosa, para a manutenção do axé, das forças que regem o mundo simbólico do terreiro. A incorporação é o momento que transforma o “filho-de-santo no outro, no seu Orixá, revelando o duplo inscrito em sua essência, para integrar a ambos, o humano e o Orixá, numa pessoa única, que se constrói através dos múltiplos rituais das sucessivas etapas iniciáticas” (AUGRAS: 2008, p.24). Como observou Augras, os Deuses são os responsáveis pela escolha das “cabeças”, das pessoas nas quais desejam manifestar-se, mas é o processo ritual, a ação do grupo cultural, dos terreiros liderados por Pais e Mães de santo, que torna tais pessoas aptas a receber essas energias caóticas para a constituição humana.

Antes da iniciação, muitas vezes a incorporação se caracteriza como uma experiência torturante, dolorosa, pois, conforme afirma Bastide (2001), o transe se dá de forma impactante para o neófito. Acredita-se que por não ter o preparo ritualístico da “cabeça” para receber essa energia, o corpo não sustenta a força do Orixá, acabando por apresentar efeitos fisiológicos. Bastide (2001) considera esse estado como um transe selvagem, algo caótico, sem controle performático e ritualístico.

A incorporação envolve um aprendizado, um longo treinamento por parte do adepto, assim como também do Orixá. Ambos precisam ser instruídos nos modos ritualísticos de forma correta. A fase de iniciação é um momento em que o neófito fica em reclusão total por aproximadamente vinte e dois dias. Neste período, ele e seu Orixá aprendem os atos performáticos dos rituais públicos e privados. As músicas, passos de dança, posturas de repouso e espera devem ser aprendidas, memorizadas. Há assim um repertório de técnicas corporais que garante a eficácia e eficiência do rito em sua dimensão de experiência religiosa e integridade corporal, além da inteligibilidade da performance.

Há um conjunto elaborado de regras, normas e rituais que determinam a hora do transe e sua duração. Para Bastide (2001), ao atingir esse estágio de maturidade, o neófito experimenta um transe domesticado, o estado após o “caos”, o fim do transe selvagem. A longa fase de aprendizado traz ao noviço e à comunidade religiosa o domínio da “cabeça”, das forças sagradas. Os deuses agora são controlados e já sabem a hora que podem e devem chegar.

Figura 16: Iniciação no Candomblé. (Saída pública).



Fonte: Página pública do Ilê Asê Opô Omidewá no Facebook, 2015

Figura 17: Iniciação no Candomblé. (Saída pública).



Fonte: Página pública do Isê Asê Opô Omidewá no Facebook, 2015.

Mãe Lúcia tinha 15 anos quando foi iniciada na Jurema. Antes alguns rituais internos tinham sido feitos para apaziguar as forças sagradas. Foi no terreiro de Pai Tertuliano que a menina Lúcia entenderia os elementos ritualísticos e a importância de seu contato com os deuses. Ela conta que conheceu o seu primeiro amor nessa época. Ele se chamava Euclesio dos Santos Leal, com quem teve sua única filha, em 1979, aos 22 anos. Mas o marido, a quem ela dedicava tanto amor, sofria de alguns problemas psicológicos, era ciumento e bastante hostil. Um longo histórico de agressões levou Mãe Lúcia a tomar uma decisão que mudaria sua vida. Em 1980 ela fugiu para Recife, indo morar em uma comunidade. Lá conheceu a nação Jeje, onde iniciou sua vida no Candomblé.

3.4 “Àdùrà ti orí”³⁴: Nasce uma nova cabeça

Era março de 1981. Mãe Lúcia tinha tomado a decisão de seguir a religiosidade; era chegada a hora de se iniciar no Candomblé. Após um tempo de convivência na comunidade religiosa, localizada na cidade de Pombos, no estado de Pernambuco, o processo iniciático foi realizado pela sacerdotisa Deta de Bessen, permitindo a entrada de Mãe Lúcia na nação Jeje Mahin. Lúcia de Fátima agora era *Omidewá*, filha de Oxum, a deusa das águas.

Foram longos anos de convivência nessa nação muito rígida e cheia de normas. Mãe Lúcia, em longas conversas, recorda o quanto a Mãe Deta era extremamente perfeccionista e rigorosa com as atitudes dos filhos e filhas. Certo dia, em meio a uma conversa informal, me disse:

Eu sempre buscava ouvir, ficava calada. Era importante aprender as coisas que Mãe Deta tinha pra me ensinar. A nação Jeje era muito rígida. Eu lembro de um dia em que ela me chamou, e disse: ‘Lúcia, vem cá!’ Quando eu cheguei perto ela me deu uma tapa, e disse: ‘aqui, Lúcia não mais existe, aqui quem se faz presente é Omidewá’. A partir dali, nunca mais esqueci meu nome ritualístico e a importância dele.

Foram alguns anos dedicados aos rituais de Candomblé em Pernambuco. Mas, após alguns conflitos e posteriormente a morte de Mãe Deta, Mãe Lúcia precisou buscar uma nova filiação. Era necessário dar continuidade às suas obrigações, já que em João Pessoa seu terreiro estava ritualisticamente ativo. No final dos anos 90, Mãe Lúcia resolve ir a Salvador. Sua expectativa era conhecer o Ilê Axé Opó Afonjá e a partir da interação

³⁴ “Rezando para a cabeça”.

com a comunidade tentar criar laços de filiação para dar continuidade às suas “obrigações” religiosas.

Essa entrada foi um momento crucial na vida social, política e religiosa de Mãe Lúcia. Tecer laços com o Candomblé de Salvador era algo novo em terras paraibanas. Além de ser novidade no mercado religioso, essa filiação garantiria a autenticidade de Candomblé de nação. Mãe Lúcia sempre defendeu em seus diálogos essa africanização, esse discurso da volta às origens. Dessa forma, o Opó Afonjá seria um excelente elo de ligação com a África mítica que Mãe Lúcia tanto buscava.

Essa busca da legitimação dos Candomblés de nação, junto ao governo e à sociedade, vem ganhando destaque nas últimas décadas. Principalmente, como dito anteriormente, na reivindicação para si da autenticidade e relação de continuidade de uma tradição africana. Essa “busca da África no Candomblé”, como intitulou Stefania Capone (2009), se debruça sobre o discurso da tradição e sobre a forma como ela é empregada na busca por legitimidade e prestígio dentro do campo religioso afro-brasileiro. Dessa maneira, a entrada no Ilê Axê Opó Afonjá significou, para Mãe Lúcia, mais que a continuidade das obrigações ritualísticas; ela constituiu a oportunidade de trazer a África para as terras paraibanas, e assim legitimar seu poder enquanto sacerdotisa no mercado religioso local.

Figuras 18e 19: Mãe Lúcia e Mãe Stella na Casa de Xangô- Ilê Axê Opó Afonjá.



Fonte: Acervo pessoal Mãe Lúcia

O percurso de Mãe Lúcia no Opó Afonjá é muito complexo em relação à conversão e à pertença, pois como observei em minhas visitas à comunidade, por trás das obrigações ritualísticas está uma rede de negociações sociais e econômicas. Isso implica que o aspecto devocional da iniciação é constituído por elementos mais amplos e que ultrapassam o campo estritamente do religioso, envolvendo espaços de articulação e mobilização políticas, em um projeto de reconhecimento social que envolve elementos étnicos, culturais, religiosos e também econômicos. Assim como no contexto das economias domésticas, a economia religiosa envolve a construção de redes de articulação e solidariedade que buscam a produção do parentesco, o desenvolvimento econômico e espaços de circulação de afetos e conflitos. Obviamente, não é novidade que “em oposição à tradição cristã de caridade, há, nas religiões afro-brasileiras - de uma maneira mais generalizada por um lado, e de modo muito específico no Candomblé -, uma relação de clientela religiosa” (BAPTISTA, 2005, P.70). Essa relação é aceita, e em sua grande maioria acaba por introduzir a ligação do cliente ou adepto ao terreiro.

No caso de Mãe Lúcia, a aproximação foi se dando aos poucos. Era necessário, disse ela, “*saber onde pisa*”. As primeiras visitas eram de observação; o que funcionava aqui eram as entradas em festas públicas e a ligação de “clientela”. Nas religiões afro-brasileiras, principalmente no Candomblé, essa relação de “clientela” surge como uma forma de participação na comunidade religiosa sem o estabelecimento de um vínculo iniciático ou obrigatoriedade ritualística, na medida em que há uma relação entre oferta e demanda, ou seja, necessidade e procura. Os terreiros oferecem consultas oraculares, ebós, despachos e oferendas, permitindo, assim, a aproximação de pessoas que não fazem parte da sua filiação iniciática. Esse acesso torna-se fundamental para introduzir as relações mais substanciais; forma um canal onde as relações rituais podem ser negociadas e praticadas com o consentimento da comunidade.

A entrada para um culto de possessão, como bem sabemos, se inicia pela comunicação pronunciada pelos orixás, através dos meios divinatórios como o jogo de búzios ou pela revelação mediúnica, ambos conduzidos pelos responsáveis pelas casas de culto. Essa entrada não se efetiva sem dificuldades. Os futuros adeptos sabem o quanto a passagem da condição de cliente para médium ou filho de santo impõe em termos de restrições na vida pessoal e em termos de obrigações a cumprir (BIRMAN: 1996, p.95)

“*Quando entrei pela primeira vez no Opó Afonjá, eu sabia que não era fácil, tinha que conseguir chegar à Mãe Stella. As pessoas sempre olham desconfiadas*”, disse Mãe

Lúcia. Esse seu relato foi seguido de uma ligeira afirmação: “*eu soube ler a cartilha corretamente*”.

Quando se trata do silêncio, dos segredos, dos não ditos, as relações contadas por Mãe Lúcia aparentam claramente a sua incompletude. Preservar o avó dos lugares por onde passava era parte de sua atitude e de seu decoro. Em termos linguísticos, temos uma ambiguidade, ou seja, uma duplicidade de sentido, falas que permitem sempre mais de uma interpretação. O que consente perceber que todo discurso é uma relação com a falta, com o equívoco, já que toda fala aparece incompleta: “[...] há uma dimensão do silêncio que remete ao caráter de incompletude da linguagem: todo dizer é uma relação fundamental com o não dizer” (ORLANDI, 1992, p. 12). Entendo que os sujeitos das histórias de Mãe Lúcia, os discursos políticos e falas em momentos ritualísticos não estão prontos, acabados. Eles estão sempre em movimento, (re)construindo-se nos símbolos e na história do terreiro, ocultando-se e fazendo visíveis .

A entrada foi concretizada com alguns rituais e com um alto investimento financeiro. Segundo Mãe Lúcia, foi-se considerado todos os seus anos na nação Jeje; ela apenas precisava fazer alguns rituais específicos do Opó Afojá para ser considerada parte integrante daquele grupo, uma espécie de complementação. Disse ela, bem orgulhosa do feito: “*Mãe Stella falou que Xangô me queria, tinha me levado para a casa dele, ela me tirou toda a preocupação, eu precisava fazer poucas coisas. O mais importante era a vinda de minha Mãe para plantar o axé aqui em casa*”. E continuou: “*Oxum merecia o melhor, eu não meço os gastos, sempre faço o possível. Meu filho, no Candomblé nada é de graça!*”.

Debruçando-se sobre o texto da Vivian Zelizer, *Circuits within Capitalism*, conseguimos entender o pouco do percurso escolhido por Mãe Lúcia. Ainda que se baseie no significado mais convencional do termo “comércio”, apresenta elementos de uma análise na qual as trocas envolvem não apenas o intercâmbio entre mercadorias, mas um sentido mais amplo, em que estão envolvidos aspectos interpessoais, a circulação de ideias e conversas, por exemplo. Zelizer propõe:

Cada circuito social distinto incorpora um tanto diferentes de entendimentos, práticas, informações, obrigações, direitos, símbolos e meios de trocas. Eu chamo estes circuitos de comércio em um antigo sentido da palavra, onde o comércio significou conversa, intercâmbio, relação social, e modelagem mútua. (ZELIZER: 2005, p.4-5, tradução minha)

As “trocas de favores” haviam começado. *“Cada um joga com o que tem, meu filho”*. Para Mãe Lúcia tratava-se de formar um canal de ligação entre ambos os terreiros, entre trajetórias de reconhecimento e histórias. Isso incluía caravanas que pudessem trazer o “axé baiano” para as terras paraibanas. Não demorou muito: a primeira caravana foi de reconhecimento, quando Mãe Lúcia trouxe Mãe Stella, no final dos anos 90, apresentando ao povo de terreiro do estado a sua ligação com terreiro de Salvador. A situação se traduziu em uma festa que alimentaria as representações simbólicas e deixaria em movimento o mercado religioso local. Conta Mãe Lúcia: *“depois da visita de Mãe Stella, muita gente me procurou, muitas pessoas queriam agora entrar no axé. Quem não quer fazer parte de um terreiro com tradição?”*

Segundo Guerra (2003), a lógica mercadológica sob a qual a esfera da religião opera, produz, entre outras coisas, o aumento significativo da importância das necessidades e desejos das pessoas na definição dos modelos de práticas e discursos religiosos a serem oferecidos no mercado. A presença de Mãe Stella não representava só a “tradição” em terras paraibanas, mas o “novo”, uma oportunidade de ter acesso a um conceito/produto que não existia no mercado local.

Ainda segundo Zelizer (2005), os circuitos comerciais distinguem-se por terem limites bem precisos e algum controle sobre as transações que atravessam essas fronteiras, além de um conjunto distintivo de transferência de bens, serviços ou reivindicações sustentadas sobre laços interpessoais. Ou seja, as ações e bens negociados permanecem controlados por ambas as partes em negociação. Dessa forma, as ações que extrapolam as fronteiras erguidas durante o acordo não podem ser autônomas; elas precisam ser atestadas por ambas as partes.

Nesse caso, refiro-me ao acordo selado por Mãe Lúcia e Mãe Stella. *“O axé foi plantado e minha Mãe Stella mudou o que precisava na casa. Durante as próximas obrigações eu precisava receber os irmãos mais velhos de Salvador, porque eu precisava aprender, seguir orientações”*. Na sua fala, Mãe Lúcia constantemente chama atenção para a fronteira, a linha ritualística fixada pela entrada no Opó Afonjá. *“Eu não faço nada sem perguntar a Mãe Stella. Eu ligo e fico horas perguntando. Quando não dá, eu ligo para um irmão mais velho.”* As transferências de conhecimento ritualístico podem empregar meios de trocas particulares, internos ao circuito, em virtude dos significados que os seus integrantes compartilham mutuamente. Vejamos um caso particular que Mãe Lúcia relata:

“Quando eu decidi colocar um barco foi um desafio bem grande. No meio tinha uma Ewá, um dos Orixás mais difíceis de fazer. Não tem nenhuma Ewá na Paraíba, a minha seria a primeira. Eu fui atrás dos fundamentos com minha Mãe, ela me passou o contato de um irmão que tinha raspado recentemente, e eu peguei as folhas e os fundamentos com ele. Mas você sabe que a gente precisa de uma pessoa aqui de lá. Ninguém me daria crédito se eu não tivesse do meu lado algum irmão do Opó Afonjá. Por isso, eu trouxe minha irmã de Ewá. Ela num sabe muito não, mas a presença dela e do Orixá dela é uma coisa boa para meu axé. Antes da festa ela tava toda nervosa. Eu disse: minha irmã, fique calma, vista uma roupa bonita e vá só dançar, louvar o Orixá, as coisas da iniciação já foram todas feitas (risos).”

Negociar a performance sempre foi necessário no acordo entre Mãe Lúcia e Mãe Stella. A presença de integrantes do Opó Afonjá era necessária em todas as iniciações e festas públicas, mesmo que só para outorgar o simbólico. Nesse aspecto, acompanhando Pordeus Júnior, parecia que a performance tanto ritual quanto de solidariedade e circulação de oficiais religiosos entre Omidewá e Opô Anfonjá implicava “competência, quer dizer, saber-ser, um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta” (2009, p.15). Deste modo, as trocas e os elementos resultantes delas permitem a presença de uma estrutura institucional, representativa, sobre a qual são reforçados o crédito, a confiança e a reciprocidade no interior do perímetro de um circuito. Se necessário, orientando também a exclusão dos participantes e aqueles que se encontram fora do circuito (ZELIZER, 2005).

Figura 20: Mãe Cida de Ewá e Mãe Lúcia.



Fonte: Acervo pessoal Mãe Lúcia.

Por não seguir as “novas normas”, muitos filhos e filhas de Mãe Lúcia acabaram por deixar a vida religiosa em sua casa. *“Não quero saber de quantidade. Sempre prezei a qualidade, meu filho. Sempre digo isso para os meus filhos: Candomblé é para todos, mas nem todos são para o Candomblé”*, disse Mãe Lúcia. Questões financeiras, problemas de adaptação, rebeldia e ausência de comprometimento para com os rituais eram, entre tantos outros, os elementos que Mãe Lúcia indicava como motivos para desligamento religioso do seu terreiro.

Logo, observo que Mãe Lúcia criava estratégias discursivas para alimentar a necessidade de investimento na busca da tradição. Diz Mãe Lúcia, ávida, como quem pontua uma regra: *“não é só comprar material. Tem que investir na vinda de meus irmãos. Uma obrigação, uma iniciação, tem que ter a presença dos mais velhos, das grandes cabeças da casa matriz”*. Dessa forma, não fica difícil notar, assim como observou Zelizer (2002), que a saída para a “venda” dessa tradição pretende combinar aspectos que superem possíveis divisões entre razão e afetividade, cálculo e desprendimento, interesse e solidariedade. É uma “necessidade”, muitas vezes velada, mas que precisa ser exercida para conceder a filiação, e assim o filho ou filha se vincula não só à casa de Mãe Lúcia, mas ao terreiro de Salvador.

A iniciação se constitui em uma linguagem não apenas religiosa, através da qual o neófito aprende a controlar a cabeça e se vincula ritualmente a uma família-terreiro. É também uma economia que põe em circulação recursos, afetos, territórios e relações. Como nota Baptista:

A realização de rituais de iniciação mobiliza um grande contingente de pessoas, especialistas, animais sacrificiais, todo um conjunto de pessoas e objetos que são essenciais para realização do feito. Há também um conjunto de listas de produtos que visam reunir o material para realização dos rituais, a alimentação do grupo, roupas do iniciado e de suas entidades e a preparação de comidas votivas dessas entidades cultuadas. O "chão" é uma cobrança à parte, um valor em dinheiro, entregue nas mãos do "pai de santo", o iniciador, que pode ser entendido como o "pro-labore" deste. Não há um valor fixo, o que pode determinar que num mesmo grupo de iniciados alguns paguem mais ou menos "caro", ou, mesmo, nem cheguem a pagar. Um dos fatores que pode determinar o preço do "chão" é a origem social do noviço ou a diluição desse preço entre os demais noviços de um grupo. Outros fatores também podem ser significativos, tais como a "raridade" ou especificidade da entidade que o noviço é portador, o que lhe conferiria importância perante o iniciador ou mesmo estabelecer certas dificuldades nos procedimentos da iniciação. O "chão" é uma cobrança individual, uma obrigação particular entre iniciador e iniciado. Seu valor quase nunca é compartilhado com os demais membros da comunidade (BAPTISTA: 2005, p.88)

Dessa forma, constatamos então que o âmbito em que ocorrem essas relações pode admitir a presença do dinheiro como um elemento propriamente constitutivo do vínculo, mesmo que esse não seja seu fim imediato. O investimento na “saída de quarto”, na dimensão pública da iniciação, é uma expressão do sucesso e do reconhecimento, das condições do devoto levar o nome da casa e a devoção para com o orixá de maneira honrada. Diz respeito não a uma relação de propriedade, mas a um investimento de natureza pessoal e interpessoal, um compromisso que se traduz como nobreza de atitude, reconhecimento para com a comunidade no terreiro. Assim, os pagamentos no contexto da iniciação no candomblé comunicam sobre dimensões mais relevantes que o próprio dinheiro. Trata-se de relações através das quais circulam pessoas, afetos e saberes. Conforme Zelizer:

Todos esses pagamentos ocorrem geralmente na companhia de transações íntimas, leva seus significados a partir dos laços sociais de longo prazo dentro do qual ocorrem essas operações, que variam em consequências da função desses vínculos de longo prazo - a limitação é algo excepcional, caso ocorra um embate, ele será momentâneo. (ZELIZER: 2005, p.5)

Como notou a autora, os laços que fundam essa negociação são íntimos e bem entrelaçados. Assim sendo, no Candomblé, essas relações baseadas justamente em vínculos profundos de familiaridade permitem as transações envolvendo o uso do dinheiro sem grandes danos às afinidades.

É comum observar nos terreiros que muitos filhos de santos, quando estão atravessando dificuldades financeiras, contam com a ajuda da comunidade nos mais variados aspectos de sua vida particular e ritualística, principalmente quando se trata de garantir sua iniciação. Essa situação estabelece um tipo de dívida, um débito não contabilizado, mas que obriga o sujeito a se disponibilizar, a estar presente na casa de santo em todas as ocasiões em que se faça necessário o uso de sua força de trabalho.

Em várias ocasiões observei como o prestígio financeiro naquele espaço era fundamental para garantir menos trabalho. Mesmo ouvindo em vários momentos Mãe Lúcia afirmar que “*no terreiro não tem diferença. Para o Orixá é tudo igual*”, a segregação da força de trabalho sempre foi muito clara nas minhas observações. Os filhos que se dedicavam a trabalhos mais dispendiosos eram em sua grande maioria os “devedores”, os que precisaram da ajuda dos mais bem-sucedidos. Essa situação não produzia tranquilidade, pelo contrário; nos bastidores, as trocas de insultos e provocações

eram realizadas. Assim, ficava claro que as relações de negociação não eram apenas externas.

Assim, podemos observar que a presença do dinheiro nesses contextos não ocorre de maneira sempre tranquila; em alguns momentos se revestia de tensões implícitas ou explícitas. Certo momento, revelou-me Mãe Lúcia:

Tem que saber negociar. Já peguei muitas brigas por questões financeiras. Às vezes chega filho aqui precisando, eu até ajudo nas compras das coisas. Mas não tem desconto em passagem, nem na mão de faca. É caro trazer o povo de Salvador. (...) É muito difícil, meu filho. Mas tem que saber lidar, se não, não tem axé!

As diferenças internas começaram a eclodir, os conflitos entre filhos de santo estavam ainda mais potencializados, advindos principalmente das iniciações feitas pelos integrantes do Opó Afonjá. Os *fluxicos de santo* tornaram-se centrais, e muitas vezes reguladores. Como notou Capone (2009), funcionam como um mecanismo de redução das tensões internas, reorganizando as relações de poder dentro do grupo, reavaliando e questionando as posições hierárquicas locais. Dessa forma, as trocas de acusações vistas entre os adeptos e, principalmente, entre terreiros diferentes, servirão para delimitar uma fronteira do culto. Assim, no momento que existe a contestação da legitimação dos outros, permite-se afirmar a própria legitimidade e poder no mercado religioso local.

Depois de um tempo, entre idas e vindas à casa de Mãe Lúcia, observei que o aspecto financeiro acabou por sediar muitas das ações tomadas por ela no terreiro. O trânsito entre sacerdotes não era a única modalidade de negociação e manutenção do vínculo entre Omidewá e Opô Afonjá. Com vistas a reduzir os conflitos e minimizar alguns dos custos que deveriam ser arcados com o processo iniciático, Mãe Lúcia passou a desenvolver, sempre que possível ou que julgasse adequado, formas alternativas de reconhecimento e preservação das relações e negociações entre terreiros. Uma das mais usadas nos últimos anos tinha sido o envio de presentes para Mãe Stella, assim como as compras de artigos produzidos no Opó Afonjá. O fundamental é perceber que, nesse quadro, as relações e trocas de favores financeiros podem existir permanentemente em relações diretas ou indiretas, sempre que for necessário para manutenção do vínculo religioso.

Procurei ao longo deste capítulo discutir alguns aspectos relativos a certos contextos etnográficos onde pudemos investigar certos "circuitos de troca" ou "cenas religiosas" fundadas na relação entre o terreiro de Mãe Lúcia e a vinculação da tradição do Ilê Axé Opó Afonjá de Salvador, sobretudo tratando de quadros que envolvem práticas

religiosas. São quadros em que os laços de confiança e de intimidade se mostram essenciais para a compreensão dos aspectos ambivalentes relacionados aos circuitos de trocas.

Os circuitos de troca ou as cenas religiosas que percorremos são marcados pelas características que Vivian Zelizer (2005) atribui como fronteiras bem definidas e mecanismos de controle sobre as transações realizadas nestas fronteiras, bem como um conjunto distintivo de transferência de bens, serviços ou reivindicações sustentadas sobre laços interpessoais, meios de troca particulares, internos ao circuito, decorrentes dos significados mutuamente partilhados pelos seus integrantes. A partir dos casos que observamos, podemos sugerir a existência de uma estrutura institucional em que são estabelecidos sistemas de crédito e confiança, baseados em regras particulares de reciprocidade próprias ao interior do perímetro dos circuitos analisados, onde vimos situações em que a quebra de certos "contratos" pode ensejar a exclusão ou desequilíbrio entre os participantes de uma relação.

CAPÍTULO IV
O MOVIMENTO DAS ÁGUAS

“O tempo é um rio que corre ininterruptamente, afinal, da nascente até a foz, não há desembocadura que pare o rio e seu curso de água natural. Sempre caudaloso, torrencial, porém jamais imóvel”. Assim escreveu Lya Luft em *O tempo é um rio que corre*, mais um dos seus textos literários sobre o tempo e a vida.

O movimento das águas é a dança suntuosa da natureza, é a condução da vida, a estratégia perfeita para vencer os caminhos abstrusos da nascente até a desembocadura no mar. Na vida social e simbólica dos terreiros, as histórias individuais e coletivas vão se mesclando, tecendo elementos fluidos, flexíveis, instáveis. Cada terreiro, por mais autônomo que seja, busca na nascente, no leito do rio, a tradição, um atestado de pureza, a água mais límpida. Esse modelo ortodoxo do Candomblé de nação é construído numa rede complexa de elementos sociais, políticos e culturais. Sendo assim, seguir o rastro histórico de uma casa que se considera o berço tradicional no Candomblé pessoense é uma forma possível de entender o percurso do rio, a história do Candomblé na cidade.

Estratégias, astúcia, intuição são elementos sempre presentes nas histórias que enchem as rodas de conversas no dia-a-dia do terreiro. Nessas rodas, Mãe Lúcia e Oxum se entrelaçavam na dança das palavras. As histórias de sua vida eram costuradas nas lendas que ela coletava nos livros de sua biblioteca, formando um universo lúdico e ao mesmo tempo didático.

“*Um pouco Oxum, um pouco Lúcia*”, a sacerdotisa dizia em meio a risadas. É nesse emaranhado de palavras de Mãe Lúcia, atitudes e releituras de si mesma, que esse capítulo surge. Aqui, buscaremos um olhar sobre o trânsito, as invenções e reinvenções de uma personagem central na cultura afro-brasileira paraibana: Mãe Lúcia. Omidewá e Oxum agora são uma, e essa junção é nosso ponto de análise.

4.1 Os deuses de dois mundos

As iniciações dos acadêmicos já tinham começado no terreiro há muito tempo; tornara-se algo frequente na casa. Primeiro vinham os alunos de graduação que incorporavam os deuses durante as festas, e depois eram convidados a frequentar o terreiro, processo que no final frequentemente ocasionava na iniciação religiosa. Em seguida, vieram os professores, pesquisadores, “os militantes” do movimento negro - em comum estava, na maioria das vezes, a busca da africanidade. Os diálogos nas mesas de café e búzios giravam em torno da ideia de se reportar ao modo de ser, de viver, de

organizar suas lutas a partir da ligação com a África, isto é, com as marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada pesquisador, faziam parte daquele acordo. Mãe Lúcia sempre conseguia ligar esse viés entre África e Brasil. Sua fala era embebida por inúmeras lendas, percursos de história do terreiro, do movimento negro. Parecia um script, ensaiado e planejado longamente por essa Sacerdotisa.

Quando eu cheguei para conhecer o terreiro e propor a realização da pesquisa, em 2013, peguei o andamento de um “barco”³⁵ de três estudantes da universidade federal. Destaco esse barco pois nele estava uma das pesquisadoras que primeiro estudou o terreiro de Mãe Lúcia. Vanuza, além de filha de santo, era aluna do programa de pós-graduação em Ciências da Religião. Durante minha permanência na casa, entre os anos de 2013 e 2015, pude, através de longos diálogos com ela construir boas observações de campo.

Além desses universitários, outros acadêmicos foram integrando aquele espaço. A todo momento Mãe Lúcia chegava com novidades. No segundo semestre de 2014, a casa já tinha um corpo religioso repleto de acadêmicos.

Não é mais novidade que nos últimos anos o interesse pelos estudos afro-brasileiros vem ganhando notoriedade nos bancos universitários e nos movimentos negros. Grande parte deste interesse recente deve-se às mudanças que estas religiões têm sofrido. Um bom exemplo é sua popularização nos meios midiáticos e virtuais³⁶, bem como as transformações sociais, políticas e culturais pelas quais tem passado a identidade negra no Brasil, apontando para as conquistas dos chamados “afrodescendentes”. Além da mobilização identitária dos afrodescendentes, outros fenômenos sociais também destacam a cultura negra como um componente importante da cultura brasileira.

Atualmente, esse discurso vem recebendo contribuições de um número crescente de sujeitos negros, e também de outros que mesmo não se reconhecendo enquanto negros ou que não sejam portadores dos elementos fenotípicos que os inserissem nessa posição dentro da estrutura do sistema brasileiro raça-cor de pele, se vinculam e pretendem colaborar com questões sociais e políticas protagonizadas por pessoas negras. Esses dois últimos grupos podem ser pensados ainda sobre um sistema de agrupamento em função

³⁵ Quando é iniciada mais de uma pessoa ao mesmo tempo.

³⁶ “Agora não somente midiaticizada e fortalecida pelos atributos do exótico, místico, exuberante e primitivo (através das indústrias cinematográfica, publicitária, turística e fonográfica), mas também virtualizada, através da espetacularização e melodramatização dessas religiões e de seus rituais de transe, sacrifício e magia. O que faz com que religiões centradas na tradição oral, após conhecerem os benefícios da literatura, da radiofonia e do audiovisual, possam conhecer os benefícios do espaço virtual, espaço da imagem-texto, espaço do hipertexto, indicando-nos uma nova expressão.” (FREITAS: 2003, p.83-84)

das condições e enunciação, prestígio e papel que desempenham em seus contextos sociais. Por um lado teríamos os eruditos (antropólogos, artistas, intelectuais estrangeiros fascinados pelo o “primitivo”), do outro, os banais (os "amantes do safari humano", turistas brancos ansiosos por “elementos estranhos” e fortes emoções tropicais). Se por um lado essas não são posições estanques e inertes, por outro são produzidas a partir de marcações racializadas e assimétricas, fundamentalmente nos dois últimos grupos que a despeito de uma atitude de referência reiteram concepções exotistas e coloniais sobre o “outro”. Acrescente-se ainda a essa construção a autoimagem de uma parcela da população e religiosos negros que acreditam e defendem que o negro tem mais *raça*, mais *ginga* (presteza e desenvoltura para a dança) e mais axé (poderes espirituais e religiosos).

A casa de Mãe Lúcia estava cada vez mais cheia desses novos adeptos e simpatizantes. Era comum a chegada de ônibus de visita, abarrotados de universitários, brancos em sua maioria, segurando caderninhos de anotação, máquinas fotográficas de última geração, guiados por um professor doutor que “desbravava” cada trecho daquele território. O Ilê Asé Opô Omidewá nunca teve tantos acadêmicos envolvidos como naquele semestre.

Além dessa popularização acadêmica, o movimento negro emergiu insistentemente nesses últimos anos com uma forte bandeira contra o mito racial. Este período tem assistido à manifestação de um novo movimento negro que encara como sua maior tarefa acabar com a ideia de meritocracia, e de que no Brasil temos uma “democracia racial”. Para estes militantes, ativistas, o Brasil que conhece um sistema racial baseado na linearidade de raças, deve ser reinterpretado a partir de uma radical divisão de fronteiras de cor (negros versus brancos). Além disso, a polaridade “Candomblé/Umbanda”, mencionada nos capítulos anteriores, é agora considerada verdadeira pela maioria dos militantes negros, de modo que um grande grupo de intelectuais e acadêmicos busca um “passado africano”.

A centralidade discursiva e prática do candomblé neste processo deu-se em razão do papel desempenhado por esta manifestação religiosa no campo político afro-brasileiro, na estruturação deste campo e da identidade do “povo negro”, conforme defendida por diversos segmentos dos movimentos sociais negros na agenda das políticas de ações afirmativas, participando, assim, da reconfiguração do campo religioso e de seus vínculos com a esfera pública. Por sua vez, em sua luta contra- hegemônica, os movimentos sociais negros têm buscado defender uma base política do “mundo negro” que inclua não

só as consequências estruturais da escravidão, mas os diferentes elementos simbólicos. Essa propensão foi revestida, principalmente, nas comunidades religiosas que preservaram “os aparatos simbólicos e rituais que elas legaram”: “os Candomblés de nação”.

É neste território de transição, entre a participação em eventos acadêmicos e políticos e na própria ritualística pública, que um grupo de ativistas negros e dos líderes espirituais do candomblé tem lutado para dessincretizar o sistema religioso afro-brasileiro – depurando qualquer referência ao catolicismo popular, ao Kardecismo e à umbanda. A grande “Mãe África”, nesse período de chegada dos intelectuais e acadêmicos na casa de Mãe Lúcia, tem sido central na afirmação de pureza do candomblé, em particular diante de seus terreiros rivais, que comumente são descritos como “baldeados”, uma referência à grande mistura ritualística presente neles. O que mais se via, naquele momento, era uma escala discursiva para identificar quem era mais ou menos “africanizado”.

No ano de 2014 eu já estava familiarizado totalmente com o terreiro, as suas ritualísticas e principalmente com as pessoas que integravam aquele espaço religioso. Eu já conseguia notar as possibilidades de entrada e saída da pesquisa, enxergava os caminhos potenciais que poderiam ser trabalhados para entender a relação de Mãe Lúcia com seus filhos e filhas de santo, e seu papel enquanto religiosa e militante afro-brasileira. Eu era parte do todo, ao mesmo tempo em que me desintegrava nas minhas pequenas particularidades. Refiro-me aos desligamentos que eu tinha do campo naquele período. Sempre que possível, voltava para os corredores da biblioteca central da Universidade Federal da Paraíba para buscar as falas e teorias acadêmicas, uma busca incessante pela neutralidade axiológica. As questões weberianas das atribuições científicas martelaram a minha cabeça por muitas noites; era preciso também sair para a margem, entender as entrelinhas daquele espaço religioso tão complexo e mutável.

Ainda que o medo de não conseguir ser academicamente objetivo, me arrisquei, entrei ainda mais profundo. Em 2014, já não eram idas compassadas ao terreiro, eram semanas, meses, dormindo e convivendo sucessivamente com os personagens desse escrito.

No terreiro de Mãe Lúcia, as obrigações³⁷ internas seguiam a todo vapor. Minha participação e laços no terreiro já haviam ganhado grandes proporções. Aquele

³⁷As Obrigações do candomblé são rituais feitos para cumprir as designações ritualísticas dos Orixás. Geralmente, são feitas internamente e vão desde rituais mais simples como a limpeza física dos terreiros, até o mais complexo ritual de sacrifício animal.

pesquisador imaturo e sem jeito das primeiras visitas havia dado espaço para o estudante de doutorado mais experiente, livre dos anseios e trejeitos acadêmicos, que agora buscava entender a complexidade cultural daquele espaço sagrado de forma calma e paciente.

Mãe Lúcia se mostrava cada vez mais aberta a longos diálogos, minha relação com o terreiro e com ela era fibrilizante. Refiro-me à polarização que sempre estava presente nos diálogos. Quando necessário, o pesquisador tinha que aparecer: nos momentos impróprios, ele era posto à surdina das funcionalidades da casa. Às vezes pesquisador, às vezes filho de santo. No movimento desse caminho sempre incerto, fui construindo um repertório de experiências cada vez maior, produzido com base nas observações sobre aquele espaço sagrado e sua sacerdotisa.

Os meses do segundo semestre sempre eram movimentados na casa³⁸, todos aguardavam ansiosamente as festas do fim do ano. Essas eram preparadas com certo cuidado, pois os rituais que marcavam a passagem de ano dedicavam-se à patrona daquele terreiro, Oxum. O terreiro estava com um fluxo cada vez maior de adeptos, visitantes e simpatizantes. Mãe Lúcia ganhava notoriedade nos movimentos políticos nacionais, a casa de Oxum já estava se tornando pequena para aquela “mulher das águas”³⁹.

As transformações na forma de pensar o Ilê Asê Opô Omidewá já eram notadas nos finais do ano de 2013, principalmente com a participação de Mãe Lúcia em várias frentes do movimento negro e do maior fluxo de universitários, militantes e pesquisadores naquele período. A princípio, a inserção de Mãe Lúcia no movimento era tímida, resumia-se à participação em reuniões do movimento local, assim como visitas a eventos que tratavam sobre a cultura afro-brasileira, a exemplo dos desenvolvidos pelo INTECAB (Instituto Nacional de Tradições e Cultura Afro-brasileira).

Após indicação do Movimento Negro, Mãe Lúcia torna-se conselheira do Consea (Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional). Esse fato não só possibilitou uma entrada efetiva no movimento negro, mas uma projeção da figura da sacerdotisa em várias frentes da política local e nacional.

Esses novos projetos políticos de Mãe Lúcia trouxeram à tona uma atitude cada vez mais recorrente no seu terreiro: o interesse em criar parcerias com agentes políticos e a universidade.

³⁸ Me refiro aos meses de Junho e Julho de 2014.

³⁹ Em algumas ocasiões, Mãe Lúcia, se autodenominava mulher das águas, uma referência a Oxum e como possibilidade de ser mutável, de poder percorrer vários caminhos.

Eu integrava cada vez mais a vida pessoal e religiosa de Mãe Lúcia. Tinha acesso a todos as estruturas do espaço, inclusive a seus lugares íntimos. Sempre que possível, eu entrava no quarto de Mãe Lúcia e ficávamos horas conversando sobre as coisas que circulavam no terreiro, desde as festas e as práticas religiosas que os filhos e filhas faziam, até as questões públicas, como as relações que o terreiro mantinha através das redes sociais.

Essa circulação de afetos e inserção em um espaço de partilha através das conversas, contudo, não foi recebido de maneira harmoniosa dentro do espaço do terreiro, fortemente marcado pela disputa e construção de trajetórias hierárquicas. Eu era cada vez mais visado pelos filhos de santo, às vezes até pela própria Mãe Lúcia, de modo que a certa altura minha presença começou a ser confrontada e questionada. A suposição, acredito, era que nesses trânsitos minha posição havia mudado, e não apenas mudara, mas mudara para um nível em certa medida ameaçador em vista do trabalho empreendido por outros filhos e filhas de santo que estavam ali e trabalhavam *pelo e no* terreiro há muito mais tempo que eu.

Os nativos não enxergavam mais um pesquisador, mais alguém que poderia ganhar espaço, possivelmente ascender na hierarquia frente a todos que ali estavam. Nesse período, fiquei um pouco apreensivo, testei novas abordagens de aproximação com os outros filhos de santo, e ainda que tentasse me aproximar, eu era sempre designado as tarefas menos aceitas pelo grupo. Da louça ao banheiro, horas de limpeza intermináveis para conseguir integrar-me. Naqueles momentos, minha sensação era de que tudo estava perdido. Continuei a executar todas as tarefas que me eram designadas e mudei alguns horários. Como disse Leon (2014), “o que me deixou perdido, de fato, foi o que me resgatou pra o campo investigativo. Como um viajante que precisa desenhar um caminho em forma de mapa para outros que virão, eu comecei a estabelecer os pontos de agregação e soltura...” (p.36). Conversei horas, passei dias e noites com outros filhos de santo; agora não era só a fala de Mãe Lúcia que me interessava, mas toda uma multiplicidade de vozes, algumas mais audíveis, outras em sussurro, mas todas aquelas vozes que se faziam no terreiro, produzindo música e ruído, ordem e disjunção.

Foi nessas novas relações de familiaridade que pude observar mais profundamente quem era aquele personagem tão amado e temido ao mesmo tempo por todos. Mãe Lúcia ia se revelando a cada novo acontecimento, a cada novo relato que eu tinha com os filhos sobre ela. Pouco a pouco fui ligando as redes e espaços que conectavam Mãe Lúcia a todos naquela comunidade religiosa. Era importante, eu já havia percebido, observar as

ligações externas, assim como observar as representações que tinha a fala e a prática de Mãe Lúcia no terreiro e fora dele.

Assim, iniciei mais algumas etapas da observação. O que buscava como objeto de análise estava a todo tempo na minha frente, entrelaçado nas falas e práticas de Mãe Lúcia: a constante reinvenção daquele espaço religioso, suas estratégias e tramas de construção religiosa e de identidade. Acredito que ao considerar todo esse percurso eu poderia recompor os elementos que possibilitassem uma compreensão, mesmo que parcial, sobre as ambivalências, encantos e potências que caracterizam o universo religioso afro-brasileiros em João pessoa. Acreditei também que por tal estratégia me seria possível entender o papel de uma sacerdotisa frente às transformação que o movimento negro e o mercado religioso conferiam às religiões afro-brasileiras.

A multipossibilidade de entender aquele terreiro, assim como de compreender a complexidade da transformação de Mãe Lúcia frente aos desafios do mercado religioso se tornava então menos nebulosa, sinalizavam uma possibilidade de esclarecimento, talvez até clarividência. Não tinha mais dúvidas, era preciso me aprofundar cada vez mais.

Para alguns terreiros, muitas vezes aqueles mais visitados por intelectuais e antropólogos, como o Ilê Asè Opô Omidewá, a demonstração pública de objetos (mágicos) trazidos da África, além da integração religiosa de pesquisadores, tem se tornado uma parte essencial de seu status no altamente competitivo mercado religioso no qual operam.

Mãe Lúcia nunca havia ido à África. No entanto, os percursos em busca da “pureza” para seu Candomblé já tinham sido iniciados há muito tempo. Para ser mais preciso, nas primeiras idas a Salvador, como relatei nos capítulos anteriores. Na maioria das vezes que fui à sua casa no início da pesquisa, no ano de 2013, notei que ela estava em processo de idas e vindas incessantes a Salvador. Até o final de 2014 ainda eram constantes as relações ritualísticas nesse processo de trânsito entre saberes, tradições e relações produzidas ao longo de sua trajetória formativa no Candomblé. Nesse caso, falo especificamente da vinda de pessoas do terreiro onde ela havia sido iniciada em Salvador, o Opó Afonjá, para ajudar nas festas e rituais do terreiro de Mãe Lúcia.

A sua aproximação com os terreiros tradicionais de Salvador, as devotadas festas públicas feitas para apresentar sua ligação com o Candomblé tradicional do Opó Afonjá, eram mecanismos utilizados no meio do competitivo mercado religioso. Tudo era passível ao marketing, na mão dessa Sacerdotisa. Mãe Lúcia sempre me apresentava aos visitantes que ali chegavam, seja para uma consulta ou para questões acadêmicas e políticas. Não

importava. A todo custo, eu era usado como uma ferramenta de intelectualização do espaço, era como um “mascote” do terreiro, alguém que poderia ser consultado ou apresentado para reafirmar as ligações acadêmicas daquele ambiente.

As arenas e espaços de convergência entre academia e terreiro são dinâmicas e porosas, isso não apenas pela forma como pesquisadores se inserem em espaços religiosos e religiosos em espaços acadêmicos, mas fundamentalmente pelos sentidos e contornos que esses movimentos implicam. No contexto de religiões que por longo tempo estiveram relegadas a um processo de desqualificação social e, mesmo hoje, são dotadas de um julgamento e inseridas em um imaginário social depreciativo, a sua eleição como fenômeno a ser estudado pode ser lido como parte de um processo mais amplo do reconhecimento de seu valor e dos traços que lhe são análogos. Além disso, a presença de pesquisadores e pesquisadoras nesse mercado onde a competitividade é um componente constituinte serve como um mote de diferenciação, sinalizando certas possibilidades.

Se a relação entre pesquisadores e religiosos não é estanque, mas marcada por interpenetrações, permutas e jogos identitários, as expectativas que ambos estabelecem um em relação ao outro também não são simples ou superficiais. Como lembra a yalorixá Sandra Medeiros, a presença de pesquisadores, “ólogos” (etnólogo, sociólogos, musicólogos, enfim) é uma modalidade de negociação e de produção de discursos distintivos:

Quanto mais chique o pai de santo, de mais “ólogos” ele se rodeia. E os “ólogos” usam isso, vocês acham que não? Usam. “olha, vamos levar pai fulano em tal lugar que ele ainda não conhece”. E lá vai pai fulano à reboque do “ólogo”. E muitas vezes esse lugar é o templo e quem tinha que se impor ali seria o sacerdote e não o “ólogo”. Aí é causa e efeito. Acho que a sedução existe dos dois lados. O sacerdote cai de pau em feitiçaria para amarrar o “ólogo” e o “ólogo” aceita tudo para entrar na profundidade daquilo que ele quer aprender. (MEDEIROS: 1994, p.25)

Essas relações não são assimétricas com os mesmos benefícios para ambos os lados, de modo que não posso acreditar que minha utilidade para Mãe Lúcia e o Ilê Asè Opô Omidewá fosse a mesma que eles tinham para mim, mas, em todo caso, havia uma espécie de negociação implícita com expectativas e princípios que, mesmo não ditos, pairavam sobre nós com certa consciência. Constantemente em seus diálogos, Mãe Lúcia buscava assegurar a potencialidade acadêmica que ali existia, relatava as pesquisas e editais que nos quais o terreiro estava envolvido. Era claramente esperada dos pesquisadores que ali

se integravam uma troca mútua, a permitir, enquanto realizávamos as pesquisas, que as nossas análises servissem de publicização daquele espaço dentro do mercado religioso.

Guerra (2003), em sua tese de doutorado, chamou atenção para as transformações no campo das religiosidades afro-brasileiras, algumas ligadas diretamente à competitividade no campo interno e externo dessas religiosidades. Na observância da casa de Mãe Lúcia, pude notar que um dos processos apontados por esse autor, de maneira objetiva a eclesificação do Candomblé não só ganhou espaço, mas vem conduzindo alterações significativas na ritualística e na funcionalidade do espaço religioso afro-paraibano.

O conceito de eclesificação já havia sido empregado por Motta (1988). Segundo ele, os cultos afro-brasileiros sofreram um processo de logística burocrática. Isso significa, segundo a nomenclatura de Joachim Wach (1944), a passagem de sociedade mais ou menos secretas, no sentido de confraria, irmandade, ao de uma igreja, com um corpo de doutrina e codificações de rituais próprios e sacerdócio constituído. Nesse modelo de terreiro, temos, segundo Motta (1988) e Guerra (2003), uma institucionalização do espaço sagrado, uma burocratização das organizações religiosas.

Esse processo de funcionalização e logística ganhou muito espaço no terreiro de Mãe Lúcia com a entrada dos acadêmicos e pesquisadores de diversas áreas. À frente das redes sociais, das publicizações da casa, estavam organizados os filhos e filhas considerados aptos - nesse caso, falo em uma ligação direta com a Academia, para tais postos. Os filhos de santo que eram universitários ganhavam prestígio nas redes de diálogo gerenciadas por Mãe Lúcia fora e dentro do terreiro; além disso, embolsavam cada vez mais posicionamentos frente aos rituais e funcionalidades religiosas. Era como um “toma lá, dá cá”. As posições eram cada vez mais gerenciadas para um corpo que, a despeito de suas diferenças, partilhava entre si o fato de serem dotados de uma posição ou lugar no mundo acadêmico, fossem estudantes, pesquisadores em níveis diversos ou professores.

Esse processo sinaliza uma estratégia semântica específica de dilatação das funções e posições dentro do terreiro. A religião é correlacionada, então, não mais aos componentes rituais ou cosmológicos que a definiriam, mas também à forma como se produz uma imagem pública dessas atividades para uma audiência bastante heterogênea. A produção de registros, textos e sua publicização se tornaram uma ferramenta não apenas de divulgação, mas também de mediação entre os universos que giravam dentro e fora do terreiro, e essa mediação era confiada às pessoas que demonstravam um maior traquejo e

proficiência em ambas as linguagens: da academia, das mídias, do rito. Para os que não se encaixavam nessas posições destinadas pela hierarquia acadêmica, restava incorporar os santos e executar as tarefas mais árduas e pesadas no cotidiano do terreiro de Candomblé.

Era costume, por exemplo, em meio a reuniões que antecedia as festas públicas, serem distribuídos textos que não só explicavam os rituais que seriam praticados naquela semana, mas traziam as músicas e todo um manual de “etiqueta ritualística”. Eram horas de ensaios, nada podia ficar fora do lugar. As cobranças para um ritual impecável vinham constantemente. Não podíamos errar, afinal, a casa de Mãe Lúcia estaria aberta para o grande público, e nós éramos responsáveis por defender a ideia de tradição ritualística que tanto Mãe Lúcia protegia nas redes sociais.

Todas essas estratégias consentiam a sobrevivência do terreiro em meio ao mercado religioso; sustentavam, principalmente, uma imagem positiva. As táticas e estratégias eram sempre de produzir para si uma imagem tão positiva quanto fosse possível, e o recurso fundamental para isso era a produção de lógicas de coesão e coerência marcada por reiteração dos elementos africanos como essência. Todas as festas sempre foram planejadas por longas datas. “*Nada era feito à toa*”, sempre me disse Mãe Lúcia.

Eu pude perceber profundamente isso na chegada e na estabilização do professor Pedro⁴⁰ na casa de Mãe Lúcia. A entrada desse professor, como Ogan, não só significou um importante acontecimento ritualístico para o campo afro-pessoense, mas, antes de tudo, uma transformação das relações políticas e simbólicas do terreiro de Mãe Lúcia.

4.2 A senhora da visão

O professor Pedro já tinha vindo algumas vezes ao terreiro de Mãe Lúcia para rituais aleatórios durante o ano. Nas primeiras vezes, ele foi recebido como pesquisador; sua entrada e apresentação foram marcadas pelo formalismo e performance. Refiro-me, principalmente, a inúmeras recomendações feitas por Mãe Lúcia antes de sua chegada.

⁴⁰ Os eventos que narram a entrada do professor no Ilé Axé Omidewá ainda hoje são marcados por ambivalências e tensões, de modo que optei, na redação deste trabalho, por trocar seu nome e o nome de sua esposa. Esse recurso, ainda que possivelmente precário frente à forma como os eventos são lidos pelos devotos no terreiro, é uma forma de preservar uma parte das situações de uma exposição pública desnecessária e inadequada para os compromissos éticos e pessoais que assumi com meus colaboradores e interlocutores dentro e fora do terreiro.

Mãe Lúcia sempre comentava orgulhosa sobre sua vinda, era quase “mágica” a ideia de ter um pesquisador africano ali dentro, em meios aos deuses daquele terreiro. Muitas orientações foram dadas aos filhos e filhas da casa, desde os trajes que deveriam usar, até o que ser dito e não dito na presença dos pesquisadores.

Pedro era professor, havia nascido em Moçambique e se graduado em filosofia, com mestrado e doutorado na área de sociologia. Professor e pesquisador universitário, tinha longa experiência nas pesquisas sobre religiosidade africana. Junto com sua esposa, Irene, também socióloga e pesquisadora, foram se aproximando cada vez mais do terreiro. Logo nas primeiras vindas, eu já percebi o forte interesse dos pesquisadores em se aprofundar no conhecimento da casa. As visitas eram demoradas e sempre cheias de muitas análises.

Não demorou muito para ocorrer a sua entrada efetiva na casa. Foi em uma festa com participação da patrona daquele terreiro, Oxum, que descera, e em um ato ritualístico elegeu o professor Ogan daquela casa como parte do seu corpo sagrado de filiação espiritual.

O evento poderia ter ocorrido durante qualquer ritual, mas foi numa das festas em que se celebra a “senhora da casa”⁴¹. Era a festa das Yabás, ocasião em que se celebra Oxum, Yemanjá e Yansã, uma festa de Candomblé ostensiva, de grande proporção financeira e de participação popular e religiosa, que o professor Pedro foi escolhido para ser Ogan. Esse é um cargo masculino, atribuído a pessoas que não se manifestam com nenhuma divindade e que somente galgam o posto mediante a escolha direta de um Orixá.

Oxum tinha escolhido: ele será um Ogan de Oxum, independente do Orixá que ele possua, ou seja, aquém da sua divindade pessoal a vista nos jogos adivinhatórios e que lhe fora dado como protetor e “dono de sua cabeça”. Ele agora serviria a Oxum, seria parte definitiva daquele espaço sagrado.

Oxum o pegou pelo braço e deu um breve passeio pelo salão, apresentando-o a todos, com um cântico, repetido por todos que ali estavam:

*“Jí olóyé Ióloyè
A ta taròde”*⁴²

⁴¹ Designação muito usada pelos filhos e filhas de santo no terreiro de Mãe Lúcia para refere-se a Oxum.

⁴² Em notas tomadas após a festa, me foi dito que esse cântico sofre variações diversas. Dependendo da casa, é comum traduzi-lo como: Suspendemos o titular que terá a riqueza do título. Assim, me informou Mãe Jose, uma das filhas mais antigas do terreiro de Mãe Lúcia.

Em meio a palmas e gritos de saudação ao Orixá que ali estava, dois homens se aproximam de Oxum e do Pedro. Eram os Ogans mais velhos. Eles já sabiam o que realizar, como quem tivera ensaiado longas horas. Posto em frente a Oxum, entrelaçaram os braços entre eles, formando uma espécie de “cadeira”, onde o professor Pedro foi erguido e ritualisticamente levantado três vezes.

Sussurrei para uma das filhas de santo que estava ao meu lado, perguntando o que isso significaria na vida do professor Pedro. Ela, olhando com uma cara de reprovação, como se eu já tivesse a obrigação religiosa de saber, me disse em tom embaçado: “a partir daí será considerado um Ogan suspenso, merecedor de honrarias, até que seja iniciado e tenha o seu Orixá assentado”.

O ritual seguiu, o professor agora estava sentado em uma das cadeiras centrais, próximos aos cargos daquele terreiro. Uma fila de adeptos do Terreiro e de visitantes de outras casas foi formada. Por alguns minutos, todos reverenciavam o professor. Um atrás do outro, pedindo e dando a benção ritualística. No final do ritual, já estávamos nas rodas de conversa, e nesse momento busquei me aproximar do professor Pedro e de sua esposa. Tentei criar um diálogo para obter as suas percepções sobre o ocorrido. Na roda estavam vários outros sacerdotes e sacerdotisas, que parabenizavam e relatavam já as possíveis obrigadoriedades que ele precisaria desempenhar em seu cargo.

Risadas, abraços, afagos, tudo muito poético e místico. Dentro da roda de conversa, as coisas eram tratadas com certo espiritualismo. Mas não demorou muito para que eu enxergasse outros comportamentos. Em certo momento, o professor Pedro e sua esposa se afastaram. Continuei ali, em meio aos sacerdotes do grupo. Com a saída do grupo, novos diálogos e avaliações sobre os eventos da noite foram se apresentando e sendo postos em avaliação entre os presentes. As reações não foram harmônicas, de forma que se para quase todos era explícita a importância de ter entre os membros do terreiro não apenas um acadêmico, mas fundamentalmente um acadêmico africano, para alguns outros a repentina e talvez até inesperada ascensão de um estranho causou descontentamento e frustração. As razões se estabeleciam nessa berlinda e ambivalência entre o valor da presença do professor Pedro por tudo aquilo que ele representava e o modo como hierarquias podem ser reorganizadas e elaboradas de maneiras distintas entre filhos e filhas com trajetórias diferentes e diferenciadas.

Em retórica equivalente, as justificativas para ambas as posições também oscilavam e se estendiam em um conjunto de possibilidades nas quais se misturavam a importância de tal personalidade no corpo religioso do terreiro, a sua trajetória em outros

espaços de culto e até mesmo a possibilidade de “colete”, ou seja, de simulação do transe de maneira deliberada. Certamente todas as posições não eram apreciadas de igual maneira, e constantemente os comentários e risadas eram pontuados com advertências e confirmação da forma como as informações circulavam no terreiro. Entre longas risadas, por exemplo, um sacerdote mais contido interrompe e diz, em sussurros: “*Gente, riam baixo, tem gente olhando já. Aqui é nim de cobra! Só digo uma coisa... quem não queria um africano no terreiro?*”.

Boaes (2013) estudou em uma de suas pesquisas acadêmicas o mito ritualístico-social do transe, investigando o que os nativos convencionalmente chamaram de colete. Esse “estado” é visto como uma situação na qual o adepto se apropria da prática ou movimentos ritualísticos, dentro ou fora de um contexto religioso, manipulando elementos do cenário, da estética e das ações na intenção de transmitir/emitir informações ou desempenhar ações que convençam a plateia no intercurso das interações religiosas. Segundo o autor:

O ator assume o lugar do “santo”, não se tratando da dissociação que existe na “verdadeira possessão”, e sim da simulação dela. Ou seja, deliberadamente o ator procura transmitir e emitir informações no sentido de convencer a plateia que tratar-se de outra personalidade. Portanto, a base do “colete” é um movimento de autonegação, num jogo de imitação do que acontece na possessão tida como verdadeira, constituindo um falso estado de transe, ou representação cínica, que como diz Goffman, o ator comunica informação falsa intencionalmente por meio, tanto da expressão que transmite, como da expressão que emite. (BOAES: 2013, p.02)

Acusações de colete sempre foram relatadas nas minhas pesquisas de terreiro. Na casa de Mãe Lúcia, a própria sacerdotisa muitas vezes ridicularizava as incorporações e rituais dos outros terreiros. Recordo-me de alguns momentos específicos, quando íamos a festas públicas de santo em outros terreiros de Candomblé, ela e alguns filhos de santo, sempre à volta, teciam comentários e avaliações sobre as performances que compunham os ritos durante as festas. Quase como de costume, eram feitos apontamentos de quem estava ou não “dando colete”. Nesse contexto de disputa, a acusação assume uma posição performática no sentido de confirmar ou reprovar a relação e as competências sacerdotais e religiosas de comunicação entre os planos do cosmos. O colete é assim entendido como uma modalidade performatizada de embuste desprovida de caráter religioso, descomprometida de uma real conexão entre o adepto-devoto e seu santo, transformando-se em algo simultaneamente risível, caricato, mas também marcado pela possibilidade

tática de obtenção de certos benefícios. A avaliação entre transe e colete, em todo o caso, é um componente quase sempre subjetivado, uma estreita relação entre experiência, interesse e astúcia.

Nos terreiros, as fofocas sobre o colete são bastante conhecidas, porém são abordadas com certas sutilezas. Existe uma forma de controle sobre o fenômeno, incluindo principalmente as maneiras de como, e com quem, se deve falar dele.

Nas festas públicas de Candomblé há uma dualidade fortemente vivenciada nos bastidores, como pude observar. De um lado, um grupo que utiliza as fofocas para enaltecer a origem e poder da casa, e do outro, um grupo que menospreza e ridiculariza a casa e as entidades. Assim, lembrando Elias e Scotson (2000), a fofoca é uma tática móvel, não linear, podendo ser usada como forma de enaltecimento, de reiteração de determinadas marcas valorizadas, mas também como estrutura acusativa e depreciativa sobre pessoas e coletivo.

Apropriando-me da sugestão dos autores para observar os casos das redes de fofocas no candomblé, podemos dizer que a fofoca elogiosa (*pride gossip*), no caso das festas de candomblé que observei, é geralmente aplicada aos adeptos mais antigos. Esses não apenas são os mais antigos, mas fundamentalmente são aqueles mais bem posicionados em redes afetivas, econômicas e dotados de prestígio no círculo. É uma forma de confirmar a sua superioridade social e sua estima. Por sua vez, a fofoca depreciativa é dirigida aos membros dos terreiros mais estigmatizados, como forma de propagar e “confirmar” as características de “inferioridade”. A noção de interioridade-exterioridade aqui se refere tanto ao contexto que configura o Ile Asè Opô Omidewá quanto os demais terreiros e templos que configuram o campo religioso afro-pessoense.

A fofoca sobre o colete constitui-se como um elemento assaz significativo dentro das redes de interesse dos terreiros de Candomblé, sobretudo quando aponta a qualidade e a eficácia dos adeptos e seus deuses. “*Eu não confio em uma casa que tem santo de colete. Essa casa é sem fundamento, sem axê*”, dizia um dos sacerdotes.

Naquele momento meu interesse era de diluir-me, que minha presença não fosse percebida de maneira significativa e, mais ainda, que minha opinião não fosse convidada a ser ouvida. Todo meu movimento se traduzia em um esforço de estar parado, ouvir e estar atento aos jogos, gestos e sentidos que tão rápido quanto eram enunciados desmanchavam-se no correr da festa. Esperei as coisas se acalmarem, foi aos poucos saindo, pelos cantos, até a cozinha onde foi designado a ajudar.

A festa já tinha acabado, o grande público já tinha ido embora, as bandejas de comida e de bebidas já estavam voltando cheias do salão. No terreiro, só estavam as “pessoas de casa”, filhos e filhas de santo, e os amigos mais próximos. Agora, o sagrado da festa dava lugar a uma sociabilidade genuína, um lazer descomprometido com as obrigações do rito em seu aspecto mais sacro. Os efeitos da nomeação do professor Pedro, contudo, permaneciam em pauta. Noite adentro e muitos litros de cerveja e comida, na roda de conversa os diálogos giravam em torno da ritualística e das obrigações que o professor Pedro agora deveria ter. Dizia o Ogan mais velho, com uma das mãos numa lata de cerveja e a outra sobre o ombro do professor Pedro:

Olhe meu velho, quando a gente é escolhido pelo Orixá, não tem mais volta!! Os ogans tem que se tornar fiel à casa que o iniciou, pelo fato de não poder mais ser novamente confirmados em outra Casa. É deferente dos adôs⁴³, que tem a liberdade de mudar de Candomblé diante de alguma raiva, e fazer suas obrigações com outras mães de santo. A gente só tem essa casa! (Gil, dezembro/2012)

Existia nas entrelinhas uma fatídica obrigatoriedade na iniciação. Constantes relatos de consequências ruins eram enumerados para dar veracidade ao fato de que a iniciação era um ato protetivo.

Mais tarde, em uma das poucas oportunidades, quando fiquei a sós com o professor Pedro, lembro-me de sua fala bastante analítica:

Você viu? Tem uma pressão. Parece que agora todos me querem entre eles. Eu sei que tem o lado performático, as várias necessidades. No fundo, João, todos precisam um dos outros. Eu, como pesquisador, preciso deles, e Mãe Lúcia, como sacerdotisa, precisa de mim. (Pedro, dezembro/2012).

A noite comemorativa seguiu a todo vapor, horas de bebidas, conversas e muitas músicas. O professor Pedro, agora, poderia acessar todos os espaços ritualísticos e ouvir todas as conversas que antes uma identidade singular de pesquisador talvez não pudesse. Seu status mudará; agora ele poderá adentrar no universo interno e secreto da casa de Mãe Lúcia. Depois de conversar um pouco com o professor Pedro e alguns filhos que bebiam, fui descansar, pois queria acordar cedo. Mãe Lúcia já havia me convidado para uma conversa logo pela manhã; eu estava ansioso para saber do que se tratava.

Assim que o dia amanheceu, tratei de me preparar para aguardar o chamado de Mãe Lúcia. O terreiro estava calmo, pequenos barulhos vinham da cozinha, algumas

⁴³ Palavra homônima que nomeia um símbolo ritualístico usando na iniciação, assim, como batiza o próprio iniciado. Além de Iaô, o neófito pode ser chamado de Adôsü, fazendo referência ao que ele usou durante o ritual de iniciação.

filhas de santo já se encontravam limpando o terreiro, outras preparando o café da manhã. O clima era de cansaço, mas a satisfação de ter realizado uma bonita festa era sempre destacada pelos filhos em meios aos afazeres domésticos.

Enquanto esperava Mãe Lúcia acordar, fui ajudando nos preparos do desjejum à medida que me permitiam. Já eram quase dez da manhã quando uma das filhas de santo entrou na cozinha de santo e me avisou que Mãe Lúcia me esperava na cozinha de sua casa. Fui o mais depressa possível. Quando cheguei, me aproximei da mesa de café, lá estavam Mãe Lúcia sentada na cabeceira e os demais cargos em seus arredores. Na lateral direita estavam: Professor Pedro, sua esposa Irene, e a ekedi Zenilda; na lateral esquerda estavam: Ogan Gil, Ekedi Mana e o Ogan Lucas.

Fui convidado a sentar-me à mesa e, por algumas horas, foi-me permitido voltar ao lugar de pesquisador daquela casa. Pesquisador, mas talvez não qualquer pesquisador, tendo em vista que aquele espaço aparentemente banal e cotidiano não fosse acessível a todos e todas de igual maneira. As conversas ainda tinham como pano de fundo a iniciação do professor Pedro. Hoje, já fora do campo há certo tempo, me permito refletir que naquele momento me foi dada uma excelente oportunidade de entender todo o enredo de negociação religiosa e mercadológica por trás de uma iniciação no Candomblé. Pude acompanhar de perto as trocas simbólicas e materiais que circularam a iniciação do professor Pedro; bem ali na minha frente estavam se configurando um conjunto sutil de habilidades que eu não conseguia enxergar de fora. Linguagem, economia, geografias se desenhavam na forma como as relações e interações se estabeleciam e envolviam a religiosos, pesquisadores, pesquisadores-religiosos e a mim.

Assim que cheguei à mesa, peguei uma conversa já em andamento. Falava-se em uma iniciação conjunta. Mãe Lúcia estava propondo a ekedi Zenilda que se iniciasse junto com o professor Pedro, além de economizar, isso daria mais relevância à festa, já que ambos tinham sido eleitos os cuidadores de Oxum. Zenilda e Pedro demonstraram gostar das indicações que Mãe Lúcia tinha feito, em alguns momentos parecia que ambos buscavam economizar no processo iniciático tanto quanto investir e amparar-se um na companhia do outro.

Sobre esse, Mãe Lúcia prontamente me pediu que buscasse uma folha e lápis para que começasse a fazer uma espécie de pré-lista de materiais e valores que eles necessitariam para a iniciação. A lista era bastante extensa, incluía desde alimentos e produtos de limpeza até os valores destinados aos animais e aos cargos pelo trabalho

realizado. Após a enumeração e a identificação de tudo necessário para a iniciação, começou a transação para definir a data e o período de recolhimento⁴⁴.

Nesse momento, algo de importância extrema aconteceu; eu diria que esse convite mudaria os rumos daquela casa. Não só demarcaria um novo processo para os rituais, mas permitiriam que as ideias de africanização tão defendidas por Mãe Lúcia achassem espaço simbólico para execução.

Em meio às conversas sobre a lista, a esposa de Pedro, Irene, também socióloga e professora universitária, explicou sobre uma pesquisa que ela vinha desenvolvendo sobre algumas comunidades na Nigéria. Todos ficaram atentos, havia uma expectativa no ar. A dinâmica entre expectativas e troca de dádivas estabelecidas pelo ritual impregnava o ar com certa aura de aguardo, como se Mãe Lúcia já aguardasse algo em troca daquele ritual tão planejado por todos. Ser Ogan era uma honraria, o professor Pedro e sua esposa já tinham entendido. E que algo também valioso deveria ser retribuído à comunidade após a designação desse cargo. E foi dado. A professora Marília tinha incluído o nome de Mãe Lúcia em seu projeto como pesquisadora e as duas anunciaram naquele dia que sairiam em uma “excursão exploratória” à Nigéria. Iriam participar durante quinze dias de rituais para Oxum na cidade Osogbo. A eleição da cidade não era à toa. Com menos de 1500 mil habitantes, e localizada na porção sudoeste do país, Osogbo fora fundada no século XVII e era um importante centro Yoruba, onde esse grupo étnico permanecia como maioria.

Em meio a sorrisos e comemorações, me veio à lembrança de algumas coisas que eu tinha vivenciado nas minhas primeiras disciplinas de antropologia, há muito tempo atrás. Embaixo da lista estava meu caderno de campo; entre as anotações da lista, sem ser visto, anotava no meu caderno alguns pontos daquela conversa. Hoje, olhando as páginas que descrevem aquele dia, vejo no canto direito, na parte de cima do caderno, o nome “kula”⁴⁵ e “astúcia” escritos meios trêmulos e borrados, como quem escreveu rápido e com medo de ser pego. O que eu queria dizer com isso?

Bem, a princípio, eu me recordo das ligações significativas que fiz naquele momento com os escritos de Malinowski e do historiador Michel de Certeau. Ambos,

⁴⁴ Tempo que o neófito fica no quarto de santo.

⁴⁵ O kula é uma forma de troca de caráter intertribal praticadas por comunidades localizadas num extenso conjunto de ilhas do norte ao leste e extremo oriental da Nova Guiné descrito pelo antropólogo Bronislaw Malinowski. Segundo Malinowski - que documentou entre 1914 e 1918 essa prática de navegação e encontro ritual por um circuito pré-determinado por tradição - os participantes do Kula viajavam centenas de quilômetros de canoa transportando os vaigua'a (objetos de valor). Os colares de conchas vermelhas chamados soulava vinham no sentido horário desse círculo e na direção oposta (anti-horário) eram transportados os braceletes feitos de conchas brancas chamados mwali encontrando-se em dado momento para realizar o ritual da troca. (MALINOWSKI, 1976)

ainda que em suas diferenças significativas, me ajudaram a decifrar e a prender na memória aquele acontecimento. As palavras escritas no caderno de campo não só me recordavam o ocorrido, elas me propuseram as possíveis interpretações teóricas para entender aquele percurso de trocas assistidas na mesa de café. Eu, claramente, estava diante de um ritual complexo e cheio de elementos simbólicos, culturais e sociais. Tanto a indicação do professor Pedro para Ogan, assim como o convite para a viagem à Nigéria de Mãe Lúcia, tinham outros significados, eu só precisava mergulhar mais nas suas entrelinhas e no que se escondia sob a aparência de óbvio para entendê-los.

Em um paralelo com Kula trobriandês, podemos dizer que na mesa existia uma espécie de rota e ao longo dessa rota duas espécies de artigos eram negociados – de um lado, a entrada de um acadêmico no terreiro, do outro, a entrada da sacerdotisa na universidade. No trajeto, no intermeio entre ambos os lugares, todo um arsenal de intensidades, saberes, convenções, etiqueta, possibilidades se ajustava às sutilezas da troca que palavra a palavra, assim como minhas anotações, conferia a cada coisa sua parte, a cada pessoa suas responsabilidades. Todos os movimentos da negociação desse sistema, todos os detalhes de cada transação são fixados e regulamentados por um conjunto de regras e convenções tradicionais, sendo que alguns atos são acompanhados, necessariamente, de elaborados rituais e cerimônias públicas, a exemplo do cargo de Ogan dado ao professor Pedro na festa de Oxum. Cada ação teve seu tempo e lugar simbolicamente determinado. Sendo assim, na noite anterior, a cerimônia na festa de Oxum deu ao professor Pedro seu passaporte para entrar no terreiro; agora, no café da manhã, ele daria a entrada da sacerdotisa na universidade.

É passível de ser avaliado ainda o valor que isso implicava. Certamente Mãe Lúcia já tinha entrada na universidade, ainda que em uma posição de pesquisada, mediadora e interlocutora. A oferta de Irene e Pedro era sutilmente diferente. Tratava-se simultaneamente de uma posição de pesquisadora, da assunção de um lugar e de um arsenal de fala distinto. Não mais em itálico ou com recuo, como geralmente é representada a fala do interlocutor na concretização de uma pesquisa; era uma fala em corpo de texto, uma fala situada em outro lugar. Mas era também a possibilidade de elevar a instâncias ainda maiores o projeto de “resgate”, de valorização dos elementos africanos na sua vivência pessoal e religiosa. Era o passaporte para uma geografia de implicações pessoais, sacerdotais e política.

Não foi à toa que me recordei desses dois escritos enquanto ouvia aquela negociação. Mãe Lúcia já havia me dito em outros momentos que seu Orixá era símbolo

da astúcia. Oxum sempre venceu os desafios com inteligência e sagacidade. Para Mãe Lúcia, aquelas não eram só características de Oxum, eram também dela.

Disse-me certa vez Mãe Lúcia: *“Oxum sempre me envolveu em tudo. Minha personalidade vem todinha dela. Sua uma bruxa, como toda filha de Oxum é. Sei ser o mel e o fel, toda filha de oxum sabe ser! (risos)”*.

Nas conversas de terreiro, Oxum era citada como Orixá dos mais espertos. Seus filhos são mutáveis, contam as lendas que sabem usar toda sua astúcia e charme para conquistar os prazeres da vida e realizar proezas diversas.

Assim como Oxum, Mãe Lúcia não media esforços para alcançar seus objetivos, ainda que para isso utilize artifícios. Mãe Lúcia é astuta é tática, no sentido certereuniano: “consegue estar onde ninguém espera” (CERTEAU: 1998, p.101).

Como observou León (2014): “a astúcia não significa alguma forma de corrupção. São apenas estratégias de descontrole do campo moral.” Mãe Lucia viu na entrada do professor Pedro a oportunidade não só de criar laços com a universidade, mas de trazer ganhos expressivos para aquela comunidade e, principalmente, para a sua figura política dentro do mercado religioso afro-brasileiro em João Pessoa.

Cada conquista é pensada, reestruturada a partir da resposta do outro. O que Certeau (1998) chamou de tática⁴⁶, eu via nas ações calculadas de Mãe Lúcia. Ela operava as ações, agora levando em consideração as prerrogativas que seu cargo permitiam. Da mesma forma operava deslizes e reordenava as geografias. Não era Osogbo ou a Nigéria o lócus de referência, mas uma unidade maior e deveras significativa: África. Na economia dos afetos e no mercado de dádivas, inseri-la na pesquisa e levá-la para África seriam atribuições esperadas e quase que obrigatórias de um filho de santo. Afinal, o professor Pedro já não era mais “um homem comum”.

Há astúcia de ser várias. Oxum, mãe de santo, militante, amiga - as múltiplas identidades permitiram que Mãe Lúcia exercesse grande influência nas negociações com o professor Pedro e sua esposa. A astúcia, nesse caso, é um lugar de poder, é a ação cultivada a partir de estratégias e negociações bem definidas. Elas não só alimentam e dão forma às negociações, ela se torna o próprio lugar das negociações.

A lista da obrigação estava acabada, a data tinha sido escolhida. A iniciação seria realizada antes da viagem para a África. Na mesa, sorrisos e muita alegria, era hora de comemorar a negociação bem sucedida. Mãe Lúcia me pediu para digitar a lista e repassar

⁴⁶ Sobre a tática, disse Certeau: “Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas.” (1998, p.100)

uma cópia para o professor Pedro. Quando nos levantávamos da mesa, Mãe Lúcia ordenou que um dos Ogans da mesa reunisse todos os filhos de santo do salão para comunicar a grande notícia. Assim foi feito. Em poucos minutos o salão principal estava cheio. Atentos, e dispostos pelo chão do salão, os filhos comemoravam a notícia. Mãe Lúcia conseguira. Agora ela não só buscava os símbolos africanos para realocá-los em seu terreiro, mas teria a autenticação acadêmica para tais conquistas.

4.3 O professor que virou Ogum

Manhã de sábado, 23 de março de 2013, dia ensolarado. No terreiro, alguns filhos já estavam cumprindo as obrigações ritualísticas, especificamente limpando o terreiro e colhendo ervas para os rituais do dia.

Era o primeiro dia da iniciação do professor Pedro e de Zenilda. Os dois já estavam no terreiro desde 6 da manhã. Chegaram juntos e ambos foram levados, no fim da manhã, para o quarto de Oxum. Acomodados em banquinhos de madeira, deveriam manter o silêncio e esperar. Aquele momento era considerado uma preparação para os processos ritualísticos que começariam no fim da tarde. Durante a manhã, pouco movimento na casa. Basicamente se organizavam os últimos itens da lista de obrigação, bem como era verificado se todos os elementos ritualísticos tinham sido comprados e as ervas colhidas.

Antes de ir ao quarto de Oxum, Pedro e Zenilda passaram um tempo no barracão. Existia uma apreensão no ar. O nervosismo da futura ekedji era observável claramente em suas falas e ações. Lembro-me que quando me aproximei dela, ela pareceu bem emocionada, chorava e sempre perguntava se as coisas estavam próximas de começar. Zenilda demonstrava ser a mais curiosa, sempre enchendo o professor Pedro de perguntas. Professor Pedro, mais calmo, sempre tentando responder às perguntas, além de tentar acalmá-la. Lembro-me de uma comparação feita por ele durante a conversa: *“Não podemos ser o coelho, temos que ser o camaleão! O coelho é apressado demais, vive rápido e pouco. Já o camaleão vive mais, lentamente, e se adaptando a tudo e a todos”*.

O professor Pedro parecia ter entendido que o percurso ritualístico era para ser aceito e vivenciado da forma que Mãe Lúcia determinasse. Afinal, ali era o espaço de Mãe Lúcia, o lugar de poder da sacerdotisa, campo de suas ações. Na negociação, os lugares da ação de ambos foram bem estabelecidos. Naquele momento,

performaticamente, o professor daria lugar ao deus. Ali, no centro daquele barracão, o professor viraria Ogum.

Depois do descanso e das horas em silêncio, resguardados no quarto de Oxum foram ambos trazidos novamente para o barracão. Nesse momento, os rituais iriam começar e só parariam no sétimo dia, com a festa de apresentação pública dos novos dois cargos que nasceram ali, na casa de Oxum.

Às quatro da tarde começaram oficialmente os rituais. Pedro e Zenilda foram para os banhos ritualísticos; depois foi a vez dos ebós⁴⁷. Durante os rituais de limpeza, ouvi Mãe Lúcia ordenar que tudo deveria começar pelo professor. Segundo ela, Ogum é quem deveria levar todos os rituais, ele é o “Orixá de frente”, o responsável por abrir o caminho, permitir que as coisas fluam. Prontamente, todos seguiram e, assim, professor Pedro tomou a frente nos rituais. Depois da limpeza, os dois neófitos foram levados para o barracão, e lá ficaram sentados em duas esteiras de palha.

Duas longas horas se passaram até a chegada de Mãe Lúcia no barracão. Antes de sua chegada, os filhos de santo já estavam sentados e na expectativa de assistir os rituais que iriam começar. O ar era solene, sem risadas ou conversas, o clima era de total apreensão. Em todos os rituais que acompanhei, observei que isso era comum. A chegada de Mãe Lúcia no ritual sempre era cheia de temor pelos filhos. Ela, sempre perfeccionista, esperava que todos estivessem preparados e com todos os elementos que seriam usados dispostos, só aguardando seu aval. A distribuição das tarefas era estabelecida conforme um sistema de sentidos: aos que dispunham de cargos competia executar as atividades - tocar, girar, levantar -, ao passo que Mãe Lúcia se caracterizava pelo ar austero e performático de observadora atenta e caprichosa. A despeito desse desnível e distribuição de funções, os rituais só iniciavam quando a sacerdotisa estava no barracão. Sua opinião e participação, ainda que simbólica, eram determinantes para prosseguir os rituais.

O barracão já estava todo preparado, ao lado das esteiras duas bacias de ágata, dentro delas um mistura de várias ervas. Após a chegada de Mãe Lúcia, durante algumas horas foram feitas inúmeras rezas, enquanto se lavavam os elementos que iam compor os *assentamentos*. Pedras, búzios, moedas, pedaços de metais nobres, tudo era sacralizado para compor e energizar o altar. Após a limpeza e sacralização dos elementos, os dois

⁴⁷ A composição de cada ebó depende de sua finalidade. Em geral, seus componentes são bebidas, frutas, folhas, velas, adornos, alimentos secos, mel, dendê, louças, artefatos de barro ou ágata. O termo ebó tem pelo menos dois significados práticos. O primeiro quando é usado para denominar um processo de limpeza, chamado também de sacudimento por muitos terreiros. O segundo quando é usado genericamente para o ato de fazer uma oferenda, ou sacrifício animal.

neófitos foram levados para quartos separados. Lá eles dariam continuidade aos rituais durante os sete dias seguintes.

Dentro dos quartos dos Orixás, eles passaram pelos procedimentos chamados de *awô* (segredos). Lá, seus corpos foram marcados com pequenos cortes e receberam as energias provenientes dos sacrifícios de animais.

Mãe Joselma, no candomblé há 10 anos, me falou um pouco mais sobre o processo de confirmação de uma *ekedi* e *ogán* na casa, cujo tempo de reclusão é menor do que o tempo de recolhimento para os *iaôs* (filhos e filhas iniciados que incorporam os Orixás). *“Os preceitos, as regras que o santo manda, é tudo igual, meu filho, só não raspamos a cabeça como os que são feitos no santo e ficamos recolhidas menos tempo. A gente já até fez isso, mas Mãe Lúcia aprendeu diferente, mudou tudo, depois do Opó Afonjá”*.

Observei que o maior cuidado foi dado ao ritual precedente à entrada no quarto. O ritual chamado *Bólónan* foi cercado de temores. Existia certo “medo no ar”. Perguntei a uma filha de santo que estava sentada próxima a mim o porquê daquele medo generalizado. As tensões giram em torno da possibilidade de equívoco, na avaliação por vezes inadequada e que organiza a separação entre *virantes* e *não-virantes*, ou seja, entre aqueles dotados da capacidade de cederem seus corpos aos *orixás* e incorporarem e aqueles que não podiam. Situações desse tipo eram lidas com temor e compunham parte dos *awô* (segredo) de todos os terreiros, configurando uma forma de constrangimento e de questionamento que deve ser controlada e gerida com sensibilidade e cuidado.

Beniste (2001) explica em uma das passagens do livro “As águas de Oxalá - *Áwon omi Òsàlá*”, que tanto uma *ekedi* como um *ogán* passam pelo ritual chamado *Bólónan* para verificar a sua condição de filho de santo, ou seja, se terá apenas o santo assentado, ou, no caso de alguma reação, ou seja, havendo alguma incorporação, ser recolhido como *iaô*. Sendo assim, diz Beniste, a intenção desse ritual, quando é feito nos *ogans* e *ekedis*, é contrária ao ritual feito para *iaôs*, ou seja, esses novos cargos deverão provar que não se manifestam com *Orixá* em nenhuma hipótese. Isto tem o objetivo de evitar que, no futuro, aconteça uma manifestação “indevida”. O ritual de *Bólónan*, segundo Mãe Joselma, só começou a ser realizado na casa de Mãe Lúcia após a entrada no *Opó Afonjá*. *“Depois de alguns acontecimentos, a gente achou melhor fazer para não arriscar. O opó afonjá pediu que a gente fizesse!”*

Já dentro dos quartos, os procedimentos ritualísticos prosseguiram. Os neófitos, por questões ritualísticas, disse Mãe Lúcia, seriam separados em quartos diferentes. No quarto de *Oxum* ficou o professor Pedro; no quarto de *Xangô*, Zenilda.

Após a entrada nos quartos, os sacrifícios iniciaram. Eu fui convocado pelos demais filhos a auxiliar na limpeza e transporte dos animais que seriam sacrificados para o professor Pedro. Algumas galinhas e bodes - nada que me causasse estranheza. Prossegui, lavei os animais que separaram para mim e depois levei até os quartos de santo. Lá já estavam alguns animais abatidos, sem suas cabeças. Na frente do professor Pedro estava seu *assentamento*, o sangue dos animais já estava banhando aqueles objetos mágicos e algumas partes do corpo do Professor Pedro. Na entrada, enquanto me aproximava, na tentativa de olhar com mais detalhes o que se processava no ritual, fui afastado por uma ekedi, que imediatamente me pediu para baixar a cabeça: “*Baixar a cabeça, Ogum já está se alimentando!*”.

Essa mesma ekedi, depois do ritual, me revelou, quando questionei a propósito da quantidade de sangue sobre o professor Pedro e seu assentamento, que o sangue dá a vida, sem ele, disse-me, “*seria impossível fazer axé*”. O sacrifício está na base ritualística das religiões afro-brasileiras porque partem do princípio de que as entidades cultuadas recebem a vida como contrapartida para liberar o princípio vital de tudo que existe, o axé, cujo representante principal é o sangue.

O sacrifício de sangue é o processo em que alguém fornece uma vítima a uma entidade superior visando benefícios. O animal sacrificado, nas religiões afro-brasileiras, deve ser respeitado, venerado por “alimentar” os orixás, ele mesmo é sagrado. O sangue é um fluxo, uma via de comunicação e de vinculação entre o que poderíamos chamar de sagrado e profano, sem implicar com isso uma separação dicotômica. Trata-se de um campo de intensidades e de regimes de confluência na qual, através do rito, o corte faz emergir o sangue e então se estabelece uma economia de trânsitos marcada pela cessão de sangue e pela concessão de axé. Um se vai para que outro venha, mas antes mesmo dos destinos finais, é o trajeto, o rito que possibilita essa conversão de matéria e energia.

O ato é absorvido pela procura simbólica do axé; simbólico porque tal “força” estará presente em vários elementos naturais e pode ser retirado e transmitido em diversas realizações para várias finalidades. Observou Santos (2002) que o axé, como toda força, pode diminuir ou aumentar, e que pode ser transmitido através de certos elementos materiais, de certas substâncias, seja no reino animal (presente principalmente no sangue), no vegetal (extraído da seiva, do sumo das plantas), como dos minerais (sais e substâncias retiradas da lavagem de alguns minerais). Desta forma, podemos dizer que o sacrifício de sangue é um ato religioso que, pela própria ação de consagrar um animal, apresentará modificações no estado moral e espiritual – relação de crença na força, seja de cura,

prosperidade, felicidade, etc, pela realização do ato – daquelas pessoas que realizam e interagem no momento.

Os rituais de sacrifício, banhos e rezas duraram oito dias seguidos. No dia 30, a festa pública, chamada de “saída”, seria realizada à noite. No dia 29, logo cedo, começaram os preparativos. Mãe Lúcia fez várias reuniões; era para sair tudo perfeito. Além de todos os religiosos que ela tinha convidado, existia uma espera especial na vinda dos acadêmicos e alguns políticos locais que haviam confirmado a presença. O precedente da festa pública não foi tão conturbado, as tarefas eram poucas, basicamente se concentravam na limpeza do ambiente e na ornamentação. Mãe Lúcia tinha contratado um *buffet* responsável pela distribuição e organização dos alimentos da festa. Com o vasto tempo disponível, filhos e filhas andavam pela casa com seus trajes, enfeites, bijuterias. Todos organizavam suas vestimentas da melhor forma possível.

O relógio marcava dezenove horas quando o som dos atabaques começou a eclodir pelo terreiro. Filhos e filhas de santos se espremiavam no centro do barracão, cantavam e dançavam, por vezes gritavam saudações aos Orixás homenageados nas canções. A casa estava lotada. Muitos visitantes ilustres. Alguns políticos e acadêmicos foram levados para a parte interna, próxima à grande roda, onde existia cadeiras mais confortáveis. Os demais - a população e alguns religiosos - ficaram no entorno, mesclados ao povo da comunidade local que sempre enchia o barracão em noites de festas.

O ritual seguiu o script, os planejamentos anteriores e o planejado nas várias reuniões precedentes para organizar o ritual. Todos pareciam contentes. Mãe Lúcia passou a maior parte do ritual sentada; só levantou para acompanhar a chegada dos neófitos. Foi nesse momento que a patrona da casa, Oxum, chegou. Mãe Lúcia, começou a desequilibra-se, o corpo, rápida e sutilmente, cedia seu controle a outra pessoa que não ela mesma. Fortes tremores e pulos eram dados por ela. Quando mais ela estremecia, mais gritos de saudação eram gritados pelos filhos e filhas. Os atabaques soavam altíssimos quando Oxum chegou.

Oxum dançou um pouco, fez gestos para alguns convidados. Por fim, pegou os dois iniciados e os levou até o centro. Lá, dançou para os dois e, no fim da terceira canção, gritou algo em meio aos gritos e sons do atabaque. Eu não consegui entender. A princípio, achei que fosse alguma saudação, mas no fim do ritual ouvi os comentários dos filhos relatando que naquele momento os nomes ritualísticos do professor Pedro e Zenilda tinham sido gritado por Oxum.

“*O homem morreu, nasceu o Orixá*”, disse um dos filhos. Aquele era a entrada definitiva no terreiro do professor Pedro. “*O professor virou Ogum, o deus do ferro, o senhor dos caminhos*”, disse um dos ogans, em seu discurso, no final da festa. Foram longos discursos, todos ressaltavam a entrada de um africano, um acadêmico. Por fim, Mãe Lúcia agradeceu a presença de todos, destacando algumas presenças específicas, artistas e políticos locais. Com a mão no ombro do professor Pedro, disse em meio a risadas: “*bem-vindo à família*”.

4.4 Oxum no (intra)trânsito

Após o período de iniciação, o terreiro regressou à rotina. O professor Pedro e sua esposa voltaram para sua casa, e nós, eu e os filhos de santo, continuamos os encaminhamentos religiosos que eram feitos sempre no fim de cada mês. Limpezas da casa, oferendas de comida, lavagens das roupas e joias ritualísticas. Basicamente foram meses de organização.

Entre os meses de abril e julho a casa estava bem calma, os rituais eram todos realizados internamente. Mãe Lúcia permanecia dedicada à organização da viagem. Nada era comentado sobre a viagem; só sabíamos a data divulgada na negociação que antecedeu a iniciação do professor Pedro. Nos poucos momentos que conversei com a sacerdotisa, ela me falou de alguns planos para a viagem. Eles iam desde compras de tecido e artefatos para incrementar o culto dos Orixás até a ideia de um intercâmbio entre sacerdotes para sua casa. Esse último me chamou tanto atenção que, sem remediar, perguntei: *Mãe Lúcia, essa vinda de sacerdotes africanos não mudaria todos os rituais?* Ela não pareceu se importar com essa ideia de mudança. Foi direta em sua resposta: “*Eu já mudei várias vezes. Se for para melhorar, mudo quantas vezes for preciso.*”

O projeto que levaria Mãe Lúcia para a África tinha como proposta acadêmica executar uma investigação sobre a referência da cultura africana no candomblé paraibano. Indo ao encontro da África mítica, Mãe Lúcia esperava com essa viagem obter não só uma autenticidade ritualística, mas identitária.

O mês de agosto chegou, a professora Irene já estava em João Pessoa. As duas iriam sair de madrugada, era uma terça-feira, dia 15 de agosto. Alguns filhos foram acompanhar Mãe Lúcia até o aeroporto e acabei indo também, curioso de mais detalhes. No percurso, a professora Irene ia apresentando uma espécie de programação a ser seguida pelas duas. Basicamente, elas iam sair em uma espécie de excursão por alguns

centros religiosos da Nigéria. A expectativa de Mãe Lúcia era bem visível. Em meio às falas e risadas, ela demonstrou-se bastante emocionada. Passamos pouco tempo no aeroporto; o avião logo decolou.

No terreiro, durante a viagem, as coisas ficaram estagnadas. Os rituais e visitas pararam. Os filhos e filhas de santo não frequentavam a casa. Os contatos eram mais virtuais. Todos só falavam das muitas fotos postadas por Mãe Lúcia a cada dia em sua visita à África. As redes sociais de Mãe Lúcia se tornaram seu diário de viagem. Fotos e relatos eram postados a cada hora. Mudanças visíveis eram vistas em suas vestimentas, cabelo e maquiagem. Mãe Lúcia cada vez mais produzia para si uma estética marcada pelos encontros e afetos que construiu em sua visita, de modo que entre diferenças e semelhanças, os códigos e gestos se diluíam e destacavam frente a seus novos amigos e contatos.

Os registros visuais e textuais que apresentava a cada dia transbordavam cores, estampas, contas novas e novas histórias a serem contadas no retorno, mas que já se desenhavam ali, conectando espaços, tempos e imaginários através da rede de computadores. As conexões que estabelecia se dirigiam em fluxos muito variados. Eram feixes de intensidades e de experiências que ligavam expectativas, trajetórias, saberes, estéticas, estampas, colares, pessoas, lugares e mesmo uma condição ontológica de sujeito. Repetidamente, os textos que apresentava a cada dia em seu diário online nas redes sociais afirmavam a ida à Nigéria como um encontro com a ancestralidade, com a africanidade, a construção de uma família africana em Osogbo, na Nigéria, na África. Mais uma vez as geografias eram alinhavadas em uma corrente de experiências, desejos e afetos nas quais as referências se desmontavam e se remontavam sobre novos nomes. Não se tratava de uma localidade, de um país, de um continente. Quiçá a viagem, mais que um trânsito transoceânico, se tratasse de um processo de dupla inscrição: a inscrição em um regime de afetos e a inscrição em uma nova linguagem religiosa que imporia novas transformações nas atividades do Ilê Asè Opô Omidewá.

Trânsitos, saberes e tradições se traduziam nos sorrisos, encontros, na atenção aos detalhes e na imagética de cada foto, palavra. Num experimento de escrita também reverso, a escrita dos habitantes daquele lugar para com a curiosidade de mais uma mulher negra de pele clara, os olhares convergiam e divergiam entre cliques denunciando uma presença incômoda. Nada havia se diluído, ao contrário, as motivações se avolumavam ali no encontro entre sacerdotisas tão devotadas às suas experiências religiosas e que,

mesmo separadas por línguas e oceano se viam conectadas por uma imensa curiosidade mútua.

Aqui, do outro lado do Atlântico, filhos e filhas curiosos eram inseridos na viagem protagonizada por Mãe Lúcia e Irene. Pelo recurso das redes sociais na internet, Mãe Lúcia convidava ao palco tantas sacerdotisas, mulheres e homens, amigos e novos conhecidos que se apresentavam a cada dia naquele diário. Possivelmente, mais que uma conexão, ali na internet, a experiência se dilatava e era relocada em um espaço outro, um espaço onde os limites impostos pelas geografias políticas, oceanos e travessias se desmontavam. Comentários, mensagens e sinais de aprovação e excitação compunham esse espaço de comunicação e encontro no qual haviam se convertido as redes sociais. Ademais do Ilê Asè Opô Omidewá, localizado nas bordas de João Pessoa, o perfil pessoal de Mãe Lúcia no Facebook se transformava em um híbrido geográfico, um local que não era João Pessoa, tampouco Osogbo. Era qualquer coisa como a sombra de uma árvore onde uma sacerdotisa se dispõe a narrar (talvez o ápice de) sua trajetória formativa religiosa indo de encontro a um cenário que até então funcionara como a fonte de suas experiências.

Relatos contando suas experiências começavam a se misturar com as comparações entre os rituais africanos e aqueles executados no Brasil. Empoderada e estimulada, ainda na África Mãe Lúcia iniciou discussões nas redes sociais sobre o que era considerado “certo” ou “errado” nos rituais afro-brasileiros. Seus discursos eram cada vez mais críticos e, em certo aspecto, separatistas, operando a partir de uma lógica de valoração que estabelecia posições muito rígidas. Ainda que aplicadas a contextos muitos diversos, suas avaliações eram soberanas ao eleger como referente um contexto de culto. O culto executado ali, em África-Nigéria-Osogbo, se colocava como um espaço-referência; era o modelo a servir como parâmetro para outros tantos lugares. Tal operação teve como fim irremediável a constatação de que o “candomblé” já não era mais africano, para ela. Com isso suponha que mesmo quando considerado a tentativa de retirada dos elementos sincréticos, ainda assim o que se exercia na outra margem do Atlântico e que era por acaso nomeado de Candomblé era outra coisa que não uma religião africana. Como tudo que viaja, as religiões também se transformavam, e o exercício de Lúcia era compreender que o que se executara em sua própria casa era algo em muitos aspectos distinto, mesmo que as razões para tal pouco fossem levadas em consideração.

Mãe Lúcia encontrou condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis para o seu “renascimento” num novo território. Relatos da facilidade em comprar

produtos e técnicas religiosas na África eram divulgadas em sua rede social. A sacerdotisa não escondia o seu poder econômico e a potencialidade que isso gerava em sua visita à África. Colocava em fluxo através de tal recurso um procedimento econômico deveras sagaz através do qual fazia converter para si o capital econômico em capital cultural e condensá-los, no espaço de retorno, sobre a forma de prestígio e distinção.

Como assinalou Bourdieu (2007), a junção de tais capitais traduzidos na possibilidade de se apropriar de bens de consumo motiva a produção do capital simbólico, cujo processo de uso e consumo das coisas, bem como a participação ou não em eventos culturais, gera a *distinção* de classes sociais. Mãe Lúcia não só estava criando uma rede de significação religiosa, mas distinguindo-se como sacerdotisa dos demais religiosos paraibanos.

Ainda seguindo a linha teórica de Bourdieu, observo que o *habitus* de consumo dos bens e atividades africanas recebeu um valor cultural pelo uso social a que foi submetido. Em termos etnográficos, refiro-me especialmente ao modo como a experiência de Mãe Lúcia repercutiu no campo e reverberou entre os sacerdotes paraibanos. A sacerdotisa falava de rituais feitos na África, falava de uma família africana, passando a condicionar elementos distintivos frente ao mercado religioso local. Ilustrativo disso era o uso de bens de luxo como vestuário ou obras de arte africanas adquiridas na viagem e que assumiam outro valor além do uso e de sua finalidade objetiva. Assim como um etnólogo costuma trazer artefatos dos povos com os quais estuda, funcionando não apenas como símbolo-evidência de sua presença, mas também do sucesso de sua empreitada, ao trazer tais objetos e saberes para João Pessoa Mãe Lúcia colecionava elementos que lhe conferiam tanto uma distinção quanto uma autoridade, ambas confirmadas pela sua presença, ali traduzida em toda a parafernália que se acumulava e as quais se vinculava uma história, um sentido, um apreço e um uso.

Mãe Lúcia e seu candomblé passam a ter um valor simbólico. O capital produzido na viagem e pela viagem construíam um espaço de distinção e diferenciação frente a um determinado público e perante as demais frações de classe. Os efeitos de tal acúmulo se viam tanto na apreciação da diferenciação nos espaços em que circulava quanto pela aceitação em uma determinada fração de classe que detinha características semelhantes do capital simbólico almejado. Nesse ínterim produzia-se uma imbricada relação entre coisa-objeto-desejo-capital, tendo em vista que o arsenal de artefatos que trouxera da viagem circulava através de fofocas e comentários como sinalizadores do seu empenho e do reconhecimento de uma trajetória de sucesso.

Junto aos elogios, se via uma enxurrada de pedidos de encomenda dos produtos vistos em sua rede social. Obter os produtos africanos para compor a mobília do terreiro era alcançar a África mítica, era ter uma ligação para usar e demonstrar aos outros (religiosos e a comunidade) a diferença social e ritualística.

Mas eis que os dias de “exploração na África” chegam ao fim. Na segunda quinzena do mês de agosto, Mãe Lúcia e a professora Irene retornaram para João Pessoa. Na bagagem, muitas fotos, produtos e muita mudança. A sacerdotisa não escondia o desejo de transformar os rituais. Os elementos africanos não só trouxeram uma nova decoração. Veio na bagagem da África, envolto em meio a tecidos e peças de madeira talhada, o desejo do “novo”, do diferenciar-se. Mãe Lúcia não queria ser a mesma. Oxum precisava transitar, mudar, ir além.

As mudanças começaram logo. Nos rituais que foram sendo realizados nos meses posteriores a sua chegada, muita coisa já contestada ou mesmo não aceita. Já nos últimos meses de 2014, Mãe Lúcia demonstrava certa insatisfação com os rituais abasileirados. O candomblé já não atraía tanto sua atenção. O terreiro de jurema, no fundo da casa, era raramente frequentado por ela. Nos bastidores, as rodas de conversa entre os filhos e filhas de santo falavam de uma possível mudança. Havia um ar de insatisfação.

O fim do ano marcou também a chegada das últimas festas do calendário religioso no terreiro. Finalizou-se, especificamente, com os presentes a Yemanjá. O término do calendário litúrgico e a mudança de período não só marcou o início de um novo ano, mas o começo de uma nova jornada religiosa.

O ano de 2015 chegara ao terreiro, e com ele mudanças drásticas.

Após voltar da África, o contato de Mãe Lúcia com o Opó Afonjá era cada vez mais escasso e os rituais eram restringidos aos filhos da casa. A sacerdotisa passava massivamente horas nas redes sociais. Nessas “odisseias virtuais”, novos enlaces ritualísticos iniciavam. Ali, ela mantinha o vínculo com os contatos recém-estabelecidos, estudava, pesquisava e buscava referências para outras formas de culto, provavelmente aquelas mais próximas das torrentes de experiências que havia vivenciado em Osogbo.

Quando conversávamos, Mãe Lúcia sempre falava da insatisfação em cultuar os Orixás da mesma forma que os demais sacerdotes da cidade. Ao que indicava, não era a coesão do rito dentro do contexto de comunidade que a preocupava, mas um sentimento de ausência, um desconforto que se tornara maior com o processo de trânsito e com o contato a cultos mais próximos de certos referenciais. Para ela, faltava algo. Tudo era estático para aquela filha de Oxum. Ela queria o “movimento”, uma mudança para a sua

vida e para o terreiro. A África despertou as outras possibilidades, outras formas de cultivar os Orixás foram vistas, e Mãe Lúcia não queria abandonar esses novos caminhos. Contudo, pra mim, a lógica parecia estar associada a outra função de caráter mais pragmático. À parte a forma como fora afetada pela viagem, parecia haver em Mãe Lúcia o desejo de produzir um volume de conteúdo e ação que a diferenciasse no contexto do mercado religioso. Era um desejo tanto de reconhecimento quanto uma reivindicação pela diferença em um contexto de reiteração. O mercado religioso era um espaço de transações não apenas de valores, era, sobretudo um espaço de capitalização de bens, competências, estéticas e prestígio. Distinguir-se nesse mercado tinha estreita relação com agregar mais adeptos, frequentadores e clientes ao terreiro, mas também ser alçada a um posto valorativo de referência.

A sacerdotisa muitas vezes me disse que não queria ser “mais uma” no Candomblé paraibano. Sendo assim, (re)criar era preciso, quase que necessário para a sobrevivência. Sem clientes, sem adeptos, sem visibilidade, o terreiro não resistiria em meio a tanta competitividade ritualística.

Tá cada vez mais difícil segurar cliente meu filho. Os terreiros daqui, esses de pé quebrado, que não tem uma quartinha assentada por um terreiro tradicional sai imitando tudo que veem pela internet. O povo não quer saber. Vê aquele monte de coisa e acha que tá certo. Quem liga para os fundamentos religiosos somos nós, que estamos nos bastidores. Quem tá precisando de catimbó, não liga e nunca vai ligar para a procedência daquele ritual que tão fazendo para ele. Tudo é moda. Se tá na TV, na mídia, eles procuram. Eu não quero ficar para trás, eu sou uma mulher de Oxum, sou de mudar. Não fico parada!
(Mãe Lúcia, 15 de Março de 2015)

O conhecimento e relações estabelecidas por Mãe Lúcia sempre foram além das redes religiosas. Eu, desde a primeira ida ao seu terreiro, enxerguei uma mulher visionária, disposta e apta a conseguir espaço e visibilidade no mercado religioso local. Sempre à frente, seja nas pesquisas acadêmicas, ou nas viagens a Salvador e África, a busca de estratégias e novos aparatos ritualísticos sempre foi um jogo bem executado por essa sacerdotisa.

Diante do amplo mercado competitivo, nunca foi difícil perceber que o terreiro de Mãe Lúcia posicionara-se no mercado religioso sobre vários arranjos, adotando diversas estratégias que variavam de acordo com seus interesses. Para tanto, as conexões e relações que estabelecia eram fundamentais. Através disso ela se posicionava como liderança, orientava questões e debates, estimulava mudanças e tendências que diziam respeito até mesmo ao caráter dos ritos de sua casa e eventualmente de outras casas.

Mãe Lúcia, a mulher que todos os outros pais e mães de santo chamam de “senhora da visão”, uma alusão ao fato de estar sempre inovando em seus rituais, sempre soube que em um mercado competitivo é essencial conhecer a fundo as estratégias dos seus concorrentes para, assim, ganhar vantagem. As várias idas aos terreiros como visitante não era só uma análise do que estava em competição para aquela sacerdotisa. O trânsito era parte de sua arte e de sua astúcia. Nele era possível criar um panorama do mercado religioso e do que era preciso para ser melhor que aqueles terreiros. Ler o outro era assim um procedimento para escrever a si e, portanto, ao ter contato com as práticas religiosas de outras casas ela vislumbrava a si própria e os espaços que demandavam melhor atenção, estudo, cuidado e produzia estratégias de transformação.

“Eu não faço nada por acaso”, disse Mãe Lúcia certa vez, quando voltávamos de uma festa de santo em uma casa de Candomblé importante na cidade. Essa fala preponderou-se como resposta a uma crítica feita por um dos Ogans dentro do carro. O mesmo dizia que não deveriam frequentar casas que competem com eles. Mãe Lúcia entendia o jogo, ela sabia como alimentar e movimentá-lo. A senhora da visão também era a senhora das estratégias.

Mãe Lúcia era proficiente em uma linguagem marcada por cálculos, avaliações e processos de reinvenção. Através disso ela podia capitalizar relações, adjetivos elogiosos, histórias, mapas, contatos, e criar uma arena de influência onde se encontravam agentes, pessoas e setores muito variados. Tratava-se não de uma linguagem de guerra, mas fundamentalmente de um processo criativo de escrita cuja leitura se arrolava em um contexto de disputas e competições. Um exercia efeito sobre o outro sem que houvesse, contudo, uma lógica determinista. Aquém do controle da fala, as ações se dispersavam no fluxo da vida e da iminência dos contatos estabelecidos. Era tanto uma máquina de cálculo quanto uma tentativa de escrita à luz baixa.

Uma coisa que ficou clara para mim ao considerar o campo afro-religioso pessoense e meu convívio latente com Mãe Lúcia é que cada casa de santo (terreiro) estabelecia a sua estratégia de acordo com necessidades e possibilidades. Conhecendo a concorrência e suas estratégias, um terreiro pode traçar sua própria tática competitiva e prever como seus oponentes reagirão à sua estratégia de ganhar adeptos e visibilidade no mercado religioso.

Movimentar-se sempre foi uma estratégia eficaz na busca de novos saberes, e nesse aspecto a ideia da correlação estreita entre oralidade e candomblé não dava conta de uma infinidade de curiosidade e busca por outras formas de saber. O mundo virtual

proporcionou uma expansão do conhecimento (sobre o) afro-brasileiro, assim como possibilitou aproximação de “novos cultos” aos lugares mais tradicionais.

Foi nesse embalo que as mudanças ocorreram. Nos primeiros meses de 2015, Mãe Lúcia começou a inserir nos rituais da casa a presença de uma sacerdotisa do culto de Ifá.

Um elemento a caracterizar a complexidade do culto do Ifá é a própria forma polissêmica com que o termo emerge e com que é acionado no contexto dos cultos africanos e afro-brasileiros. Ifá faz referência tanto a um sistema religioso específico; é um dos orixás que compõem o panteão yoruba e ocupa uma posição relativa no candomblé brasileiro, sendo o regente do principal meio divinatório nesse contexto, os búzios; e por fim é também o termo nativo pelo qual se chama o próprio jogo de búzios.

O culto de Ifá é oriundo de muitos espaços religiosos tradicionais africanos e está ligado a Orunmilá-Ifá, da religião yoruba. É um sistema religioso bastante complexo que agrega, além dos orixás também cultuados pelo Candomblé, um panteão de divindades que ou não estão presentes nas religiões afro-brasileiras, ou têm pouca expressão quando consideradas em seu aspecto macro. Ainda nesses termos, o Ifá configura-se como um sistema religioso com aspectos específicos e que se distingue da forma geral adotada pelos candomblés de Nação. Se nesse a tendência central da relação com o divino tende a ser henoteísta, de onde os orixás aparecem como manifestações de uma divindade primordial central; no culto do Ifá, por sua vez, parece haver uma centralidade e modo de relação mais próximo às religiões tradicionais da África subsaariana, entre elas o aspecto étnico e territorial que vincula a determinadas localidades e grupos o culto de um ser divino específico.

A chegada do Ifá em Omidewá produziu transformações intensas na negociação da mãe com seus filhos e da casa com os clientes e demais agentes que orbitavam em torno dela ou que a frequentavam. O processo iniciou-se com a aproximação de uma Iyá de São Paulo junto à Mãe Lúcia pelas redes sociais. Muito antes de ir à África, Mãe Lúcia já mostrava interesse em estudar e aprender o culto de Ifá. Entre seus inúmeros amigos virtuais, muitos eram praticantes e iniciados nesse complexo ritual, e sempre que podiam, visitavam a casa de Mãe Lúcia. Antes de Iya Mólá, eram só visitantes. Ninguém nunca passava mais de uma noite no terreiro. Mas, após a viagem, Iyá Mólá começou a vir com mais frequência, tal que sua presença já não era lida como visitante, dada a sua frequência bastante habitual.

A internet era uma ferramenta indispensável para Mãe Lúcia. Instrumento de informação e marketing. O terreiro no início de 2015 já detinha o domínio de um blog, site e algumas páginas nas redes sociais.

Não só de rituais sagrados vivia o terreiro. Uma rede de comunicação virtual e de propaganda sempre foi direcionada para a comunidade. Todos os acontecimentos julgados importantes, fora e dentro do terreiro, eram publicados e comentados através desses domínios virtuais. Mãe Lúcia tornou-se cada vez mais uma cyber yalorixá, uma figura de grande popularidade nas plataformas virtuais. Seu alcance midiático aumentava a cada comentário e cada postagem polêmica sobre o candomblé nas redes sociais.

Ali, muitas amizades (e negociações) foram feitas. Nesse velejar, entre o virtual e o mundo físico, Mãe Lúcia começou a forjar um “novo” culto. O fato é que como toda experiência humana e social, a religião é um campo marcado por intensos processos de mudança e transformação. Seus movimentos se desenham em uma dialética complexa entre estar sendo e ter sido, de modo que mesmo a inserção de elementos criativos e de espaços de irrupção e disjunção frente a valores tidos como da tradição são constitutivos da própria ideia de transformação. Transformar ou mudar implica não um abandono, mas a produção de retóricas e tecnologias sofisticadas pelas quais o tradicional e o moderno são fundidos, revisitados e avaliados na tentativa de produção de experiências e imersão em sentidos que se adequem às características e demandas dos contextos contemporâneos. Foi assim que a África e a internet mudaram os rumos do terreiro. Um novo terreiro iria nascer, e com ele, grandes e profundas transformações.

Nessa perspectiva, disse Prandi (1996) sobre as religiões na contemporaneidade:

Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade com a qual qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia (...) no fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum status quo religioso (PRANDI: 1996, p.67)

O grande movimento de migração no campo religioso afro-brasileiro (dentro e fora dele) que se observa, principalmente, nas últimas décadas, está ancorado na excessiva busca por novas alternativas religiosas, por novos espaços de atuação no mercado religioso. Tais processos têm relação tanto com a ideia de trânsito de que fala Ronaldo Almeida (2010), quanto com a posição que a religião ocupa como um solvente, conforme Pierucci (2006). Tais categorias sinalizam tanto para a forma como pessoas se relacionam com espaços religiosos sem assumirem necessariamente uma identidade social específica

ou mesmo sem ocuparem uma posição de adepto ou devoto, bem como os modos pelos quais seguem entre instituições e sistemas de crenças conforme julgam ser pertinente.

Dessa forma, no contexto específico das religiões de matriz africana, não é novidade que terreiros “tradicionais” busquem se reinventar e transitar entre os rituais tradicionais e modernos⁴⁸. Esse pulsar entre o velho e o novo, entre o puro e o sincrético, chamo de (intra)trânsito. O (intra)trânsito é o espaço de circulação que permite a (re)invenção da religiosidade. Potencializa as inúmeras probabilidades do campo para criar e recriar normas e rituais sagrados. As cyber yalorixás, como Mãe Lúcia, por exemplo, são responsáveis por elaborar os espaços de (intra)trânsito que essencialmente possuem algo de fluido, híbrido e transitório. Afinal, esse campo religioso (virtual e físico) estará sempre sujeito a reinterpretações constantes feitas por crentes e não-crentes, por convertidos e céticos.

O (intra)trânsito é movimento. Espaço da mudança religiosa que pode, portanto, ser concebido como “transitório” num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações sincréticas, de inovações e de (re)invenções dos cultos e espaços sagrados.

A inserção do culto de Ifá na casa se deu com a entrada de uma nova figura que mobilizara as atividades e discussões no interior do terreiro. Esta se apresentava como iniciada no egbé do Ifá, uma sociedade de culto especializada. Havia nascido no interior de São Paulo e residido uma parte da vida entre estados e cidades da região nordeste, onde se iniciara. Sua chegada provocou intensas transformações na ecologia interna da Casa. Era o (intra)trânsito em ação. Os conflitos, muitas vezes camuflados, emergiram. A nova mentora de Mãe Lúcia não só tinha começado a participar dos rituais, mas estabeleceu novos rituais e questionou o que se vinha praticando há muito tempo naquela casa. O processo de “conflito aberto”, ou seja, as brigas diretas e em público, e a própria ruptura, foram processos muito rápidos. Da chegada da nova sacerdotisa até a saída em massa de filhos e filhas do terreiro, o tempo foi muito curto, praticamente tudo ocorreu nos últimos três meses do ano de 2015.

A entrada da nova sacerdotisa do Ifá acabou sendo o estopim para grandes acontecimentos. No primeiro mês de sua chegada, a sacerdotisa confrontou alguns dos

⁴⁸ Benedetti descreve bem o complexo cenário de fragmentação e pluralidade religiosa contemporânea. Segundo ele: “A religião no mundo urbano é um imenso caleidoscópio de formas e cores, em contínua mutação, sem um centro de referência; ou, se existe, esse centro vem marcado pela provisoriedade e transitoriedade” (2011, p.45).

cargos já estabelecidos. Ela não concordava com alguns procedimentos. As coisas eram direcionadas e mudadas com muita rapidez por ela e Mãe Lúcia. Em síntese, os filhos só sabiam das mudanças ritualísticas na hora que as praticas já iniciavam.

Mãe Lúcia entrou a fundo nas transformações. Ela parecia não se importar com as consequências imediatas de tais modificações. Sua atuação determinada e forte se fazia cada vez mais explícita e soberana. Nas redes de conversa, o medo e a insatisfação por parte dos devotos era constante, suscitando desmotivação e descontentamento.

Na primeira vez que fui ao terreiro, Mãe Joselma me foi apresentada como a segunda pessoa mais importante, a mãe que gerenciaria as coisas na falta da sacerdotisa. Cada vez mais eu percebia que isso era verdade, principalmente em momentos tão importantes como essa transição pela qual o terreiro passava. Mãe Joselma não era só procurada para os relatos de insatisfação, ela aconselhava e tentava construir uma saída que remediasse a situação de todos. Em contrapartida, por parte dos reclamantes havia uma pressão muito forte para que ela tomasse uma atitude.

A estratégia foi o caminho que Mãe Lúcia seguiu, desde o início, para atingir seus objetivos. Um plano cuidadosamente elaborado para definir como os recursos seriam distribuídos nesse processo de reinvenção do terreiro. Em sua estratégia de cálculo, a ecologia interna do terreiro era gerida por Mãe Lúcia através da consideração entre potencialidades, afetos, empenho e também dos seus próprios interesses. Assim, a ação dos filhos e filhas de santo era controlada na negociação de cargos que dariam visibilidade mesmo entre aqueles que não tinham idade ou tempo de casa considerados necessários para algumas práticas. Certas regras religiosas já não importavam no campo das estratégias; era necessário que a mudança ocorresse e que o terreiro não perdesse nada com isso.

4.5 A reunião

Mãe Joselma era a típica pacificadora. Em alguns momentos, ela foi decisiva para acalmar as situações de conflito no terreiro. Sempre na retaguarda da casa, não passava à frente das decisões de Mãe Lúcia. Na maioria das vezes conseguia apaziguar e tornar mais maleável o pensamento de todos, levando a situação para um grau melhor de aceitação. Era uma boa mãe pequena, sabia abrandar os ânimos.

Todavia, mudanças drásticas e rápidas por vezes se traduzem em estados de tensão que culminam em cisões. As novas personagens a comandar a rotina dos ritos no terreiro e o ritmo intenso de mudanças repercutiram no ânimo mesmo das pessoas de atitude mais mediadora, como Mãe Joselma. Como observei em alguns momentos, a mãe pequena parecia desconfortável com o ritmo das coisas. As tensões e desavenças eram explícitas, traduzidas em falas e discussões no interior e além dos muros do terreiro. Em uma das conversas que tivemos, Mãe Joselma deixava explícito seu desconforto e suspeita para com as mudanças: “Ela [Mãe Lúcia] tá encantada com essa história de Ifá depois que voltou da África. Isso não funciona aqui. O povo não gosta de se envolver com o que não sabe. E tem mais, essa mulher...” (Mãe Joselma, outubro/2015).

Nos bastidores dos rituais as fofocas se intensificavam, os filhos de santo já não eram vistos com tanta frequência. Essa falta constante desencadeou grandes conflitos que eventualmente terminavam em discussões acaloradas.

O clima era muito tenso. Era preciso estar atento e não se envolver tanto nas conversas paralelas. Eu tinha medo constante de ser alvo das brigas e não poder mais frequentar a casa e os rituais que vinha acompanhando há tanto tempo. Comecei a tomar cuidado, tentei silenciar mais minha participação, não comentava e nem entrava em diálogos exaltados, pois tudo era muito frágil. A sensação parecia ser a de que o terreiro estava se fragmentando e se fazia sentir a cada ritual feito. A harmonia no rito era um equilíbrio sutil, quase rarefeito, e as pressões emergiam de lados variados, desde as reuniões e círculos de fofoca até mesmo os comentários nas redes sociais ou através de telefone.

Pelas entrelinhas, a mudança não era nada boa para o terreiro. Os integrantes da casa pareciam não se identificar com a “nova” roupagem. Ninguém escondia, era cada vez mais visível a insatisfação de todos.

O processo de mudança na casa foi ocorrendo muito rápido, as decisões já iam ganhando forma a cada reunião marcada por Mãe Lúcia.

Na verdade, assim, eu não tenho muito o que falar, entendeu? E nem desse processo porque ele ocorreu muito rápido. Porque na verdade, Mãe Lúcia teve na África, depois disso ela veio até a gente e disse que ia ter mudança, mas, ninguém pensou que seria uma coisa tão grande. A verdade é que ela nunca disse que essa mulher vinha, pegou a gente de surpresa porque a gente não achou que era daquela forma. A mulher é uma louca, parecia uma evangélica daquelas bem doidas, batia o pé no chão, gritava, ninguém entendia nada. A gente viu coisas que não queríamos seguir. Teve um monte de reunião, mas, alguns dos filhos já

vinham falando com ela que não estavam gostando daquele jeito que as coisas iam. Teve Carlos que foi falar com ela, Vanuza, eles te disseram, né? Ela pensa que a gente não é esclarecido, não sabemos das coisas. Depois que os meninos falaram, ela ficou preocupada e marcou a reunião no domingo. A gente já saiu sabendo das coisas, ninguém ia dar viagem perdida. Todo mundo queria resolver aquela situação. (Mãe Joselma, 10 de novembro de 2015)

A reunião relatada por Mãe Joselma trata-se de uma convocatória de Mãe Lúcia para oficializar a sua entrada no Ifá, e conseqüentemente a iniciação dela e dos demais integrantes da casa que concordassem com a mudança.

Foi em um domingo. Naquele dia, nenhum ritual tinha sido marcado. A reunião iria começar às nove da manhã. Mesmo desavisado, eu já estava na casa quando os filhos de santo começaram a chegar. O clima parecia avesso aos dias de festa e dos rituais religiosos. Era uma movimentação constante, muitas conversas paralelas, os filhos estavam presentes, agrupados em pequenos bandos, separados e espalhados pelo terreiro. Esses grupos de filhos de santo se articulavam antes da reunião. Era como se todos estivessem ali se preparando para uma difícil negociação. À frente desses grupos estavam Mãe Joselma, a mãe pequena, e um ogan, Gil.

Em sua atitude sempre mediadora, Mãe Joselma pedia paciência para todos, e se comprometia a ajudar caso algo acontecesse. Nessas rodas de conversa parecia se esboçar uma ideia de separação, estratégias e novos arranjos do terreiro. “*Onde ficará os caboclos? Será que ela vai deixar a gente levar os santos?*”. Eram muitas perguntas. A apreensão tomava conta de todos, afinal mãe Lúcia não havia mencionado em nenhum momento o conteúdo daquela reunião. E para os mais velhos, coisa boa não vinha.

Essa hora ela lá dentro do quarto, nem para avisar a hora que começa. Tá muito estranho, meu filho. Essa mulher [a sacerdotisa do Ifá] é uma erva daninha, veio para destruir tudo. Mãe Lúcia é muito fácil de se manipular. A gente sabe que ela tá preocupada em aparecer para os outros terreiros, inventar coisa nova. Mas, eu te digo uma coisa, ninguém vai aceitar isso e pronto! Nós vamos tomar providências, aqui tem gente que sabe das coisas. (Mãe Joselma, outubro/2015).

Mãe Joselma me relatava sobre suas preocupações quando um dos filhos veio até onde estávamos e nos interrompeu. Era um aviso; Mãe Lúcia já estava no barracão principal e a reunião iria começar.

Na cadeira do centro estava Mãe Lúcia; ao lado esquerdo sentou-se a nova sacerdotisa. Os filhos de santo se espalharam pelo imenso salão. Todos estavam vestidos

com roupas brancas, pois, ainda que não tivesse ritual, era costume se respeitar os lugares sagrados do terreiro e usar as roupas ritualísticas. Todos atentos. Nenhum barulho, nenhuma conversa paralela, todos queriam escutar o que a matriarca tinha a dizer. Mãe Lúcia tinha uma boa oratória, e isso sempre me chamou atenção. Sempre, antes de iniciar qualquer conversa, ela adornava suas falas, deixando-as banhadas de mitos, de poesia. As histórias, as lendas, os mitos dos Orixás eram sempre fonte de busca para dar uma lição ou construir um argumento frente aos filhos do terreiro.

Não diferente do habitual, Mãe Lúcia iniciou a reunião falando um pouco sobre sua trajetória nas religiões de matriz africana. Em todas as reuniões que participei na casa, a sua história de vida era apresentada sempre antes de ir para o assunto central. Um entrelaçado de mitos e relatos da sua vida. Em alguns momentos de sua fala, separar Oxum de Mãe Lúcia era impossível. Suas lembranças foram lançadas e, durante a fala, ela direcionava a atenção para cada um de forma particular. Não eram palavras soltas, ela sabia o que dizer e para quem dizer. Era uma narrativa cheia de astúcia, formada a partir do convívio e do conhecimento que ela obteve durante longos anos de contato com aqueles filhos e filhas.

Após um longo relato sobre sua vida, e sobre as experiências religiosas, Mãe Lúcia se encaminhou para o assunto que todos aguardavam. Que rumo tomaria o terreiro? Abandonaria o Candomblé para cultuar o Ifá? O que iria acontecer com os Orixás dos filhos e filhas? Eram muitos questionamentos intrínsecos naquele momento. Sem muitos rodeios, nesse momento, a sacerdotisa disse que tudo iria mudar.

Eu decidi que não quero mais fazer Candomblé. Já tenho muitos anos de experiência, não sou leiga, sei de tudo que tem por trás de cada ritual. Minha viagem, minhas pesquisas, meus novos contatos, tudo isso tem me ajudado a perceber que o caminho é outro. Não estou desqualificando o Candomblé, tem importância sim. Mas aqui já tem muito Candomblé, em João Pessoa tá cheio de “pé quebrado”, cheio de casa sem fundamento, sem raiz. Eu vou ser diferente, vocês sabem que tudo eu pesquiso, corro atrás, eu não faço nada à toa, eu quero mudança para coisas boas, coisas que venham para ajudar. Eu não sinto mais vontade de fazer Candomblé, eu não tenho mais disposição. Hoje eu vejo os Orixás de outra forma; não precisa ficar incorporando para cultuar. Tem muita coisa que é só símbolo, e a gente nem sabe. Com essa mudança, a gente vai deixando essas crendices para lá, e vai cultuar a coisa pura, de berço, do jeito que eu vi lá na África. Alguém tem que dar o primeiro passo, eu estou dando. Não podemos ficar parados no tempo, temos que correr atrás das oportunidades, eu vejo cada dia mais as oportunidades batendo na minha casa e eu rejeitando por coisas que não me acrescentam mais. Eu tô avisando, comunicando, eu não tô pedindo a opinião de ninguém, eu já estou decidida e não tem mais volta. Essa casa a partir de agora vai cultuar

o Ifá, vamos deixar o Candomblé de Ketu de lado. Não quero mais precisar me humilhar para o Opó Afonjá, nem ficar correndo atrás de ninguém para vir para festa, ou ajudar na iniciação de alguém. Eu tenho idade de santo, já sei o que devo ou não fazer. (Mãe Lúcia, 12 de outubro de 2015)

Mãe Lúcia terminou sua fala, deu a voz aos filhos e filhas, deixou que eles falassem, mesmo já tendo deixado claro que a mudança era irrevogável. Os primeiros a se manifestarem contrários a essa decisão foram os cargos, filhas e filhos de santo mais velhos do terreiro. Dentre todos, se destacaram Gil e a Mãe Joselma. Como relatado antes, ambos insatisfeitos com os rumos e agentes produtores da mudança, já planejavam uma frente alternativa. Foram falas bastante tensas, apresentando opiniões e relatos sobre suas trajetórias. Nesses relatos falaram de momentos que interpretavam como situações nas quais Mãe Lúcia havia sido negligente e tomado medidas que acabaram prejudicando o terreiro. O clima era cada vez mais tenso, os filhos de santo mais novos começaram a opinar. As opiniões divergiam e ataques surgiam de ambos os lados entre aqueles favoráveis e opositores aos novos rumos a serem incorporados de maneira efetiva. Estremecida e claramente abalada pela situação, Mãe Lúcia não escondia a insatisfação. Talvez, acredito, não esperasse tamanha rejeição. A posição da maioria era tácita, de modo que afirmavam sair do terreiro caso as mudanças fossem levadas à cabo.

Como observou Maggie (2001), esses grupos de filhos de santos que desejam sair do terreiro estão diante de uma decisão bastante conflituosa. O ato de se desligar do terreiro onde se iniciaram quebra uma lei fundamental do Candomblé, rompe as normas de obediência, ou seja, quebra algo regulador nos terreiros: a hierarquia. Dessa forma, o enfrentamento dos filhos de santo revelou-se à Mãe Lúcia como algo desleal e desrespeitoso para com sua posição religiosa.

O clima de descontentamento e desaprovação mútua acabou por produzir uma situação social ritualizada na qual conflitos e divergências latentes tomaram forma de insulto e troca de acusações. A ordem perdia espaço para gritos, multiplicação de focos de debate. Os segredos, razão de ser da coesão, iam deslizando e diluindo-se sob forma acusatória.

A mudança de ritualística no terreiro, anunciada por Mãe Lúcia, serviu como expressão simbólica para definir e evidenciar as relações ambíguas e conflituosas entre os filhos de santos e cargos. As estruturas estavam aparentes, não existia nenhuma

“cobertura”, nenhuma máscara religiosa, nada que naquele momento escondesse as insatisfações de todos.

O conflito materializado sob a forma das disputas ali travadas e do debate acalorado deu contorno à própria cisma. Nesse momento, ogan Gil se aproximou de Mãe Lúcia e disse: *“Mãe, veja o que a senhora tá fazendo, é isso mesmo que a senhora quer?”* A resposta era soberana: sim. E aqueles que não quisessem sorte semelhante que saíssem e levassem suas coisas. Alguns filhos já direcionaram-se para os quartos de santos, deliberaram a saída do terreiro. Isso causou uma situação ainda mais problemática - alguns Orixás começaram a “descer” e incorporações foram acontecendo em todas as partes do salão.

No centro, alguns filhos de santo se estremeciam, jogavam-se no chão, enquanto outros rodavam em círculos pelo salão. *“São nossos deuses que estão chegando”*, dizia uma das filhas mais velhas. Os gritos dos Orixás se misturavam com as trocas de insultos no salão. Era algo extremamente desordenado. Os Orixás que chegaram foram conduzidos para os quartos; à frente deles estava Mãe Joselma e Ogan Gil. Mãe Lúcia não parou, mesmo com a presença dos Orixás ela continuou falando para todos quanto a situação que se degringolava era decepcionante para ela.

Enquanto os Orixás pegavam as suas coisas, o Ogan Gil e alguns outros filhos já estavam fora do terreiro providenciando carros para transportar as peças ritualísticas dos filhos e filhas que decidissem sair naquele momento. Os Orixás foram conduzidos para dentro de um quarto, onde foi pedido para deixarem os filhos, e assim foi feito. Entraram os deuses, saíram os filhos. Era uma confusão generalizada. Baús, louças, roupas, pedras, tudo era tirado dos quartos e levados para o carro. Na frente do terreiro, Mãe Lúcia continuava a questionar o respeito e a lealdade de todos, mas não interferia fisicamente na retirada dos objetos sagrados. A nova sacerdotisa se posicionara todo o tempo ao lado da matriarca, sem emitir qualquer opinião direta. Na saída, enquanto os antigos filhos levavam os objetos para suas casas, começou a contestar, desejando que os orixás escolhessem a melhor sorte para cada um e afirmando que um dia todos ali veriam do que o Ifá é capaz. A performance era visivelmente alterada. Enquanto falava aos gritos, batia os pés no chão e gesticulava.

O terreiro estava dividido. De um lado, os filhos que seguiriam o Candomblé e a Mãe Joselma; do outro, os que aceitariam o Ifá e permaneceriam com Mãe Lúcia. A maioria seguiu Mãe Joselma, e poucos mais de dez filhos permaneceram na casa de Mãe Lúcia. Foi uma situação que abalou a todos. A situação ocupou as discussões no campo

afro local e não se falava em outra coisa. Foram vídeos, fotos, mensagens - tudo escoando para as redes sociais.

Os objetos sagrados retirados do terreiro foram levados para uma casa alugada, localizada no bairro do Castelo Branco, próximo à Universidade Federal da Paraíba. Lá, foram divididos em dois quartos. No quarto da frente ficaram as peças sagradas dos Orixás; no quarto dos fundos, as peças da Jurema. Mãe Joselma havia cortado os laços com o terreiro de Mãe Lúcia. Na primeira semana, quando estive lá para visitar a nova casa, ninguém podia nem tocar no nome da antiga matriarca.

A reunião sacramentou a separação do terreiro. Permitiu que viesse à tona todas as questões guardadas em segredo há tanto tempo. Foi um momento de morte e de renascimento. Dela surgiram novas problemáticas, novos arranjos do espaço religioso, novas relações entre os adeptos. Como disse Mãe Jose: “*Ali não era o fim, era o recomeço*”.

4.6 De um lado Oxóssi, do outro Oxum: o recomeço

A reunião ocorreu na primeira quinzena de outubro. Nas primeiras semanas pós-reunião, comecei a ir com frequência ao terreiro de Mãe Lúcia. Precisei dividir ainda mais o tempo. Durante o dia tentava acompanhar os novos rituais no Ilê Asè Opô Omidewá, e à noite tentava me encontrar com Mãe Joselma para atualizar-me dos acontecimentos em seu novo terreiro.

Foram tempos difíceis. Entre o ir e voltar, minha tentativa de acompanhar os eventos de ambos os lados da linha que se havia traçado começou a produzir ruídos e ranhuras. Da mesma forma que se pedia clareza e lealdade dos frequentadores do terreiro na escolha sobre com qual casa seguiriam, algo semelhante se esperava de mim. Fui alvo de alguns conflitos após a coleta do mês de novembro de 2015. Os conflitos me afastaram de alguns filhos de santo, além de me limitarem no acesso ao terreiro e à Mãe Lúcia. Nas conversas de bastidores, correu um boato que eu estaria levando informações da casa de Mãe Lúcia para o terreiro de Mãe Joselma. Recebi mensagens virtuais me alertando de tais ocorridos.

Ao ser confrontado por Mãe Lúcia, me preservei e achei que seria plausível para dar continuidade à pesquisa me afastar do campo por um tempo. Sem quebrar os laços,

os vínculos sociais precisavam ser refeitos, minha familiaridade foi colocada em questão. Nas estrelinhas, eu precisaria escolher um lado, uma família.

Optei por mudar os caminhos da pesquisa. Saí um pouco das vivências diárias na casa de Mãe Joselma, fui esquematizando algumas conversas, ou entrevistas, que não necessariamente seguiram uma formalidade. Uma solução para o impasse era assegurar-me na ideia de que, mais do que um conflito pessoal e ético entre lealdades, meu compromisso era de compreender os processos sociais e políticos que configuravam o cotidiano de um terreiro. Cisões, mesmo que não tão dramáticas, eram um traço recorrente em outras tantas pesquisas e a que eu realizava não havia de ser diferente. Em todo caso, as barreiras entre minha participação enquanto pesquisador e os vínculos que eu estabeleci eram complexas e não poderiam ser engessadas em uma separação entre pessoal e profissional-acadêmico. Optei assim por evitar participar dos rituais no terreiro de Mãe Joselma e centrar-me em finalizar o cronograma de atividades que havia previamente estabelecido para a pesquisa, e o lócus para tal continuava a ser o Ilê Asê Opô Omidewá.

Para um campo em constante movimento, só a flexibilidade me permitiria ir além, obter mais informações. Essa mudança de estratégia me possibilitou ouvir com mais detalhes as opiniões de quem estava diretamente envolvido nos conflitos. Portanto, o que parecia um problema tornou-se uma solução. Afastar-me por um tempo permitiu que os discursos fossem mais elaborados, refletidos e que muitos não ditos viessem à tona ou fossem confiados ao seu lugar longe de certos ouvidos.

Mãe Joselma esperou por um período bem curto até a organização dos quartos sagrados e a casa começou a ter funcionalidade. Nos fins de semanas, todos se reuniam para cultuar os Orixás. O terreiro improvisado estava ganhando forma e rotina litúrgica.

Na cidade, nas rodas de fofoca entre os terreiros, não se falava em outra coisa. A separação do terreiro e a ida de Mãe Lúcia para o Ifá foi acompanhada por muitos adeptos e simpatizantes como o acontecimento do ano. As duas casas ficaram bastante movimentadas. Todos queriam ir para os rituais públicos, almejavam observar detalhadamente as mudanças, saber de algo. Era nítida a vontade que os outros pais e mães de santos tinham em saber os motivos da separação, os pormenores.

Mãe Lúcia também não esperou muito. Os rituais de mudança foram iniciados um dia após a saída de Mãe Joselma. Desde o fim de Julho estava hospedado na casa um grupo de filhos de santo vindos de São Paulo. Eles eram de outra ordem ritualística, tinham vindo para realizar os rituais de entrada no terreiro. Esses acabaram por ser o

primeiro grupo iniciado nesse novo culto. O pai de santo que veio liderando o grupo, Júlio, foi o primeiro a ser iniciado no Ifá. Mãe Lúcia já havia passado por alguns rituais simples. Esse seria mais complexo. Além de participar, ela também iria gerenciar. Todos os olhos da comunidade religiosa estariam voltados para ela. E isso era facilmente confirmado a partir da publicização cada vez maior dos rituais nas redes sociais.

Figura 21: Ritual de limpeza no Ifá



Fonte: Acervo Ilê Asé Opô Omidewá, 2015.

Mãe Lúcia não escondia mais os rituais com tanto vigor. Fotos, vídeos, comentários, tudo era posto em tempo real. A iniciação de Júlio foi a mais exposta do terreiro. Mãe Lúcia tentava publicizar ao máximo o que era feito naquele período no terreiro. Nos rituais do Ifá que eu acompanhei, as observações sobre o rito eram tão severas quanto às cobranças pelos registros fotográficos, acompanhado de advertências e comentários sobre outros sacerdotes na cidade.

No primeiro momento a sós que tive com Mãe Lúcia, após a saída de Mãe Joselma, conversei sobre sua imagem e as questões ritualísticas do terreiro frente a essas mudanças drásticas. Perguntava com base no exemplo dos inúmeros clientes que ela tinha no Orixá e Jurema: Como eles ficariam agora? E se eles não aceitarem esse tipo de ritual?

Olha, meu filho, eu nunca tomei uma medida sem pensar. Oxum sabe os caminhos dela mais que eu. Eu sempre tive essa casa cheia, eu nunca fui atrás de ninguém, o povo sempre veio atrás de mim. Dou entrevista, governador me chama, deputado me chama, você já viu. Eu posso fazer o que quiser no santo, eles vão confiar. Porque sabe que minha imagem

é séria, eu sou uma sacerdotisa que sabe o que diz, tenho fundamento, tenho conhecimento, sei me comportar. Isso tudo vale dentro dessa nossa briga por clientes. Eu sei me destacar. Eu procurei o Ifá, por mim, e pelos outros. Não tô perdida não. Eu tenho meu lugar de destaque na religião, e nunca perderei. Eu continuarei atendendo a Jurema, o Orixá tá aqui também. O que o cliente vier procurar ele vai ter. Uma coisa é o cliente, a outra é a casa. (Mãe Lúcia, 23 de outubro de 2015)

Mãe Lúcia era estrategista, não deixaria que as situações conflitantes sobrepusessem a sua imagem frente à sociedade. Na mesma semana que a casa se dividiu, ela ligou para seus principais clientes e deu sua versão. Era necessário manter a casa sobre certa ordem e para isso foram instituídas novas regras que todos deveriam seguir, sem exceção. O terreiro ia recomeçar.

Como mencionado anteriormente, o primeiro ritual nessa nova fase foi a iniciação de Júlio de Oxalá, ele foi o primeiro filho a passar pelos processos do Ifá. Mãe Lúcia, para movimentar o terreiro e não deixar que a comunidade religiosa achasse que seu espaço religioso estava em uma fase ruim, investiu na obrigação de Júlio. A própria sacerdotisa patrocinou o ritual. Era necessário mostrar à comunidade que o Ilê Asê Opô Omidewá ainda era forte.

Na semana da iniciação, a casa voltou a ficar movimentada. Os poucos filhos de Mãe Lúcia que permaneceram foram ajudados por alguns dos filhos do Pai Júlio que vieram de São Paulo. A casa parecia ter voltado à rotina, todos estavam empenhados em mostrar serviço. Os rituais de Ifá eram totalmente públicos, além de, aparentemente, não exporem qualquer hierarquia. Todos podiam se envolver e movimentar os objetos sagrados; aquela rede tão longa e complexa dos tabus religiosos do Candomblé não existia nessa forma de culto. Além disso, nas louvações e rezas era utilizado o português. Não necessitava de muita experiência para absorver e reproduzir o culto de Ifá. Em uma fala que antecedeu uma das rezas que acompanhei foi dito que: *“Não precisamos cantar em yorubá. Os deuses entendem todas as línguas. Esse negócio de cantar o que não se sabe, só atrapalha o ritual”*.

Tudo caminhava; a obrigação de Júlio foi tomando forma. A casa começou a receber mais visitantes; a notícia que o Ifá havia chegado a João Pessoa começou a atrair mais curiosos para o terreiro. Os rituais foram sendo realizados com certa rapidez. Mãe Lúcia nunca esteve tão ativa como estava nesse período. Os filhos, nos bastidores, comentavam sobre esse comportamento ativo de Mãe Lúcia: *“Na época do candomblé a*

gente se matava, olha ela ai, toda por dentro do ritual. É de Oxum mesmo, gosta de aparecer”, disse um dos filhos que permaneceu na casa.

O recomeço também ocorria na casa de Mãe Joselma; as reuniões começaram a se intensificar. Os rituais de Jurema e de Candomblé estavam já organizados com data e horários. Todos estavam empenhados, era nítida a vontade de realizar rituais, ninguém escondia o quanto a separação tinha abalado o convívio religioso.

Quando comecei a marcar as conversas com Mãe Joselma, ela sempre tinha um compromisso, e assim notei que estava sendo evitado. Como disse antes, a rede de fofocas havia criado um entrave na minha relação com os terreiros. Essa necessidade de escolher lado era inerente a cada ida em ambos os terreiros. Na tentativa de restabelecer confiança, e refazer os laços afetivos, comecei a frequentar a loja que Mãe Joselma tem de produtos religiosos no mercado central. Quase todo fim de tarde me reunia com ela e alguns filhos de santo para conversas aleatórias, coisas triviais, nada que compromettesse a minha necessidade de colher informações.

Só depois de um longo tempo, entre idas e vindas, que me foi dado uma nova abertura. Ainda que eu tivesse a convivência, e acompanhado as reuniões, determinados fatos foram feitos longe do espaço religioso, e era esse o saber que Mãe Joselma detinha.

Um dos acontecimentos narrados por Mãe Joselma que me chamou atenção foi a razão de falta de fé de Mãe Lúcia no Candomblé a partir de certo momento e que a levou ao egbé Ifá. Segundo narra, seu esforço nessa conversa era de desconforto e desinteresse:

Ela [Mãe Lúcia] chegou para mim, na cara de pau, e disse que não estava aguentando mais aqueles rituais, aquele espaço já estava cheio, saturado. Começou a dizer que aquilo [O Candomblé] não existia, e isso, ela disse na minha frente e na frente de outros filhos. Não foi conversa de rua, ela falou para nós, a gente escutou da própria boca dela. No dia que ela veio me chamar para a festa do santo, antes de marcar a reunião ela já disse isso aqui. Jogou essa bomba na minha frente e de uns filhos que tavam aqui.

As tensões que caracterizavam as relações de Mãe Joselma e Lúcia, pouco tempo após a fatídica reunião, foram sendo trabalhadas e elaboradas em suas memória e falas. Ao que pude perceber, na avaliação que ambas produziam uma sobre a outra e sobre os eventos, havia um desnível de linguagem, uma assimetria na forma de comunicar que contornava cada evento ou fala e lhe conferia um valor que enunciava mais a respeito de como a informação fora recebida do que das intencionalidades e propósitos da enunciação. Conforme pude perceber, as reclamações de Mãe Lúcia após o retorno da viagem a Osogbo diziam respeito à discrepância entre a religião que aqui se estabelecia e

se colocava como (de matriz) africana, mas que era, na sua leitura, radicalmente distinta das experiências que se apresentaram a ela na viagem. Mãe Joselma, por sua vez, via nessa fala de descontentamento de uma Yalorixá respeitada um sinal de ofensa e desrespeito. Assim, continuava seu relato:

Eu respeito demais o orixá, é como eu disse a ela, respeito tanto que a gente está com o orixá da gente porque ela disse tanto que aquilo não existia, que ninguém recebia água, que Oxum não existia, que não se raspava Oxum na cabeça de um filho. Que Orixá não era aquilo que cultuávamos, que nós não sabíamos o que era cultuar Orixá de verdade.

Longe de uma contenda pessoal, tratava-se de uma disputa pela verdade, a verdade da fé e da religião. Mãe Lúcia, desde o início de sua trajetória, buscara distinguir-se dos demais espaços religiosos afro-pessoenses através de uma imagem de autenticidade que a vinculava diretamente a uma perspectiva de ancestralidade e de verdade do culto e dos deuses. Contudo, tal perspectiva tinha como efeito um processo de reinvenção e de confirmação das contradições e ambivalências que é a própria busca e produção de conhecimento. No terreiro, contudo, religião e pessoa se confundem. Homens investem no e são investidos pelos deuses, e de forma semelhante, a descrença no divino assume sutis e poderosos contornos de descrença no sujeito:

E, na verdade, as pessoas da casa sabem das coisas, ninguém é burro não. Ela pensa que pode sair manipulando o pessoal. Tem bastante pessoas esclarecidas, não tinha criancinha. Ninguém saiu do nada não, como ela anda dizendo por ai. Antes de sair, eu disse:

“- Eu estou saindo. Eu não concordo com esse novo rumo. Não quero mudar a forma que eu cultuo meu Orixá. E disse para os filhos, agora se vocês querem continuar, continuem, que quando tiver as coisas na casa eu vou buscar vocês e vou deixar vocês.

Os filhos que vieram comigo, vieram sem eu forçar. Eles que quiseram. E o que ela fala por ai é que a gente, eu e Gil, fizemos a cabeça dos filhos, mas não foi. Saímos porque ela disse que o Orixá não vive ali dentro, já não era aquilo que a gente estava cultuando. Ela disse que não queria ser mais uma, que queria uma coisa mais prática. É tanto que com a chegada daquela bruxa todas as regras que aprendemos com os mais velhos foram tiradas. A gente não tinha mais aquele negócio de botar peito no chão, não tinha mais de sentar, era esteira, todo mundo de igual pra igual. Então, quebrou aquela regra, aquela hierarquia que todos estavam acostumados. (Mãe Joselma, 02 de novembro de 2015)

Na implementação dessa nova fase para o terreiro, Mãe Lúcia tomou como medida direcionar-se às estratégias previamente planejadas, ou seja, prestigiaram-se ações organizacionais elaboradas e vivenciadas anteriormente, que conforme fossem postas em prática, ela acreditava, levariam à efetivação dos planos de mudança. A sacerdotisa

precisaria que todos acreditassem na mudança. De forma pormenorizada, essas ações, seguidas de suas vivências práticas como a ida a África, a vinda de uma nova sacerdotisa para o terreiro, a inquietação com a forma do Candomblé foram as estratégias usadas para convencimento e mudança. Mãe Lúcia buscou mobilizar os recursos necessários para obter materiais religiosos e a ajuda de outra sacerdotisa para a mudança, adaptação da estrutura organizacional às novas atividades religiosas, sistema de informações e fluxo de comunicações entre os grupos religiosos e a comunidade geral – buscando comprometimento e envolvimento de todos – e, por fim, a preocupação com a existência e permanência de sua liderança efetiva durante o processo.

Mãe Lúcia compreendia que a sobrevivência e o crescimento do “novo terreiro” estavam relacionados diretamente a seu esforço para atingir e manter uma vantagem competitiva no ambiente em que atua, mesmo que isso implicasse um jogo entre contradição, mudança e ambivalência frente aos serviços anteriormente ofertados pelo seu próprio terreiro. A elaboração e operacionalização de suas estratégias para convencer os demais que os rituais praticados anteriormente não serviriam mais, respondia à necessidade que essa nova organização do terreiro tem de gerenciar suas ações. Ou seja, desqualificar o candomblé tradicional é buscar atingir seus objetivos de superioridade religiosa em um contexto altamente competitivo.

Mas, como visto antes, esse processo não saiu como planejado. O conflito não só separou o terreiro, mas tornou aparente algumas situações que não eram questionadas. O comportamento de Mãe Lúcia foi criticado. Todos se viam comprometidos numa intensa corrente de circulação de opiniões e emitiam avaliações do ocorrido. Se de um lado a deslealdade e a acusação de arrogância e quebra de hierarquia apareciam como principais motivadores do conflito, de outro o desrespeito para com a história da própria Casa e aos orixás, somado a um intenso desejo de diferenciação e de competitividade, era evidenciado. Ambos os lados, contudo, buscavam assentar sua opinião em uma arena de reconhecimento, mesmo que essa fosse entendida como estando em lugares diferentes, a depender de quem enunciava. Para uns, o reconhecimento viria do favorecimento do Orixá; de outro, da instituição - e mais alguns da adoção do rito conforme estabelecido em uma geografia específica. Condensando tais questões, Mãe Joselma, à época, avaliava:

Tu não acha? É uma análise minha, eu vou falar até que é pessoal, para você entender. Às vezes eu fico pensando que Mãe Lúcia fez isso não foi nem por questões de não acreditar no Orixá, foi mais por questão mesmo de mercado, (...) de atrair mais adeptos, de querer ser uma coisa

diferente aqui na cidade, de querer se destacar, não sei. Tu não acha que é isso? E aí ela usou essa coisa do orixá mais pra isso. Eu vejo assim, e eu até disse a Carlos [um filho de santo de Mãe Lúcia] que é uma opinião muito minha porque isso aconteceu até no início da casa quando ela foi atrás do Opó Afonjá, ela queria ter nome. Ela sempre quer tá na frente de tudo!

(Mãe Joselma, 02 de novembro de 2015)

Abastecida de novas ideias, com um projeto novo de expansão e de reorientação em um quadro religioso que se tornou extremamente complexo e competitivo, o terreiro de Mãe Lúcia buscou na transformação uma nova possibilidade de atuação e manutenção do poder frente à competitividade do mercado religioso. Para enfrentar a nova conjuntura era necessário não só a reorganizar o culto, mas apresentar uma nova forma religiosa.

Transformação, ambivalência e contingência compunham um híbrido que pode servir de mote para descrever a casa de Mãe Lúcia após a cisão. A Jurema passou para um lugar mais amplo, novas casas de orixás foram construídas, o espaço começou a ser repensado. Os cultos, agora, conviviam mais abertamente.

Em uma das oportunidades que tive de acompanhar o ritual de Jurema na casa de Mãe Lúcia após a entrada no Ifá, observei que não existia mais o impedimento da prática dos rituais de Jurema no salão dos Orixás. Todos os cultos, agora, poderiam ser realizados ali. Desde que tivesse público, não existia mais o bloqueio.

Os espaços de culto no terreiro começaram a sofrer alterações diretas. Novas estruturas, novas regras. Toda essa mudança fazia parte da reorganização do culto, inclusive a reutilização dos rituais que mais traziam lucro, como era o caso da Jurema. O Ilê Asê Opô Omidewá precisava se adaptar às novas diretrizes religiosas do Ifá, mas não podia perder clientes. Mãe Lúcia não perdeu tempo. Logo após a ruptura do terreiro, passados pouco mais de quinze dias, as construções começaram. A casa em pouco tempo tinha se tornado um canteiro de obras. De um lado, se estruturava a parte física do terreiro; de outro, criavam-se novas regras, novos cultos.

Mesmo que Mãe Lúcia não reconhecesse o culto que exercia sobre o título de candomblé, ainda era o imperativo da flexibilidade constituinte da sociologia dos terreiros que informava as possibilidades de mudança. Assim, como notou Herskovits, “o dispositivo supremo e compensador da estrutura do candomblé pode ser encontrado em sua flexibilidade. Não há regra sem exceção. Em toda circunstância, as situações alteram os casos” (1956, p.156, tradução nossa).

Sabemos que o candomblé é um microcosmo social e cultural cujas tradições de conhecimento estão baseadas na oralidade, na ideia de ancestralidade, e que sempre valorizou o espaço religioso como fonte de aprendizado e materialização do sagrado. No terreiro de Mãe Lúcia, anteriormente, a mudança do espaço físico era *tabu*. Sempre foi dada a importância de manter aquele espaço como um lugar sem modificações, sagrado em suas estruturas fixas, que não se podia modificar, pois certas ideias de mudança não cabiam àquele espaço, feria a ideia de tradicionalidade atrelada a ele. Lembro-me que nos primeiros anos de ida ao terreiro de Mãe Lúcia, ouvia reclamações de filhas de santo sobre a cozinha do santo, e sempre a resposta era que não podia mudar, o modelo sagrado era aquele, e assim deveria ser.

Nas palavras de Giddens (1991, p.44), numa cultura tradicional, “o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações”. Assim, o que parecia estático, na verdade era símbolo de longevidade, respeito e tradição. Com as reformas, Mãe Lúcia não estava reestruturando o terreiro, mas reinventando essa tradição.

A casa precisava de reforma. Estamos melhorando os espaços. Eu aprendi que todo lugar é lugar de culto, meu filho. Não vou mais cair naquela coisa de ficar prendendo o culto a um lugar específico, isso é coisa retrógrada. Hoje a gente já tem conhecimento das coisas, a internet me dá a oportunidade de falar com pessoas mais capacitadas que me ensinam bem melhor a cultuar os nossos deuses. Eu não preciso ficar justificando mais nada. Eu tenho um espaço muito bom, e nele eu quero construir algo que eu posso fazer tudo sem precisar separar. Eu não tô modificando, não tô acabando com as coisas que foram plantadas aqui, com a força que tem nessas paredes. Eu tô melhorando o espaço, ajeitando para que fique cada vez mais atrativo para todos nós. (Mãe Lúcia, 10 de dezembro de 2015)

Vivemos tempos líquidos, tampouco sólido, nada é feito para durar, , nos ensinou o sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Em tempos *líquidos*⁴⁹, as mudanças mercadológicas são necessárias para ganhar visibilidade. Aprender a se reinventar é uma

⁴⁹ Praticar a arte da vida, fazer de sua existência uma “obra de arte”, significa, em nosso mundo líquido-moderno, viver num estado de transformação permanente, auto-redefinir-se perpetuamente tornando-se (ou pelo menos tentando se tornar) uma pessoa diferente daquela que se tem sido até então. “Tornar-se outra pessoa” significa, contudo, deixar de ser quem se foi até agora, romper e remover a forma que se tinha, tal como uma cobra se livra de sua pele ou uma ostra de sua concha; rejeitar, uma a uma, as personas usadas – que o fluxo constante de oportunidades disponíveis revela serem gastas, demasiado estreitas ou apenas não tão satisfatórias quanto foram no passado. Para apresentar em público um novo eu e admirá-lo no espelho e nos olhos dos outros, é preciso tirar o velho das vistas, nossas e de outras pessoas, e possivelmente também da memória, nossa e delas. Ocupados com a autodefinição e a autoafirmação, nós praticamos a destruição criativa diariamente (BAUMAN, 2009, p. 99-100).

arte indispensável aos que realmente desejam galgar espaços notáveis ou até mesmo manter-se em condições minimamente competitivas nos ambientes de trabalho. Dessa forma, reinventar essa tradição, criar novos pontos de apoio e pensar novas formas de culto tornam-se imprescindíveis para a manutenção de poder e prestígio frente ao mercado religioso local. Mãe Lúcia não queria arriscar a sua força perante o mercado; era necessário mostrar status. A reestruturação do espaço não demonstrava apenas mudança religiosa, mas, poder financeiro.

Poucos têm condições de fazer o que faço. Já reformei essa casa muitas vezes, não é a primeira vez que mudo algo. Se eu quiser, eu derrubo e monto outro terreiro em um dia (risos). (...) Eu tenho condições de fazer o que quiser. Minha imagem é respeitada onde chego. Pode perguntar a qualquer um quem é Mãe Lúcia, todos saberão! (Mãe Lúcia, 10 de dezembro de 2015).

Os candomblés das grandes metrópoles vivem novos padrões de culto, não são mais fixos. São lugares cada vez mais híbridos, onde uma oferta maior de culto acontece, independente do nome que essa espaço carregue, Nele, sempre haverá uma variedade de possibilidades. No caso de Mãe Lúcia e seu terreiro, há uma defesa aparente no modo de viver marcado por essas contingências: tradicional e moderno se interseccionam na forma como se misturam o oral e o virtual, o mercado e o sagrado. Aqui, internet e os meios de comunicações se impõem como padrão na cultura de algumas dessas comunidades, que quanto mais é entronizado na vida dos terreiros, mais se torna uma mercadoria implacável. Parece que não há maneira de sobreviver para aqueles que não propagarem suas ideias na velocidade exigida pela modernidade.

Assim, a lógica que organizou e acompanhou o conflito descrito nesse capítulo, consistiu, basicamente, em duas maneiras distintas de ordenar os aspectos simbólicos e a realidade interna do terreiro frente às mudanças do próprio mercado religioso. De um lado, Mãe Lúcia, a sacerdotisa que buscou a reinvenção para ganhar espaço e visibilidade frente ao mercado religioso, e do outro, Mãe Joselma, a filha de santo que defendeu a tradicionalidade e a representatividade do Opó Afonjá, o terreiro matriz. Seja qual for a verdadeira natureza do processo que transformou a vida dessa comunidade religiosa, está claro que envolveu expressão simbólica, política e mercadológica acima de tudo. Tanto no terreiro de Oxum (Mãe Lúcia) quanto no de Oxóssi (Mãe Joselma), as imagens que eles deixam para a posteridade podem ser as melhores pistas que temos se quisermos descobrir o segredo de nossa existência em tempos tão flexíveis.

Sobre a modernidade, disse certa vez Mia Couto em uma de suas entrevistas: “*Nós, os modernos, pegamos o que quisermos e achamos necessário para seguir em frente*”. Dessa forma, não importa o lado, todos estarão no jogo do mercado, apostando e criando regras. A potência de se transformar num pessoa diferente, hoje, deixou de ser uma escolha, como bem notou Mãe Lúcia, e tornou-se uma obrigação, ou necessidade.

“*É preciso mudar, ou ficamos para trás*”, disse Mãe Lúcia em uma das discussões no dia da reunião. A arte da vida líquida, e as suas variadas expressões, desobriga o indivíduo de se identificar. Mãe Lúcia não queria só o Ifá, ela queria tudo. Afinal, Mãe Lúcia era o próprio terreiro. Suas escolhas, suas vontades pareciam ser a origem de tudo.

As situações narradas e o processo vivenciado pelo terreiro sinalizam assim para a complexidade dos arranjos contemporâneos que se verificam quando consideramos estruturas e posições rígidas. Essas posições, usualmente lidas como dualismos em duelo, se desmontam na forma como sujeitos históricos concretos lidam com a cultura de maneira criativa e dinâmica (WAGNER, 2010), compondo novas linguagens e espaços de interstício na medida em que estabelecem contato com outras experiências. Também são movimentos que informam sobre as relações entre convenção e invenção, sobre como o sujeito lida com expectativas e produz transformação a partir das interações que estabelece com os materiais culturais em fluxo, tal qual já haviam advertido Barth (2005) e Ulf Hannerz (1992). O fato é que a organização da experiência social – e a religião é ilustrativa disso - não é um processo de reprodução de estruturas dadas e imutáveis. Na forma como produzem e vivenciam suas trajetórias de vida e nos contatos que estabelecem entre redes de poder e circulação de saber e afeto, posições aparentemente inconciliáveis podem se encontrar, confluir e se converter em uma estrutura outra. Os desvios e as divergências que tais encontros produzem constituem uma preciosidade a ser estudada e analisada conforme se configuram em cada situação concreta, assim como os desafios que impõem aos espaços materiais e simbólicos a que estavam relacionados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, quando conversava com um amigo candomblecista sobre a pesquisa que vinha desenvolvendo, já às vésperas de concluir esta tese, ele me disse: “uma alegria é ir pro candomblé; ir embora são duas”. Sua fala era enlevada em genuíno interesse. Havia uma mistura de graça e simpatia na sua curiosidade por conhecer aquele universo tão próximo ao seu e ao mesmo tempo diferente, limitado pelas paredes e pelas pessoas que o habitavam. Em mim, o risível de seu comentário havia formado aquele leve desconforto, persistente e teimoso de quem se dá conta que as histórias contadas, por um *djeli*, um *griot*, ou por um antropólogo, precisam ter início e fim.

Entender os cortes, a hora do último canto na festa, ou aquele momento de fechar a porta do quarto, era tão difícil quanto todo o esforço que, na condição de pesquisador, elaboramos para criar ranhuras, passagens e aberturas que nos permitam adentrar os universos nativos e deduzir dali algum encontro, algum vínculo, alguma medida que desmonte a solidão do gabinete e produza um entendimento sobre algo a atravessar a condição humana. Ir a campo, por árduo que fosse, implicava a possibilidade de encontrar alguma coisa como uma força explosiva que animasse, desse contorno e sentido a todos os personagens e teorias que se avolumam nas páginas e prateleiras de livros, artigos e rascunhos que a escrita de uma tese demanda.

E aqui me vejo. Eu nas últimas páginas dessa tese, entre releituras e reflexões dos anos de trajetória que marcaram minha caminhada pelo candomblé em João Pessoa, minha experiência no Ilê Asè Opô Omidewá. As conversas na cozinha, a dança dos deuses, os conflitos e problemas dos homens. A devoção e força que conectam dimensões do cosmos, expectativas sobre a vida e sobre os laços que ela elabora e entre os quais se assentam afetos, dádivas e dívidas. Vejo a mim um tanto constrangido, na condição de um encantado contador de histórias que tantas portas abriu e que terá de enfim fechá-las, mesmo que sua habilidade para tal seja tão precária e pequena.

Em minha trajetória tive a felicidade de ser bem recebido e poder abrir as portas dos quartos, dos orixás e dos santos. Desenrosquei as tampas dos potes de doces e dos perfumes. Entrei pela porta da cozinha na vida de pessoas que se converteram em amigos e interlocutores. Instalei-me por algum tempo entre fés e lealdades procurando sentidos com pretensão científica, e sendo reversamente atingido por experiências que tantas vezes embaçavam minha própria pessoalidade. Fui puxado para o meio da gira dos deuses e dos homens, e também vi portas serem abruptamente arregaçadas e com isso uma imensa

estrutura repartir-se entre o rio e as matas, uma dedicada aos desígnios de Oxum, outra aos cuidados de Oxossi. Tantas portas impôs a mim a prudência da fechadura. Impôs também o reconhecimento de que certos segredos e experiências, ao serem vistos, nos deslocam a um novo lugar de relação, a uma nova posição dentro de um circuito tão complexo, belo e comprometido. Impôs reconhecer que apesar de todo esforço, certas chaves ou tampas não servem, encontraram seus limites e devem ser trocadas.

Uma gira não se faz sem um primeiro canto de abertura e um último, de despedida e agradecimento. O mesmo se diz das viagens. Partir e chegar são marcados por despedidas e reencontros, por abraços que traduzem em um mesmo gesto o amargo ou ácido da saída e o doce do retorno. Misturar tudo isso era uma tentativa de restituir a complexidade da ação humana e vislumbrar a linha tênue que condiciona e situa o lugar de cada um enquanto agente ativo e empenhado na produção de sentidos, valores e saberes através das experiências e das aproximações que pode cultivar – particularmente no meu caso, ao longo de um investimento tão denso e complexo quanto escrever uma etnografia.

Ao chegar ao Ilê Asè Opô Omidewá, meu interesse era entender como se estabeleciam as trajetórias religiosas nos intensos processos de negociação que contemporaneamente caracterizavam o candomblé e o campo religioso em João Pessoa. Ali, conforme me aproximava do cotidiano e me fazia entender também como parte dele, ao conhecer Mãe Lúcia, Mãe Joselma, Ogan Gil, Lila e outras tantas pessoas que construía o lugar em sua dimensão carnal, sanguínea, vibrante e complexa, pude perceber que os sentidos que se atribuem às transformações nem sempre são consensuais ou pacíficos. Havia muitas coisas embutidas nessa ideia de mudar, transformar, coisas-ruídos que precisavam ser deduzidas na arena de vozes que, a despeito de uma hierarquia rígida e controlada, corria capilarmente entre sussurros, fofocas e conversas aparentemente desinteressadas. De maneira um tanto entusiasmada, a arena de conflitos, a necessidade de ações cuidadosamente planejadas e arriscadas estimulou-me a buscar o que era tão peculiar e particular daquele espaço e que ao mesmo tempo ecoava para um universo tão aglutinado e diverso como o das religiões de matriz africana no nordeste brasileiro.

Nesse sentido, as histórias que apresentei tomaram como protagonista Omidewá, em sua dupla inscrição: o terreiro e a Yalorixá. Todavia, não são histórias sobre essa pessoa e esse lugar. São histórias que de maneira muito atenta buscaram apresentar as conexões que constituem um universo de atores, agenciamentos e interesses postos em rede e em relação. Meu esforço foi de transformar o Ilê Omidewá e Lúcia Omidewá em

enunciadores fractais de uma história sobre a própria experiência do Candomblé nas últimas décadas, sinalizando os processos que produzem diferença, distinção e reiteração numa contínua dinâmica de produção de sentidos para a ideia de tradição. Assim, no aspecto da etnografia regional, ela envolve movimentos que dizem respeito ao lugar dos candomblés no campo religioso pessoense, sem prescrever uma geografia fixa e formal. A história da religião é uma história de trânsitos, travessias, dinâmicas. É uma história de transformações, de relações entre o que permanece igual e o que muda. Uma dialética entre estar sendo e ter sido que, à semelhança de um ouroboros, a serpente que morde sua própria cauda, retroalimenta-se.

Nessas últimas linhas, gostaria então de alinhar alguns pontos apresentados ao longo do texto e que acredito merecerem uma última atenção antes do cerrar das portas.

O processo de reafrikanização, isso que diz respeito no contexto das religiões de matriz africana à remissão estética, política e ritual a um modelo de experiência africano, vem sendo elaborada de maneiras muito variadas pelas ciências sociais e da religião. Isso se percebe no volume de trabalhos dedicados à questão em diversos contextos etnográficos e regionais e que, desde os anos 80, vem crescendo, constituindo um subcampo rico e complexo. O interessante nesse aspecto é que, se por um lado o termo parece ser usado de maneira comum nesses diversos estudos, os processos e experiências que ele nomeia e descreve são muito variados e por vezes conflitantes quando de uma avaliação comparativa, por exemplo.

A história das religiões afro-brasileiras e sua conversão em religiões de matriz africana é marcada por demandas que impuseram o sincretismo e a mistura a outras expressões religiosas, centrais e periféricas, como um subsídio à continuidade de tradições de conhecimento e de saberes. Em suma, tratava-se de manejar os discursos e recursos materiais e simbólicos disponíveis como formas de produzir metáforas e metonímias que garantissem a continuidade de tradições plurais e que chegaram aqui nos cruéis interstícios do trânsito-tráfico através do Atlântico. O sincretismo se traduziu como uma alternativa estratégica, tributária de uma sociedade que em sua estrutura de relações prescreve, mesmo hoje, condições e lugares subalternos, marginais e desqualifica a experiência simbólica e existencial das populações negras, ou pelo menos daquelas que no espectro racial não são “brancas”.

Todavia, movimentos de deslizamento e questionamento começaram a surgir a partir da inserção de debates sobre as populações negras no seio da sociedade a partir de movimentos sociais e da Academia, levando uma pluralidade de vozes a participar da

discussão e promoção de ações afirmativas que garantissem a equidade e igualdade racial entre pessoas independente do seu estatuto de cor ou raça. Nesse espaço de ação política, religiões como o Candomblé, traduzidas aqui como uma expressão em terras brasileiras das religiões dos orixás de África, foram alavancadas à condição de produção simbólica específica, assumindo um lugar de destaque na vida pública que anteriormente não lhe era garantido, ainda que frequentar os candomblés e terreiros compusesse uma atividade do cotidiano e das sociabilidades de diversos segmentos sociais, em especial de camadas populares.

O trabalho do tempo ao longo dos séculos, em sua política processual, é produtor de mudanças e trocas constantes de experiências, algumas pela sensibilidade do diálogo, outras pela força das armas. A situação de contato produziu a aproximação e a difusão de práticas, conhecimentos e sentidos, garantindo uma precária continuidade de tradições, fosse pela dádiva, pela alienação ou pela apropriação e tomada violentas. Nesse espaço, o candomblé, particularmente, mas também outras religiões, como a Jurema e a Umbanda, expressões afro-brasileiras ou afro-ameríndias, acabaram por chegar a segmentos sociais e políticos que não esse primeiro e, aparentemente, mais autocontido que eram as classes populares.

Semelhante aos trânsitos que marcaram a chegada do candomblé da esfera das sociabilidades cotidianas e privadas à vida pública e política, os líderes religiosos, yalorixás e babolorixás, também se engajaram em processos formativos que, a partir da ação do movimento negro e do contato com discursos sobre o reconhecimento racial, o combate a práticas de intolerância e ao racismo transitou até espaços e experiências religiosas distintivas, usualmente aqueles espaços lidos como mais prestigiosos e de renome, em especial os grandes nomes e casas dos Candomblés de nação.

A história de Mãe Lúcia é ilustrativa de alguns desses movimentos e trânsitos. Suas primeiras experiências se deram a partir do contato com familiares e vizinhos, na Jurema, tendo em seguida se iniciado na Umbanda e pouco tempo depois migrado para o Candomblé de nação Jeje. Nesse processo de formação religiosa pessoal, Lúcia passou por municípios no interior do estado da Paraíba e chegou à cidade do Recife. A curiosidade, bem como a necessidade de maior reconhecimento pessoal e de sua prática religiosa, levou Mãe Lúcia a estabelecer negociações e contatos com o Opô Afonjá, um dos terreiros de candomblé mais tradicionais de Salvador e de renome internacional. É a partir de sua experiência no Candomblé e dessas raízes que tomava como tradicionais, o Jeje de Mãe Deta de Bessen e o Ketu de Mãe Stella, que Mãe Lúcia Omidewá situava seu

lugar de fala quando eu a conheci. O passado e o contato com as outras religiões eram constitutivas de sua trajetória, se traduziam como momentos necessários à sua posição de narradora da própria história.

Mesmo transitando e habitando uma nova posição enquanto sacerdotisa de candomblé em uma casa tradicional em João Pessoa e que se relacionava política, econômica e afetivamente com outras casas importantes do país, Mãe Lúcia lidava de maneira ambivalente, mas não contraditória com as práticas que não eram lidas como “africanas”, em especial a Jurema. Essa ambivalência era representada pela coexistência no terreiro de dois barracões, separados política e cosmologicamente por uma observância e obediência aos limites que a “tradição” restringia. Essa ambivalência era tanto uma astúcia quanto uma tática; era uma economia linguística que transpassava para o ritual através de um processo de cálculo no qual se equacionavam demandas por clientes, relações interpessoais e afetivas, trânsitos entre humanos, deuses e entidades não humanas.

Tão produtivo quanto seus trânsitos entre expressões variadas da religiosidade africana no Brasil é o trânsito e as articulações das quais Mãe Lúcia participa enquanto pessoa que negocia com a arena pública e com a reputação que construiu. Essa negociação e diálogo nos quais ela se insere é produzido a partir dos múltiplos espaços e debates aos quais ela se coloca ou é convidada a se inserir. Dizem respeito, sobretudo, a uma noção de religião como experiência de inclusão social e promoção da cidadania, e isso pode ser percebido tendo em vista sua participação em espaços de reivindicação, análise e promoção de políticas públicas para as comunidades tradicionais de terreiro em sentido mais estrito, mas sem esquecer sua intensa participação em conferências públicas, sessões legislativas e reuniões que têm como eixo o combate à desigualdade racial, a promoção da saúde entre mulheres negras, e mesmo os movimentos interseccionais de mulheres negras que desde a década de 1980 no contexto do estado tem estabelecido um diálogo contínuo com as religiões afro, principalmente as casas chefiadas por yalorixás como forma de promoção de uma política de protagonismo e visibilidade.

As negociações políticas de Mãe Lúcia na arena pública também contemplam relações mais objetivas com políticas, o que também pode ser lido na forma como ela é convidada a ocasiões que, ainda que alheias ao espaço imediato das campanhas eleitorais nas quais as lideranças religiosas tendem a se envolver, diz respeito à participação em espaços de escuta e elaboração de ações. Nesses termos, não deve ser a toa sua

proximidade com lideranças locais como o ex-prefeito, ou mesmo a escolha de sua casa como um dos pontos de leitura em um programa do governo federal.

Construir um modelo etnográfico e interpretativo que capaz de abarcar essas dinâmicas incluiu a consideração de três aspectos fundamentais: (a) os trânsitos que constituem o movimento entre sentidos, pessoas e experiências; (b) a conformação de um campo religioso através de relações históricas assimétricas e conflituais; e por fim, (c) a consideração de como essas experiências religiosas específicas atuam dentro de um mercado religioso no qual circulam bens, dádivas, afetos, dívidas, saberes e pessoas. Agregando esses três aspectos é possível vislumbrar as linhas de ação, interação e circuitos que produzem as transformações nas noções de tradição, nas geografias políticas e afetivas a orientar a experiência religiosa, e por fim os efeitos que tais processos desencadeiam em um dado grupo religioso.

Enquanto liderança e figura pública, as negociações e diálogos de mãe Lúcia com outros sujeitos, bem como as oportunidades e situações das quais ela participou foram caracterizadas com um constante cálculo, ainda que nem sempre positivo, sobre os efeitos e os rendimentos das conexões parciais que estabelecia, dos filhos e filhas que enviava para serem iniciados em outras casas de prestígio e das próprias pessoas que recebia e da forma como construía diálogos. Nesse contexto, as pessoas funcionam como um significativo capital através do qual fluem informações, possibilidades, bens, riquezas, valores e experiências e Mãe Lúcia parece ocupar uma posição central no ordenamento dessas redes.

O processo de negociação com a ideia de tradição e com a própria remissão a uma ancestralidade tem efeitos que tendem a ser lidos como produtivos e constitutivos da dinâmica de crescimento das casas de culto, de modo que, conforme mais maduras estão mais consolidadas parecem estar em alguma estética ritual ou cosmológica. Contudo, essa percepção encontra limites também nas expectativas que as pessoas têm entre si e para com a religião. No caso de Omidewá, o limite foi a chegada a uma experiência de culto que não apenas desestruturou as hierarquias baseadas no engajamento e na senioridade da casa, como também desconsiderou a fragilidade das relações interpessoais em seu aspecto mais cotidiano. Ademais, entendendo a transição da casa desde a Jurema no seu começo até a entrada no candomblé de nação como algo parecido com um auge, a expectativa de Mãe Lúcia Omidewá para algo ainda mais novo e, talvez, “autêntico” no campo e no mercado religioso local levou a uma fissão na própria casa, produzindo sua partição e a intensificação de desafetos entre aqueles que se vincularam à nova mãe de

santo em uma nova casa com estética convencional da nação Ketu, e a casa de Mãe Lúcia agora centrada no culto do Ifá, ainda que não abandonasse a oferta de outras práticas a mercê dos desejos e das negociações com os clientes. Em última instância restava na cisão um conflito que dizia respeito aos próprios conceitos em jogo sobre o que seria uma religião afro, ou mais especificamente o candomblé, de modo que a polissemia do Ifá acabou resultando numa cismogênese entre sentidos e expectativas.

A conclusão a que cheguei é a de que as ações materiais e simbólicas construídas na experiência do Ilê Asê Opô Omidewá são ações marcadas por negociações conflituais, e são conflituais porque na heterogeneidade dos sujeitos que o compõe as ações não contemplam os interesses de todos os adeptos e frequentadores iniciados, mesmo que estes obedeçam a uma estrutura hierárquica soberana na qual os desígnios da matriarca orientam as ações de toda a comunidade. Em sua trajetória pessoal, Mãe Lúcia negociou de maneira eficaz, ainda que nem sempre tão eficiente, com diferentes concepções de “tradição”. Tradição, segundo dizia, era aquilo que tinha raiz, que se ancorava em um passado e que portanto tinha eficiência, eficácia, legitimidade e prestígio. A tradição era o pé e a raiz, a observância ao que é prescrito no passado, em oposição a misturas dos “pés-quebrados”. Tradição era veículo de distinção, e se alimentava no curso e trabalho do tempo conforme os sujeitos se adequam e se ajustam às experiências e sentidos nos quais estão engajados e são produtores.

Num primeiro momento, o local onde encontrou esses sentidos foi no candomblé de nação, ali entendido como uma expressão religiosa africana, mesmo que exercida aqui no Brasil. Todavia, ao negociar com acadêmicos e pesquisadores, seus espaços de interlocução políticos e pessoais foram expandindo-se; ela integrou-se a redes mais amplas de difusores de conhecimento, fossem eles religiosos ou não.

Foi na esteira desses processos que Mãe Lúcia teve a oportunidade de ir a Osogbo, na Nigéria, um dos bastiões míticos do processo de reafrikanização no Brasil. A experiência produziu um movimento irruptivo na medida em que Mãe Lúcia se deu conta que as experiências que vivera no Brasil distinguiam-se daquelas observadas in loco. Mudavam os costumes, mudavam os ritos, mudavam também as concepções de tradição. De maneira dialética, ir a Osogbo também possibilitou que Mãe Lúcia trouxesse informações e materiais que distinguiam sua casa frente a outras casas no mercado local. Era preciso assim produzir trânsitos no interior da própria casa que representassem a distinção e os sentidos dessa experiência.

Contudo, o mundo da estratégia é também o mundo do risco. A decisão de conferir outro lugar ao candomblé como locus religioso pessoal de sua casa, por consequência de seus filhos, teve como efeito a sensação de rompimento de lealdades e ocasionou a cisão do terreiro em dois, um devotado ao culto do Ifá, e outro ao candomblé. Assim como sua entrada no candomblé não implicou o abandono da Jurema, produziram-se sentidos e concepções que garantiam a inteligibilidade daquelas práticas aparentemente antagônicas.

Transitar entre mundos é um processo de transformação da própria percepção do mundo. Assim como a dimensão pessoal não é uma superfície dada e estanque, a religião e a tradição também são dinâmicas e incorporam em sua constituição os movimentos, agenciamentos e interesses que orientam procuras, ofertas e demandas. Entre segredos e feitura, a vida de uma mãe de santo sedimentou tanto a construção de um terreiro quanto sua partição, e no intermezzo dessa experiência talvez seja possível encontrar também uma ambiguidade que possibilite entender tal evento em um duplo registro entre a transformação e a reprodução.

Essa ranhura, a partição do terreiro em duas casas distintas, com estéticas culturais e rituais distintas, não implicou o fim da história. Transformar era parte do rito e da passagem, mas ainda era necessário verificar as formas como as novas estruturas iriam articular-se no campo religioso.

A história da cisão do terreiro, um dos mais tradicionais da cidade e de maior fluxo de visitantes, por algum tempo esteve nas falas de muitos daqueles que participavam do campo afro-religioso. Era o tema de debate em redes sociais, em lojas de artigos religiosos, mesmo no campo de interlocução política e acadêmica nos quais mãe Lúcia e o Ilê Omidewá se inseriram.

Aqui, a reafrikanização atinge seu limite conceitual. Se há uma noção de retorno e remissão, esses termos parecem ser experimentados a partir dos estoques de valores, ideias e experiências a que cada pessoa relaciona o que seja a “África” como matriz espiritual, religiosa, cosmológica e cultural. A curiosidade e engajamento de Lúcia Omidewá lhe impulsionaram à criação de novas alianças e articulações que pareciam fazer sentido num contexto onde os ritos são marcados por uma ambivalência entre uma noção de tradição que remete ao passado, e uma noção de eficácia que exige a sua contínua transformação. Assim, se reafrikanizar em algum momento implicava a separação dos elementos afro-brasileiros do culto de matriz africana, isso teve como fórmula arquitetônica a separação da casa entre um barracão dedicado à Jurema, espaço

ritual da primeira iniciação de Mãe Lúcia e onde eram louvados mestres e caboclos do universo afro-ameríndio, e um barracão dedicado aos orixás. Esses espaços ainda que marcados por estilísticas e arquiteturas visivelmente distintas permaneciam no circuito de afeições de Mãe Lúcia.

Como tudo que viaja se transforma, a experiência de Mãe Lúcia ao conhecer a “África” repercutiu também em sua experiência de religião e na reafrikanização da casa. Os orixás que pareciam fazer remissão a uma noção de autenticidade africana começaram a ser percebidos como outra coisa, uma coisa já rotineira e a busca por um novo anterior à nação teve como última crônica seu encontro com o Ifá e a cisão da casa. Mais uma vez, o processo de reafrikanização deve ser pensado em seus próprios termos, a partir das trajetórias dos sujeitos, seus entendimentos sobre as bases e princípios afetivos e cosmológicos sobre a relação com o sagrado a caracterizar a experiência particular religiosa. Mais do que um espaço no mercado religioso pelo qual Omidewá estava em busca, ressoava no fundo concepções sobre os sentidos de religião, candomblé, fidelidade e devoção. As estratégias assim encontram seu limite nessa particular máquina de cálculo que considera de maneira às vezes inadvertida as possibilidades de potência, mas também de insuficiência e encolhimento rizomático.

Estratégia, como dito, é uma máquina de cálculo pouco precisa, entre a ânsia do ganho e a iminência da perda. Era uma linguagem pouco obtusa, sempre almejando um resultado determinado que, no contexto humano, podem ser deslocados frente aos diversos agentes e interesses com os quais estabelece contato. No mercado religioso, estabelecer estratégias era uma tentativa de captar para si um fluxo maior de valores e benefícios distintivos. E nesse aspecto, a ação de Mãe Lúcia pode ser entendida como eficientes. Seu objetivo estava aparentemente concretizado, um objetivo atento não apenas a um interesse mercadológico em sua acepção mais estrita, mas um interesse pessoal em ir mais fundo numa experiência pessoal e coletiva que animasse e contornasse as suas inquietações religiosas. Aqui, a religião era a forma de contato entre o indivíduo e a comunidade, simultaneamente agregando e dissolvendo, solidificando e desmanchando. Era um espaço de ranhuras. Quiçá eu pudesse também, num exercício de pura criatividade, servir-me dessa ranhura para ensaiar uma porta-saída, um momento de breve despedida, talvez até a possibilidade de um regresso.

REFERÊNCIAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia. *Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga*. Brasília: ABA, 2012.

ALMEIDA, Ronaldo. “Religião em trânsito”. In: DIAS DUARTE, Luiz Fernando. (Org). *Horizontes das ciências sociais no Brasil – Antropologia*. Rio de Janeiro: ANPOCS, 2010.

AMARAL, Rita de Cássia. “Cidade em festa: o povo-de-santo (e outros Povos) festeja em São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca (Orgs.). *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, EdUSP, 1996, p.252-298.

ANDRADE, Mário. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro. Pallas, 2010.

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes. 2º Ed, 2008.

_____. “De Iyá Mi a Pomba-gira: transformações da libido”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: religiões do corpo e da alma – tipos psicológicos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BARTH, Fredrik. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In: *Antropolítica*, n.19. Niterói (RJ), 2005.

_____. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke. (Org). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. “Catimbó”. In PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. pp. 146-159.

_____. *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. 2º volume. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1971.

BASTOS, Ivana S. *O perfil dos terreiros de João Pessoa*. Relatório 2008. João Pessoa: UFPB, 2008. 22p. Mimeo.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. “‘No candomblé nada é de graça...’: estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé”. In: *Revista de Estudos da Religião – REVER*. São Paulo: n. 1, Ano 5, 2005.p.68-94

BENEDETTI, Luiz Roberto. “Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática Católica: uma análise comparada”. Caderno CERIS. Ano 1. nº 2. Rio de Janeiro: outubro de 2001.

BENISTE, José. *As Águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BIRMAN, Patrícia. “Transas e Trases: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. In: Revista Estudos Feministas vol.13, n.2. Florianópolis: 2005, p. 403- 414.

_____. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens”. In: Religião e Sociedade, vol.17, n.1. São Paulo: 1996, p.90-109.

BLACKWOOD, Evelyn. “Falling in love with an-other lesbian: reflections on identity and fieldwork”. In: KULICK, Don; WILSON, Margaret. *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Nova York: Routledge, 1995.

BOAES, Geovanni. “Teatro dos santos: mistificação da possessão nas religiões afro-brasileiras”. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; et al. *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2013.

BORHEIM, Gerd. “O Conceito de tradição”. In: _____. *Tradição-contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. “Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé de origem Bantu”. In: Aurora, ano 2, n.3. Marília, 2008, p.1-11.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: EdUEFS, 1988.

BRASIL – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Guia orientador para mapeamento junto aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. Brasília: SEPPIR/Governo Federal, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.

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

CARVALHO, José Jorge de. “O Olhar etnográfico e a voz subalterna”. In: Horizontes Antropológicos, ano 7, n.15, Porto Alegre, 2001, p.107-147.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CERTEAU, Michel. de. *A invenção do cotidiano: volume 1 - Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: _____. *A Experiência Etnográfica: antropológica e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2011.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOMINGUES, Petrônio. “Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos”. In: Revista Tempo, vol.12, n.23. Niterói, 2007, p. 100-122.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3. ed., São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”. In: Cadernos de Campo, n.13. São Paulo, 2005, p.155-161.
- _____. *Les mots, la mort, les sort*. Paris: Galimard, 1977.
- FRAZÃO, Marcia. *A panela de Afrodite*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís: Edusp & Fapema, 1995.
- FLEISCHER, Soraya. *Entre parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará*. Santa Cruz do Sul/Belém: EdUnisc/Paka-tatu, 2011.
- _____. “Comentário – para quem falam os antropólogos?”. In: FLEISHCER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Orgs.). *Ética e Regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres/EdUnb, 2010, p.171-180.
- FONSECA, Ivonildes da Silva. *Mesas, giras toques e sambas: intolerância e legitimação dos cultos afro-brasileiros paraibanos*. (Tese de Doutorado em Sociologia). João Pessoa: Programa de Pós-graduação em Sociologia – UFPB, 2011.

FOUCAULT, Michael. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 2002.

_____. *A História da Sexualidade* – volume 1: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. “Candomblé e Mídia: breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação” In: *Acervo*, vol. 16, n.2. Rio de Janeiro: 2003, p.63-88.

FRIGERIO, Alejandro. “Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial”. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, São Paulo: 2005, p.136-160.

FRY, Peter. “Mediunidade e Sexualidade”. In: *Religião e Sociedade*, vol.1, n.1. São Paulo, 1977.

GOLDMAN, Marcio. “O Dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil”. In: *Mana*, vol.18, n.2. Rio de Janeiro: 2012, p.269-288.

_____. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. In: *Religião e Sociedade*, vol.25, n.2. São Paulo: 2005, p.:102-120.

_____. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. In: *Revista de Antropologia*, n.46, vol.2. São Paulo, 2003. p.446-476.

_____. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. In: *Religião e Sociedade*, vol.12, n.1. São Paulo: 1985. pp. 22-54.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Edunesp, 1991.

GUERRA, Lemuel Dourado de. *Mercado Religioso no Brasil: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Ideia, 2003.

HALL, Stuart. “A questão multicultural”. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity: studies in social organization of the meaning*. Nova York: Columbia University Press, 1992.

HERSKOVITS, Melville. “The Social organization of afrobrasilian candomble”. In: *Philon*, vol. 17, n.2, 1956. p.147-166

HOFBAUER, Andreas. “Pureza nagô, (re)africanização e dissincretização”. In: *Vivência* – revista de Antropologia, n.40, 2012, p.103-119.

JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip and gods: the transformations of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: EdUFR, 2002 [1967].

LEÓN, Adriano de. *O CAC faz você dançar*. João Pessoa: Marca da Fantasia, 2014.

LÉPINE, Claudine. “Mudanças no Candomblé de São Paulo”. In: *Religião & Sociedade*, vol. 25, n.1. São Paulo, 2005, p.121-135.

LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de 30”. In: *Estudos Avançados*, Vol. 18, n.52. São Paulo, 2004, pp. 201–221.

_____. “Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Cultos aos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

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

LUFT, Lya. *O tempo é um rio que corre*. 1º ed. Campinas, São Paulo: Record, 2014.

MAGGIE, Yvone. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MATORY, Lorand. *Black Atlantic religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAUSS, Marcel. “As Técnicas do corpo”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEDEIROS, Sandra. “Depoimento”. In: SILVA, Vagner; REIS, Letícia; SILVA, José Carlos da Silva. *A Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH/USP, 1994.

MOTTA, Roberto. “Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo”. In *Política & Trabalho*. Ano 18, n.18, João Pessoa, 2002. p. 105-124.

_____, Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 17-35.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. “Guardiãs da identidade? as religiões afrobrasileiras sob a ótica do movimento negro”. In: *Anais XI Congresso Luso Afro-Brasileiro*. Bahia, 07 de agosto de 2011.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento de sentidos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PARAIBA. *Lei Estadual nº 3.443*, de 06 de novembro de 1966. Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba. In *Diário Oficial do Estado*, publicado em 10 de novembro de 1966.

PRANDI, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson (Org.) *Faces da Tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reaficanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 93-111.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. In *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003, p.15-33.

_____. “Religião paga, conversão e serviço”. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 45, São Paulo: 1996, p. 65-78.

_____. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na nova metrópole*. São Paulo: EdUSP, 1991.

PÊCHEUX, Michel. “A Análise automática do discurso (AAD-69)”. In: GADET, Françoise; HAK, Tom. *Por uma análise automática do discurso: introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas (São Paulo): Editora da Unicamp, 1997, p.67-162.

PIERUCCI, Flávio. “Religião como solvente: uma aula”. In: *Novos Estudos – CEBRAP*, n.75. São Paulo, 2006, p.111-127.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael de A. *Portugal em transe*. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

REGO, Luiz Felipe; FONSECA, Denise Pini; GIACOMINI, Sandra Maria (Org.). *Cartografia social de terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: EdUNB, 2004 [1932].

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas, realidades míticas: estrutura nos primórdios da história das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SALLES, Sandro Guimarães de. “À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra”. In: *Revista Antropológicas*, vol.15, n.1. Recife, 2004, p.99-122.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. In: *Análise Social*, vol. 44, n.1. São Paulo: 2009, p.139-160.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: padê, axexê e o culto de egum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SBS – Sociedade Brasileira de Sociologia. Código de Ética do Sociólogo da Associação Brasileira de Sociologia. São Paulo: SBS, s/d.

SCHCHNER, Richard. “Ritual”. In: LIGIÉRO, Zeca. *Performance e Antropologia de Richard Schchner*. Rio de Janeiro: MaudX, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas”. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jefferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2º ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006a. p. 149-157.

_____. *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas da Antropologia sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006b.

_____. *Orixás na metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SOARES, Stênio. “‘Anos da chibata’: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações”. In: *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n.14. João Pessoa, 2009, p.134-155.

SIMMEL, George. “A Sociologia do segredo e das sociedades secretas”. Tradução de Simone Maldonado. In: *Revista de Ciências Humanas*, vol. 43, n.1. Florianópolis, 2009, p.219-242.

TURNER, Victor. *From ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.

_____. *Dramas, campos e metáforas: a ação simbólica na sociedade humana*. Niterói (Rio de Janeiro): EdUFF, 2008.

VERGER, Pierre (Fatumbi). *Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo*. 6º Edição: Editora Corrupio, 2002 [1951].

_____. “A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil”. In: VERGER, Pierre. *Artigos*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.93-117.

_____. “L’influence deu Brésil au Golfe du Bénin”. In: *Les Afro-Américains*, n.27, Dakar: 1953, p.11-102.

VÍCTORA, Ceres. “O ético e o legal nos processos de apropriação profissional da experiência social”. In: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Orgs). *Antropologia e Ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: ABA, 2013, p.106-130.

WACH, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

WACQUANT, Loïc. *De Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. *A Invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZELIZER Vivian. "Circuits within Capitalism". In NEE, Victor; SWEDBERG, Richard *The Economic Sociology of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 2005, p.289–322.