

GEORGE DA HORA SILVA

NO TEMPO DE FINADO  
CONFLITO GERACIONAL, PODER E MANDO EM UM CANDOMBLÉ DE  
SALVADOR

SALVADOR – BAHIA

2019

GEORGE DA HORA SILVA

NO TEMPO DE FINADO  
CONFLITO GERACIONAL, PODER E MANDO EM UM CANDOMBLÉ DE  
SALVADOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

SALVADOR – BAHIA

2019

GEORGE DA HORA SILVA

NO TEMPO DE FINADO  
CONFLITO GERACIONAL, PODER E MANDO EM UM CANDOMBLÉ DE  
SALVADOR

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés  
(Orientador)

---

Prof. Dr Marlon Marcos Vieira Passos

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Núbia Bento Rodrigues

## AGRADECIMENTOS

Meus respeitos aos ancestrais

Qualquer espaço seria pouco para agradecer a diversas pessoas que de maneira direta e indireta contribuíram para a realização desse trabalho. Começo agradecendo as grandes mulheres que me permitiram transitar por suas vidas, minhas avós Julieta Oliveira e Antonieta Viana, que com suas religiosidades e visões de mundo me apresentaram o mundo. Licia M<sup>a</sup> dos S. de Jesus e Isiane Aline Silva, porto seguro e farol nos momentos de mar atribulado, minhas ex-colegas de mestrado hoje amigas Desiré Tozi e Stéphaney Moreira. Guilherme Araujo, fundamental para a escrita desse trabalho, serei sempre grato. Ao meu orientador Luis Nicolau Parés, que desempenhou esforço hercúleo e foi um incentivador para a conclusão desse trabalho, mesmo quando pensei em desistir. Ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos - PósAfro-UFBA. A meu ara ibatan, representado na figura de seus líderes Babá Ricardo Manoel Bomfim e Iá Luciene Mary Bomfim.

Ao Exu Pedra de Fogo, senhor de meus caminhos norte de minha essência, meu Ori, condutor de minha sanidade e inteligência, Aganju senhor de minha existência, potência que me move, motiva e emociona, vulcão em erupção que me transforma. A Iemanjá, Oiá, Oxun, Nanã, minhas grandes senhoras, onde no colo sempre encontro afago e acalanto.

A Eru, Truveseiro, Martin Pescador, Tupinambá, Ubirajára e todos os encantados que ao longo de minha vida me deram um cântico para cada situação, que foram ouvintes e conselheiros, mas que sempre foram amor, xetruá

## RESUMO

O presente trabalho propõe uma discussão sobre as relações sociais hierárquicas e práticas de poder, além, da influência e impacto da tecnologia e de outras formas de manutenção e preservação do conhecimento. O desenvolvimento do trabalho ocorre numa comunidade de terreiro, o Ilê Lorogun, a partir de suas origens e análise das relações de poder na família biológica, desta com a “família extensa” e com a “família de santo”. O trabalho parte da contextualização das escolhas e trajetória de vida do autor deste texto para demarcar a posição da construção textual, a escolha do campo e a determinação dos marcadores político/sociais tais quais gênero/identidade/grupo de pertença /expressão de religiosidade que estão refletidos nessas escolhas. A análise, em determinados pontos, é acompanhada de uma comparação com a literatura especializada sobre as religiões afro-brasileiras. É apresentada uma relação dos personagens que compõem o Ilê Lorogun, com a distribuição de seus papéis na estrutura social e eventuais desdobramentos políticos na continuidade e manutenção da casa. Especial atenção é conferida a correlação entre os títulos e cargos e as conexões de parentesco biológico ou social (família extensa) com a liderança da casa. Ao abordar a estrutura das distintas posições iniciáticas (abiã, iaô, ebome, equede, ogã) com a descrição de suas atribuições e alguns rituais a eles associados, são analisados como esses cargos funcionam na prática, revelando tensões, negociações e manipulação das normas, assim como alguns privilégios associados às relações de parentesco com a liderança. O poder compartilhado na tomada de decisões e na condução das atividades rituais emerge como um elemento distintivo, em que a superposição do parentesco e do religioso se evidenciam de forma mais notória, no processo de co-liderança da casa por parte do casal fundador. A pesquisa no decorrer do trabalho expôs surpresas e desafios e principalmente possibilidades de novas discussões sobre as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chaves: candomblé; poder; religiosidade; ancianidade, senioridade.

## ABSTRACT

This text proposes a discussion of hierarchical social relations and practices of power, as well as the influence and impact of technology and of other forms of maintenance and preservation of knowledge. The research unfolds in the terreiro community of Ilê Lorogun, starting with its origins and analyzing power relations in the biological family in connection with the "extended family" and the "família de santo" (Candomblé family). The text begins by contextualizing its author's choices and life trajectory in order to demarcate the position of textual construction, presenting the choice of field and subject of research as well as the determination of political and social markers such as gender, identity, group of belonging and expression of religiosity that are reflected in those choices. The analysis is accompanied, at times, by a comparison with specialized literature about Afro-Brazilian religions. The text presents the people who make up Ilê Lorogun, the distribution of their roles in social structure and eventual political processes in the continuity and maintenance of the house. Special attention is given to the correlation between titles and positions and biological or social (extended family) kinship connections with the house's leadership. Upon presenting the structure of distinct positions of initiation (abiã, iaô, ebome, equede, ogã) with the description of their roles and responsibilities and some rituals associated with them, the author analyzes how these positions function in practice, revealing tensions, negotiations and manipulation of norms, as well as some privileges associated with having kinship relations with the house's leadership. The power shared in decision-making and the conduction of ritual activities emerges as a distinctive element in which the overlap of kinship and religious becomes evident in a more noticeable way, in the process of co-leadership of the house by its founding couple. The research that unfolds in this text exposes surprises and challenges and, principally, possibilities of new discussions about Afro-Brazilian religions.

Keywords: Candomblé; power; religiosity; ancianidade; seniority

## **LISTAS DE TABELAS**

Tabela 1: Ebomes do Ilê Lorogun .....	64
Tabela 2: Os ogãs no Ilê Lorogun (2018) .....	71
Tabela 3: As equedes no Ilê Lorogun (2018) .....	71

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
ATRAVESSEI O MAR A NADO .....	10
<b>CAPÍTULO 1: SOU DA MINA DO SANTÊ .....</b>	<b>22</b>
1.1 DA CASA MATRIZ À FORMAÇÃO DO ILÊ LOROGUN, UMA HISTÓRIA DE FAMÍLIA .....	22
1.2 - FAMÍLIA BIOLÓGICA, FAMÍLIA EXTENSA E FAMÍLIA DE SANTO.....	29
1.3 - UMA BREVE DESCRIÇÃO DAS CERIMÔNIAS PÚBLICAS DO ILÊ LOROGUN .....	30
1.3.1 - <i>Uma festa para as rainhas</i> .....	31
1.3.2 - <i>Eru: um caboclo, uma sessão</i> .....	37
1.4 - A DANÇA DAS CADEIRAS: CONFLITOS DE SUCESSÃO NO ILÊ OBÁ .....	44
1.4.1 – <i>O luto de pai José</i> .....	48
1.4.2 - <i>Ombro não passa cabeça</i> .....	50
<b>CAPÍTULO 2: CADA UM NO SEU CADA QUAL .....</b>	<b>56</b>
<b>2.1 HIERARQUIA, RELAÇÃO ENTRE CARGO E ATIVIDADE.....</b>	<b>56</b>
2.1.1- <i>Cossi, os simpatizantes dos cultos afro-brasileiros</i> .....	57
2.1.2 – <i>Abiã</i> .....	58
2.1.3 – <i>Iaô</i> .....	60
2.1.4 – <i>Ebome</i> .....	63
2.1.5 – <i>Equede</i> .....	65
2.1.6 – <i>Ogã</i> .....	66
2.2 - ORGANIZAÇÃO DO CORPO SACERDOTAL DO ILÊ LOROGUN NA PRÁTICA .....	70
2.3 - NA CÚPULA DA HIERARQUIA: CO-LIDERANÇA DO PAI E MÃE DE SANTO .....	73
2.4 - RELAÇÕES ENTRE FAMÍLIA BIOLÓGICA E FAMÍLIA DE SANTO .....	81
<b>CAPÍTULO 3: ME EMPRESTA SUA CARTILHA QUE EU TAMBÉM QUERO APRENDER .....</b>	<b>86</b>
3.1. NÃO VÁ ERRAR A LETRA .....	86
3.1.1. <i>Conhecimento</i> .....	87
3.1.2. <i>Dos afetos</i> .....	87
3.1.3. <i>Chegando mais perto</i> .....	88
3.1.4. <i>O disciplinado e o ‘fura-roncó’</i> .....	94
3.1.5. <i>Oralidade, escrita e imagens fotográficas no candomblé</i> .....	97
3.1.6. <i>O processo de reafrikanização e a transmissão de conhecimento</i> .....	101
3.1.7. <i>Nas teias da aranha digital</i> .....	102
3.1.8 <i>O campo e a relação com a internet</i> .....	104
3.1.9. <i>Mídias Sociais</i> .....	106



3.2. MENTALIDADE ANTIGA, TECNOLOGIA NOVA .....	107
3.2.1 <i>Correio Nagô e a maledicência do povo de santo</i> .....	107
3.2.2 <i>Youtube, youtubers e uma nova forma de produção de memória</i> .....	110
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>113</b>
<b>BIBLIOGRAFIA:.....</b>	<b>117</b>

## **Introdução**

### **Atravessei o mar a nado**

O trabalho que doravante será apresentado é resultado final de pesquisas promovidas para a conclusão da pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos no Pós Afro, pela Universidade Federal da Bahia. Nesta pequena introdução, apresentarei os desafios e as dificuldades que foram encontrados ao longo desta pesquisa cujo objetivo é analisar, a partir da observação e levantamento bibliográfico, se os princípios de ancianidade e senioridade são os únicos elementos constitutivos para as relações de poder e mando em uma casa de Candomblé. As escolhas estilísticas e metodológicas serão também aqui apontadas no afã de permitir que a leitura do texto seja fluida e mais facilmente compreendida.

O tema do trabalho é fruto da interlocução entre meu orientador e eu, influenciado por uma série de leituras e trabalhos desenvolvidos em algumas disciplinas voltadas para área de antropologia, temas como produção de discurso, autoridade, poder e legitimação pesaram na escolha do tema.

A delimitação do campo se deu tendo em vista a aplicabilidade real do cronograma para a elaboração de uma dissertação de mestrado. O projeto original previa, além do levantamento bibliográfico, a visita sistemática a três casas de Candomblé no bairro de Cajazeiras, o que permitiria comparar como cada comunidade lidaria com as questões inerentes à minha pesquisa, porém, ao analisar esta viabilidade de forma pragmática, que montar três agendas de visita, todas baseadas nos calendários dessas casas, tornaria o trabalho ou superficial ou inviável, decidimos nos deter a uma única casa.

Do ponto de vista teórico, a base da dissertação busca dialogar com quatro autores: Michel Foucault (1979, 1996) para discutir poder e discurso; Max Weber (1919), como elemento primário sobre as formas de liderança e legitimação; Clifford Gertz (2008), para pensar o começo da mudança na relação antropólogo/nativo na produção das narrativas; e Eduardo Viveiro de Castro (2002), versando sobre o papel do pesquisador que é ou pode tornar-se nativo. Além destes quatro autores, a dissertação resgata alguns títulos da vasta bibliografia produzida ao longo de mais de um século sobre as religiões afro-brasileiras.

Existe, no campo da Antropologia, uma larga discussão sobre os papéis assumidos na produção de diálogos entre acadêmicos e populações que têm suas vidas estudadas. Teorias no campo da antropologia, desde a década de 1970, vem discutindo o papel das autoridades etnográficas quando se trata das autoridades e, de alguma forma, o conceito de “lugar de fala”

(SPIVAK, 2010; RIBEIRO, 2017); e no campo da Antropologia, aquilo que tem sido chamado de Antropologia Nativa (CASTRO, 2002).

Ao longo da construção do meu trabalho, em diversos momentos, fui questionado: “Só pessoas do candomblé podem escrever sobre o candomblé?”. Pois bem, não é de hoje que o debate acerca da chamada autoridade etnográfica (ou o se “apenas se estando lá”) seria suficiente para captar, traduzir, transcrever o chamado ponto de vista do nativo (GEERTZ, 2008).

Debates sobre a produção pós-colonial, estudos subalternos (SPIVAK, 1997) e revisionismos históricos, e um maior acesso de indivíduos oriundos das populações que foram, em algum momento, “objeto” de estudo das ciências sociais, tem na Antropologia, a contribuição dos estudos tidos como clássicos, desde os trobriandeses e populações africanas (MALINOWKI, 1922; PRICHARD, 1976; BATASTIDE, 1978) até as comunidades indígenas brasileiras, que hoje têm representantes no espaço acadêmico e produzindo sobre e para si, cada vez mais, ocupam o lugar de narradores de sua própria história.

Elementos como gênero, classe social, cor, formações acadêmicas podem influenciar na construção de narrativas, e o que acontece quando estes marcadores são apresentados, descritos, estudados pelos seus próprios portadores?

Escrever a partir “de dentro”, como religioso e líder no Candomblé, é um desafio, pois acredito que acabamos por desenvolver uma espécie de protecionismo, muitas vezes exagerado.

Não quero dizer com isso que os pesquisadores, ou parte deles, tentem deliberadamente expor, de maneira negativa, as comunidades estudadas ou que não tenham cuidado na elaboração e publicação de seus estudos, porém não podemos esquecer que tratamos de indivíduos e as subjetividades sempre serão um ambiente desconhecido.

Como elemento metodológico, o uso das escutas e entrevistas foram cruciais no trabalho de campo. Tentei conduzir, no afã de não mecanizar relações que mantenho no âmbito pessoal, com a comunidade observada, a mesma métrica das tantas conversas informais que tenho com os membros da comunidade onde realizo o estudo, em especial com seus líderes com quem tenho estabelecida relação de profunda amizade em nosso trato do cotidiano. Logo mais descreverei, de maneira mais detalhada, qual a minha relação com a comunidade.

Outro aspecto que se faz necessário chamar atenção é que, como já falei, o projeto original previa que três casas de candomblé distintas, na região do bairro Cajazeiras, seriam observadas no afã de verificar modificações ou permanências na maneira como elas

estruturavam suas relações de poder.

No entanto, logo ao ingressar no programa de pós-graduação, e em conversas com professores, fui alertado que devido ao tempo de duração do mestrado, dificilmente eu conseguiria fazer campo em três lugares diferentes com a mínima qualidade necessária para desenvolver este tipo de trabalho.

Por fim, ao aceitar essa realidade, acabei por lançar mão de uma outra estratégia: haja visto que sou um membro do candomblé, gozando da condição de babalorixá, optei por trazer para o texto algumas das minhas experiências relacionadas ao culto.

Desta forma, sempre que houver proximidade entre a minha vivência, os relatos da bibliografia e o trabalho de campo, fornecerei ao leitor o meu olhar sobre as questões. Esta escolha visa permitir aos meus interlocutores, acessar mais um aspecto da pluralidade das religiões afro-brasileiras.

Aproveito para chamar atenção que meus relatos pessoais, apesar de serem importantes, não são colocados no espaço de autoridade máxima em detrimento dos registros textuais ou do campo, pois se há algo que toda a minha trajetória mostrou como certa para mim, é que há um sem-número de possibilidades quando se trata de experiências religiosas, em especial, daquelas não dogmáticas.

Do ponto de vista do uso de fragmentos da língua ioruba falada dentro das comunidades-terreiro, tentarei fazer um contraponto entre a forma com que os indivíduos usam as traduções e a maneira encontrada no formalismo ortográfico dos dicionários, mantendo uma grafia aportuguesada das palavras.

Lembrando que as religiões afro-brasileiras são, entre outras coisas, o fruto de diversos encontros, tenho consciência de que palavras de origem fon, ou bantu, ainda que usadas no cotidiano das comunidades nem sempre são evidenciadas ou creditadas, entrando muitas delas na conta do “iorubá”. Pela minha falta de um conhecimento mais profundo acerca destes grupos linguísticos, e pela ausência de tempo necessário para uma pesquisa maior sobre cada um deles e suas respectivas traduções, sempre que surgirem palavras desse grupos etno-linguísticos serão usados e entendidos com o significado atribuído pelos membros da comunidade terreiro.

Os debates sobre se as religiões afro-brasileiras são religiões de manutenção ou de transformação (MATORY, 2005; PARÉS, 2007) ocorrem desde o surgimento dos estudos acerca do tema. Pierre Verger (2007), por exemplo, lança mão de imagens e símbolos para confirmar a continuidade destes elementos pela diáspora, em especial a afro-atlântica.

Em meu trabalho, que de alguma forma é influenciado pela minha experiência como

alguém de dentro do Candomblé, penso haver negociação de sociabilidades dos encontros dos grupos que influenciaram (africanos, ameríndios e europeus) a formação do que chamamos de religiões afro-brasileiras. Dito isso, advogo que o candomblé se constitui como um espaço de encontros, trocas e transformações, muito mais do que um espaço de manutenções rígidas e inegociáveis.

Mais do que, muitas vezes, é percebido no discurso dos indivíduos, em parte da comunidade acadêmica ou nas comunidades que reivindicam um ideal de purismo, muito presente ao se acompanhar a lógica que deu origem ao nagôcentrismo/nagôismo (RODRIGUES, 1930/1932. CARNEIRO, 1948. RAMOS, 1934,1937. PARÉS, 2005.)

Em meu entendimento, o discurso do purismo nagô deixa de lado um elemento crucial: todo o jogo transformativo oriundo de um sem número de culturas em condição subalternizada diante do advento da escravização atlântica, tendo algumas comunidades o traço destes encontros muito marcado, com centralidade nas dinâmicas do poder. Isso fica evidente na presença da encantaria (culto a Caboclos/Exus) em casas de tradição nagô-ketu que, segundo o discurso corrente, não poderia/deveria render culto a essas potências.

Não é incomum que, ao lermos sobre as religiões afro-brasileiras, quando se evidencia a presença do culto a caboclos, subentender-se que este espaço não é uma casa de tradição “pura”. Esse entendimento é reproduzido, em alguma medida, até mesmo por praticantes da religião, questionando ou afirmando que, por haver no espaço, de alguma maneira, a presença da encantaria, seria de tradição angola-congo (que em geral tem sua imagem associada ao culto de caboclos), candomblés de caboclo, ou umbanda. Vale chamar atenção que, quando do surgimento dessas afirmações, o intuito foi demarcar a “diferença” entre uma casa de tradição “ketu puro” de outras expressões afro-religiosas.

Em minha experiência, vi diversas configurações nas chamadas nações de candomblé, casas cujas famílias estavam ligadas às linhagens daquelas tidas como tradicionais, onde a presença dos encantados (caboclos de pena, de couro, das águas) tinham grande importância, entre outros aspectos, na condução das políticas dos terreiros, mediação de conflito ou centralidade na aproximação de novos clientes e filhos para as casas, ou seja, nos jogos de poder.

Se faz necessário localizar o meu lugar no cenário social que, de certa forma, justificará a escolha do tema. Me chamo George da Hora Silva, nascido na cidade de Salvador, nos Mares, Subúrbio Ferroviário, no ano de 1976. Filho de Antônio Jorge Ribeiro da Silva e Lívia Marissi Viana da Hora. Sou fruto de uma família altamente miscigenada, tendo, em sua constituição primária, meus avôs brancos de ascendência europeia (português e

espanhol) e, em minhas avós, o encontro entre pretos e índios.

Fui criado em meio a uma Salvador de religiosidade muito forte e, de certa maneira, bastante plural. Cresci sob o cuidado de meus avós paternos, senhor Audálio e dona Julieta. Ela, ex-católica, convertida, poucos anos antes do meu nascimento, na Igreja Batista. Chamo atenção para o fato de ser bastante comum o “trânsito” religioso de indivíduos, de pessoas oriundas do catolicismo ou mesmo das religiões afro-brasileiras que, ao ter contato com os movimentos pentecostais e neopentecostais, aderem a uma nova forma de professar sua fé (ALVES et al., 2016). O exemplo desta conversão (no caso de minha avó) pode ser sentido no nome dos filhos, que deixa de receber a alcunha dos santos católicos (Jorge, Antônio, etc.) e passam a receber nomes considerados bíblicos, Samuel e Miriam. Em meio a esta transição, ainda que na mais tenra infância, estava cercado de cores, sons e sabores que, no decorrer dos anos seguintes, eu viria a identificar como influenciados pelas culturas africanas e marcados por um catolicismo popular.

De lá carrego, por exemplo, as memórias dos chamados “carurus de sete meninos”, pois ainda que a minha avó fosse protestante, não me lembro de nenhum episódio em que ela tenha se negado a permitir que nós participássemos deste ritual.

Por outro lado, meus irmãos foram criados pelos meus avós maternos, Vadinho (Osvaldo), companheiro de minha avó, com que se relacionou depois do falecimento de meu avô biológico; e dona Antonieta, que aliás, deles empresto os nomes, que uso como pseudônimos, para as duas figuras centrais de minha dissertação.

Minha avó Nieta era o oposto de minha avó Julieta. Tão pobre quanto, tão preta quanto, tão devota quanto, mas ainda assim, senhora de um comportamento completamente contrário ao daquela que me criou. Ela, católica convicta e iniciada nas tradições das religiões afro-brasileiras (elemento que eu só vou tomar conhecimento e compreender algum tempo depois).

Na casa de minha avó, três situações ainda me são caras à memória: a grande mangueira que tinha no quintal; minha avó agachada à soleira da porta ao fim da tarde, nos contando histórias do seu passado, histórias do santo, e algumas fábulas; e, por fim, num canto da casa, uma parede que foi erguida com pedaços irregulares de madeira, trancada com ferrolho e cadeado, onde ela guardava os chamados “santos”, o que, para minha mente de criança, era um universo de segredos.

Olhar entre as frestas desta parede era duplamente desafiador, primeiro pelo medo de ser descoberto, no “pulo do gato”, pela minha vó. E a sensação de que, se eu conseguisse olhar com atenção alguns dos elementos que se encontravam dentro daquele quarto, um novo

mundo se revelaria para mim.

Minha vó Julieta morava no bairro do Lobato, e por isso, “vez por outra” ouvia as pessoas comentando sobre candomblés na região da Prainha ou da casa de senhor José do Mocotó, que eram mais ou menos nas proximidades. Já minha vó Antonieta morava na Boa Vista do São Caetano, uma região que detinha uma quantidade grande de candomblés e que já havia, entre os seus, algumas figuras com quem, depois de um tempo, aprenderia a real importância no contexto do candomblé brasileiro, como Manuel Falefá e Joãozinho da Goméia, entre outros.

No entanto, foi quando minha vó Antonieta se mudou do Alto da Boa Vista para a região da Formiga, também no São Caetano, que minha relação, com o que posso chamar de um mundo paralelo, começou a estabelecer-se. Ao mudar para uma casa menor, dona Nieta, não teve condições de ter um espaço isolado para os seus santos, e assim, como seus netos eram, ainda, todos crianças, ela acomodou os seus assentamentos no mesmo espaço onde as acomodou.

De repente, vi parte da minha curiosidade ser saciada e, ao mesmo tempo, um novo universo de possibilidades me foi apresentado. Passava horas sentado, olhando de maneira atenta para cada bacia, cada pedra, cada quartinha, frasco de perfumes, contas e colares, bem como uma série de quadros com figuras, ora vestidas com penas multicoloridas, com calças de couro e usando uma cobra coral como cinto, uma delas, ostentando uma saia e um cocar confeccionados com penas brancas.

Na mesma época em que descobri a representação física (que, no futuro, eu aprenderia serem altares dos orixás africanos), conheci, através destes três quadros, as figuras dos caboclos: Ubirajara, Tupinambá e Pena Branca. Além do caboclo Cobra Coral. A curiosidade veio também carregada de perguntas e eu as fiz à minha avó Antonieta. Ela, em sua sabedoria, me respondeu que aquilo não era coisa para mim, pois eu era criado pela minha avó Julieta, e esta professava uma outra fé. Não compreendi, na época, a profundidade dessa resposta, porém o respeito pela minha vó, e a pouca idade, não permitiam nenhuma arguição mais profunda.

Foi somente nesta casa, na rua da Formiga, que pude perceber um ato que minha vó fazia todos os dias. Sempre acordei muito cedo, e nesta residência nova, ao me levantar, me dirigia até o sofá da sala e ficava esperando para que vó providenciasse o café. Ela levantava-se, lavava o rosto, e sem falar ou cumprimentar ninguém, dirigia-se até a entrada da casa, pegava a quartinha que ficava atrás da porta, despachava a entrada da casa com água, e só depois disso feito e de ela passar cerca de vinte minutos com o seu caderno de rezas entoando

preces, (que por mais que se focasse no intuito de ouvir, não conseguia-se discernir que palavras estavam sendo professadas), só ao término deste ritual, é que ela dava bom dia, respondia nossas bênçãos e ia providenciar o café da manhã.

Num desses episódios, logo após minha vó despachar a porta, percebi que uma figura completamente preta se dirigiu até a portinhola e colocou o rosto, como que na tentativa de verificar quem estava dentro do recinto. Aquilo não me provocou medo. Esperei minha vó terminar o ritual dela e nos dar café da manhã, e relatei o que havia presenciado alguns momentos antes. Ela desconversou, sem me dar nenhum tipo de esclarecimento. Fiquei intrigado com o acontecimento, e durante o resto das minhas férias, praticamente, todas as vezes que minha avó despachava a porta, acontecia exatamente a mesma coisa. Quando voltei para a casa de vó Julieta, relatei a ela o ocorrido, e foi dela que eu recebi a seguinte resposta: “sua vó Antonieta é envolvida com essas coisas de feitiçaria, de candomblé, você sabe o que a bíblia diz: que quando o diabo foi expulso seus anjos foram lançados, nas águas, nas matas e na terra. Eles são o que sua vó chama de orixá, o que você viu na porta foi o demônio que sua vó serve”.

Eu devia ter por volta de seis ou sete anos de idade na época do episódio relatado, e creio que nenhuma de minhas duas avós tinham noção do que este acontecimento provocaria em mim ao longo dos anos. Diante do silêncio de minha vó Antonieta, e a afirmação de minha vó Julieta, passei a desenvolver uma fobia extrema a qualquer questão relacionada à religião. Não conseguia compreender o tal amor de Deus que minha avó Julieta tanto falava, mas que provocava nela choros muito dolorosos quando de suas preces. Assim como tinha medo do seu Diabo, que na minha cabeça, cumpria a única função de estar no mundo, perseguindo, para assustar as crianças.

Este episódio narrado, daria para escrever um outro trabalho acadêmico, mas ele é importante para que o leitor entenda os caminhos que me levaram até o lugar que hoje ocupo e que, de alguma maneira, influenciam a produção desta obra. Quando começo a tomar consciência de mim, rompo com qualquer expressão de religiosidade, deixo de frequentar os cultos semanais e os encontros dominicais da igreja de minha vó Julieta, e se antes não havia nenhum contato com o candomblé, esta distância se acentua e sigo, praticamente até o começo da minha vida adulta, mantendo relação com essa expressão religiosa no âmbito de, entre outras coisas, ela fazer parte e ser tão presente no cotidiano de Salvador, na minha infância e juventude.

É só no começo da vida adulta que os eventos me conduziram até o contato com as religiões afro-brasileiras. Viajei para a cidade de São Paulo, no começo dos anos 1990, e por



lá, fui trabalhar numa firma de construção civil, cujo dono, outrora, foi praticante da Umbanda. É na cidade de São Paulo que me deparo com um discurso muito forte, de que todos nós, na Bahia, tínhamos, de alguma maneira, uma ligação com o chamado axé. Meu patrão, Alcione Gildásio, “vez por outra” me pedia para que eu acendesse velas na firma, com o intuito de melhorar a oferta de trabalho, mesmo eu dizendo a ele que não tinha religião nenhuma e nem acreditava naquilo.

Pouco antes de eu viajar para São Paulo, estive envolvido num episódio em que uma das pessoas presentes entrou em transe com a entidade Martin Pescador (caboclo das águas). Essa entidade me confrontou, dizendo-me que eu não acreditava nela, mas que em breve eu teria provas do poder e da força ligadas ao candomblé.

Confesso que essa afirmação, num primeiro momento, não mudou, de forma alguma, a maneira como eu enxergava estas coisas, apesar de não me recordar de haver pensado de forma depreciativa sobre aquela entidade que ali estava manifestada. Um dia depois deste episódio, viajei para São Paulo, e mal sabia eu, que ao longo dos próximos meses, uma sucessão de eventos me levaria a cumprir o que seu Martin havia dito em nosso encontro. Foi nessa firma que conheci a Wagner, um pai de santo de um terreiro de umbanda localizado no Jardim Macedônia, região do M’boi-Mirim. Comecei a trabalhar com Wagner, e desenvolvemos forte amizade, e ele também era um dos que acreditava na ideia de um axé intrínseco à nossa baianidade nagô.

Passado um tempo, ele me convidou para ir até sua casa conhecer sua família. Na firma em que trabalhávamos, também trabalhava um dos seus filhos de santo. Aceitei o convite, trabalhamos normalmente ao longo do dia, e, em diversos momentos, ouvi o filho de santo e ele referindo-se a alguém, denominado por eles, de “TR”. Terminada nossa jornada de trabalho, “tomamos o rumo” da casa de Wagner, jornada essa, longa e cansativa, pois àquela época, a única forma de chegar até o local era utilizando o sistema de ônibus coletivo, e a distância era muito grande, isso para não falar da hora do rush e seus intermináveis engarrafamentos nas marginais, algo muito comum na cidade de São Paulo.

Chegamos e fui apresentado à sua família, sua esposa Ivonete e seus filhos ainda crianças, César e Raiany. Jantamos, e cerca de meia hora depois, Wagner me pediu licença, pois tinha um compromisso no terreiro que funcionava na parte de cima da casa onde ele morava. Cerca de uma hora depois, o filho de santo de Wagner, Marcos, que trabalhava conosco, desceu e disse-me que TR queria falar comigo. Perguntei a ele de quem se tratava e, ele me explicou que era o Exu Tranca-Rua, entidade com quem Wagner trabalhava. Subi para conhecê-lo. Ele me cumprimentou e procurou saber como eu estava. O cenário desse

encontro, na minha cabeça, era composto de muita teatralidade, um quarto onde a única luminosidade era proveniente de velas, uma quadra de espaldar alto, com sua madeira ricamente entalhada, e com encosto e assento de um vivo veludo vermelho.

Wagner se apresentava na figura de um Tranca-Rua vestido com uma calça preta e uma camisa vermelha de cetim, bem como utilizava uma longa capa azul. Na mão esquerda, um copo de cristal com um líquido, que provavelmente era algum tipo de bebida, que depois descobri ser whisky; e na mão direita, chamava-me a atenção um anel de ouro com um rubi na sua parte superior, e um charuto aceso. Tranca-Rua pediu para que eu me apresentasse, se apresentou para mim, e durante as horas seguintes, ele, as outras pessoas que estavam no recinto, e eu falamos sobre questões relacionadas a trabalho, dinheiro, relacionamento e sexo. Este episódio foi um dos catalizadores para o que estaria porvir. Frequentei algumas giras de umbanda, e, ainda no final daquele ano, passei a pertencer a uma casa de candomblé e fui iniciado para o orixá Xangô.

De lá para cá, se vão pouco mais de 25 anos dedicados ao candomblé, e, apesar de ter sido iniciado numa casa de tradição nagô-ketu, transitei e me relaciono com casas de diversas nações em cinco estados brasileiros. Desde muito cedo, em minha trajetória religiosa, passei a exercer função de destaque, tendo meus primeiros filhos pequenos nos primeiros três anos de iniciação. Exerço a função de sacerdote dentro de minha tradição desde os meus seis anos de iniciado, como é regra em minha família de santo original.

Paralelo a isto, estabeleci minha trajetória como profissional de educação, começando a desenvolver meu trabalho em projetos sociais em áreas de vulnerabilidade socioeconômica na região Sul de São Paulo, alguns deles ligados a terreiros de candomblé. E, como sempre gostei de ler, desde o meu primeiro momento enquanto iniciado, tive acesso a literaturas consideradas clássicas, abordando as questões do candomblé.

Essa dupla experiência de fazer parte do objeto de estudo que preenchia as páginas desses livros, sempre me colocou em perspectiva de que haveriam possibilidades de leituras diferenciadas para as vivências relacionadas às religiões afro-brasileiras, pois, em muitos aspectos, eu não reconhecia, nas narrativas dos livros, partes importantes do que era vivenciado pelas pessoas que conheço ou mesmo por mim.

Por fim e não menos importante, mantenho uma relação íntima com a casa que está sendo estudada. O terreiro foi instaurado, coincidentemente, na rua onde passei a segunda metade da minha infância, no bairro de Cajazeiras, ainda que a comunidade religiosa tenha se estabelecido exatamente no período em que já me encontrava no estado de São Paulo. Mesmo quando retornei a Salvador, e já com uma larga experiência no Candomblé, inclusive na

condição de liderança, não me dei ao trabalho de conhecer o terreiro instalado no final da rua em que morava, pois nunca fui muito afeito a visitar terreiros. Durante muitos anos, vários conhecidos me falavam sobre esta casa e a seriedade de seu líder, mas foi só no ano de 2014 que, na necessidade de fazer um jogo de búzios, e por indicação de um dos meus filhos de santo, fui apresentado à figura de Pai Osvaldo. De lá para cá, mantemos uma relação de respeito e amizade, e é ele o responsável por conduzir e me auxiliar na implementação e futura inauguração de minha própria casa de candomblé. É a partir desses lugares que assentam as bases do meu trabalho, do levantamento de estudos prévios, dos relatos de uma comunidade e sua experiência de candomblé e de minha própria vivência e compreensão de mundo ligados às minhas práticas religiosas e como pesquisador.

O primeiro capítulo, “Sou da mina do santê”, visa permitir ao leitor a localização e o indicativo dos caminhos seguidos ao longo do trabalho, incluindo um breve histórico sobre a casa que originou a comunidade-terreiro Ilê Loroḡun, onde a pesquisa foi desenvolvida. Esta abordagem é importante para que se tenha uma noção da continuidade na construção dos discursos em relação à casa matriz, bem como para permitir fazer comparações e especular sobre manutenções ou mudanças, seja nas práticas ou nas relações sociais e hierárquicas desses espaços.

O capítulo apresenta os “modelos familiares” encontrados em campo, examinando as relações paralelas ou sobrepostas entre a família biológica construtiva da liderança da comunidade, passando pelo que definimos como “família extensa”, a partir de relações de compadrio e amizade, até seus possíveis desdobramentos na “família de santo” ou estrutura da comunidade-terreiro.

Nesse aspecto, destaca a presença das sessões de Eru, um encantado (caboclo) que centraliza as consultas e serviços religiosos, numa casa de tradição nagô/ketu, oriunda da linhagem de casas tidas como tradicionais, onde não é permitida ou vista com bons olhos a existência de catiços. O texto também analisa como os atores lidam com essa situação.

A última parte do capítulo focaliza no processo de sucessão da liderança na casa matriz do Ilê Loroḡun, examinando o processo de transição de poder e os conflitos decorrentes da sucessão e das diferenças geracionais e o discurso dos indivíduos sobre legitimação e autoridade.

O segundo capítulo, “Cada um no seu cada qual”, apresenta aspectos da organização hierárquica do grupo religioso. A partir dos dados coletados no campo, visamos verificar as permanências, ausências ou transformações de determinados cargos, em comparação à literatura especializada sobre religiões afro-brasileiras.

Acompanha essa análise, uma relação dos personagens que compõem o Ilê Lorogun, apresentando a distribuição de seus papéis na estrutura social e eventuais desdobramentos políticos na continuidade e manutenção da casa. Especial atenção é conferida a correlação entre os títulos e cargos e as conexões de parentesco biológico ou social (família extensa) com a liderança da casa.

O capítulo examina a estrutura das distintas posições iniciáticas (abiã, iaô, ebome, equede, ogã) com a descrição de suas atribuições e alguns rituais a eles associados. De forma complementar, são analisados como esses cargos funcionam na prática, revelando tensões, negociações e manipulação das normas, assim como alguns privilégios associados às relações de parentesco com a liderança.

A última seção do capítulo analisa um fenômeno característico da estrutura hierárquica do Ilê Lorogun, a saber a co-liderança da casa por parte do casal fundador, pai Osvaldo e mãe Nieta. O poder compartilhado na tomada de decisões e na condução das atividades rituais emerge como um elemento distintivo, em que a superposição do parentesco e do religioso se evidenciam de forma mais notória.

No capítulo 3, “Me empreste sua cartilha”, a intenção será verificar como e se a tecnologia e outras formas de manutenção e preservação do conhecimento impactam na prática do candomblé no Ilê Lorogun. O texto examinará a relação e impressões dos membros da comunidade quanto a produção textual sobre o candomblé e se esse tipo de material é ou tem seus usos incentivados.

O capítulo reflete sobre como os textos acadêmicos tem tratado a transmissão de conhecimento nas religiões afro-brasileiras, com uma análise crítica do discurso que postula a oralidade como o único ou principal vetor de transmissão do conhecimento e de manutenção do poder no candomblé. Será discutido como o conhecimento “legítimo” é encarado no candomblé e como há hoje possibilidade no candomblé de práticas rituais baseados em um conteúdo que não é fruto direto das vivências,

A última parte do capítulo trata do uso da tecnologia, das mídias e das redes sociais na prática do candomblé contemporâneo, como os membros da comunidade lidam com o fluxo de informação circulando pelas redes e seus possíveis impactos em determinadas práticas rituais. Será examinado igualmente como a comunidade do Ilê Lorogun lida com a exposição pública de iniciações e festas, validando ou descreditando determinados elementos expostos na esfera pública, como músicas, rezas, danças e estética do candomblé.

A última seção da dissertação, a Conclusão (que intitulei de “Cadê meu paletó que eu vou dar minha despedida”), apresentam considerações gerais sobre o resultado da pesquisa,

avaliando sua aproximação ou afastamento da hipótese inicial, incluindo um balanço do processo, desde a sua formulação inicial com o projeto de pesquisa, passando pelas transformações impostas pelo campo, com adversidades frutos do imponderável que é viver, até o processo final da análise e a escrita.

Espero que as informações contidas nesse trabalho possam permitir ao leitor acesso a outros olhares acerca dos temas que serão abordados, de maneira fluida e prazerosa, nos capítulos a seguir.

## **Capítulo 1: Sou da mina do santê**

### **1.1 Da casa matriz à formação do Ilê Lorogun, uma história de família**

A trajetória de criação de casas de candomblé segue, de alguma maneira, ao menos no campo do discurso, um roteiro que se repete. Boa parte dos relatos de que temos conhecimento envolvem chamados espirituais, orientações místicas, por vezes algum elemento de rebeldia por parte dos convocados, mas ao final, há o entendimento de que o nascimento de uma nova casa de santo sempre tem a ver com uma missão.

Os relatos, muitas vezes, dão conta de que as futuras lideranças não gostariam, a priori, de assumir a responsabilidade de abrir e conduzir uma casa de santo. No caso do espaço por mim estudado, a trajetória de nascimento da casa não foge muito a este discurso. A seguir, relatarei a sua trajetória como me foi passada segundo a liderança do Ilê Lorogun.

Acredito ser importante recuar um pouco no tempo e, antes de me ater especificamente ao campo, narrar, de maneira sucinta, a casa de onde se originou o Ilê Lorogun, haja vista que, pelas fortes relações, além de religiosas e pessoais, a matriz se faz importante e presente tanto no aspecto litúrgico quanto social.

A casa matriz que aqui chamaremos de Ilê Obá (nome fictício), segundo sua descendência, teve como marco de fundação o ano de 1952, no bairro do Uruguai, Cidade Baixa, e se manteve neste endereço até o final da década de 1970, quando foi transferido para um terreno maior, no bairro de Águas Claras, subúrbio de Salvador.

O Ilê Obá teve como fundador e líder o babalorixá José Ramos, filho do orixá Xangô, iniciado em 15 de janeiro de 1929, pelas mãos do babalorixá Antônio de Ogum, figura importante do candomblé baiano, oriundo da região de Cachoeira e ligado a uma das três casas matrizes de tradição nagô-ketu mais importantes da história do candomblé no Brasil.

Acredito ser relevante, neste momento, atentar para o fato de que nesse período histórico, pelo menos no que diz respeito ao discurso dos praticantes e aos textos acadêmicos, homens que entrassem em transe e fossem iniciados, em especial nesses espaços considerados tradicionais, não era algo frequente.

Ainda que seja de conhecimento de que à esta época, importantes figuras masculinas faziam parte do cenário de lideranças, e algumas gozando de bastante prestígio, ainda assim, temos nesse período histórico, a consolidação da ideia do matriarcado no candomblé, além de uma carga de preconceito, pois era comum atribuir a ideia de que os homens que estavam e entravam em transe, certamente seriam homossexuais (LANDES, 2002).

Basicamente, é nesse contexto da década de 1930 que surge a casa de candomblé acima e, esta configuração, de certo modo, vai influenciar na estrutura daquele espaço, que no futuro será nosso objeto de estudo. Um dos aspectos importantes nesse alicerce é o fato de que, desde a fundação, o Ilê Obá teve e manteve, ao longo de toda a sua história, uma dupla liderança. A história da primeira esposa do babalorixá José Ramos (creio que por motivos óbvios) não é aprofundada em nenhum nível nas declarações de mãe Nieta, filha biológica da segunda esposa e responsável pelas informações que aqui transcrevo.

No entanto, ela deixou claro que a primeira esposa do babalorixá, bem como os seus filhos biológicos, tinham envolvimento e dispunham de cargos dentro do axé original. Mãe Nieta não soube relatar quais cargos seriam esses, pois alega que além de não ser nascida quando do envolvimento de sua mãe com o pai José Ramos, as relações entre essas famílias foram tensas, gerando conflitos e posterior afastamento.

Segundo me relatou mãe Nieta, em entrevista concedida em 16 de março de 2016, foi pouco antes do terreiro mudar-se para sua atual localização em Águas Claras, no fim da década de 1970, que começou o romance entre a sua mãe biológica, Maria Ramos, e o babalorixá José Ramos, ambos saindo de relacionamentos anteriores. Pai José já vindo de uma trajetória religiosa, líder, como disse anteriormente; e mãe Maria vinda de um contexto em que membros da família eram parte do candomblé, mas a ligação já não era tão profunda.

Cabe notar que, nesse momento, a avó materna de mãe Nieta, figura com a qual ela foi criada e passou boa parte de sua infância e adolescência, já havia rompido com as religiões afro-brasileiras e frequentava uma igreja protestante.

Essas relações criaram, dentro da casa matriz, um intrincado jogo social, em especial, depois que ela foi transferida para o seu endereço final, onde o convívio entre filhos do primeiro casamento, enteados e filhos biológicos do segundo casamento, passaram a compor a hierarquia do Ilê Obá, gerando, acredito eu, uma situação de maior tensão do que já é comumente verificado nas casas de candomblé.

Em determinado trecho da entrevista, mãe Nieta salientou que uma das primeiras pessoas a dispor de cargo (equede) na hierarquia da casa era sua meia-irmã mais velha, filha do primeiro casamento de pai José. No entanto, ela relatou que, mesmo depois de iniciada e sendo mais nova tanto de santo quanto de idade biológica, alfinetar e desafiar a autoridade da irmã era, ao menos para ela, algo constante, situação que me contou aos risos.

Acredito que toda essa complexa relação deva ser usada por mim para introduzir a análise de como as famílias biológicas podem se organizar dentro das religiões afro-brasileiras e seus desdobramentos.

O Ilê Obá ou casa matriz, com a qual tive um único contato há quase 20 anos, ainda contava com a presença de pai José, que viria a falecer em 16 de novembro de 2006. A casa gozava de um certo prestígio na região, pois todos falavam do rigor com que se mantinha a comunidade, bem como a qualidade de suas festas públicas. Dois pontos eram fortemente salientados por quem falava acerca do axé: o fato de pai José cantar muito bem o candomblé e o aspecto da família de sangue estar toda envolvida na hierarquia.

Esse aspecto familiar oriundo da casa matriz manteve-se na casa filial Ilê Lorogun, meu principal objeto de estudo nesta dissertação. O Ilê Lorogun, de alguma maneira, é fruto da trajetória de duas famílias ligadas ao candomblé, pois a mãe biológica do seu pai de santo, pai Osvaldo, também era praticante da religião e, assim sendo, ele e os irmãos biológicos foram criados com certa proximidade aos cultos, seja pela própria vivência da mãe, ou por, esporadicamente, visitarem sessões de caboclo ou festas de orixá. Do outro lado, como vimos, a mãe de santo, mãe Nieta, era também descendente de família entroncada com o candomblé.

Neste contexto, faz-se necessário um breve histórico para localização social dos personagens aqui descritos ou retratados. Pai Osvaldo, nascido na cidade de Salvador, em agosto de 1969, homem negro, oriundo do bairro de Plataforma, Subúrbio Ferroviário de Salvador. Vem de uma trajetória social claramente comum às populações negras no Brasil, de família muito pobre, que investia no discurso da educação para uma perspectiva de mudança em seu ambiente socioeconômico.

Assim sendo, Pai Osvaldo e seus irmãos todos foram escolarizados, no caso dele e de sua irmã mais velha, chegaram a formar-se no colegial técnico em contabilidade, exerceram a função de contadores em escritórios, ele durante os primeiros anos de sua vida adulta e sua irmã segue na profissão até os dias atuais, sendo, inclusive, responsável pelas questões fiscais ligadas ao Ilê Lorogun (entrevista com pai Osvaldo, 01/08/2017).

Mãe Nieta, de alguma maneira, tem uma trajetória social muito próxima a de seu marido. Também ex-moradora da Cidade Baixa, nascida em março de 1963, na Baixa do Petróleo, bairro do Uruguai, formou-se no colegial técnico em Secretariado, sem nunca ter chegado a exercer a função. Seus empregos formais transitaram entre vendedora de loja e auxiliar de limpeza, sendo o segundo ofício, o que ela exercia em um dos grandes hospitais da cidade de Salvador, justamente à época em que começou a ser acometida dos sintomas da doença (reumatismo) que a levaram a aposentadoria por invalidez.

Originada por essa situação, importante destacar, que do salário da aposentadoria de mãe Nieta, advém o único recurso regular em seu núcleo familiar. O casal tem três filhas: Rute, Sara e Ester, as três nascidas, respectivamente, em: maio de 1992, novembro de 1994,



julho de 1998. Três mulheres negras, tais quais seus pais, que ainda vivem com eles. As duas mais velhas trabalharam, esporadicamente, em firmas de telemarketing, e durante todo o período que com elas tenho convivido, estão desempregadas. A caçula começou sua vida profissional trabalhando com sua tia, irmã de seu pai, no escritório de contabilidade, posteriormente migrando para uma firma de administração onde atua até o momento desta pesquisa. Estuda na UFBA (Universidade Federal da Bahia), instituição a qual adentrou no ano de 2017, através do sistema de cotas, para o curso de Ciências Contábeis.

Apesar de as três irmãs terem o segundo grau completo, apenas Sara chegou a cursar, com brevidade, o curso de Psicologia numa universidade privada de Salvador, e a caçula, mencionada anteriormente, é a primeira da família a frequentar uma instituição pública de nível superior. A renda geral das três é subsidiada pelos pais, ainda que Rute, eventualmente, trança cabelos para ganhar um dinheiro extra.

Pai Osvaldo e mãe Nieta foram ambos iniciados no Ilê Obá no mesmo ano, ele em abril e ela em novembro de 1991. Eles eram do axé de pai José, e os dois gozam de cargos, ele na condição de babaegbé e ela na condição de ofárerê, dois títulos importantes dentro do axé, que serão melhor ilustrados em tabela, posteriormente.

Os motivos que levaram ambos a serem iniciados são reveladores. Em entrevista (concedida em 04/08/2016) e em conversas informais que tivemos ao longo do nosso convívio, pai Osvaldo relatou-me que o motivo que o levou a ser iniciado foram fortes dores de cabeça e perda da consciência, que num primeiro momento culminaram na possessão de seu corpo pelo caboclo Eru, que desde suas primeiras aparições, já começou a atrair pessoas para consultas.

Nesse contexto, ele e Nieta desenvolveram uma relação afetiva e, posteriormente, vieram a formar uma família biológica. Seus primeiros encontros podem ser considerados o embrião da futura casa de candomblé, tendo em vista que devido às reuniões ao redor do caboclo Eru, em dezembro de 1996, o recém-formado casal mudou-se para um terreno no bairro de Portão, em Lauro de Freitas, com o intuito de melhor atender a quantidade de pessoas que iam procurá-lo em virtude do caboclo. Lá instalaram sua residência e o primeiro espaço sagrado que viria a ser o Ilê Lorogun.

Segundo pai Osvaldo, não havia intenção ou planos de abrir uma casa de santo pois, em seu pensamento, ele pretendia apenas fazer as sessões, esporadicamente, em casa e seguir com sua vida. Naquele ano, então, no fim da década de 1990, ele tinha emprego formal e, como foi dito, estava formando sua família, já com três crianças pequenas e todas as situações oriundas disso.

O caso de mãe Nieta é um pouco mais emblemático. Tendo passado boa parte de sua vida em contato direto com casas de candomblé, apenas afastando-se desse convívio ao final de sua infância e começo da adolescência, que, por conflitos com os meios-irmãos do primeiro casamento do padrasto e outras situações, optou por morar com sua avó materna, que já não fazia mais parte do candomblé e frequentava igrejas protestantes. Mãe Nieta, neste período (década de 1980), converteu-se ao protestantismo, onde permaneceria, segundo ela, até o início da sua vida adulta.

Mesmo com o afastamento, não houve, por parte dela, uma ruptura extrema com os laços familiares, assim sendo, não era incomum que fosse visitar sua mãe e seus irmãos, bem como seu padrasto, pai José Ramos, por quem nutria grande amor e respeito, ainda que para isso, tivesse que adentrar no espaço da casa de candomblé. Em uma dessas visitas foi quando conheceu o futuro pai Osvaldo, ela saindo de um primeiro casamento, que de tão bom, em nossas conversas e entrevistas, nem sequer citou o nome do marido ou o período em que estiveram juntos. O máximo de informação que me deu foi que ele também era membro da igreja.

Então, já iniciando um pequeno romance com pai Osvaldo, sendo ela seis anos mais velha que ele, não acreditava que seria algo que fosse durar muito, não apenas pela questão da diferença na idade, mas também pela diferença de religiões. Em uma das visitas ao terreiro para ver seus parentes, o pai pequeno ou babaquequerê da casa matriz, ao avistá-la, disse-lhe: “Nieta, você tá é bonita! Eu acho mais é que você tá grávida”.

Diante dessa situação ela respondeu da seguinte forma: “Só se for filho de senhor Oxóssi”. Ele retrucou: “Se você não está, ainda esse ano você ficará grávida”. Diálogo que ela finalizou com a seguinte afirmação: - “Se eu estiver grávida ainda esse ano é para dar a cabeça a senhor Oxóssi”. Final da história, ela estava grávida e no mesmo ano em que pai Osvaldo entrou para ser iniciado, em 1991, ela também o fez meses depois. Isso marcou a sua saída da igreja e o seu retorno ao mundo do candomblé.

Numa única situação, e, num mesmo período, se formou a configuração de uma nova estrutura familiar, que no futuro, se ampliaria para a estrutura de uma casa de santo com seus desdobramentos. Segundo os relatos de ambos, desde sua iniciação, a atuação deles dentro da casa matriz sempre foi muito forte e presente, mantendo a lógica de oferecer os cargos religiosos principais aos membros da família biológica da liderança. É dentro deste espaço do sagrado onde a família de pai Osvaldo e mãe Nieta irá crescer, se consolidar, aprender a ritualística do candomblé e, de alguma maneira, preparar-se para suas futuras responsabilidades.

Outro elemento importante a se salientar, é que mãe Maria (a mãe biológica de Nieta), que fora iniciada em janeiro de 1972, passou a ocupar, dentro da casa matriz, o papel complementar de ialorixá, junto com pai José. Ela tinha centralidade nas decisões e ficava responsável pela organização da casa, das festas religiosas, dos barcos de obrigação, do cuidado com os iniciados, de administrar os recursos, como o dinheiro de consultas, ou o dinheiro do chão, as despesas e tudo mais envolvido. O irônico é que, embora a importância de mãe Maria não fosse segredo para ninguém, e todas as pessoas próximas soubessem disso, até os dias atuais, quando se referem à casa, elas o fazem como “a casa de pai José”, embora ele já tenha falecido e ela continue viva.

Do ponto de vista da hierarquia, durante um longo período, o Ilê Obá manteve seu núcleo principal com membros da família biológica das lideranças. É nos anos 1980, mais especificamente em 1986, que cargos importantes passam a ser distribuídos entre pessoas que se aproximaram do axé, como é o caso do babaquequerê Golias, iniciado em julho de 1986. Nesse momento, creio ser relevante fazer um pequeno parêntese: babá Golias é um homem fenotipicamente branco, classe média, professor universitário. Não posso afirmar que esses marcadores tenham exercido uma influência direta na escolha do mesmo para ocupar o cargo, no entanto, também não poderia deixar de comentar tal informação, levando em consideração a configuração anterior da casa de candomblé.

Até os dias atuais, babá Golias goza de prestígio junto à comunidade da casa matriz e do Ilê Lorogun, onde ele ostenta o posto de assobá (título que será comentado mais adiante). Porém, ele, assim como outros ebomes ou iniciados sênior da casa matriz, afastaram-se quando o filho caçula de pai José assumiu a liderança da casa, após sua morte, em 2006.

O falecimento de pai José teve muitos impactos na vida de sua família biológica e sua família de santo. Naquele momento, sua filha mais velha, depois de passados os preceitos dos rituais fúnebres e do luto, foi indicada como a nova ialorixá da casa. No entanto, uma série de eventos trágicos culminaram no suicídio dela, em 2009, abalando ainda mais a família. Na sequência, mãe Maria (a esposa de pai José), que dispunha do cargo de ialaxé e que pela estrutura hierárquica, poderia ou deveria assumir a liderança, foi diagnosticada com mal de Alzheimer, um impedimento sério, principalmente numa religião em que boa parte do conhecimento baseia-se na oralidade.

Em meio a esta dramática situação, as tensões que sempre surgem nos processos de sucessão nos candomblés (LIMA, 2003; CARNEIRO, 1948) também ocorreram nesta casa. Entre filhos biológicos e pessoas gozando de cargos altos dentro da hierarquia do axé, criou-se a expectativa sobre quem assumiria a cadeira de babalorixá.

Entre os filhos biológicos do casamento de pai José e mãe Maria, o filho caçula, Marcos, segundo relatam, era quem mais se destacava em funções como aprender os rituais, cantar e dançar os candomblés. No momento do hiato da liderança, conforme relatou mãe Nieta, ele teria “assumido” a liderança, passando por cima da autoridade dos mais velhos e de outros altos postos da casa.

Esse episódio teria gerado tensão, mas com o intuito de não deixar a casa matriz fechar, arranjos foram feitos, passando por cima de egos feridos e birras, para dar continuidade ao axé, em especial porque essa seria a vontade de mãe Maria, o que, de certa forma, obrigou os filhos biológicos a relativizar situações e manter uma situação minimamente harmônica.

O falecimento de pai José se deu exatos dois anos após o Ilê Lorogun ser transferido para Cajazeiras. Como foi dito, a primeira casa de pai Osvaldo e mãe Nieta foi instalada, em 1996, em Portão, Lauro de Freitas. Foi de lá que mudaram para Cajazeiras, em 2004. A casa de candomblé passou por todo este processo de elaboração ao longo de quase uma década. As três filhas biológicas de pai Osvaldo e mãe Nieta, que serão apresentadas mais adiante, cresceram dentro de uma lógica de casa de candomblé, que incluía um entre e sai de pessoas, a rotina de ebós ou oferendas, consultas, que já nesse momento não se davam apenas com o caboclo Eru, pois pai Osvaldo e mãe Nieta já tinham arriado suas obrigações de sete anos (decá), adquirindo seu grau de senioridade na hierarquia sacerdotal.

Com isso passaram a ter autoridade, não apenas para exercer o sacerdócio, como para usar oficialmente o oráculo (no caso o jogo de búzios). Como determina a tradição, os rituais de assentamento do Ilê Lorogun foram conduzidos por pai José, o líder da casa matriz. A tradição também prescreve que as obrigações do primeiro barco ou grupo de iniciados da nova casa, sejam executadas pela nova liderança, secundada pelo líder da casa matriz.

Durante esse período o trânsito entre as duas casas era intenso, haja vista que a dupla ligação das famílias fazia com que essa intensidade fosse algo comum. O calendário da casa recém-fundada foi criado no afã de jamais chocar com as obrigações rituais da casa matriz. Nesse período de início do século XXI e até 2006, a frágil saúde de pai José, acometido por complicações ocasionadas pela diabetes, tendo inclusive membros amputados ao longo do processo, fazia com que as visitas entre as duas casas fossem mais frequentes.

Um aspecto recorrente nas narrativas dos membros da família biológica de pai José e mãe Maria, é o destaque para a relação de amor e respeito do casal. As filhas biológicas de pai Osvaldo sempre referem-se aos tios e aos avós de maneira carinhosa e respeitosa, bem como falam com aparente saudosismo e tristeza sobre aqueles já falecidos, rememorando datas e

situações com uma forte carga emocional.

## **1.2 - Família biológica, família extensa e família de santo**

Da casa matriz, além do rigor na manutenção dos preceitos conforme foram aprendidos, o Ilê Lorogun reproduziu um esquema de hierarquia muito similar, quiçá idêntico, com destaque para uma liderança da comunidade religiosa compartilhada por um casal. A partir deste fenômeno, podemos dividir a rede social que constitui o grupo religioso numa série de três níveis de extensão: 1.- a família biológica, 2.- a família extensa e 3.- a família de santo. Ainda que as duas primeiras categorias façam parte ou estejam contidas na última, existem peculiaridades que podemos pensar na exposição a seguir.

A família biológica, como já explicitado em outras partes do texto, no caso do Ilê Lorogun, compreende o núcleo central composto por pai Osvaldo, patriarca da família e babalorixá da casa; mãe Nieta, matriarca da família e ialaxé da casa, e suas três filhas. A mais velha, Rute, é uma iniciada sênior graduada como ebome e tem o título de iamaé no Ilê Lorogun. Sara, a segunda, foi a última das três irmãs a ser iniciada e não dispõe, por hora, de nenhum cargo no axé, ou seja, continua na condição de iaô. Porém, é importante salientar que suas colocações dentro do axé, bem como suas posições não são as de uma iaô comum; embora ela não disponha de privilégios hierárquicos, goza de liberdades claramente fruto de sua relação biológica. A terceira filha, Ester, a caçula, tem a mesma idade de iniciação da mais velha, já que ambas fizeram parte do mesmo barco de obrigação e, também, já tem arriada sua obrigação de sete anos, e além de ebome, tem o cargo de iaquequerê ou mãe pequena.

Por não ser permitido no candomblé que as pessoas sejam iniciadas pelo genitor biológico, as filhas carnais de pai Osvaldo foram iniciadas pelo seu cunhado, pai Marcos (o meio-irmão de mãe Nieta), pois além deles manterem uma relação de amizade, no período da iniciação das filhas (a mais velha e a caçula, em 2008, e a filha do meio, em 2012), pai Marcos já ocupava a liderança da casa matriz ou Ilê Obá.

Ainda no núcleo da família biológica do Ilê Lorogun, temos os sobrinhos: Pedro, filho biológico do irmão carnal de mãe Nieta, que tem o cargo de otun nirê; João, filho de outro irmão carnal de mãe Nieta, que tem o cargo de otun babá; Abigail, sobrinha carnal de mãe Nieta, iaô; e Lia, igualmente sobrinha carnal de mãe Nieta e iaô.

Nesse núcleo primário, contamos ainda com a figura de Mateus, meio-irmão de mãe Nieta, que ocupa o cargo de axôgum, tanto na casa matriz, quanto no Ilê Lorogun. Além dele,

ainda temos o irmão caçula de mãe Nieta, Marcos, atual babalorixá da casa matriz e babaegbé no Ilê Lorogun.

Chamarei de “família extensa” aquela série de pessoas, membros do grupo religioso, que nos relatos e nas relações cotidianas da comunidade, são designados com categorias como “sobrinho de criação”, “sobrinho de consideração”, “afilhado”, “compadre”, personagens que foram, muitas vezes, criados junto à família nuclear e que, sem responder a laços biológicos, mantem uma relação de proximidade e são considerados como parentes.

Por exemplo, Tomé, filho de criação da falecida irmã biológica de mãe Nieta, já falecido, possuía o cargo ossi ilê. Simão, sobrinho de consideração, ocupa o cargo de otun girê. Erodias, irmã de criação de mãe Nieta, ocupa o posto de iáegbé. Marta, sobrinha de consideração, ocupa o cargo de iáamorô. Judas, compadre, chamado de tio pelas filhas biológicas de pai Osvaldo e mãe Nieta, ocupa o cargo de assobá, e é também ogã na casa matriz. Ana, sobrinha de consideração, é iaô. Assim vemos como, a partir do núcleo da família nuclear, a rede do grupo se estende numa rede informal de parentesco, constituindo o que aqui chamei de “família extensa”.

Por fim, o que chamo de “família de santo” vai englobar todos os iniciados da casa e os adeptos do candomblé vinculados de um modo ou outro à casa, que nos relatos não foram classificados em nenhuma das categorias anteriores. Não quero dizer com isso, de forma alguma, que aqueles aqui descritos têm menor importância ou que não gozam de relações interpessoais pautadas em amizade, respeito ou qualquer outro marcador dessa ordem.

Jezebel, possui o cargo de iadarubá, filha do primeiro barco de obrigação do Ilê Lorogun; Tiago, otun ilê; Agar, ialaxó; Ló, otun alabê; Isaque, elémoxó; Raquel, equebejó; Felipe, ossi ofá ará odé; João Batista, otun oju ilê; Daniel, ossi alabê; Isaías, baba toridé; Salomé, otun iádarubá; Erodés, ojú ilê; Golias, babaquequerê oriundo de uma outra casa de santo, sem vínculo nem com a matriz, nem iniciação no Ilê Lorogun; Débora, iá efum, vinda de um outro axé para a casa matriz, e quem, com o falecimento do babalorixá José, migrou para o Ilê Lorogun; Tamara, iaô; Diná, iaô; Eunice, iaô; Isabel, iaô; Lia, iaô; Lídia, iaô; Naomi, iaô; Caim, iaô; Caleb, iaô. Explicaremos no capítulo 2, parte destes títulos e cargos. Cabe notar que alguns outros barcos entraram depois da nossa coleta de dados realizada em 2016 e, se o tempo hábil permitir, essas informações serão acrescentadas ao presente trabalho.

### **1.3 - Uma breve descrição das cerimônias públicas do Ilê Lorogun**

Não é incomum que as pessoas se refiram ao candomblé pela sofisticada elaboração de

suas festas públicas. Algumas dessas cerimônias extrapolam os muros da comunidade-terreiro, ganhando contornos de festas populares, apoiando-se, inclusive, no sincretismo e apelando a diversos simbolismos, tal qual a lavagem do Bonfim e a festa de Iemanjá no Rio Vermelho.

O Ilê Lorogun mantém a lógica herdada de sua matriz de um calendário anual de festas sem grandes variações. É importante salientar esse aspecto, porque em alguns casos, geralmente em terreiros menores, as datas de determinadas festas podem variar bastante por diversos motivos, em especial, pela questão financeira quando não se dispõe de muitos recursos.

Como já foi dito, no Ilê Lorogun, as datas foram pensadas com intuito de não entrarem em choque com as cerimônias e festividades da casa matriz para que, desta forma, não houvesse nenhum tipo de impedimento no trânsito entre as duas comunidades que, no caso, pode ser pensado como sendo de mão dupla, pois assim como a casa filial, pelas firmes ligações familiares e hierárquicas, mantém estreito contato com a matriz, os membros da casa matriz participam e contribuem para a consolidação do novo axé,

O Ilê Lorogun contava, durante o período da pesquisa, com o total de 6 festas dedicadas ao culto de orixá: Oxalá, Olubajé (Omolu), Aborós (orixás masculinos), Iabás (orixás femininos), Oxossi e Ibejis. Para além dessas obrigações, mais duas cerimônias, estão em vias de se consolidar no calendário: o Ori Malú (no dia de Corpus Christi) e a fogueira de Xangô, no período dos festejos juninos. Essas festas são realizadas, impreterivelmente, entre o final do mês de novembro até meados do mês de dezembro. A outra cerimônia pública é a sessão solene dedicada ao caboclo Eru, realizada, ao longo de praticamente todo o ano, no primeiro sábado de cada mês.

### ***1.3.1 - Uma festa para as rainhas***

Descreverei, a partir do meu olhar, uma das cerimônias do Ilê Lorogun, em concreto, a festa das Iabás celebrada em 6 de dezembro de 2016. A descrição etnográfica, realizada a partir das minhas notas de campo, servirá como uma espécie de pequena amostra das intrincadas relações que atravessam e constituem o universo da festa religiosa.

Cheguei por volta das nove da manhã, a casa já estava altamente movimentada, pois vinha de um ciclo de obrigações iniciado no fim do mês de novembro. A cada semana, até datas próximas aos feriados natalinos, rituais seriam executados com o afã de cumprir as obrigações voltadas ao culto dos orixás consagrados nas vindouras cerimônias públicas, bem

como iniciar ou dar seguimento às obrigações dos novos ou antigos iniciados da casa, já que é durante esse período quando os barcos de obrigação são recolhidos.

Naquela semana em específico, os rituais tinham a ver com duas festas que aconteceriam no fim de semana seguinte: a festa das Iabás, divindades femininas ligadas às águas, que seria realizada no sábado e no domingo; e a festa dedicada a Ibeji.

Na festa do final de semana anterior, dedicada aos Oborós (divindades masculinas), o barco de obrigação desse período foi apresentado ao público no seu dia do nome (cerimônia pública em que o recém-iniciado, seja ele iaô ou detentor de cargos, tem seu nome ritual revelado publicamente). Ou seja, o cansativo processo de obrigações rituais já estava iniciado, mas apenas na metade do ciclo anual.

A movimentação no cotidiano do Ilê Lorogun, nesse dia, mantinha basicamente a dinâmica que, ao longo de minha trajetória no candomblé, foi verificada com muita frequência. Boa parte das pessoas estava envolvida com as tarefas domésticas do cotidiano da comunidade-terreiro, como lavar e engomar roupas ou preparar comidas votivas para serem arriadas nos assentamentos dos orixás.

Levando em consideração que o calendário ritual havia começado uma semana antes, aqueles que ficaram na roça para cumprir todo o ciclo de rituais começavam a dar sinais aparentes de cansaço. Os/as iaôs mais novos da casa de santo e alguns ogãs emprestavam boa parte de seu tempo para as tarefas supracitadas.

Pelo fato da casa de candomblé e a residência da família de pai Osvaldo e mãe Nieta estarem lotadas na mesma área, não sei até onde é possível afirmar que nesses períodos de festa haja uma mudança muito brusca em relação ao cotidiano do resto do ano, pois, ao longo das semanas, pelo menos em todas as minhas idas até o local, um fluxo considerável de pessoas é normal.

Na véspera da festa, o ritmo de atividade se intensificou para além das tarefas mais básicas, pois afora ser necessário cuidar dos iniciados do barco de obrigação recente, começou a preparação dos rituais para a festa que se avizinhava. O babalorixá e os ogãs saíram cedo para comprar os animais que seriam utilizados para imolação.

Iaôs e ebomes começaram a preparação das comidas sagradas, e do almoço para todo mundo que estava no terreiro. Também começaram a pensar na decoração do barracão, e nos preparos finais relativos às suas roupas e às dos orixás. Apesar de não ter verificado, no Ilê Lorogun, embates acalorados, brigas ou discussões mais fortes, em geral são nesses períodos que eles podem acontecer, pois o contato prolongado, o compartilhamento de intimidades, e o cansaço facilitam o surgimento de tensões e conflitos. Relatarei, mais a frente, um episódio



que ainda que para mim não se caracterize como um embate dos mais acalorados, talvez sirva para ilustrar esse tipo de tensão.

No dia seguinte, dia da festa, as atividades começaram de madrugada, quando os membros da casa despertaram com obrigação de tomar seus banhos ritualísticos, vestirem suas roupas e dar início às cerimônias que ocorreriam ao longo do dia e culminariam na festa no início da noite.

É óbvio que nesses espaços, por mais que se tente tornar confortável a permanência, nunca encontramos a mesma qualidade que detemos em nossas casas. Salvo, creio eu, alguns indivíduos que tem o dom de dormir pesadamente seja onde e de que forma for, pois mesmos os moradores da casa sempre têm sua intimidade invadida pelo excesso de pessoas permanecendo na comunidade.

Terminada a parte relacionada ao despacho de Exú e à feitura de alguns ebós, as pessoas da comunidade reuniram-se para almoçar. O clima era bastante ameno e, de certa forma, bem-humorado, creio eu, um reflexo direto de parte desse contingente ser composto de pessoas relativamente jovens, pois, como a casa não é tão antiga, a presença de ebomes que sejam tão velhos de santo quanto suas idades cronológicas, é bem baixa.

Nesse aspecto, nunca presenciei embates entre ebomes e aboiês (os mais velhos e os mais novos, respectivamente). As tensões que verifiquei foram todas relacionadas a atividades exercidas e diferenciadas entre homens e mulheres. Do ponto de vista dos preceitos do candomblé, a divisão do trabalho ainda é baseada no elemento do sexo biológico, com as tarefas “domésticas”, lavar, passar, cozinhar, costurar sendo atribuídas às mulheres, e o trabalho braçal (aí mora uma controvérsia, pois sabemos que as atividades ditas domésticas requerem um grande esforço físico) sendo atribuído aos homens.

Dito isso, no dia da festa, pouco antes de ela ser iniciada, uma das filhas biológicas de pai Osvaldo confrontou um dos ogãs da casa, pois segundo ela, ele, vendo que todos estavam num ritmo intenso para os últimos retoques antes da festa, estava deitado nos bancos dentro do barracão. Ao ser perguntado do porquê de tal situação, afirmou que estava exausto, pois tinha trabalhado o dia inteiro.

Ela retrucou dizendo que todos estavam cansados devido às atividades e ouviu, em resposta, que as mulheres se cansavam menos, porque na verdade quem pegava no pesado eram os homens. Fulana, na mesma hora, o repreendeu dizendo que isso era um absurdo, pois, na maioria do tempo, eram as mulheres da casa que, incansavelmente, da hora que acordavam até a hora em que iam dormir, eram responsáveis por parte significativa do trabalho dentro do terreiro.

Esse episódio, ainda que sem maiores repercussões, serve como alegoria para um fato que pode gerar tensões com características promovidas por conflito de geração, disposição na hierarquia, questões de gênero, além de outras estratificações sociais. Não é incomum que esses momentos de tensão tragam à tona alguns desses elementos que, a priori, podem passar despercebidos.

Passadas algumas horas, deu-se início à festividade daquele dia. A casa de candomblé já se encontrava relativamente cheia, o Ilê Lorogun goza de certo prestígio na região, especialmente pelo fato de ser filial de uma casa antiga na localidade, e ser conhecida pelo rigor com que os comportamentos, em especial, públicos, são mantidos.

A festa começou por volta das 21 horas (estava marcada para começar às 19h). O corpo de ogãs já estava posicionado dentro do barracão, nas proximidades dos atabaques; pai Osvaldo já encontrava-se sentado em sua cadeira, ladeado por alguns ebomes, tanto da casa quanto visitantes. A disposição das pessoas no barracão mantém a configuração clássica com homens à direita e mulheres à esquerda.

Pai Osvaldo começou a entoar um cântico, os alabês começaram a tocar uma hamunia (um dos ritmos de tambor do candomblé) para anunciar a entrada dos filhos de santo e assim iniciar o xirê. A roda sempre é puxada pela pessoa mais velha, no momento, ligada à casa, seja uma ebome, ou a primeira equede. Cumprimentam-se os pontos sagrados do barracão, como o axé central, os atabaques, as portas e dá-se a sequência do ritual de bater cabeça para a liderança e outros indivíduos dispostos nos princípios hierárquicos no espaço.

Praticamente em todos os eventos públicos nos quais participei, mãe Nieta entrava depois de iniciados esses eventos, seja no finalzinho dos cânticos entoados para Ogum, ou no começo dos para Odé, orixá com o qual a mesma tem vínculo.

O andamento da festa seguiu o modelo clássico da tradição nagô-iorubá, começando com os cânticos de Exú, e sendo seguido por toda a sequência de cânticos para os oborós (orixás masculinos) e, na sequência, os cânticos para as iabás (orixás femininos).

Tanto a roda quanto a assistência estavam muito cheias, como de costume, e no caso específico da festa das iabás, quando o xirê chegou na parte específica delas, se produziu um aumento do entusiasmo, tanto do toque quanto dos cânticos, no intuito de fazer chegar as donas da festa. Já tinha passado em torno de duas horas desde o início das festividades, o barracão, apesar de amplo e contar com quatro janelas, uma grande porta de entrada e uma porta lateral, que ficavam abertas, não conseguia ventilar o calor do espaço.

Em meio ao processo, mais visitantes ligados ao candomblé chegaram ao recinto e foram dispostos em cadeiras da melhor maneira possível, tentando distingui-los da assistência

comum e, minimamente, tentando marcar as suas posições na hierarquia do culto. Findo o xirê dedicado às iabás, começou a acontecer a roda dedicada ao orixá Xangô. Esse ritual tem a intenção de trazer ao plano físico as divindades para tomar rum ou dançar diante dos tambores.

Seguiu-se uma sequência de cânticos e toques para o orixá Xangô, que para muitos, é considerado o patrono do candomblé no Brasil. Os ritmos cadenciados mantiveram, durante um tempo, pouca ou nenhuma variação. Não é incomum, neste processo, que as/os iaôs mais novas/os comecem a entrar em transe e sigam dançando na roda. Em dado momento, o ritmo começou a aumentar sua cadência, e o barracão passou a ser tomado pelo poderoso e frenético ritmo dedicado a Xangô, chamado alujá.

O espaço pareceu ser preenchido por um turbilhão de energia, os atabaques aumentaram seu volume, o povo do candomblé começou a gritar saudações aos orixás, em especial a Xangô, a assistência, que já se encontrava em pé acompanhando o ritmo com palmas, também foi tomada pela euforia. Nesse momento, é comum ver pessoas batendo palmas com os braços levantados e mexendo todo o corpo como que arrebatados por grande emoção.

Durante esse processo “caíram” mais pessoas em transe e, se faltasse alguém, via de regra algum ebome ainda por arrebatado, era só uma questão de tempo. Em meio a toda essa profusão de acontecimentos, num dado momento, pai Osvaldo adentrou a porta lateral do barracão que dá acesso ao roncó e saiu de lá com um par de chifres cheios de grãos torrados e começou a bater um contra o outro, para os quatro cantos do barracão, as saídas, e para a cabeça daqueles que estavam na roda do xirê.

Diante desses eventos é praticamente impossível que pessoas, sejam elas, novas ou velhas de iniciação, mantenham-se acordadas. Os orixás seguiram dançando na roda, ainda ao som do alujá, por mais alguns minutos, e passado esse curto período, interrompeu-se o alujá e foi iniciado o toque da hamunia. As divindades foram conduzidas até a porta lateral e levadas as dependências interiores para serem vestidas com suas roupas e suas insígnias de poder antes de retornarem ao barracão para a continuidade da festa.

Nesse intervalo, a assistência saiu um pouco para respirar, fumar, entre outras coisas, e nesse momento, a comida foi servida. Elas são sempre ligadas ao ritual, tendo centralidade os alimentos dedicados aos orixás louvados no dia da festa. Nesse quesito, baseado na minha experiência, creio ser interessante pontuar uma diferença na dinâmica do candomblé em Salvador e na cidade de São Paulo.

No Sudeste, a comida ao público é servida sempre ao final do candomblé, quando

ocorrem os processos de socialização, depois da festa votiva. As únicas exceções são as festas dedicadas aos erês e o olubajé, em que as comidas são ofertadas durante a festa, pois cumprem função no ritual. Nos espaços por onde andei, na cidade de Salvador, a dinâmica segue a mesma lógica do Ilê Loroqun. A pausa produzida pela retirada dos orixás do salão é aproveitada para a distribuição da comida, sendo que, muitas vezes, antes mesmo das pessoas terminarem de comer, os orixás já estão de volta no barracão, para tomar o rum.

No caso da festa que estamos descrevendo, voltaram para a sala apenas os orixás femininos. Duas Oxum, três Iansã, uma delas incorporada na filha mais velha da liderança da casa, e uma Euá. As Oxum foram as primeiras a dançar, com seus movimentos característicos, como quem se banha em águas plácidas ou em movimentos que ora simulam guerra, ora simulam um encantador movimento de olhar-se num espelho imaginário.

Euá veio na sequência, uma divindade também conhecida pela beleza, encanta a todos na festa do candomblé, com seus movimentos que simulam o serpentear de cobras, ligando o firmamento e a terra firme, colocando-se como o elo entre os extremos. Por fim, a senhora dos raios invadiu o barracão. Nesse aspecto, é importante salientar que a Iansã que tomou a cabeça da filha carnal do pai de santo pareceu receber um destaque maior em relação às outras. Especulo apenas que pareceu, pois, alguns elementos não podem ser desconsiderados.

Além do fato de ela ser filha carnal da liderança e ter alto posto na hierarquia do terreiro, cabe destacar fatores como o seu “bom pé de dança” (diz quando o orixá em transe dança muito bem), a própria beleza e o porte físico dela, e a desenvoltura da divindade no barracão, já que pela sua idade no santo, ela não precisava mais de condução, permitindo ao orixá liberdade para realizar suas evoluções, bem como saber o momento certo para coordenar os passos da dança com os toques dos atabaques.

É no momento do transe de Iansã que, ocasionalmente, pode ocorrer a recriação de um conflito mítico. Num canto específico, em que Oiá dança de uma maneira que pode ser considerada sensual, ela pode se dirigir aos filhos do orixá Xangô ou Ogum, e quando desta feita, pode ocorrer o transe. Em caso deste acontecimento, inicia-se uma disputa entre os dois orixás masculinos, no afã de impedir um ao outro de cortejar a senhora dos ventos.

Esses momentos tendem a criar muito entusiasmo no barracão, já que Iansã, assim como Xangô, tem toques ritualísticos extremamente contagiantes. Terminado o rum dos orixás, novamente eles foram recolhidos ao som da ramunia, e desta vez, foi dada como encerrada a cerimônia naquele dia. Já eram por volta de três horas da manhã quando a festa teve seu encerramento, e aqueles que podiam voltar para suas casas, assim o fizeram.

Houve um esvaziamento significativo da assistência, e aqueles que não podiam ir

embora, os filhos da casa que não estavam recolhidos de obrigação, e os visitantes ligados ao candomblé, passaram para um segundo momento de sociabilidade, com muita comida e consumo de bebidas alcoólicas (o que não ocorreria no caso das festas ligadas ao orixá Oxalá). Nesse momento, alguns filhos de santo, em geral as iaôs, têm como tarefa, antes de poderem se juntar para a socialização, limpar o barracão, lavar a louça e recolher o lixo produzido durante a festa.

Os mais exaustos procuraram um lugar para descanso, tendo em vista que dali a poucas horas voltariam para as atividades ligadas ao terreiro, já que a casa estava em função. Os mais resistentes entraram numa roda com pai Osvaldo e mãe Nieta, todos bebendo, comendo, sorrindo e conversando, avaliando a festa, sabendo das fofocas, e “falando mal” dos visitantes que não se comportaram a contento. Esta ação não é algo específico do Ilê Lorogun, sendo essa dinâmica observada por mim em dezenas de casas de candomblé, ao longo de todo o Brasil.

### ***1.3.2 - Eru: um caboclo, uma sessão***

O caboclo Eru é uma entidade espiritual que está presente desde os primórdios da formação do Ilê Lorogun. A sessão solene a ele dedicada é realizada ao longo de todo o ano, no primeiro sábado de cada mês. Descreverei, a seguir, a sessão celebrada em 1 de outubro de 2016.

A questão do culto aos caboclos, dentro das religiões afro-brasileiras, sempre foi fruto de curiosas discussões e criação de discursos, seja na produção intelectual (SANTOS, 1995; PRANDI, 2001; FERRETTI, M. 2000; CAPONE, 2009; DANTAS, 1988), ou na maneira como alguns praticantes da religião professam o ideal de pureza, usando como exemplo, inclusive, um suposto distanciamento destas práticas.

Eu não seria capaz de afirmar até onde esses discursos impactam nas casas em que existem ou não a presença dos caboclos, no entanto, a minha percepção, de como a encantaria, em especial na figura do caboclo, ocupa centralidade na vida de muitos indivíduos ligados, de maneira direta ou indireta, às religiões afro-brasileiras, sempre me causou, e causa, curiosidade. Muitos são os relatos que dizem que foi através dos caboclos que diversas pessoas tiveram acesso às religiões afro-brasileiras. Relatos de curas, de encaminhamentos e revelações, são muito populares, mesmo entre indivíduos que fazem parte de casas onde os caboclos não são cultuados.

Acredito que a facilidade com que o caboclo se apresenta, torna possível encontrá-lo

em diversas configurações e expressões de religiosidade, desde sessões kardecistas de mesa branca, passando por sessões solenes e, por fim, nos famosos sambas. Não sendo, também, incomum, a manifestação deles em casas particulares, sem ligação com a religião, e até mesmo em eventos sociais, como inclusive já presenciei.

No caso do Ilê Lorogun, a trajetória de fundação da casa, como já foi dito, está intimamente ligada a presença do caboclo Eru na vida de pai Osvaldo. Foi através de Eru que começou sua missão, como ele mesmo diz, para receber, acolher, e atender as pessoas. Segundo o próprio pai, os primeiros encontros promovidos pelo caboclo Eru se davam na sala de sua residência, ainda no bairro de Portão (entrevista com pai Osvaldo, Salvador, 07/03/2017).

Ele relata as dificuldades em receber as pessoas, neste primeiro momento, haja vista que a casa era pequena, ele era casado e tinha três filhas pequenas. No entanto, ele enfatiza que Eru mantinha uma postura de salvaguarda não apenas com aqueles que vinham consultá-lo, mas também com o cuidado em relação à sua família, criando assim, desde sempre, um vínculo muito forte.

Ao longo de praticamente todo o período em que a família de pai Osvaldo morou no bairro de Portão, as sessões de mesa ocorreram. Mãe Nieta relata (entrevista 15/01/2017) que quando surgiu a situação que levaria à desocupação do terreno da casa, Eru foi um dos primeiros a se posicionar e dizer para ela que não se desesperasse, pois, a saída daquele espaço não seria o fim, mas que, na verdade, seria o começo para a obtenção e criação de um espaço onde todos, a família, os orixás e ele poderiam ter seus devidos lugares.

Mãe Nieta recorda que a maneira como adquiriu o terreno em que hoje se encontra o Ilê Lorogun foi cercada por um caráter místico. Ela relata que, quando desceu no ponto de ônibus e entrou na rua em que hoje fica a casa de candomblé, não havia para ela nenhum motivo de aparente notoriedade, tendo em vista que ela conhecia o lugar, mas nunca tinha entrado ali, levando em consideração que o local onde encontra-se o terreiro, fica a quase dois quilômetros de distância do ponto de ônibus, e levando-se em conta também, que a única referência que ela encontrou sobre a venda do imóvel estava fixada na fachada do próprio.

Ela explica ainda que o valor em dinheiro oriundo da venda do imóvel anterior não seria o suficiente para a obtenção do terreno, mas que, ao negociar, o antigo dono da casa pediu um valor menor, o que permitiu pagar o imóvel em dinheiro vivo. Tanto mãe Nieta quanto pai Osvaldo são enfáticos ao atribuírem aos orixás e ao caboclo Eru a obtenção do espaço do Ilê Lorogun. Relatam também que, por um período aproximado de dois anos, as sessões do caboclo aconteceram na sala da recém-adquirida casa.

Um ponto que chama a atenção é o fato de eles virem de um axé, a casa matriz, onde não se cultua, e não é vista com bons olhos, a presença da encantaria. Quando questionei a ambos a maneira pela qual pai José lidava com a presença da encantaria em uma casa-filial, responderam que a posição dele era afirmar que a existência dela não podia ser negada, que na história do axé várias pessoas, em especial ebomes, rodavam com o caboclo e que a restrição seria não permitir a presença do mesmo no espaço do barracão dedicado aos orixás.

Apesar dos ricos relatos dando conta da trajetória do caboclo Eru na vida de pai Osvaldo e mãe Nieta e dos seus, optei, nesse trabalho, por descrever o ocorrido numa das sessões dedicadas ao caboclo no Ilê Lorogun. Cheguei à casa por volta das treze horas, era o primeiro sábado do mês de outubro de 2016, a casa estava relativamente cheia de filhos de santo, pois como a sessão é promovida sempre no primeiro sábado de cada mês, todos sabem de suas responsabilidades e tendem a chegar ou na noite anterior ou no começo da manhã do dia da sessão.

Neste dia, não acompanhei o processo ritual iniciado nas primeiras horas da manhã, que é basicamente o mesmo de qualquer outra cerimônia realizada na comunidade-terreiro. Exú recebe oferendas e seu despacho para que tudo ocorra bem naquele dia, sem interrupções ou problemas. Ao longo da manhã, ogãs, equedes e iaôs ocupam-se da limpeza dos espaços, troca das águas, em quartilhões, quartinhas e caburés.

Alguns ogãs foram designados para irem ao mato e retirar grandes quantidades de folhas a serem utilizadas no ritual que mais à frente descreverei. A cabana dos caboclos, construída ao lado do barracão, foi limpada; depositaram bebidas, frutas, velas e charutos num pequeno altar central dentro desse espaço. Mais ou menos por volta do meio dia, toda a preparação foi concluída, restando apenas as pessoas reunirem-se para almoçar e esperar o início da sessão.

Mãe Nieta, auxiliada pelas filhas carnais e pelas filhas do axé, preparou a comida que seria servida durante a sessão, impreterivelmente mugunzá ou arroz-doce. O clima da sessão diferia em muito da atmosfera das festas de orixá, presumo que pelo fato da ligação e possível resposta do caboclo ser muito mais direta. A minha impressão é que havia um caráter muito mais pessoal envolvido nessa cerimônia.

A sessão sempre é marcada para iniciar às 14 horas, no entanto, em nenhuma das vezes em que participei esse horário foi cumprido. Um dos motivos é que a pessoa que inicia o ritual do caboclo no Ilê Lorogun é o pai pequeno da casa. Ananias, que foi iniciado em uma outra casa, de tradição angola-congo, é responsável pela condução da sessão. Desde a época em que foi empossado no cargo de pai pequeno, em dezembro de 2009, ele assumiu a

responsabilidade no trato dos caboclos da casa, talvez porque o discurso do povo do candomblé tende a associar a figura do caboclo às tradições de origem angola/congo (SANTOS, 1995). Vale salientar que, apesar da existência da sessão dos caboclos, o Ilê Lorogun, se reivindica como uma casa de culto de tradição nagô-ketu, embora, nesse aspecto, ela distancie-se de sua linhagem matrilineal, em que não há culto aos caboclos.

A liderança da casa e os filhos de santo seguiram para a cabana (forma pela qual se referem ao espaço dedicado ao caboclo) e sentaram-se numa arquibancada feita de alvenaria, disposta ao longo de todas as paredes do local. Munidos de caxixis, batendo palmas de forma cadenciada, começaram a entoar cânticos e rezas de tradição angola-congo. No dia deste relato, o pai pequeno Ananias não se encontrava na casa de candomblé no início da sessão. Importante salientar que a ausência dele em algumas sessões foi o mote para as poucas discussões e brigas que presenciei no Ilê Lorogun.

Além de ter presenciado alguns ebomes da casa reclamando pela ausência do pai pequeno e, de certa forma, questionando sua autoridade, pelo fato de ele não ser iniciado no axé, também, em conversas comigo, tanto pai Osvaldo quanto mãe Nieta, questionaram a ausência dele, pois, ainda que ele justificasse que os atrasos e possíveis faltas estivessem atreladas a questões profissionais, no discurso da liderança, o fato de ele ter recebido um cargo de confiança por parte do orixá o colocaria na condição de estar presente nas cerimônias da casa, incondicionalmente.

Na sessão em apreço, quem conduziu o início da cerimônia foi Ester (filha caçula), situação que tem se mantido em todas as sessões nas quais o pai pequeno não se encontrava que, vale notar, têm sido cada vez mais frequentes nos últimos dois anos. Auxiliada pela ebome Debora (iá efun), ambas começaram discretamente a entoar os cânticos *ingoroci* e outras rezas. Não demorou muito para que os caboclos dos filhos de santo comessem a chegar, eles foram amparados, recebendo ojás para que pudessem fazer suas rodilhas para pôr a cabeça, receberam charutos, se acomodaram no espaço e esperaram a chegada do dono da sessão, ou parafraseando o linguajar nativo, o “dono da aldeia”.

Como Ester (filha caçula) não tem idade nem autoridade para chamar nenhuma divindade ou encantado na cabeça de seu pai carnal, na ausência do pai pequeno, um ebome do axé matriz presente no local foi encarregado de chamar o caboclo Eru. É importante chamar a atenção para o fato de que o caboclo, na verdade, não está atrelado à estrutura mais rígida da hierarquia do candomblé, podendo se manifestar, acredito eu, quando é de sua vontade.

Também merece destaque a associação imediata dos encantados com a tradição angola



congo, um comportamento comum que presenciei, além do Ilê Lorogun, em casas de tradição ketu que mantêm alguma forma de culto aos caboclos. Rezas e cânticos originalmente dedicados aos inquices são entoados, seja com o intuito de chamar os caboclos ou como uma espécie de processo transitório, como se a forma de inserir os caboclos numa casa de tradição ketu só pudesse ocorrer usando essa “ponte”.

Por conta desta dinâmica, no Ilê Lorogun era responsabilidade do pai pequeno, iniciado na tradição angola-congo, abrir e conduzir a sessão até o momento da chegada dos caboclos. A partir daí, quando os caboclos já estão em terra, ele tem autonomia para entoar seus próprios cânticos.

Os caboclos de alguns filhos de santo (nem todos os filhos de santo da casa recebem algum tipo de encantado) chegaram, em geral, depois de entoadas quatro ou cinco rezas. A manifestação do encantado é visivelmente percebida devido aos tremores nos corpos e alguns sons emitidos pelos caboclos, todavia, todos eles ficaram quietos no mesmo lugar onde chegaram, esperando pela presença do caboclo que presidia a sessão.

Seguindo uma lógica muito comum nas religiões afro-brasileiras, o fato de Eru possuir o corpo de um babalorixá fez com que ele demorasse um pouco mais para chegar, sendo necessário rezas mais “fortes” e mais entusiasmo por parte dos presentes. Os sinais físicos da aproximação do caboclo eram perceptíveis, o desconforto e o incômodo ficaram estampados tanto no rosto quanto nos gestos de pai Osvaldo, apontando aos presentes que Eru já se avizinhava.

Quando finalmente ele chegou, foi recebido com uma salva de palmas, recebeu os cuidados por parte dos mais velhos, amarração de ojás, uma rodilha para pôr na cabeça, um charuto para que, na sequência, ele pudesse tirar sua toada (cânticos ou rezas de apresentação dos caboclos). Eru foi saudar as pessoas presentes no interior da cabana a ele dedicada, saiu do espaço e foi dirigir-se ao local onde iniciaria suas atividades.

Neste ínterim, os caboclos dos filhos de santo, nas figuras caboclo Gentileiro, Ubirajara, Truveseiro e a cabocla Jupira, foram se apresentar aos presentes, receberam os mesmos cuidados que o caboclo Eru e também se dirigiram para o local onde dão os passes nas pessoas presentes. Apesar de ser uma sessão com cânticos e rezas, ela tinha um caráter solene, pois não era permitido, nem aos caboclos nem à assistência, o consumo de bebidas alcoólicas, o uso dos atabaques para acompanhar os cânticos que eventualmente seriam entoados pelos caboclos, tendo a função primária da limpeza da assistência através do ritual de bater folhas.

Durante a sessão, todos os presentes na casa fizeram uma fila e começaram a ter as

folhas passadas nos seus corpos com a intenção de expulsar ou catalisar qualquer energia negativa relacionada a problemas de saúde, perda ou procura de emprego, infortúnios das mais diversas ordens. A intenção é que, ao passar as folhas pelos corpos, as energias sejam reequilibradas, permitindo que as pessoas encontrem a melhor solução para as suas contendas. Não é incomum, entre a assistência, que alguns passem exatamente pelo mesmo ritual com todos os caboclos presentes, ou seja, boa parte das pessoas chegam a tomar quatro passes por sessão.

Durante o processo do passe, é também frequente acontecer algum tipo de aconselhamento ou encaminhamento por parte dos caboclos para assistência; nesse momento, eles indicam se a pessoa precisa voltar e procurar pai Osvaldo num outro dia, seja para o jogo de búzios ou para a realização de algum tipo de ebó ou banho já indicado pelos próprios caboclos.

As equedes ficam responsáveis por acompanhar esses passes, dar qualquer tipo de esclarecimento à assistência, caso as pessoas não consigam entender a forma de falar dos caboclos, tomar nota dos encaminhamentos e esclarecer a melhor forma de como eles podem voltar ao longo da semana em que virão para conversarem com a liderança da casa.

Enquanto isso, os ogãs ficam responsáveis por retirar as folhas já usadas e colocá-las num local apropriado para que, posteriormente, sejam despachadas, bem como suprir a demanda por novas folhas, caso se faça necessário. Em geral, esse processo tende a adentrar até o começo da noite. Ao longo destas horas, conforme a demanda pelos passes vai diminuindo, as pessoas tendem a tentar estabelecer algum tipo de conversação com os caboclos, no intuito de obterem mais esclarecimentos ou tirar dúvidas diretamente com eles, caso algo não tenha ficado muito claro quando da orientação durante o passe.

Os caboclos na casa de pai Osvaldo têm uma postura bastante séria, ainda que, em especial a cabocla Jupira, seja um pouco mais aberta na sua relação com o público. Não saberia afirmar se essa conduta tem a ver com a própria postura de Eru, que é um caboclo sisudo, de poucas palavras e com um comportamento mais rústico, ou se é a ausência de uma musicalidade em tom mais festivo que contribui para esse comportamento deles.

Digo isso porque, segundo minha experiência com a encantaria, as sessões em que existe a presença de atabaques ou mesmo de cânticos acompanhados apenas pelas palmas, entoados pelos caboclos, com um tom mais “solto”, jocoso ou com duplo sentido, tendem a criar um clima mais leve. Entre conselhos sérios, toadas tristes ou cânticos de aviso, sempre há espaço para um samba com o intuito de galantear as mulheres presentes no espaço, o que a meu ver confere um tom de galhardia.

A sessão de Eru é de extrema importância para a dinâmica e trânsito de indivíduos no Ilê Lorogun. Ela costuma contar com a presença, em média, de 50 a 60 visitantes, e alguns deles acompanham o caboclo e sua sessão desde o evento inicial no bairro de Portão. São esses frequentadores antigos, bem como os membros da família de santo, os responsáveis por trazer novas pessoas ao evento, criando, ao mesmo tempo, um ciclo constante de indivíduos e criando rotatividade e novas relações.

É seguro afirmar que a sessão solene do caboclo Eru é a principal forma de recrutamento utilizada no Ilê Lorogun. O seu caráter popular se explica por ser a maioria dos cânticos entoados em língua portuguesa e pelo fato dos caboclos se comunicarem diretamente com as pessoas, sem a necessidade de intermediação qualificada, e por serem sensíveis aos problemas cotidianos das pessoas.

As festas de orixá, apesar de serem públicas e também estarem sempre muito cheias, as vezes dividindo o mesmo público que tem acesso às sessões, exigem um maior esforço daqueles que têm interesse em estabelecer alguma relação com essas entidades, devido à complexidade envolvida nesta comunicação (uso de uma língua estrangeira, símbolos próprios, etc.) e a necessidade de uma intermediação mais elaborada, ou porque não dizer, mais sofisticada.

A sessão de caboclo me permitiu detectar, de forma inequívoca, um dos poucos casos de tensão no espaço do Ilê Lorogun. A ausência sistemática de Ananias (babaquequerê), como vimos, gerava descontentamento na estrutura da casa. Em uma das conversas com pai Osvaldo acerca do tema, ele se queixava do que entendia como uma falta de compromisso do pai pequeno com relação às suas responsabilidades na casa.

Mãe Nieta, em uma das sessões, chegou a demonstrar este descontentamento de forma mais clara, enunciando alguns dos elementos que podemos pensar como importantes para entender a tensão. Segundo ela, essa falta de compromisso tinha a ver com o fato de ele não ser iniciado no axé e nem sequer ser da mesma tradição que a linhagem do Ilê Lorogun. Como já foi dito, o pai pequeno foi iniciado em um candomblé de tradição angola-congo e, depois do falecimento da liderança desta casa, como já havia uma relação de amizade com pai Osvaldo, acabou migrando para o Ilê Lorogun, tendo posteriormente (dezembro de 2009) recebido indicação para o cargo de pai pequeno através do jogo de búzios, por indicação de Logum Edé.

Apesar de mãe Nieta não rejeitar a indicação, pois obviamente isso significaria questionar a autoridade do orixá e a credibilidade do jogo de búzios do seu marido, ela atribui as falhas relacionadas às responsabilidades do pai pequeno ao fato de ele ter extrapolado os

limites da amizade com pai Osvaldo e, inclusive, ao fato de ele ser angoleiro.

Conforme conversas com Ananias (pai pequeno), com quem também mantenho boas relações, os motivos por ele alegados para justificar suas ausências tinham a ver com suas atividades acadêmicas e sua profissão, tendo em vista que ele é chefe de cozinha e que passou um período desempregado, sendo, muitas vezes, obrigado a acumular trabalhos em dias e horários pouco flexíveis, pela necessidade de manutenção da sua vida e dos cuidados para com sua família.

Neste aspecto, percebo, no núcleo familiar do Ilê Lorogun, um discurso que creio estar muito atrelado ao fato de eles fazerem parte de uma dinâmica de vida intimamente ligada ao cotidiano de casas de candomblé desde longa data. Muitas vezes, no discurso, tanto no de pai Osvaldo, como de mãe Nieta, e até mesmo de suas filhas biológicas, fica subentendido que os aspectos da vida cotidiana dos indivíduos quase sempre têm que tomar um caráter secundário em relação à vida religiosa. Essa postura vem sempre atrelada a um discurso de que o orixá sabe de todas as coisas, como se fosse de responsabilidade deles (dos orixás), a condução da totalidade dos aspectos cotidianos da vida dos seus filhos.

#### **1.4 - A dança das cadeiras: conflitos de sucessão no Ilê Obá**

O conceito de ancianidade ou senioridade é basilar para entender a lógica teórico-discursiva e prática das estruturas do candomblé (LIMA, 2003). Entender as trajetórias de vida e religiosas dos indivíduos é importante para validar a compreensão que o acúmulo de conhecimento e experiência traz consigo.

Nascimento, amadurecimento e morte são temas centrais do espaço da comunidade-terreiro. A metáfora da/do iaô ou recém iniciado como o nascimento de um novo indivíduo, e a ideia associada de que para que isso ocorra o ser anterior (carnal, mundano, secular) deve metaforicamente morrer, é uma simbologia muito forte. Tão forte quanto o ritual de iniciação são os rituais fúnebres, importantes para o fechamento de um ciclo corpóreo e a continuidade das relações num espaço metafísico que também acarreta mudanças nas sociabilidades.

Como dito anteriormente, o Ilê Lorogun tem uma filiação direta com o Ilê Obá, determinando uma dinâmica em que os laços consanguíneos têm centralidade na distribuição e na disposição dos cargos o que, conseqüentemente, pode promover complicadas situações de convívio e choque, quando confrontado ao discurso daqueles que valoram os espaços de poder e os lugares na hierarquia a partir da lógica do tempo de iniciação ou o princípio da senioridade.

O falecimento de pai José, em 2006, provocou grande comoção na comunidade do Ilê Obá, seja pelo fato de boa parte da hierarquia da casa ser composta por seus filhos carnis e enteados, seja pelo fato, segundo relatos informais de seus parentes e alguns ebomes, de que, apesar de ele ser um homem temperamental, era considerado um líder afetuoso e cuidadoso com os membros do *Egbé* (a comunidade de terreiro).

A morte de uma liderança sempre traz incertezas dentro de uma casa de candomblé, talvez seja esse um dos principais pontos de tensão, em que a instabilidade do que está por vir tende a provocar especulações, intrigas e conflitos nas mais diversas escalas. Elementos como a posse física do espaço do terreiro, no entendimento do espaço como herança civil e religiosa, podem promover tensão nesse momento de transição.

Tendo em vista toda a complexidade do ritual fúnebre do candomblé, bem com o período de luto de uma liderança, que via de regra chega a durar um ano, muitas tensões podem ocorrer na comunidade diante do que pode acontecer, desde dramas por conta da sucessão ou até fechamento das comunidades por disputas familiares, ainda assim ao longo desse processo não há uma ruptura com a figura do morto e que, dependendo da casa, esse luto terá camadas, como no caso específico do Ilê Obá, em que a mistura de um sentimento familiar e religioso, em especial para a família biológica, complexifica o fenômeno.

Não sei se posso afirmar que, ao fim e ao cabo, toda casa de candomblé sempre tem uma ideia, mesmo que vaga, sobre quem assumirá a comunidade-terreiro após a morte da liderança. Quando as casas são presididas por um núcleo central de família biológica, é possível pensar que a lógica do patrimônio como herança da família biológica, tenha peso na escolha da sucessão. Raros são os casos, dos quais tenho conhecimento, em que líderes não tenham colocado seus parentes biológicos, em especial seus filhos, na condição de serem preparados para assumir a liderança da casa em virtude de seu falecimento.

Essa estratégia tem a ver com a ideia de se evitar um suposto conflito caso uma nova liderança, que não seja ligada à família biológica do falecido zelador, venha a ser apontada. O processo de sucessão e seus conflitos têm sido narrados na bibliografia clássica sobre as religiões afro-brasileiras, por exemplo, mostrando como, no caso da Casa Branca do Engenho Velho (considerada por muitos como a primeira casa de candomblé de tradição ketu do Brasil), a indicação de um nome que não gerava consenso provocou, em dois momentos distintos, rupturas internas que levaram ao surgimento de duas casas dissidentes (Gantois e Opô Afonjá). A explicação para tal fato é que ebomes da casa matriz não teriam concordado com a indicação do jogo de búzios para a nova liderança, quando do falecimento de sua líder (SILVEIRA, 2006; LIMA, 2003; CARNEIRO, 1948).

O episódio no qual me debruçarei tem a intenção de trazer à tona alguns elementos dramáticos no episódio de sucessão da casa matriz e seus possíveis impactos no terreiro por mim etnografado. Todas as narrativas e depoimentos colhidos, que dão conta do adoecimento de pai José e como isso impactou nas relações da casa matriz, reforçam a ideia de que ele era extremamente querido pelos seus. Segundo depoimento de mãe Nieta (15 de janeiro de 2018), pai José começou a apresentar os sintomas do diabetes, mais ou menos, pelo final dos anos 1990.

Apesar de manter o ritmo intenso, que sempre foi uma de suas características, já começava a demonstrar sinais de cansaço, tanto pela questão da idade quanto pelos sintomas da doença. Já no início dos anos 2000, ele começou a perder um pouco da visão em decorrência de um glaucoma. Como na época ainda não havia tecnologias tão avançadas quanto as da atualidade, era muito mais difícil controlar a diabetes, bem como submeter seus portadores à intervenções cirúrgicas devido ao alto risco.

Com a ajuda de mãe Maria que, é importante voltar a frisar, mantinha parceria firme com seu marido na co-liderança da casa de candomblé, houve um esforço por parte do casal e da família para a manutenção dos calendários e a rotina do axé. O agravamento da doença, segundo pai Osvaldo, já começava a criar alguns burburinhos, tanto dentro da família biológica quanto da família de santo. Neste momento, as conversas sobre o seu quadro de saúde, e uma possível morte ou afastamento, começaram a gerar as primeiras especulações acerca de quem poderia lhe suceder, embora, até então, reinasse uma sensação de tranquilidade e estabilidade, pois, considerando o histórico de co-liderança do casal, a possível falta de pai José seria, logicamente, suprida por mãe Nieta. O que não se sabia, à época, era que mais um revés viria a influenciar o quadro vindouro.

Mãe Nieta relata que, de certa forma, tanto pai José quanto mãe Maria prepararam os filhos biológicos para uma possível condução da casa de candomblé e, neste jogo, posteriormente, acabou entrando seu genro, pai Osvaldo, embora ele viesse de uma tradição de axé em que o fato de homens liderarem uma casa de candomblé não era algo visto com bons olhos. Em entrevista concedida em 15 de maio de 2018, pai Osvaldo relatou que ele tinha uma relação muito tranquila com os cunhados, em especial com o irmão caçula de mãe Nieta, o futuro pai Marcos.

Segundo ele, sempre que pai José tinha algo a ensinar relacionado às questões do axé, os dois eram chamados para aprender os mistérios e os “fuxicos” do santo. Eram eles, em geral, que acompanhavam pai José nos orôs, ebós e nos demais rituais internos. Para pai Osvaldo, essa era a forma que seu babalorixá encontrou para melhor prepará-lo na função de

futuro zelador, pois ainda que as bases do futuro axé Lorogun já tivessem sido implantadas desde meados dos anos 1990, só dali a mais alguns anos, é que a estrutura de uma casa de santo, ou seja, um axé preparado e com condição de iniciar novos acólitos, seria plantada por pai José para pai Osvaldo.

Em 2003, o quadro de saúde de pai José se agravou, culminando inclusive com a amputação de parte de sua perna esquerda, resultado de um ferimento agravado pela diabetes. Mesmo assim, a rotina seguiu quase inabalada, apenas se ajustando às limitações físicas agora apresentadas. Ainda neste mesmo ano, mãe Maria começou a apresentar lapsos de memória, momentos de desorientação e passar a não reconhecer algumas pessoas, segundo pai Osvaldo e mãe Nieta, em decorrência de todo o stress provocado por ver a condição de seu marido piorar.

Mãe Maria foi diagnosticada com Alzheimer, quadro esse que seria fundamental para alguns dos desdobramentos futuros. Com o surgimento dessas duas preocupantes situações, o clima de instabilidade pareceu tomar conta do Ilê Obá, pois, por mais forte que fossem seus líderes, o quadro de saúde e a condição física de ambos inspiravam cuidados. O peso era ainda maior, se levarmos em consideração, o fato do núcleo duro do axé ser composto por filhos biológicos e enteados do casal.

Neste período, começou também, por parte de pai José, a pressão em cima de pai Osvaldo para a inauguração do Ilê Lorogun. Em outubro de 2004, esta pressão deu resultado: toda a família se uniu para ajudar nos ritos de fundação da nova casa de candomblé. Mãe Nieta relata que entre o final de 2004 e ao longo de todo o ano de 2005, o trânsito entre as duas casas de candomblé foi bastante intenso. O calendário da casa recém-inaugurada foi pensado e implementado para que não houvesse nenhum tipo de choque, possibilitando, assim, que todos os membros da casa recém-inaugurada pudessem continuar exercendo suas funções no Ilê Obá.

Pai Osvaldo, babaegbé, e mãe Nieta na condição de ofárerê, acreditam que pai José, ciente de que o fim se aproximava, no ano de 2005, intensificou as atividades, com a entrada de vários barcos de obrigação, a retomada de alguns rituais que já há alguns anos não eram realizados e, segundo eles, mesmo com as condições físicas cada vez mais debilitadas, pai José fez questão de que nenhuma cerimônia fosse deixada de lado, independente de qual fosse o motivo.

Ao final daquele ano, a saúde de pai José tornou-se mais grave, acarretando na amputação de outra parte inferior da perna, bem como a condição mental de mãe Maria declinava de forma ainda mais acentuada. No ano de 2006, depois de dar entrada no hospital

com um quadro de AVC (acidente vascular cerebral), pai José veio a falecer, e ainda que não tenha pego de surpresa a comunidade, que acompanhou todo o processo, isso não fez com que o impacto e a comoção fossem menores.

#### ***1.4.1 – O luto de pai José***

A morte de uma liderança de candomblé sempre tem contornos emblemáticos. Os longos rituais que ocorrem ao longo de um ano, período esse em que também a casa e suas ramificações encontram-se de luto, tende a ser um período de reflexão e tensão, se pensarmos, por exemplo, que muitas casas não sobrevivem ao falecimento de seus líderes.

Não é incomum, onde não houve nenhum processo para uma instituição mais burocrática, que as famílias biológicas das lideranças, em especial aquelas que não tem ligação com o candomblé, reivindicuem a tomada do patrimônio como herança, desarticulando, desta forma, o caráter religioso do espaço, o que força, muitas vezes, os filhos da casa a migrarem para outros axés.

Ao final do processo de luto do Ilê Obá, já tendo a certeza de que mãe Maria não detinha mais condições físicas para a condução da casa, a expectativa para que o jogo de sucessão indicasse a nova liderança era grande. Um ebome de uma casa de candomblé da cidade de Cachoeira, de cuja linhagem o Ilê Obá fazia parte, foi responsável por todos os rituais fúnebres de pai José e ficou também a cargo de conduzir a consulta ao oráculo que indicaria a nova liderança.

Ao fim desse ciclo, Madalena, a primeira filha do casal, foi indicada pelo jogo de búzios como a nova líder do Ilê Obá. A família relata que ela era uma figura querida e centralizadora, e que por conta disso, a sua indicação não tinha gerado nenhuma polêmica, permitindo, assim, a retomada imediata das atividades tanto do Ilê Obá quanto o Ilê Lorogun, e ao longo de todo o ano de 2008, parecia que tudo transcorria da maneira mais tranquila, com as pessoas e as duas casas. Estas voltaram às suas atividades normais, mesmo com um sentimento de saudade muito forte pela perda de pai José, aliás, sentimento que se mantém até a atualidade.

O ano de 2009 viria a trazer um novo revés para essas duas casas. Em outubro desse ano, um pouco antes de iniciar o ciclo de festas do terreiro, Madalena, agora na condição de ialorixá da casa, comete suicídio, pegando a todos de surpresa e abalando profundamente toda a família. Não me senti à vontade para tentar aprofundar a questão, por diversos motivos, e passado um tempo considerável desde o falecimento, é perceptível que o assunto ainda fala



fundo aos familiares.

Sempre que a figura de Mãe Madalena é evocada, é sempre envolta numa narrativa de afeto por parte dos envolvidos. As sobrinhas lembram dela como uma tia carinhosa, e pai Osvaldo e mãe Nieta a descrevem como uma mulher justa, extremamente maternal, devotada à família e aos preceitos do candomblé. Mãe Madalena não teve filhos biológicos, no entanto, pegou para criar uma criança, podendo dar vazão ainda mais a este sentimento de maternidade e acolhimento.

Não consigo imaginar qual o impacto do falecimento de um líder do candomblé advindo de um suicídio. Ao longo de minha história no axé, não me recordo de nenhum relato dessa ordem e o único outro caso que conheço, é o de um indivíduo que teve tentativas não bem-sucedidas de suicídio. A potência desse ato parece ter provocado imensos desdobramentos nas relações, não só entre os membros da família biológica, mas para alguns dos caminhos que viriam a ser adotados em relação ao futuro das duas casas de candomblé.

Mais uma vez, inicia-se o processo de axexê e luto no Ilê Obá e no Ilê Lorogun. Desta vez, a dramaticidade do evento, provavelmente, foi ampliada à máxima potência, pois o ato do suicídio, que é um tabu pesado em praticamente todas as culturas, talvez tenha um peso ainda maior, mesmo que não seja discutido, no candomblé. Ver um indivíduo vir a falecer em decorrência da idade ou do agravamento de problemas de saúde é, de certa maneira, a ordem natural das coisas. O impacto da extinção da vida de forma abrupta, neste caso, promovida pelo próprio indivíduo, causou impressões profundas.

Os relatos acerca do tema ainda são muito carregados de emotividade. Em todas as narrativas sobre o episódio, tanto em conversas informais quanto em algumas entrevistas, explicitam as marcas do ato, ao menos no círculo composto pelos familiares das duas casas de candomblé. Mesmo mãe Nieta, que tende a ter uma postura mais “escrachada” acerca das coisas, quase sempre contando as coisas com um tom sarcástico, sobre o episódio do falecimento da irmã, é possível notar um pesar e uma mudança de tom.

Mãe Nieta afirma que ninguém esperava o que aconteceu, a escolha da irmã para a liderança da casa matriz era ponto pacífico entre os envolvidos e, ao longo da curta gestão, a impressão era de que não havia uma ruptura entre a forma como pai José conduzia a casa e a forma da sua sucessora. Nas palavras de pai Osvaldo, a escolha da finada Madalena como mãe de santo do terreiro trouxe um pouco de alegria e diminuía o sentimento de saudade pela perda de pai José.

Diante deste quadro, o grupo não podia imaginar o drama que estava por vir. O babaquequerê do Ilê Obá, Golias, conta:

Foi um grande golpe para todo mundo, ninguém esperava mesmo, depois do axexê de 6 meses começou a circular os burburinhos na roça de quem assumiria a cadeira de pai de santo, muita gente achava que iria ser eu, mas eu sempre soube que não seria assim, pois na família de santo desde a casa matriz, a sucessão sempre foi entre os membros da família. (Entrevista concedida em 14/04/2017)

Pai Osvaldo confirma, mais ou menos, o depoimento do babaquequerê, apesar de que, segundo ele, o problema seria quem dos filhos carnais poderia suceder a liderança. De certa forma, os dois nomes que mais vinham à discussão eram o de Eloá (filha mais velha do primeiro casamento), de pai José e o de mãe Nieta, além, é claro, do nome do babaquequerê.

Quando perguntada sobre a possibilidade de assumir o cargo de mãe de santo no Ilê Obá, mãe Nieta garante que só faria isso caso fosse obrigada por Oxóssi. Para ela, o fato de já estar inserida na condução do Ilê Lorogun não lhe permitiria dedicar-se à condução de outro espaço. A surpresa viria ao término dos preceitos do axexê de mãe Madalena.

A condução dos ritos finais de mãe Madalena, bem como a consulta ao oráculo, trouxera mais um desfecho inesperado. O jogo de sucessão apontou que mãe Maria deveria assumir a função de liderança da casa. Diante deste quadro, não havia como questionar o posicionamento dos orixás, mas toda família sabia que ela não tinha condições psiquiátricas de liderar o espaço. Um acordo então foi estabelecido entre os filhos biológicos de mãe Maria, de forma conjunta eles manteriam o ritmo da casa e manteriam mãe Maria na liderança oficial do terreiro.

#### ***1.4.2 - Ombro não passa cabeça***

Como vimos, entre os filhos biológicos de pai José e mãe Maria era o caçula, Marcos, quem mais se destacava nas coisas relacionadas ao culto de orixá. Antes mesmo do falecimento de pai José, já era ele, em companhia dos irmãos e do cunhado, pai Osvaldo, que encabeçavam os rituais no Ilê Obá. Marcos, apesar de reivindicar toda esta herança de tradicionalidade da família de santo, flertava com uma nova dinâmica do candomblé, muito influenciado pelos candomblés do Sudeste, pendendo para um excesso de glamourização e uma relação com o dinheiro que diferia do modelo anterior, tendo uma relação muito mais pragmática, no sentido de cobrar por iniciações e outros rituais.

Ele costumava viajar para outras cidades, como São Paulo e Manaus, para arriar obrigações de pessoas, bem como era presença constante nas obrigações e cerimônias no Ilê

Lorogun. Pai Osvaldo o descreve, até o momento da ruptura, como uma relação muito íntima. Eles eram cunhados, amigos e compadres, pois Marcos é padrinho da filha caçula de pai Osvaldo e babalorixá de suas três filhas.

Para mãe Nieta, a situação começou a fugir ao controle quando Marcos passou a tomar decisões no Ilê Obá à revelia dos irmãos, contando com o “apoio” de mãe Maria, tendo em vista que neste período, ele era o único filho biológico a morar no espaço do terreiro, que era também a residência da família.

Aos poucos, pai Marcos foi ficando mais e mais à vontade como linha de frente do Ilê Obá, ainda que negasse aos irmãos que essa fosse sua intenção. Os relatos dos filhos de santo da casa coincidem em que ele, cada vez mais, tomava decisões que se afastavam do modelo antigo, sem consultar os ebomes do axé. Essa postura começou a provocar tensões dentro da família de santo, em seus dois núcleos, tanto na família de axé quanto na família biológica.

Durante todo o tempo em que convivi com a comunidade do Ilê Lorogun, vi pai Marcos apenas uma vez, coincidentemente, na primeira cerimônia que presenciei naquele espaço, em 2015, a última ocasião também em que ele por lá esteve. Os ebomes do Ilê Obá começaram, aos poucos, a frequentar cada vez mais o Ilê Lorogun. Pai Osvaldo e mãe Nieta alegam, em suas respectivas entrevistas (01/08/2017 e 15/01/2018), que as atitudes tomadas por Marcos já não condiziam com o que eles estavam acostumados, para além disso, lhes gerava incômodo o fato de Marcos ser o mais novo dos irmãos, mesmo tendo bastante idade de iniciação e competência ritual.

Neste aspecto, a tensão provocada pela transgressão do princípio de senioridade catalisa o discurso de descontentamento. Já no Ilê Lorogun, as repercussões das atitudes tomadas por Marcos, apesar de causarem incômodo num primeiro momento, não chegaram a ser suficientes para provocar um afastamento ou ruptura.

Porém, o descontentamento, tanto por parte de pai Osvaldo quanto de mãe Nieta, foi tencionando a relação. Depois do último candomblé que pai Marcos conduziu no Ilê Lorogun (como já foi dito, pai Osvaldo não gosta de conduzir o candomblé, função hoje é encabeçada por sua filha caçula e antes ocupada por seu cunhado, pai Marcos), as brigas e intrigas no seio da família aumentaram, com acusações entre os irmãos, de maus tratos em relação à mãe biológica, apropriação da autoridade do terreiro e até mesmo questões relacionadas a um possível espólio, fruto de uma possível herança em caso da venda do imóvel onde está estabelecido o Ilê Obá.

Todo esse panorama culminou numa briga entre os irmãos biológicos de mãe Nieta, provocando um afastamento que se mantém até hoje (2018), embora, ao longo deste período,

houve tentativas de manter minimamente as relações.

A filha mais velha de pai Osvaldo, Rute, chegou a acompanhar o tio em obrigações que ele conduziu na cidade de Manaus. Seja como for, todas as sobrinhas mantinham, com ele, uma relação de respeito. No entanto, no ciclo ritual, ao final do ano de 2016, na festa das iabás em que Rute e Ester tiveram seus respectivos cargos de iamaé e iaquequerê consagrados e em que elas foram apresentadas publicamente, acabou se tornando o ponto de cisão.

Uma discussão séria ocorreu entre pai Osvaldo e o cunhado, pelo fato de não chegarem a um consenso relativo a condução de determinadas obrigações, e devido ao fato de que pai Marcos não cumpriu o que estava previamente acordado, obrigando pai Osvaldo a recorrer a ajuda do babaquequerê do Ilê Obá nas obrigações e na consagração de suas filhas, em seus respectivos cargos.

Este episódio gerou desconforto em toda a família biológica de pai Osvaldo, tanto mãe Nieta quanto as suas filhas ficaram magoadas com a atitude de pai Marcos, e dali por diante, segundo elas, passaram a manter pouco ou nenhum contato com o parente. Segundo elas, ninguém está de “mal”, principalmente pelo fato da relação familiar exigir respeito duplamente, tanto pelo aspecto biológico, quanto pelo religioso. As visitas das filhas à casa da vó diminuíram significativamente, bem como o trânsito nas cerimônias entre as duas casas de santo cessou até o momento em que foram encerradas minhas pesquisas.

No projeto original havia a intenção de uma aproximação mais profunda com o Ilê Obá, a casa matriz do Ilê Lorogun, todavia, o fato de ter me visto envolvido em meio a toda esta sucessão de acontecimentos e de eu não ter relação em nenhum nível com pai Marcos (nunca trocamos sequer um bom dia), nem com os ebomes que permaneceram no Ilê Obá, e mesmo considerando que um outro olhar acerca desses eventos poderia enriquecer o meu trabalho, achei prudente não tentar nenhum tipo de aproximação com os membros da casa matriz.

Essa postura pode ser entendida como tendenciosa, no entanto, para além da condição de pesquisador, sou um indivíduo inserido no contexto da pesquisa, e em assim sendo, passível de afetar e ser afetado pelos desdobramentos oriundos de tão intrincada situação.

Este tipo de cisma dentro do candomblé não é novidade (MAGGIE, 1975; TURNER, 1974). Como vimos, o surgimento de duas casas das mais tradicionais (Gantois e Opô Afonjá) foi fruto direto de tensões ocasionadas por processos de sucessão na casa matriz (Casa Branca) (SILVEIRA, 2006; LIMA, 2003).

Levando em consideração a narrativa que acabei de relatar é possível pensar toda uma complexa rede de relações e causas que motivaram esse evento. Alguns debates são

pertinentes, por exemplo, como as casas de candomblé lidam com a questão do seu patrimônio? Muitos terreiros são construídos com um esforço coletivo, com ajuda material, financeira e a força de trabalho de seus membros, e acabam por constituir um patrimônio que, em decorrência da morte da liderança, muitas vezes é reivindicado pela família biológica, desconsiderando essas variáveis.

Chamo a atenção para este fato, porque, em conversas informais com o babaquequerê do Ilê Obá, esse tipo de situação foi trazido à tona. Segundo Golias, ele teria sido um dos que muito contribuiu financeiramente para a construção e expansão do seu terreiro. Importante destacar que no caso dele trata-se de um homem branco, classe média alta, com nível superior, que chegou até a casa matriz em busca de tratamento para problemas de saúde de sua mãe biológica.

Esse processo acabou acarretando a entrada, no terreiro, dela, dele, e de mais o irmão caçula, todos partilhando as mesmas condições socioeconômicas, e, segundo ele, passaram a gozar de certo prestígio, a ponto de os três receberem cargos. Apesar de babaquequerê Golias não expressar claramente sua opinião sobre o tema, a sua condição de pai pequeno da casa, em tese, o colocaria em posição de privilégio na questão do processo de sucessão.

No entanto, ele revelou que ficou satisfeito com a escolha de Madalena para o sacerdócio do Ilê Obá. Seu descontentamento em relação à atual liderança se alinha ao de pai Osvaldo, no sentido de que as decisões tomadas por pai Marcos estariam desvirtuando o axé e desrespeitando o lugar dos mais velhos na hierarquia.

Baba Golias é um dos ebomes do Ilê Obá que se afastou da casa durante um tempo, tornou-se pessoa ativa nas atividades do Ilê Lorogun, no entanto, ao longo do último ano de 2018, ele começou a aproximar-se das pessoas do axé primordial da linhagem dele, na cidade de Muritiba, lugar em que decidiu morar de maneira definitiva.

Podemos perguntar se toda essa situação seria possível caso a pessoa que subisse ao poder no axé Ilê Obá não fosse membro da família biológica de pai José. Acredito que as tensões seriam ainda maiores, o que, potencialmente, poderia aumentar o nível de pressão, quiçá até acarretar um fechamento da casa de candomblé, situação não incomum em outros contextos.

Uma experiência muito próxima aconteceu com a casa de candomblé da qual eu fazia parte. Meu finado babalorixá, José Carlos de Ibualamo, sempre tentou equilibrar a tensa relação entre os seus filhos biológicos e sua ex-mulher e seus filhos de santo. Ainda que a sua família biológica também fosse composta por membros iniciados em uma prestigiada casa de candomblé na cidade de São Bernardo do Campo, em São Paulo, era visível que seus filhos

biológicos gozavam, ao menos em nosso axé, de vantagens e privilégios frutos de sua relação pessoal com seu babalorixá.

Conflitos à parte, em 2012, época do falecimento do meu babalorixá, menos de uma semana após iniciados os rituais funerários do axexê (para os rituais funerários no candomblé ver entre outros SANTOS, 2002; BRAGA, 1995), já começaram as intrigas referentes ao vindouro processo de sucessão. Nas conversas entre os filhos de santo surgiam questionamentos se a casa conseguiria sobreviver ou não à transição, se os filhos biológicos do falecido babalorixá iriam valorizar o fato de muitos filhos de santo terem contribuído para a construção do terreiro.

Em um caso específico, especulava-se a possibilidade de que um dos meus irmãos de santo, que era considerado braço direito do falecido Babalorixá, viesse a ser indicado, via jogo de búzios, para a liderança do axé Ibualamo.

Rafael de Ossain, literalmente, nasceu no axé, filho de um dos ogãs da casa de candomblé e de uma das iaôs do axé. Na casa onde trilhei minha trajetória, a prática de iniciar casais não era vista pelo meu zelador como um tabu. Rafael cresceu como uma típica criança criada em uma casa de candomblé, imitando santos, cantando cantigas rituais, batucando toques e brincando com outras crianças de reproduzir o xirê orixá.

Essa proximidade fez com que ele tivesse acompanhado meu pai ao longo da vida, tornando-se pessoa de confiança e sempre presente nos rituais, tanto em nossa casa de axé, como nas casas filhas ao redor do país, sendo Rafael sempre presença onde quer que José Carlos estivesse. Babalorixá José Carlos afirmava a todos que Rafael era, literalmente, o seu braço direito e esboçava o desejo, ao menos para alguns, de que, em caso de seu falecimento, mesmo com a pouca idade biológica, (Rafael hoje tem 23 anos de idade, mas foi iniciado aos 2), ele assumisse o cargo de zelador.

Ao longo de todo o ano após a morte de meu babalorixá, houve praticamente uma polarização na casa de candomblé. Uma parte dos filhos de santo dizia apoiar a possível escolha de Rafael para a liderança, a outra afirmava que por direito, tanto de idade quanto de iniciação, e mais importante, a filiação biológica com o babalorixá, devia ser Gabriela de Omolu, finalmente, empossada na condição de Ialorixá do axé.

Foram muitas as confusões, bate bocas, brigas e afastamentos, os filhos biológicos do falecido acusavam a comunidade de não apoiar o desejo de seu pai. Por outro lado, o grupo reivindicava com argumentos muito parecidos aos de Babá Golias no Ilê Obá, a legitimidade de manter o princípio de senioridade. Todo esse drama, ao fim dos eventos, não serviu para nada, pois aquilo que era sabido por todos se confirmou.

Num suposto jogo de búzios, Gabriela foi alçada ao posto de mãe de santo do Ilê Ibulamo. Aqui a proximidade do parentesco biológico reforçou o princípio de senioridade, frente a idiosincrasia carismática de um jovem que, mesmo escolhido pelo defunto, não sobreviveu a pressão do coletivo (MAGGIE, 1975).

A diferença nos dois casos supracitados se dá pelo fato de que, enquanto no Ilê Obá, a suposta disputa ocorre dentro do seio da família sanguínea, no Axé Ibulamo, houve uma tensão diante da possibilidade de a liderança da casa sair da posse da família biológica do líder falecido.

## Capítulo 2: Cada um no seu cada qual

### 2.1 Hierarquia, relação entre cargo e atividade

Um dos temas mais estudados sobre as religiões afro-brasileiras é a composição da hierarquia das casas de santo; já nas obras de Nina Rodrigues (1900, 1932), consideradas as primeiras etnografias escritas no Brasil, há uma atenção voltada para a organização e disposição dos cargos.

Edson Carneiro, em seu livro *Candomblés da Bahia* (1948), também irá se debruçar sobre o tema, dedicando esforço ao nominar e explicar funções exercidas por indivíduos específicos, sendo seguido por praticamente todos os autores que escreveram acerca do Candomblé ou suas ramificações.

A rede organizacional que compõe a funcionalidade das casas de candomblé sempre teve algum tipo de centralidade nas discussões e relatos sobre as comunidades religiosas afro-brasileiras. Nesta perspectiva, a hierarquia – entendida como estrutura de posições de poder que organiza o grupo religioso e que se expressa na distribuição de cargos com distintas funções litúrgicas e sociais – talvez seja um dos âmbitos que melhor ilustra a capacidade adaptativa dos povos africanos em sua recolocação na diáspora.

Por exemplo, em relação aos ogãs<sup>1</sup>, afirma-se que, no passado, eram cargos que levavam em consideração a posição social dos seus indicados, fosse para ajudar, economicamente, as comunidades-terreiro em suas liturgias, fosse para diminuir o impacto da ação repressiva do Estado, oferecendo assistência sociopolítica ao grupo religioso. Alguns desses aspectos são analisados nas obras de Vivaldo da Costa Lima (2003) e Roger Bastide (1978).

Cabe salientar que, apesar da importância conferida à dimensão civil do cargo do ogã, de maneira geral, o axôgum (responsável pelas oferendas animais) e o pejigã (responsável pelos altares ou assentamentos) sempre tiveram sua importância ritual reconhecida e mantida. A estrutura de cargos do Ilê Axé Lorogun segue a lógica encontrada em boa parte das comunidades terreiros e apontada na literatura acima mencionada, com algumas peculiaridades e diferenças que me chamaram atenção e que abordarei em seguida.

Ao observar uma cerimônia religiosa afro-brasileira é perceptível ver a diferença da disposição dos indivíduos na estrutura espacial, vários elementos comportamentais indicam determinados lugares, seja na linguagem corporal ou em algo mais evidente, como quem

---

<sup>1</sup> Termo genérico para referir-se, no candomblé, aos homens iniciados que não entram em transe, ressaltando que alguns ogãs, por terem cargos específicos, recebem títulos que determinam sua posição na hierarquia.



encabeça as funções ou quem determina as tarefas de outrem.

No entanto, um olhar destreinado não é capaz de compreender a complexa rede de relações que se dá nesse contato, pois, para cada indivíduo que compõe a hierarquia, o cargo lhe coloca em posição específica, por exemplo, os termos mais conhecidos ogã e equede<sup>2</sup> têm, em si, desdobramentos que comentarei.

Com o intuito de oferecer uma pequena visão da comunidade-terreiro Ilê Lorogun, observada in loco, optei por examinar apenas os cargos encontrados e exercidos na casa em questão. Para outras informações, sugiro a leitura dos capítulos VII e VIII do livro *Candomblés da Bahia*, de Carneiro (1948), e do capítulo II do livro *A Família de Santo*, de Vivaldo da Costa Lima (2003).

Em entrevista concedida a mim por mãe Nieta, no dia 23/03/2017, abordamos a questão da hierarquia do terreiro, na qual ela me listou todos os cargos existentes, seus respectivos ocupantes, e datas de iniciação. Apresentarei esses postos na mesma ordem em que me foram relatados e, para aqueles postos que tiveram uma descrição na literatura consultada, farei uma comparação com a informação encontrada em campo, bem como uma análise de qualquer aspecto peculiar que venha a surgir.

### ***2.1.1- Cossi, os simpatizantes dos cultos afro-brasileiros***

Cabe, em primeiro lugar, mencionar as pessoas que estão “de fora” da comunidade religiosa. Como vimos, elas podem se aproximar do terreiro por curiosidade, como “simpatizantes”, atraídos pela comida, pela festa, ou como “clientes”, levados para a resolução de algum conflito. Esses indivíduos, embora possam ser encaminhados a realizar alguma oferenda ou pequeno ritual, são visitantes esporádicos e não são considerados membros da casa.

Há uma outra categoria de pessoas que são aqueles “simpatizantes” que frequentam de forma mais regular a casa, e que podem ajudar financeiramente ou com alguma tarefa específica, mas que nunca passaram por nenhum ritual. Às vezes, são chamados de “amigos da casa”. Em outros tempos, estes indivíduos que mantinham alguma relação de proximidade, sem serem afiliados através da iniciação, eram chamados de “cossi”.

A expressão “cossi” é de origem ioruba e traduzida para a língua portuguesa quer dizer “não tem”. Hoje, porém, o termo pode ser usado como uma espécie de ofensa para

---

<sup>2</sup> Termo genérico usado para as mulheres que não entram em transe e significaria literalmente “segunda”. Seria a responsável inicial por cuidar dos acólitos quando em transe.

referir-se a indivíduos que, mesmo sendo iniciados, não detêm amplos conhecimentos sobre a liturgia do candomblé.

Em boa parte dos casos que conheço, as primeiras aproximações, ao candomblé, de pessoas avessas a essa realidade se deram por duas vias: 1.- pela curiosidade, muitas vezes incentivada por alguma relação amorosa, de amizade ou afim, com pessoas ligadas aos cultos, ou 2.- pelo caminho da busca de solução de problemas ou conflitos, através de consultas ou serviços mágico-religiosos. Nesse campo, as motivações são variadas e podem ir de questões socioeconômicas, amorosas e até mesmo situações ligadas ao surgimento de doenças e a busca pela cura.

### **2.1.2 – *Abiã***

Uma complexa estrutura de procedimentos iniciáticos, envolta em mistérios, marca o percurso religioso daqueles que se afiliam ao candomblé. Diversas etapas bem peculiares, determinam a maneira como as pessoas irão se mover na intrincada trama de relações que, via de regra, imprime ritmo às religiões afro-brasileiras.

Se o *coossi* pode, ao longo do tempo, ingressar no contingente da casa de *axé*, o passo preparatório para essa mudança de status se dá pelo caminho dos primeiros ritos iniciáticos, passando a ser conhecido como *abiã*. São indivíduos que passam a estabelecer um contato mais íntimo com a casa de candomblé, e adotam uma postura de compromisso, cujo ápice seria a feitura do santo.

Os motivos que levam indivíduos a essa mudança são basicamente os mesmos que, a priori, podem atrair simpatizantes: questões como a dificuldade em arrumar emprego, problemas afetivos, e, até mesmo sexuais, o surgimento de doenças e distúrbios psíquicos. Na transição da condição de *coossi* para *abiã*, é possível pensar que a influência do *orixá* se torne mais forte, encaminhando os indivíduos para a iminente feitura.

Uma forma bastante contundente da expressão da vontade da divindade em encaminhar seu filho para os ritos iniciáticos se dá através do *bolonã*. Trata-se do momento da “caída”, quando a pessoa é tomada pelo *orixá* ou o encantado, sinalizando a vontade do deus para que a pessoa seja recolhida para dar início às obrigações iniciáticas.

O momento do *bolonã*, expressão que talvez derive de “bolar no santo”, é uma provação desenhada com o intuito de atestar a veracidade e a existência do transe mediúnico. Essa prova pode se apresentar tanto em cerimônias públicas quanto no âmbito privado. Em minha experiência, já me deparei com casos de manifestações desta ordem com pessoas muito

novas e sem ligação com as religiões afro-brasileiras nos mais diversos ambientes, desde o escolar até mesmo em igrejas católicas ou protestantes.

No bolonã, o indivíduo “cai” tomado pela expressão mais bruta da presença do orixá, por isso alguns chamam esse estado de santo bruto (BASTIDE, 1978; VERGER, 2007). Quando a queda ocorre no espaço da casa de axé, alguns marcadores devem ser observados: presume-se que a pessoa sempre deve cair, com o rosto virado para o chão. A queda também não pode provocar nenhum tipo de machucado, o indivíduo, neste estado de êxtase, nunca cairá com os pés virados para as portas, tendo em vista ser essa a posição em que os defuntos são colocados dentro das casas; bem como o seu corpo deverá adquirir uma rigidez que permita levantá-lo do solo - depois de apreciados os devidos ritos e preparações - tendo como apoio apenas a cabeça e o pés.

Apesar de o estado do “santo bruto” ter sido descrito pela literatura clássica sobre o candomblé (BASTIDE, 1978; VERGER, 2007), alguns elementos podem ser reconsiderados. De acordo com informações contidas nessa literatura e, mais especificamente, nos diálogos com mais velhos, o bolonã seria, no passado, a única forma de uma pessoa tomada pelo orixá entrar para a iniciação.

Recordo-me de relatos de minha falecida avó, de um tempo em que, além da perseguição do Estado, a condição financeira do chamado povo de santo era muito precária. Naquela situação, no caso de alguém desconhecido da casa “bolar” em um dia de festa, a pessoa poderia demorar décadas, até ela montar seus enxovais para a “feitura” e assegurar que tinha condições de custear o processo.

Na impossibilidade de acordar a pessoa do santo para o seu estado normal, eram feitas articulações com as pessoas da casa, e da família do recolhido, quando possível, para que esse orixá fosse feito na misericórdia, pois até então se dizia impossível convencer um orixá a abrir mão da iniciação de seu filho depois do bolonã.

A análise que proponho é um olhar baseado em minha vivência no axé, haja vista que alguns fenômenos mais ligados à contemporaneidade, sobretudo nas grandes metrópoles do país, ainda não reverberam de forma a chamar a atenção da comunidade acadêmica sobre o assunto.

Falando do lugar de alguém que foi iniciado na cidade de São Paulo, ao longo de mais de vinte anos de intensa vida dedicada ao culto, poucas foram as oportunidades nas quais observei pessoas bolando em casa de axé. As poucas vezes em que algo parecido sucedeu – parecido porque alguns dos elementos descritos acima, que caracterizariam o ato de bolar, na configuração que a mim foi ensinada por meus mais velhos, não foram verificados - apenas

em um caso se manteve o esperado dentro de minha expectativa, fosse pelo ato em si, ou pelos desdobramentos, saliento que a “formula” que conheço não estabelece que outras configurações sejam destituídas de seu valor, em especial para aqueles envolvidos no processo, portanto não estou de maneira alguma estabelecendo que minha experiência seja a régua a se medir a pluralidade que pode se apresentar no ritual. Foi num terreiro localizado no Jd. Macedônia, Zona Sul de São Paulo, numa festa dedicada aos orixás femininos, uma garota caiu dura na assistência, desconhecida dos membros da casa, e mesmo diante dos apelos de diversos babalorixás, a divindade recusou-se a ir embora, exigindo a iniciação.

Esse caso chama a atenção por algumas peculiaridades: a garota, recém-casada e com um filho com um pouco mais de um mês de nascido, não possuía, de fato, qualquer relação com a casa onde bolou; por outro lado, sua vivência dentro das religiões afro-brasileiras e alguns aspectos de sua encantaria eram bastante cobiçados por vários líderes da região - boa parte deles com mais tempo de casa aberta e mais anos de liderança do que o babalorixá da casa onde o fato ocorreu.

Saliento as implicações relacionadas: a falta de dinheiro por parte da garota; a sua relação com um marido que não era de candomblé e queria saber como a esposa e a mãe do filho ficaria “presa” por mais de um mês; sem contar a agência do orixá e, em especial, do erê ligado à nova iaô. Raio, a erê, como era de se esperar de qualquer criança ciumenta, tinha completa aversão pelo bebê recém-nascido, assim, tínhamos trabalho dobrado, pois o orixá não permitia à iaô acordar do transe, e Raio não tinha o menor cuidado com Rafael, a criança, sugerindo que o mesmo fosse jogado fora, pois, “a única croança [*sic*] que importava” era ela.

Na condição de abiã, estas pessoas passam por ebós, banhos ritualísticos e, depois de consultarem o jogo de búzios recebem um fio de contas de algum orixá. Daí em diante passam a integrar a estratificação da casa de candomblé; os abiãs estão no mais baixo lugar hierárquico.

### **2.1.3 – Iaô**

Ainda na estrutura da casa de santo, existem os chamados iaôs que, através do processo de iniciação, deixam a condição de observadores ou simpatizantes para serem introduzidos nos mistérios e tradições das religiões de matrizes afro-brasileiras. Eles estão na condição mais controversa da religião: se, por um lado, alguns falam da importância de se ter cuidado com essas novas “noivas” do santo, são eles também, comumente alvos de desmandos e excessos por parte daqueles que teoricamente deveriam zelar e cuidar deles.

Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 80) explicita bem a condição da/do iaô na hierarquia ao reproduzir a fala da ebome de um antigo terreiro: “iaô é gente?! Iaô não tem nem nome”. Lógico que essa situação não é encarada do mesmo jeito em todos os espaços. No Ilê Lorogun, por exemplo, ao longo dos três anos em que mantive intenso contato, inclusive participando de rituais, nunca vi nenhuma forma de destrato ou violência para com as/os iaôs. Após a feitura, a iaô passará por uma série de rituais nos quais irá apreendendo os mistérios do culto e construindo sua personalidade espiritual até alcançar o seu grau de senioridade. Descrevo as principais etapas a seguir.

A “obrigação de um ano”, como o nome mesmo diz, é um ritual que dá continuidade à iniciação do/da iaô (em algumas casas, ogãs e equedes não realizam ou arriam a obrigação de ano), com o intuito de fortalecer os laços entre o orixá Ori, a principal divindade ou dono da cabeça, e seus respectivos filhos. Às vezes, quando algum processo ritual não foi realizado na feitura inicial, por motivos vários, em especial a falta de dinheiro, ele é realizado nessa obrigação de ano; é o momento ritual adequado para ajustar qualquer pendência.

Trata-se de um ritual relativamente menos rigoroso e ocupa menos tempo do que a feitura, porém, como em todas as obrigações ritualísticas do candomblé, mantém seu alto grau de complexidade. Depois da obrigação de um ano, os iniciados passam pelo processo da quebra do eó/quizila, em que alguns tabus estabelecidos durante a feitura são ou não liberados mediante a vontade do orixá ou a partir das reações dos noviços diante de determinadas substâncias, em especial alguns alimentos.

Só depois de paga a obrigação de um ano, por exemplo, os iniciados podem voltar a ingerir bebida alcóolica, ir à praia, entre outros aspectos proibitivos que, mais uma vez, variam de casa para casa, e caso a caso. Aliás, para além do conjunto de interdições comuns, as divindades assentadas podem impor a seus filhos interditos específicos.

A obrigação de três anos é um outro ritual de transição que podemos pensar como uma forma de preparação para a mudança vindoura, em especial para a saída da condição de iaô. A obrigação de três anos também varia de casa para casa, em algumas delas, nesse ritual, é assentado o *juntó* (o segundo santo que acompanha ao orixá Ori, ou dono da cabeça) ou os *juntós* quando há mais de um, passando a se manifestar e a serem vestidos para o rum.

Já nas casas onde não há esse tipo de culto aos *juntós*, a obrigação de três anos é um reforço do axé, o momento em que, muitas vezes, assenta-se o Exu dos iniciados. Nas casas onde existe o culto de ojubó (assentamento coletivo), é nessa obrigação quando o ibá individual é montado e, de alguma maneira, serve como uma espécie de termômetro para o próximo grande passo dos rituais iniciáticos do candomblé.

O Odu Ijê é a obrigação de sete anos que confere o status de ebome aos iniciados. Como brincamos no candomblé, é a chegada da carta de alforria. Nessa obrigação, aqueles que atingiram a maioria dentro dos rituais vão deixar para trás a parte mais pesada de sujeição à hierarquia da casa de santo. Não afirmo com isso que a relação de respeito, tanto para com os mais velhos, como para os mais novos, mude ou deva passar por mudança.

No entanto, uma série de símbolos e comportamentos fortes que marcam a condição dos mais novos, como por exemplo, a obrigação de sentar-se em bancos (*aperé*), de dançar descalços, ou de andar muito abaixados na presença dos mais velhos, será suspensa.

Dependendo da relação que os ebomes (ou recém graduados) tiveram ao longo dos anos na casa de candomblé, é comum eles receberem algum tipo de cargo, e mesmo quando isso não acontece, passam a adentrar um outro grupo dentro da casa de axé; aumenta-se a exigência de respeito dos mais novos para esses que agora estão, oficialmente, na condição de mais velhos.

Chamo a atenção para o fato de que, para a lógica do candomblé, é apenas quando são arriadas as respectivas obrigações que são efetivamente contadas as chamadas idades do santo. Ou seja, não importa que alguém tenha sido iniciado há 50 anos, se as suas obrigações rituais não estiverem “pagas”, esse indivíduo continuará na condição de iaô.

Outra característica da obrigação de sete anos é que para aqueles que têm caminho para o sacerdócio, é nessa obrigação que o posto será validado diante da comunidade e do público. A palavra decá, ou entrega de cuia, ou peneira, será o ato simbólico de formar um novo babalorixá/ialorixá. Nesse sentido, podemos dizer que a obrigação de sete anos, quando comporta a instituição desse cargo de chefia, promove uma dupla autoridade.

Algumas casas de candomblé têm a tradição de arriar obrigações de quatorze e vinte e um anos. Não há consenso sobre a necessidade desses rituais, nem maior explicação sobre o motivo de sua existência, dando a impressão que seria algo como uma festa de aniversário para a confirmação de uma maioria ritual. Nas casas onde praticam-se essas obrigações, é só após a obrigação de vinte e um anos que seus membros creditam o fato de ter real autonomia dentro do axé.

Embora a iniciação seja inerente a todos os participantes do candomblé, tanto os que entram em transe quanto os que não entram, como os ogãs e equedes, há casos excepcionais de pessoas que, apesar de serem iniciadas como iaôs, passam sua vida no candomblé sem entrar em transe. Assim, a existência e a exigência do conjunto de obrigações de um, três, sete anos, ou mais, pode ter muitas variáveis.

Existem casas onde ogãs e equedes são confirmados e passam o resto de suas vidas

apenas arriando boris e dando comida aos orixás, sem necessariamente realizar o ritual das obrigações de maneira formal. Há outras casas onde ogãs e equedes pagam todas as obrigações como qualquer outro iniciado. No Ilê Lorogun ogãs e equedes são confirmados e não “raspam” o santo. Por conta dessa variabilidade não me sinto à vontade para afirmar que tem que ser dessa ou daquela forma.

#### **2.1.4 – Ebome**

A relação de autoridade no Candomblé encontra-se amparada basicamente no conceito de senioridade e neste aspecto são considerados os mais velhos aqueles que foram iniciados primeiro, sem levar em consideração a idade biológica. Como exemplifica Vivaldo da Costa Lima (2003), em seu livro *A família de santo*:

[...] muitas vezes, num barco, estão recolhidas pessoas que tem entre si uma grande diferença de idade, mas que são irmãos de barco, com a mesma idade no santo. Mas qualquer iniciado de um barco é “mais velho”, seja qual for sua idade do que qualquer iaô de barco imediatamente subsequente e, por isso mesmo, será mais novo de santo do que qualquer iaô de barcos anteriores ao seu. (LIMA, 2003, p.77-78)

Ao tratarmos dos/das ebomes, o conceito de senioridade é chave para compreender esse status *sine quá non*. Toda pessoa iniciada no candomblé de tradição ketu, ao arriar a obrigação de sete anos (odu ijê), passa, automaticamente, à condição de ebome, ainda que, a relação entre mais novos e mais velhos exista antes dessa condição oficializada.

Em geral, é entre os/as ebomes que são distribuídos os principais cargos, em especial os de confiança, na casa de candomblé. Os cargos ocupados, que são das mais diversas ordens, lidam com atribuições variadas, desde a arrumação do barracão, confecção de roupas rituais, até o preparo e manutenção de axé dos orixás.

Na estrutura de poderio feminino constituída na religião afro-brasileira, é evidentemente maior o número de atribuições de cargos e funções às ebomes; cargos como iá moro, iá dagã, iá bassé são facilmente encontrados nas casas de culto. Para os ebomes do sexo masculino, quase sempre o cargo encontrado é o de babaquequerê (o pai pequeno) – talvez reflexo do longo período em que os homens não eram iniciados quando entravam em transe, em especial pelos axés tidos como tradicionais.

No Ilê Lorogun, por ser um espaço que podemos considerar novo, se tivermos como base o discurso de idade que circula no candomblé - e tendo um número grande de pessoas

jovens na condição de omo orixá (filhos de santo) - observo que uma parte dos cargos é ocupada por ebomes vindos da casa matriz, o Ilê Obá.

Por questões de afinidade, ou por não estarem à vontade com a liderança sucessória, após o falecimento do patriarca, eles seguiram com a liderança de pai Osvaldo e de mãe Nieta. Temos, por exemplo, a ebome Débora, que ocupa o cargo de iá efun, é a responsável pelo preparo dos pós mágicos para pintura das/dos iaôs; e ainda, o ebome Golias, que é babaquequerê e ajuda nos processos de iniciação e outros rituais da casa.

Nos dois exemplos citados, é importante salientar que estes indivíduos não são iniciados no axé do Ilê Lorogun; mas por manter uma longa história com a família de santo, acabaram por receber seus respectivos postos, via indicação dos orixás da casa.

No Ilê Lorogun, a filha mais velha e a caçula da liderança já estão na condição de ebomes, tendo a mais velha o cargo de iá maé<sup>3</sup> e a caçula o cargo de iá quequerê (mãe pequena do axé). A filha do meio, por motivos pessoais, foi a última a ser iniciada, encontrando-se ainda na condição de iaô. Mas, é de conhecimento geral do terreiro que, quando fizer sua obrigação de sete anos, receberá algum cargo na estrutura do axé. Para uma melhor compreensão, segue a Tabela 1 com o cargo dos (das) principais ebomes do Ilê Lorogun.

TABELA 1: Ebomes do Ilê Lorogun

<b>Ebome/Cargos</b>	<b>Ocupante</b>	<b>Orixá</b>	<b>Período de Iniciação</b>	<b>Período de Posse</b>	<b>Parentesco</b>
Iá Efun	Débora	Oxalufã	-----	-----	Comadre da liderança
Iá morô	Marta	Obá	-----	-----	Sobrinha de consideração
Babáquequerê	Ananias	Oxalá/Lemba	Iniciado em outro Axé	12/2009 (no Ilê Lorogun)	Amigo
Babaegbé	Marcos	Omolu	Casa matriz	-----	Meio-irmão da matriarca
Iá egbé	Noemi	Oiá	Casa Matriz	-----	Meia-irmã da matriarca
Ebome	Golias	Oxum	Casa Matriz	-----	Amigo

<sup>3</sup> Ainda que na informação recebida no campo não haja uma explicação específica para o cargo, tradicionalmente a iá maé é responsável pela preparação dos pós mágicos usados no axé. Função que, às vezes, é confundida com a da iá efun, que é responsável pela preparação dos pós para pintura ritualística nas obrigações.



### 2.1.5 – *Equede*

A literatura, de modo geral, reporta-se ao cargo de equede como uma espécie de contraparte feminina do ogã (CARNEIRO, 1948; LIMA, 2003). Ambas as categorias, à diferença das iaôs/ebomes, correspondem a pessoas que não possuem a faculdade da mediunidade e, por isso, não entram em transe. As equedes seriam, na prática, mulheres que são preparadas dentro do culto para servir e cuidar das divindades que estão manifestadas. As equedes vestem e arrumam os santos, bem como os acompanham e zelam pelo bem-estar dos (das) iaôs.

Diferente dos ogãs, que têm certas distinções entre os cargos, as equedes, de alguma maneira, cumprem, todas, as mesmas funções, em geral, tendo seu posto vinculado a divindades específicas da casa. Importante salientar que a equede, mesmo sendo filha deste ou daquele orixá, pode ser escolhida para zelar de um orixá diferente do seu, por exemplo, uma filha do orixá Oiá pode ser consagrada ao orixá Xangô e tornar-se responsável por atender as necessidades dessa divindade durante os rituais.

A literatura acadêmica poderia sugerir, pelo seu tratamento genérico, que haja um certo descaso com esse cargo, mas, na verdade, na prática religiosa, as equedes são tratadas como mães e com grande respeito e deferência.

Na hierarquia da casa de candomblé, a equede goza de um certo status, mas é esperado que ela sempre esteja falando em nome da liderança da casa. Contudo, em alguns casos, uma equede pode chegar a galgar posições na hierarquia “oficiosa” da casa e passar a ser responsável por decisões que correspondem à liderança. No Ilê Lorogun, temos uma equede, que, sem chegar a esse extremo, tem um papel de destaque. Ela é uma mulher jovem, com pouco mais de trinta anos em 2018.

Foi confirmada no axé há mais de uma década e é dona de uma postura imponente, especialmente por ser alta para os padrões brasileiros, proativa e consciente de suas obrigações na comunidade. Segundo relatos do babalorixá Osvaldo e suas filhas biológicas, essa mulher protagonizou embates constantes no começo de sua trajetória na casa. Nas falas deles, a motivação dos conflitos se dava devido ao fato da alegada equede ser muito ríspida no trato com os (as) iaôs.

É bom pontuar que as três filhas biológicas da liderança estão ou estiveram na condição de noviças há até, relativamente, pouco tempo. Baseado nas experiências que tive ao longo de minha vida no candomblé, me pergunto se esses embates não seriam ocasionados pelo fato da relação de parentesco dessas iaôs possibilitar uma maior flexibilidade em

questões como as punições e exigências no trabalho que, para os outros na mesma condição, seriam maiores. Porém, são apenas ilações que eu teço – não pude entrevistar a equede por circunstâncias de força maior.

### 2.1.6 – Ogã

Como já foi dito no início do capítulo, os ogãs, via de regra, são considerados os protetores do candomblé. Na época da perseguição mais feroz do Estado às religiões afro-brasileiras, durante a primeira metade do século XX (BRAGA, 1995; LUNHING, 1996), muitas vezes, o título era concedido a simpatizantes dos cultos, tributários de certa condição socioeconômica que lhes permitisse algum prestígio ou influência na sociedade civil (BASTIDE, 1978; BRAGA 1999; PARÉS, 2016).

Essa situação social privilegiada do ogãs favorecia o candomblé no período, já que eles se tornavam uma espécie de protetores do axé. Edson Carneiro (1948) fará distinção de três postos atribuídos ao ogã: axogum, pejigã e alabê, para além desses, o título é tratado de forma genérica com ênfase nas funções externas que esses indivíduos possam acionar:

“São uma espécie de Conselho Consultivo do Candomblé. Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e de indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião”. (CARNEIRO, 1948, p.106)

De alguma maneira, ao ler as descrições clássicas, fica a impressão que os cargos atribuídos aos ogãs são mais honoríficos que litúrgicos, todavia, em relação a essa função do ogã, como mediador dos terreiros com a sociedade civil mais abrangente, temos algumas possibilidades a pensar. Primeiro, esse cargo pode ter sido favorecido, dada a política histórica de repressão aos candomblés. Já desde o século XIX, se fez preciso a cooptação de indivíduos em lugares mais favorecidos na sociedade para resolver os problemas de perseguição (REIS, 1986, 1989). Carneiro (1948), quando se refere às lideranças masculinas do candomblé, o faz com descaso e descrédito, e quando menciona os ogãs, sempre se remete a eles como auxiliares de uma mãe de santo, o que não deixa de reforçar a ideia de um matriarcado afro-baiano propagada por sua companheira de pesquisa, Ruth Landes (LANDES, 1967; BIRMAN, 1995).

Em minha experiência no Candomblé, verifico que, com o passar do tempo, a

funcionalidade atribuída aos ogãs foi se modificando, ainda que seja possível, em algumas casas, detectar que a relação de alguns, tenha ainda um viés socioeconômico. As funções do ogã dentro da liturgia, se comparadas ao que dizem os autores, ganharam novos contornos e uma importância ritualística mais profunda, sendo praticamente inexistente a prática religiosa sem a presença deles.

Como já foi dito, três postos de ogãs específicos são citados por Carneiro (1948) como cumprindo função de cunho mais litúrgico, são os cargos de axogum, pejigã e alabê. O axogum, cargo destinado a um homem responsável por todas as questões relacionadas ao abate religioso (sacrifício animal), tendo ele, a atribuição da compra dos animais que serão usados em todas as cerimônias, bem como dos preparativos finais do processo, incluindo abate ritualístico, retirada do couro dos chamados bichos de quatro pés (bodes, cabras e afins).

Ele é também responsável pelo corte de galos e quaisquer outros animais utilizados nos rituais, pela separação das partes dedicadas às divindades, ornamentação dos assentamentos com alguns elementos dos sacrifícios (via de regra, penas), encaminhando os animais, parcialmente limpos, para as mulheres que prepararão as comidas e os axés, que serão depositados, depois de prontos, aos pés dos altares sagrados.

Apenas pequenas porções de carne ou outras partes específicas (*ixés*) são ofertados ao vento sagrado, grande parte dos cortes, são limpos, temperados e preparados pelas mulheres conforme ocasião, pois serão consumidos pela comunidade-terreiro no cotidiano e nas festas que acontecem depois dos rituais. Importante salientar que, em alguns ritos muito específicos, partes de alguns animais ou alguns tipos de comidas são preparadas e divididas exclusivamente entre os homens envolvidos nesse processo.

As principais tarefas do axogum são a imolação dos animais, função da qual será apenas dispensado em casos em que um axogum mais velho começa a ensinar os ogãs mais novos a retirada do couro dos animais abatidos ritualmente (as peles são utilizadas para os atabaques, em geral, são as retiradas de bodes e bois). Não há espaço para uma segunda pessoa ocupando essa função. É muito comum, porém, na ausência de indivíduos nesse posto, que a função seja suprida pelos próprios líderes da casa.

No Ilê Lorogun encontramos a configuração clássica, havia apenas um axogum que era Mateus, um dos irmãos de mãe Nieta, ialorixá da casa. Hoje, no entanto, ele encontra-se afastado das funções na comunidade-terreiro Ilê Lorogun em decorrência de uma sequência de brigas. As brigas teriam sido ocasionadas por um misto de questões familiares, coisas relativas à condução do casamento e responsabilidade com os filhos biológicos, outras questões estariam relacionadas às coisas do axé (entrevista com mãe Nieta, 23/03/2017). Eu

mesmo participei da última obrigação em que pai Marcos atuou como axogum nos rituais da casa.

Nesta ocasião, em maio de 2016, havia uma tensão pelo fato de ser o primeiro ano que o Ilê Lorogun realizaria uma cerimônia conhecida como ori malú, um ritual dedicado às divindades da caça na figura de Oxossi. Havia uma tensão, pois pai Osvaldo, mãe Nieta e os/as ebomes da casa queriam que a cerimônia se desse de uma forma específica e Mateus, evocando sua dupla autoridade - pois além de axogum no Ilê Lorogun também atuava na mesma função na casa matriz - afirmava ser de uma maneira diferente. A tensão aumentou com acusações mútuas de incompetência ritual, virou bate-boca e, por fim, o axogum foi embora.

Se ele acreditava que sua retirada em retaliação seria o fim do ritual, jamais saberemos; em qualquer caso, os ritos foram concluídos, embora o episódio tenha sido assunto de conversa ao longo do dia e, a cada novo bate-papo, mais um demérito era acrescentado à conduta do ogã. O discurso geral reiterava que a única peça insubstituível era o próprio Orixá, deixando implícito a todos os presentes que condutas dissonantes não seriam toleradas, independentemente da posição social ou hierárquica dos indivíduos.

Como vimos no capítulo 1, não é incomum que os cargos de maior responsabilidade das casas de santo sejam distribuídos entre membros da família biológica, a família extensa da liderança ou até mesmo das casas matrizes de onde as filiais são oriundas. No caso aqui estudado, é verificado essa configuração, tendo em vista que Mateus era filho de sangue de pai José, o babalorixá do Ilê Obá, e iniciado por intermédio de arranjos internos; pois a rigor, os pais biológicos não poderiam iniciar seus próprios filhos (LIMA, 2003).

Essa prática constitui um tabu, ainda que eu nunca tenha conseguido extrair de nenhum dos meus mais velhos uma justificativa que me convencesse da funcionalidade desse interdito como sendo algo oriundo da vontade das próprias divindades.

Ainda nas definições dos três cargos de maior relevância, do ponto de vista da hierarquia do candomblé, o pejigã seria o responsável pela montagem e manutenção dos altares e assentamentos sagrados das divindades. Carneiro (1948, p. 42) refere-se a este cargo como de extrema importância, comparando-o ao cargo feminino da ialaxé.<sup>4</sup> Apesar de não descrever com detalhes as especificidades deste cargo, esta figura é considerada como um dos três cargos de maior relevância do ponto de vista da hierarquia do candomblé.

---

<sup>4</sup> Termo usado na etnografia clássica (LIMA, 2003, p. 84) para determinar um cargo de transição que seria ocupado por uma das mulheres mais velhas de iniciação da casa de culto, em decorrência do falecimento da liderança. Na contemporaneidade, em algumas casas, observamos o uso deste termo de forma corriqueira, resignificando seu uso e função original.

No entanto, no Ilê Lorogun não se observa a presença do pejigã, ficando a tarefa de lavagem e montagem dos assentamentos a cargo dos (das) ebomes de confiança presentes, durante os ritos iniciáticos, ou em outros onde haja a necessidade de montagem dos chamados *ibás*<sup>5</sup>.

Em minha trajetória, poucas casas apresentavam a presença deste cargo, o que poderia abrir espaço para especulações do porquê já não serem encontrados em alguns espaços uma posição que, ao menos na descrição textual, parecia ocupar certa importância dentro das comunidades do *candomblé*. Parés (2007) indica que *pejigã* é um termo *jeje*, significando o chefe do *peji*, sendo este último termo, a denominação do quarto dos santos onde estão os assentamentos dos *voduns* (PARÉS, 2007, p. 318). Embora esse cargo ainda seja frequente nos terreiros *jejes*, ele pode ter perdido visibilidade no ritual de outras nações.

O *alabê* é considerado o maestro da orquestra do *candomblé*, por ser o responsável por toda a musicalidade da casa, desde a afinação e cuidado com os instrumentos ritualísticos, passando pelo puxar e entoar dos cânticos sagrados, até a condução dos *sambas* para *encantaria*, que acontecem ao fim dos rituais ou das festas mais formais.

É obrigação do tocador dirigir sempre a sequência de rezas e cânticos, em especial aqueles mais relevantes e que as divindades e/ou encantados mais gostam. É o mais comum dos cargos de importância, não tendo eu presenciado, alguma casa de culto, por menor que seja, sem esse personagem. No entanto, o fato de eu não ter verificado essa ausência não faz disso uma regra. Existem relatos de casas onde não há pessoas iniciadas ou com conhecimento para exercer essa função, em assim sendo, lançam mão de *ogãs* convidados ou “contratados” para tocar o *candomblé*, sendo possível encontrar, em páginas nas redes sociais, “equipes” de tocadores oferecendo esse tipo de serviço.

Os *alabês* podem ser responsáveis por outras atribuições no cotidiano das casas, transitando entre funções, a depender do seu prestígio junto à liderança. Teoricamente falando, aqueles que não entram em transe não são afetados pela questão da senioridade, pois afirma-se que os *ogãs* e *equedes* saem de suas confirmações (processos iniciáticos específicos para esses cargos) na condição de mais velhos.

Porém, ainda que com menor peso, a condição de ancianidade é sim evocada em diversos aspectos, seja pela certeza que só em contato com os mais velhos será possível aprender cada vez mais cânticos e rituais, além de certas “*malandragens*” - coisa de quem, por exemplo, tem uma longa relação com um determinado *orixá* ou encantado.

---

<sup>5</sup> Assentamentos de *orixá*.

O cargo assumido pelos ogãs com maior profusão é o de alabê, seja pelo fato de ser uma necessidade ter na casa um número considerável de pessoas para tocar em festas e rituais que podem durar algumas horas, ou pela casa ser composta por uma quantidade de homens jovens, e que têm, na musicalidade, um acesso circunstancial ou mais nítido – já que é possível visualizar a função nas cerimônias públicas.

O Ilê Lorogun tem em média, atuantes nas cerimônias, cerca de oito alabês. Nos dias dos rituais, a casa conta ainda com a presença de tocadores mais velhos oriundos da casa matriz, que são tratados com respeito e deferência; ogãs da casa que ocupam outros postos contribuem com os toques e cânticos; e ainda existe a presença de ogãs visitantes que, dependendo da relação com a casa, podem subir aos atabaques, caso seja permitido.

Apesar dos cargos serem, em tese, bem definidos, acredito que seja importante sinalizar que algumas casas dão conta da presença dos ogãs osí e dos ogãs otun (ogãs da direita e ogãs da esquerda, conforme uma distinção típica da estrutura política dos iorubás). Estes cargos de ogãs osí e otun atuam como uma espécie de suplentes do ogã principal (osí alabê, otun axogum etc.). Como veremos a seguir, no Ilê Lorogun encontramos, ao menos um caso dessas características.

## **2.2 - Organização do corpo sacerdotal do Ilê Lorogun na prática**

No Ilê Lorogun, constata-se uma organização do grupo religioso conforme o modelo clássico do candomblé ketu, com a distribuição de cargos entre ebomes, ogãs e equedes. Contudo, como veremos, uma análise detalhada revela várias divergências do “modelo ideal”, que tentaremos examinar nessa seção. A casa liderada por pai Osvaldo e mãe Nieta tenta equilibrar, de maneira harmoniosa, a relação entre esses diversos atores, num contexto de sociabilidades que vai além da casa de culto, chamo atenção para o fato que um dos atuais membros do corpo de ogãs da casa é meu sobrinho carnal, ainda que eu não tenha nenhuma atuação em sua introdução a comunidade e sequer tenha participado de sua confirmação, apenas para ilustrar como as “tramas” podem se entrelaçar de onde menos se espera.

A partir de entrevistas concedidas em 25 de março de 2018, por mãe Nieta, e no dia 1 de agosto de 2017, por pai Osvaldo, conseguimos elaborar a tabela 2, com a lista dos principais ogãs da casa na atualidade:

TABELA 2 – Os ogãs no Ilê Lorogun (2018)

<b>Cargo ou posto</b>	<b>Nome</b>	<b>Orixá</b>	<b>Iniciação</b>	<b>Posse no Ilê Lorogun</b>	<b>Parentesco</b>
Otun Ilê	Tiago	Oxóssi	Dezembro 2009		-----
Osi Ilê (ossilê)	Tomé	Oxalá	Dezembro 2009		Sobrinho de consideração (falecido)
Otun Girê	Simão	Omolu	Janeiro 2012		Sobrinho de consideração
Otun Nirê	Pedro	Ogun	Dezembro 2013		Sobrinho da liderança
Otun Babá	João	Omolu	Dezembro 2013		Sobrinho da liderança
Assobá (Ilê Lorogun) / Otun Oju (Ilê Obá)	Judas	Omolu	no Ilê Obá	Dezembro 2016	Compadre da liderança
Axogum	Mateus	Xangô	no Ilê Obá	Outubro 2004	Meio-irmão da mãe Nieta
Oju Ilê	Erodes	Ogum	no Ilê Obá	Outubro 2004	-----
Otun alabê	Ló	Oxum		Dezembro 2014	-----
Osi alabê	Daniel	Oxalá	Dezembro/2016	Dezembro 2016	-----
Babá toridé	Moabe	Oxóssi	Junho/2017		-----

De forma a obedecer à mesma lógica aplicada aos ogãs, segue a Tabela 3 com as equedes da casa, a partir de informações obtidas nas entrevistas acima referidas:

TABELA 3 – As equedes no Ilê Lorogun (2018)

<b>Cargo ou posto</b>	<b>Nome</b>	<b>Orixá</b>	<b>Período de Iniciação</b>
Iádarubá (equede de Oiá)	Jezebel	Xangô	Dezembro/2009
Iáloxó	Agar	Iemanjá	Junho/2014
Ekebejó	Raquel	Oxóssi	Julho/2016
Otun Iádarubá	Salomé	--	Junho/2017

Observa-se nas Tabela 2, a presença de apenas dois dos cargos descritos em textos acadêmicos, o axogum e o alabê (com suas variantes otun e osi), que exercem funções tal qual descritas acima e explicitadas na produção clássica, e comumente encontradas nas práticas das outras casas de culto.

Num primeiro momento, não tinha intenção de analisar os cargos encontrados na pesquisa de campo que não fossem de alguma forma mencionados na bibliografia especializada. O Ilê Lorogun, porém, apresenta mais de dez cargos distribuídos entre ogãs (uju ilê, otun ilê, osi ilê, otun girê, otun nirê, otun baba, assobá...) e equedes (iadarubá, ekebejó, ialaxó...) não encontrados nos textos acadêmicos (Tabelas 2 e 3).

Assim, verifica-se que a nomenclatura dos cargos é bastante eclética e variável. Muitas

vezes, trata-se apenas títulos que meus interlocutores não se davam ao trabalho de justificar. Também, na maioria das vezes, eles não conseguem explicitar as funções específicas desses postos. A explicação que recebi sustenta que os cargos estão ligados a determinados orixás, por exemplo, otun girê e otun nirê estariam ligados a Ogun (embora um dos ogãs seja de Omolu); otun baba, a Oxalá (embora o ogã seja de Omolu); e oju ilê, a Omolu (embora o ogã seja de Ogum). Essas discrepâncias talvez se devam ao fato de que o cargo está associado ao orixá para o qual o ogã foi confirmado, e não o orixá dono da sua cabeça.

Nesse sentido, cabe notar que não há, na prática do Ilê Lorogun, a condição de ogãs e equedes suspensos (indivíduos escolhidos pelos orixás para esses cargos, mas ainda não confirmados ou plenamente iniciados), todos os cargos descritos nas tabelas correspondem a indivíduos com obrigações ritualísticas confirmadas. Contudo, como vimos, alguns dos ogãs foram confirmados inicialmente no Ilê Obá e tomaram posse mais tarde no Ilê Lorogun (axogum, assobá, oju ilê).

Observa-se também que, além dos ogãs que vieram do Ilê Obá, o resto de ogãs (7) e equedes (4) foram iniciados e confirmados entre 2009 e 2017. Cabe notar, porém, que no Ilê Lorogun não há barcos de obrigação compostos única e exclusivamente por ogãs e equedes. Os iniciados não rodantes (ogãs e equedes) são recolhidos junto aos rodantes ou futuros iaôs, mas não constituem a tradicional configuração do barco de iaôs, com os seus títulos e respectiva hierarquia da feitura como dofono, dofonitinho, fomo e etc. (LIMA, 2003)

Na tabela 2 dos ogãs é perceptível, como vimos no capítulo 1, que a distribuição dos cargos está muito ligada à proximidade com a família biológica ou à família extensa da liderança do terreiro, fato não tão evidente com as equedes. Aos laços de consanguinidade (irmãos ou filhos dos irmãos), se acrescentam relações “de consideração” e de compadrio, próprias do que caracterizei como a família extensa. Esses distintos graus de “parentesco”, biológico e social, se superpõem à estrutura dos cargos religiosos e seus correspondentes laços espirituais.

Em relação às equedes, observa-se uma mudança significativa da valoração desses postos ao longo do tempo. Para Carneiro (1948, p. 107), por exemplo, a equede seria apenas uma subalterna do próprio orixá, e, até mesmo da filha do orixá a quem foi consagrada, cujas atribuições consistiriam, essencialmente, em vestir e cuidar do bem-estar do orixá durante o transe. Também é verdade que parte considerável do seu cotidiano nada tem de diferente do processo de manutenção de uma moradia comum, cumprindo funções na limpeza e na cozinha, adquirindo um papel fundamental nesse âmbito.

Porém, conforme minhas observações, na atualidade, as equedes passaram a ter mais



prestígio na estrutura do axé, sendo vistas na condição de mães, e ocupando cargos específicos relacionados a muitos rituais importantes do candomblé. É importante salientar, não obstante, que toda equede tem sua autoridade intrinsecamente vinculada à autoridade dos pais ou mães de santo. Ou seja: assim como os ogãs, sua autoridade é limitada ou circunscrita.

Apesar de todas essas descrições, não é incomum encontrar tensões e atritos na realidade cotidiana das comunidades de terreiro, que ocorrem por uma má interpretação da autoridade conferida a, ou assumida por ogãs e equedes, já que entre alguns deles circula um discurso de que a ausência do transe lhes confere lugar especial na estrutura hierárquica da casa de candomblé. E, em alguns casos, eles até podem acreditar serem mais poderosos que os líderes da casa.

Contudo, é importante salientar que no universo do Ilê Lorogun, como em muitas outras casas de candomblé, os ogãs, equedes, assim como iaôs e ebomes, terminam, via de regra, participando de várias atividades e desempenhando mais de uma função. Na prática, muitos dos títulos são honoríficos, e os indivíduos, com os mais diversos cargos, transitam por diversas atividades, “fazendo o que é preciso” para o bom andamento das cerimônias e das coisas do cotidiano.

Durante as festas públicas, não é incomum que ogãs, com os mais diversos cargos, se juntem aos alabês no exercício de tocar. Percebe-se, deste modo, que as estruturas hierárquicas nas religiões de matrizes africanas não são estanques, nem tão pouco seus participantes são insubstituíveis. Todos podem participar e desempenhar atividades para além de suas funções específicas, permitindo diversas formas de sociabilidade e trânsito, que serão negociadas caso a caso, e de casa para casa.

Desse modo, comprova-se uma assimetria entre o modelo ideal da hierarquia estabelecida pelos títulos e o princípio de senioridade, e a prática ritual no dia a dia da casa. Essa assimetria entre a ordem do ideal e o da prática é uma das principais contribuições que a etnografia do Ilê Lorogun nos revelou.

### **2.3 - Na cúpula da hierarquia: co-liderança do pai e mãe de santo**

Babalorixá e a ialorixá, pai e mãe de santo – são respectivamente termos equivalentes que designam os mais altos cargos na hierarquia do candomblé, tendo passado por todos os estágios desde a condição de abiãs. Eles são figuras centrais no bojo de quaisquer discussões referentes às religiões afro-brasileiras, com alguns nomes ilustres da história religiosa descritos na vasta bibliografia sobre o candomblé (BASTIDE, 1978; CARNEIRO, 1948;

LANDES, 1967; VERGER, 1999; LIMA, 2003; PARÉS, 2016).

A descrição do cargo de pai e mãe de santo sempre os coloca em posição de detentores de um acúmulo de conhecimentos relacionados às práticas rituais, o uso do oráculo, e a responsabilidade de iniciar novas pessoas e cuidar das que já fazem parte do axé.

Paradoxalmente, em alguns casos clássicos de processo de sucessão em casa de Candomblé, o princípio de senioridade foi comprometido quando da escolha do sucessor baseado em critérios outros que não pelo fato de ter sido iniciado primeiro.

A saudosa Mãe Menininha do Gantois, por exemplo, teve sua autoridade questionada, mesmo sendo iniciada quando criança, pois ela tinha pouco mais de trinta anos de idade quando foi empossada no cargo de ialorixá no famoso terreiro do Gantois em Salvador (NOBREGA, ECHEVERRIA, 2006; CASTILLO, 2017).

Por mais que o pesquisador se creia um exímio conhecedor do seu campo de estudo, ele sempre pode se deparar com surpresas. Eu, como praticante da religião afro-brasileira e na condição de líder de uma casa, presumi num primeiro momento, que o espaço frequentado, até então como amigo, seria exatamente como os demais espaços com os quais tive contato ao longo dos vinte e três anos de prática religiosa.

Desde a primeira informação que recebi sobre o Ilê Lorogun, era dado como certo que a liderança do espaço estava centrada na figura de pai Osvaldo; desde os vizinhos que se referiam a ele dessa forma, às pessoas que me falavam sobre a qualidade de seu sacerdócio ou me indicavam seu jogo de búzios. De fato, meu primeiro contato com o pai Osvaldo foi numa consulta que fiz, no intuito de pensar novas possibilidades após o falecimento do meu babalorixá. Ele mostrou-se muito solícito e simpático desde o primeiro contato. Ainda na mesa de jogo, engatamos um agradável papo acerca da vida e das coisas do candomblé. Isso lá pelos idos de 2014.

Ao fim daquele ano, fui convidado a frequentar o ciclo de festas que ocorrem entre os meses de novembro e dezembro, conforme descrevi no capítulo 1. Mas, devido às minhas atribuições, apenas pude ir à festa das iabás. Encontrei uma estrutura, à primeira vista, como a de muitos terreiros que já tinha visitado. Homens do lado direito, mulheres do lado esquerdo; um grupo de homens que presumi serem alabês envolta dos atabaques; as cadeiras centrais ocupadas pelos ebomes; pai Osvaldo na cadeira principal; e na roda de santo a configuração clássica dos mais velhos aos mais novos dançando em sentido anti-horário.

Pai Osvaldo, sempre muito discreto, cantou poucas cantigas; no comando da festa encontrava-se uma figura que depois vim a saber tratar-se do cunhado dele, Marcos que ostenta o cargo de babaegbé no Ilê Lorogun; ele foi o responsável por entoar os cantos do xirê

e da posterior dança ou hum dos orixás. No intervalo, pai Osvaldo me apresentou a sua família biológica e de santo - coisas que se confundem, haja vista, como já foi dito, sua esposa e filhas são iniciadas e detém cargos na própria casa de axé.

Ao longo desses três anos, percebi que a figura de mãe Nieta era extremamente forte e importante nas questões relacionadas ao axé; não é incomum vê-la discutindo, junto a pai Osvaldo, aspectos do jogo de búzios, bem como, questões organizacionais ligadas à casa de candomblé ou vindouras obrigações dos filhos de santo. Nunca percebi entre eles qualquer tipo de tensão diante dessa situação, mas também jamais me ocorreu que o que havia ali, poderia ser uma intrincada forma de liderança compartilhada.

Entre os praticantes do candomblé é sabido que, de maneira efetiva, nenhuma liderança se encerra em si, existindo uma rede de sociabilidade. Os níveis de poder exercidos por essas lideranças podem ser pensados nas categorias elaboradas por Max Weber. A autoridade tradicional exercida pelo chefe patriarcal, e sancionada pela convenção social; e a autoridade carismática, exercida por indivíduos possuidores de um dom/carisma excepcionais que lhes permitem exercer a dominação. (WEBER, 1956 [1922], p. 551-558)

Não é impensável ou incomum que dentro de um mesmo espaço físico encontremos superpostos esses dois tipos de autoridade dos quais falava Weber. No caso estudado, poderíamos dizer, que o “poder tradicional”, aqui não mais patriarcal, mas matriarcal, é exercido por mãe Nieta, enquanto a autoridade do tipo carismático é exercida por pai Osvaldo. É claro que estou usando os conceitos criados por Weber com certa liberdade, mas é justamente a partir do conceito do “tipo ideal” também elaborado por este autor, que me sinto à vontade para tal classificação.

Um dos aspectos que indicavam uma certa divisão das funções é o fato de que, sempre ao sair do jogo de búzios, a lista com os itens necessários para ebós ou outras obrigações era entregue imediatamente por mãe Nieta; era ela quem dizia o melhor lugar para comprar, muitas vezes se oferecendo para ir junto, qual era, mais ou menos, o custo da compra dos itens e quanto seria o “valor do chão”<sup>6</sup>. O dinheiro cobrado nas consultas ou pago por qualquer uma das tarefas monetizadas do terreiro são entregues, por pai Osvaldo, nas mãos da esposa, ela é quem administra o uso do dinheiro nas contas da casa.

Foi depois de uma das reuniões de orientação que surgiu a possibilidade de questionar de que forma esse poder era gerido, se provocava algum tipo de tensão, ou se havendo um compartilhamento das funções, de que forma isso era organizado. Na mesma reunião, logo de

---

<sup>6</sup> Valor que é cobrado por oferendas ou processos iniciáticos dentro das casas de culto.

saída, surgiu o receio de que um questionamento externo sobre uma situação que, talvez, nunca tenha sido pensada pelos agentes, pudesse provocar algum tipo de cisma entre eles.

Numa conversa com uma doutoranda amiga apareceu a possibilidade de formular uma pergunta de maneira a não criar nenhum desconforto; em vez de perguntar se ambos exerceriam a mesma função, optaria por perguntar quais funções cada um deles desempenhavam. No caso em questão, é importante salientar que suas trajetórias de vida estão intimamente ligadas à religião afro-brasileira, de forma intensa e continuada, por serem ambos filhos carnis de zeladores de santo e iniciados na mesma casa de axé, no caso, a casa de pai José, como vimos no capítulo 1.

Quando me foi relatado que ambos eram filhos do mesmo axé, logo me veio à cabeça o tabu do incesto, tão fortemente divulgado e difundido no candomblé. Lima (2003, p.174) diz sobre o tema que “os irmãos, pais e mães de santo são proibidos de manter relação de sexo, exatamente como nos sistemas familiares tradicionais, com seus parentes de santo.”

Sabendo desta proibição que, inclusive, também é um tabu no axé matriz deles, questionei como foi possível eles não apenas se relacionarem, como casarem e constituírem família. Como resposta obtive a seguinte informação por parte de mãe Nieta:

Não somos próprios parentes, o que acontece no segredo, é que entra pai, entra mãe, entra tios, padrinhos. Então dessas pessoas, só quem não pode colocar as mãos são os pais. Mas existe sempre uma pessoa de confiança onde você pode trabalhar lá dentro, que é todo mundo junto, né? Pai pequeno, mãe pequena, então tudo isso acontece e faz a magia. (Entrevista mãe Nieta, Salvador, 25/03/2017)

Respostas como esta deixam claro que a organização dos ritos iniciáticos não está sujeita a regras fixas, podendo acontecer mudanças e arranjos diante das situações do mundo prático. Esses arranjos permitiriam, por exemplo, que as famílias de santo pudessem ser constituídas a partir de uma estrutura de famílias biológicas, apenas trocando de lugar os responsáveis pela iniciação deste ou daquele indivíduo.

Para prosseguir com os líderes da casa, alguns pontos da personalidade de mãe Nieta são bem marcantes, quando se trata de lidar com a comunidade do terreiro: dona de um humor ácido e de velocidade de pensamento, é ela quem bota “ordem” na casa, deixando claro que o espaço do terreiro é o lugar onde um rígido código moral será mantido a qualquer custo.

É de responsabilidade dela também lembrar aos filhos da casa de suas obrigações, do cuidado com o espaço, o zelo com os respectivos assentamentos de seus santos e o comprometimento, tanto nos rituais internos quanto nos dias de festas públicas.

Em geral, de modo comportamental, ela é o contraponto de pai Osvaldo, não que ele se omita de suas obrigações, ou não haja rigor e autoridade em sua fala, mas, talvez pelo tom comedido de sua voz e um jeito mais bonachão, sempre passa um ar de que ele é o paizão acolhedor, e, ela, apesar, de cuidadosa, a ideia de uma mãe rigorosa.

Os indícios de que havia uma relação de poder compartilhada muito harmônica entre os líderes do Ilê Lorogun era tão evidente, que acabaram por desfocar o olhar. Ao surgir essa possibilidade de pergunta-problema, me preparei para apresentar o questionamento aos líderes sem saber, de fato, que tipo de resposta receberia.

Na primeira entrevista (16/03/2016) realizada com mãe Nieta, ela já havia me dito que os assuntos do axé eram acertados entre eles, em um momento da entrevista, chegou até mesmo a dizer que um tiraria dúvida com o outro, em relação ao jogo de búzios, quando as pessoas entram para a obrigação. Porém, como até mesmo ela, quando questionada sobre qualquer coisa voltada ao axé, indica que vá falar com o marido, essa atitude acabou por me levar a pensar a liderança da casa nos moldes clássicos, de uma única pessoa no topo da hierarquia.

Teríamos, dessa forma, um representante principal amparado, na sua função, pelos diversos membros da comunidade. Contudo, nas últimas entrevistas, em especial as feitas com pai Osvaldo, depois de perguntar quais seriam as funções específicas dele e da esposa, diante das respostas, e alegando que ambos são iguais em relação às funções e a autoridade na casa de candomblé, me senti à vontade para formular a perguntar sem rodeios: “Pai Osvaldo, podemos dizer que o terreiro do Ilê Lorogun é liderado por um pai e uma mãe de santo?” E a resposta dele, sem titubear foi:

- Sim! Não fazemos nada dentro do axé sem consultar um ao outro. Nas obrigações, ambos, estão em todos os processos. Só não fazemos os iaôs juntos, mas cada hora um faz uma coisa. (Entrevista 5 – Pai Osvaldo, Salvador, 15/05/2018)

Perguntado se ele achava essa prática normal, recebi como resposta que era incomum, mas que para eles é algo que funciona desde a casa matriz, na qual a relação do falecido babalorixá José e de mãe Maria, mãe carnal de mãe Nieta, havia o mesmo tipo de cooperação, ainda que, jamais tenha sido dito que a casa tinha dois líderes.

A formulação da pergunta me instigou a prestar mais atenção na dinâmica dessa relação, tarefa não fácil, pois se considerarmos que as relações entre eles se dão em mais de um nível, é difícil saber, por exemplo, se certas posturas são decorrências da vivência do casal ou das questões litúrgicas.

No contato do cotidiano, eles passam o dia se alfinetando, as mini-batalhas se dão, desde o que será preparado para o almoço, até o fato de pai Osvaldo se queixar do excesso de ebós e obrigações outras do axé, pois como são bastante rigorosos com os tabus sexuais, ficaria muito tempo sem “namorar”.

Quando o assunto é acertar a agenda para recolher pessoas (apesar das obrigações grandes só ocorrerem ao fim do ano) fazer ebós, boris, arriar comida para os exus e os osés (limpeza dos assentamentos e dos roncós (quarto ritual), a logística da compra dos materiais, confecção de roupas, e qualquer outro preparativo é discutido por eles.

Nos momentos em que pude presenciar este tipo de acerto, as pessoas tinham passado na sessão com algum dos caboclos, e voltava para jogar os búzios, e quando saiam da consulta, o próprio pai Osvaldo, ao terminar de fazer a lista com as coisas que iriam ser usadas, já indicava às pessoas procurarem mãe Nieta para ela aconselhar o melhor lugar para comprar os materiais e marcar o dia do retorno ou, como ele chama a “manutenção”.

Dáí ela assume o protagonismo, pois orienta as pessoas sem sequer tirar dúvidas com o marido, prova de que tem o conhecimento e goza de autonomia, e esse comportamento ocorre com ou sem a presença dele.

Ao examinar a situação – percebi que algumas coisas fugiam das escolhas racionais dos indivíduos e adquiriam uma dimensão mais sentimental, pessoal. Apesar de mãe Nieta ser uma figura de presença e poder inquestionáveis, quando ela e o marido foram perguntados explicitamente sobre o exercício da autoridade na casa, eles responderam, em suas respectivas entrevistas (25/03/2017 e 01/05/2017), que a liderança era compartilhada. Um observador desavisado, pensaria que a casa é guiada apenas por pai Osvaldo, enquanto mãe Nieta lhe dá suporte nas coisas do cotidiano, aquelas tarefas consideradas como funções femininas.

Perguntei a ela porquê não atendia clientes, por exemplo, jogando búzios - coisa que sabe fazer e faz para assuntos privados do axé. Respondeu que não tem paciência para ficar sentada na mesa do jogo e que foi o marido que recebeu a função de comandar a casa; então ela prefere comandar, mas nos bastidores (entrevista com mãe Nieta, 15/01/2018).

De algum modo, percebemos, aqui, a superposição de uma hierarquia “oficial” que atribui o posto mais alto a pai Osvaldo, e uma hierarquia “oficiosa” que revela a autoridade paralela de mãe Nieta. Tentar aprofundar e verificar que desdobramentos tem esse tipo de relação, se mostra um desafio. A estrutura social patriarcal e machista da sociedade mais ampla orienta, em parte, as interações entre eles, respondendo às expectativas dos papéis de gênero, modelo de matrimônio e afins.

Esses aspectos da relação marital interagindo com as relações de poder operativas

numa casa de candomblé, resultam num “caldeirão” de convivência intenso. É visível que entre pai Osvaldo e mãe Nieta existe afeto, respeito e cumplicidade, mas também existem tensões que ficam no ar. Não saberia dizer quando elas são fruto da condução da casa de candomblé ou desdobramentos do matrimônio. A relação entre esse casal é, de fato, fundamental para entender os problemas centrais dessa dissertação, que diz respeito à superposição da família biológica ou relações de parentesco com a família de santo ou relações de tipo religioso.

Às vezes, as conversas se entrecruzam. Presenciei discussões acaloradas entre eles, em que, num momento, o assunto era o axé, e no seguinte, já tinha a ver com o casamento. Tomemos como exemplo, para ilustrar a questão, os tabus sexuais no culto. Ambos são enfáticos ao afirmar que estar de “corpo limpo” (sem relações sexuais ou masturbação) é uma exigência do orixá e que no Ilê Lorogun é cumprido com rigor. Pai Osvaldo afirma que, mesmo para jogar búzios ou fazer uma oferenda, é preciso estar de resguardo. A questão é: se ele faz as duas coisas praticamente sete dias por semana, e o rigor amplia-se com a aproximação da sessão mensal do Caboclo, e nem preciso falar nas cerimônias para orixá no fim do ano, quando ele desfruta da vida marital?

Como tenho intimidade com pai Osvaldo, tanto pela questão da idade quanto de afetos muito sinceros, conversamos diversas vezes sobre o tema, inclusive por não ser eu um entusiasta deste tipo de interdito com tanto rigor. Ele afirma que segue os preceitos dos antigos, mesmo que se questione o quanto desse discurso se corresponde com a prática real.

Mãe Nieta não é uma mulher de falsos pudores, ou seja, não tem o menor problema em debater essas questões sexuais, mesmo na frente de qualquer um, sejam filhos de santo, parentes ou clientes. Ela diz, de boca grande, que ali não é lugar de “ninguém fuder, fumar maconha ou cheirar cocaína”, o que já virou um de seus jargões.

Ela faz questão de enfatizar que aquela não é só a casa dela de morada, mas é também a casa dos orixás, e que eles exigem respeito. Quando estão cercados de pessoas mais íntimas, não é incomum que ela e o marido comecem a trocar insinuações e insultos de cunho sexual, seja pela falta, em decorrência das mais diversas desculpas como idade, saúde e os próprios preceitos do axé, ou ambos falando de suas aptidões sexuais, em geral sendo seguidas de risadas e ironias.

Paradoxalmente, talvez, nesses momentos de maior descontração, seja mais facilmente percebido o papel de mãe Nieta no tocante à condução da casa em certo grau de cumplicidade com o marido. Sempre que presenciei essas situações, elas ocorrem no período da manhã.

Pai Osvaldo costuma marcar as consultas muito cedo, nas primeiras horas da manhã,

às vezes, vem clientes para situações distintas: um vem para consultar o jogo de búzios; outro fazer o ebó que o jogo anterior indicou; gente que vem fazer as coisas indicadas pelos caboclos; e ainda tem os que vem para fazer a “manutenção” - é assim que o babalorixá e a ialorixá chamam quem fez algo na casa e volta depois de um tempo para ver se está tudo no caminho desejado.

Pelo que ambos me disseram, essa rotina ocorre desta forma desde que pai Osvaldo parou de trabalhar no escritório de contabilidade da família e passou a dedicar-se, exclusivamente, a cuidar da casa de axé. Ao seu lado, mãe Nieta é aposentada por invalidez, pois problemas na coluna fizeram-na sair cedo do trabalho formal.

Em geral, quando não tem que sair para levar algum despacho (ebó) de carro pelas redondezas, ou fazer algum tipo de oferenda específica (mato, mar, rio), as atividades religiosas do babalorixá se encerram por volta das onze da manhã - aí se dá algo que eu considero um outro ritual, dada a sua observância em todas as minhas visitas ou estadas no espaço, na condição de família de santo ou de pesquisador.

Quando dá por encerrada a obrigação religiosa, pai Osvaldo pede para alguém ir comprar cervejas para ele e as pessoas que estejam no momento. Mãe Nieta, que geralmente sai de casa muito cedo, seja para visitar a mãe, fazer compras, ou ir a consultas médicas, seja dela ou como acompanhante de uma das três filhas, quando chega, senta-se na varanda, respira e já começa a disparar piadas, desaforos e ironias a todos os presentes. Isso, depois de pedir um pouco da cerveja do marido - de preferência se estiver quente, que é como ela gosta da bebida.

Brincadeiras feitas, caso haja alguém para ebó, oferenda ou obrigações rituais, pai Osvaldo coloca a esposa a par, mas não entra nas minúcias do jogo se tiver muitos iaôs ou leigos próximos. Contudo, ele já adianta o que precisa ser feito, e mãe Nieta vai “tomando notas mentais”: onde comprar as coisas, quanto se vai gastar, cores de tecidos e, principalmente, a organização do calendário.

Entre cervejas, cigarros, risos, piadas, seriedade e muita “discaração” (sic), as coisas vão sendo tratadas. Importante salientar que, apesar da descrição sugerir algo muito solto, as questões relacionadas ao axé são tratadas com extremo rigor. Não é difícil, por exemplo, pai Osvaldo dizer que tal dia terá uma noitada quente de amor e logo ouvir de mãe Nieta que isso só ocorrerá se for com a amante de fantasia, pois ambos estarão de resguardo.

Apesar da importância, fico com a impressão que essa “equidade” na condução da casa de candomblé tem muito mais a ver com os papéis de responsabilidade doméstica, historicamente ligados às mulheres, do que a qualquer outra coisa. O comportamento de pai



Oswaldo deixa isso aparente: ele é um homem numa casa dividida com quatro mulheres; os afazeres domésticos são distribuídos entre elas. Cuidados com a cozinha, roupas do cotidiano e do axé, e outras tarefas de “casa” não contam com a participação dele, condição que mãe Nieta faz questão de frisar quando quer dizer que quem manda na casa é ela, pois o marido, não lava nem as próprias cuecas.

Nas cerimônias religiosas que acompanhei, as coisas têm um equilíbrio um pouco maior, ele não começa ritual algum sem a presença da esposa, mesmo que, vez por outra, reclame da demora dela em se arrumar e descer para o barracão. Ela toma assento ao lado dele com toda a pompa ligada ao ato e, juntos, entoam cânticos e rezas, ele sempre muito compenetrado e ela entre sorrisos e sarcasmos disparados diante de qualquer situação que lhe chame atenção.

Até o momento da elaboração desse texto, não presenciei, no espaço do sagrado, nenhum tipo de atrito entre eles, ou qualquer elemento que diminuísse a importância de qualquer um dos dois; talvez, dentro da forma que ambos acreditam ser uma condução igualitária, de fato a receita estabelecida por eles seja mais do que uma co-liderança ou liderança dupla. Talvez seja uma liderança orgânica, em que os papéis, ainda que com diferenças impressas pela ordem social mais abrangente, consigam ser exercidos em consonância e de forma complementar.

#### **2.4 - Relações entre família biológica e família de santo**

A estrutura hierárquica do Ilê Lorogun, reproduz o modelo de sua casa matriz, não apenas no sentido da sua liderança estar constituída por um casal, mas no que diz respeito à manutenção dos principais cargos da casa dentro da família biológica ou dentro do que chamei de família extensa, conforme descrito no capítulo 1.

Como já colocado, entre quinze e vinte pessoas compõem o grupo religioso ou a família extensa, incluindo irmãos, primos, cunhados, filhos carnais, sobrinhos, tios e irmãos de consideração, compadrios diversos, amigos de anos que se estreitam a ponto de serem entendidas como extensões quase orgânicas das famílias biológicas.

Vamos primeiro examinar os papéis das filhas biológicas de pai Oswaldo e mãe Nieta (aqui referidas com os nomes fictícios de Rute, Ester e Sara) na casa de candomblé. Como já foi dito, elas são todas iniciadas - a caçula e a mais velha foram feitas juntas, na casa matriz, em 2008. Como também relatei, nessa linhagem de axé, os pais não podem iniciar seus filhos biológicos, em geral transferindo a responsabilidade para outra pessoa, às vezes, para um

ebome da casa. No caso do Ilê Lorogun, as filhas do casal foram iniciadas pelo tio materno, pai Marcos, irmão caçula de mãe Nieta, e que hoje é o zelador do axé da casa matriz.

Segundo os pais biológicos, as filhas sempre foram pensadas e preparadas para o exercício da liderança e serão as prováveis substitutas deles na condução do Ilê Lorogun. A trajetória da caçula, segundo relatos, é marcada por episódios tidos como sobrenaturais, como a perda dos sentidos na rua ou na sala de aula, bem como situações entendidas como processo de transe em espaços públicos. Rute, a irmã mais velha, que até os dias atuais têm uma relação muito intensa com a mais nova, entrou para o barco de obrigação para ficar perto e cuidar da irmã. Hoje, como vimos, além de ebome, ela ocupa o cargo de Iamaé.

Sara, a do meio, não sentiu vontade de entrar na mesma época das irmãs, alegou não estar preparada, só vindo a ser iniciada, já no final da adolescência, em 2012, e é a única que não tem, por ora, nenhum cargo dentro do Axé.

As três são figuras emblemáticas na casa, seja pelo fato de residirem e dividirem o seu espaço privado com seus pais e outras pessoas, seja pela maneira como lidam com o Axé. Na figura delas, percebo o principal ponto de tensão, quando se pensa em poder e seus desdobramentos no seio da comunidade religiosa. Em entrevista com Rute, a mais velha e temperamental das irmãs, ela relatou:

Eu não acho que a gente tem problemas aqui em casa, eu me dou bem com os filhos de santo, nem mesmo tenho ciúmes, a única coisa que me chateia é que tem gente que é abusada, mas aprendi a lidar. (Entrevista com Rute, Salvador, 04/02/2017)

Pouco depois dessa afirmação, ela foi me contar sobre os desentendimentos que teve com os filhos de santo da casa ao longo dos anos. Não sei se ela se deu conta que, na sequência, me deu uma informação que contradizia a primeira. Ela me relatou um episódio em que quase chegou às mãos com uma equede que chamarei de Jezebel (pseudônimo). Segundo Rute, a responsabilidade do enfrentamento foi daquela, já que não estava sabendo se comportar no espaço e estaria maltratando as iaôs da casa, querendo ocupar um espaço junto a pai Osvaldo, que por direito lhe corresponderia por ser filha carnal. Observe-se que ela estava apelando a uma relação de parentesco para legitimar sua autoridade sobre outra pessoa da casa.

Ester, a caçula, apesar de pouca idade, tende a ser mais comedida. Nas poucas situações de conflito que presenciei, ela facilmente toma a posição de conciliadora, talvez, por isso, tenha recebido o cargo de mãe pequena do Axé; é ela também que, nas últimas

cerimônias, têm cumprido a função de puxar os cânticos no xirê (festa) e no hum de orixá (parte da festa na qual os santos, depois de vestidos, retornam para dançar cânticos específicos). Estas responsabilidades rituais são indícios de uma autoridade que é também legitimada pelo seu vínculo de sangue com a liderança.

A filha do meio, Sara, como já falei, foi a última a ser iniciada e, apesar de ter atingido a maioridade no Axé, ainda não arriou sua obrigação de sete anos, o que lhe impede se alçar à condição de ebome. Porém, para além da disposição na roda de santo e nos rituais, ela não tem as mesmas restrições que outras iaôs, seja de coisas cotidianas específicas do Axé, como não sentar na mesma altura que os mais velhos, até a liberdade para questionar e se colocar diante de questões próprias da liderança, o que reifica a confirmação de privilégios relacionados à condição biológica e no caso dos membros da família nuclear da liderança.

Ela também não esconde o fato de, muitas vezes, estar incomodada com as atitudes dos filhos de santo, que ela considera invadir seu espaço privado. Sara expressa, na frente dos pais e de quem mais estiver presente, quando está descontente com algo ou alguém, algo que seguramente não seria tão bem-visto pela liderança se viesse de qualquer outra iaô em posição hierárquica semelhante.

Com Sara ocorreu um episódio que me foi narrado por pai Osvaldo em entrevista (Salvador - 07/03/2017) e depois confirmado pela própria: quando entrou para iniciação, em 2012, foi formado um barco ou grupo iniciático com mais uma iaô e uma equede, que entrou com elas para confirmação. Pai e filha afirmam que a iaô, que não pertencia nem sequer à “família extensa” e que hoje não faz mais parte da casa, era uma mulher que reivindicava uma série de espaços de pertença, como mulher preta, lésbica, gorda, artista e outros tais. Essa mulher teria criado vários problemas - um deles, ainda durante o processo iniciático.

No Ilê Lorogun não é permitida a visita de nenhuma pessoa a quem está recolhido, mesmo que o visitante ligado ao noviço seja iniciado na religião. A irmã de barco de Sara começou a criar brigas no quarto de santo, alegando que esta tinha privilégios, pois via os pais todos os dias, já que eles eram os zeladores e, em tese, deveriam entrar no quarto para dar assistência apenas a ela e não à filha biológica (que, como vimos, foi preparada pelo tio materno, Marcos).

Sobre esse episódio, Sara relata que foi quando “garrou ódio” (sic) da irmã de santo. Depois das obrigações, nunca conseguiram ter uma relação pacífica, pois os entraves iam desde a contestação das supostas regalias das filhas biológicas dos líderes da casa, até questões ligadas a sexualidade - pois, de acordo com a iaô, a maioria das pessoas da casa eram gays, só não tinham coragem de admitir. Isso gerou conflitos que culminaram com a saída

definitiva dessa filha de santo da casa.

Sara, assim como suas irmãs, alegam que os pais não fazem distinção entre elas e os filhos de santo, porém, as nuances são delicadas, quando não problemáticas. Pessoas em situação de privilégios dificilmente encontram sozinhas o caminho para essa reflexão.

Podemos imaginar a dificuldade, principalmente quando as filhas eram mais novas, a maturidade emocional necessária, para conseguir “dividir” ou compartilhar, não apenas o espaço físico da casa familiar, mas os próprios pais, com dezenas de outras pessoas. Das experiências que tive com o chamado povo do axé, as relações de famílias biológicas com as de santo nunca foram saudáveis, justamente pela dificuldade de se estabelecer um limite claro nas inter-relações.

Temos outro exemplo, na matriz do próprio Ilê Lorogun, em que a presença dos filhos de uniões anteriores dos líderes da casa era um elemento de constante disputa, e em que questões de cunho pessoal acabavam por influenciar a dinâmica litúrgica. Conforme explicava mãe Nieta:

Meu padrasto já tinha cinco filhos quando foi viver com minha mãe, ela tinha dois filhos da relação anterior, e com ele teve mais três filhos, as brigas eram constantes, e algumas vezes a coisa ficava feia, pois os filhos de meu padrasto fizeram santo depois de alguns de nós, então na hora que a porra pegava, alguém, já dizia: sou caçula, mas tenho cargo e sou mais velho de santo que você, hoje olhando pra trás tudo é graça, mas o negócio era brabo. (Entrevista com mãe Nieta, Salvador, 03/12/2016)

Os membros das famílias biológicas podem ter certas liberdades pelo fato de viverem suas vidas no terreiro, e os membros da comunidade acham que certas permissividades são fruto de algum tipo de protecionismo arvorado nas relações familiares. Essa liberdade pode incidir nos limites relativos das vestimentas que podem ser usadas, na preservação ou não dos dias votivos e mais um sem números de interditos próprios da ritualística do candomblé.

Muitas dessas tensões também vêm à toa com a distribuição dos cargos na comunidade terreiro. Não é incomum que filhos de santo questionem, ainda que na surdina, a legitimidade de cargos atribuídos a membros da família sanguínea das lideranças, concessões feitas, às vezes, inclusive, desrespeitando o princípio de senioridade/ancianidade. Essa afirmação, porém, diz respeito à minha experiência em outros terreiros e minha trajetória como membro do povo de santo.

No caso específico do Ilê Lorogun, nunca ouvi de nenhum dos *omo orixá* (filhos de santo) da casa nenhuma queixa nesse sentido. Isso pode se dar pelo fato de eles saberem da

minha proximidade com a família e a liderança ou, simplesmente, por não existir esse tipo de questionamento no espaço estudado. De fato, no Ilê Lorogun, esperou-se que as filhas biológicas da liderança tivessem completado suas idades de santo e arriado suas obrigações para oficializar os cargos, ainda que, extraoficialmente as funções já fossem exercidas de maneira a se permitir liberdades diante da tão falada e, supostamente, rígida hierarquia do candomblé.

Para finalizar, insisto que na minha experiência não me recordo de ter visto algo similar ao compartilhamento da liderança religiosa por um casal de marido e mulher como se dá no Ilê Lorogun. É sempre tido que ogã fulano de tal ajuda a mãe de santo, que o pai pequeno de determinado lugar é o braço direito do pai de santo, porém tudo figura em torno do representante maior, não de representantes que compartilham sua liderança na casa de axé. Parés (2007), porém, aponta que nos cultos aos voduns na África ocidental não é incomum achar uma correlação de poder, muitas vezes ficando a liderança masculina responsável pelo papel público do culto, enquanto a liderança feminina desempenha as funções internas, a exemplo de rituais iniciáticos.

Para encerrar este capítulo, em que abordei questões relativas à organização e à estrutura hierárquica do grupo religioso, podemos concluir que o Ilê Lorogun tem, como característica, uma dinâmica de recrutamento e agregação de novos adeptos que pode ser concebida como um grande espiral que cresce a partir de um núcleo ou vórtice centrado na família biológica de pai Osvaldo, mãe Nieta e suas três filhas biológicas.

## **Capítulo 3: Me empresta sua cartilha que eu também quero aprender**

### **3.1. Não vá errar a letra**

Seria redundante afirmar que conhecimento é a chave do poder. O chavão pode ser alocado dentro de qualquer perspectiva, desde as antigas sociedades com seus ritos de passagem e seus mistérios que serão desvelados mediante peregrinações, meditações ou processos de transe até mesmo uma das máximas do cristianismo, “conheceí a verdade e ela vos libertará! ”.

Nas chamadas religiões afro-brasileiras, o conhecimento é uma das principais, se não a principal, possibilidades de manutenção nas estruturas hierárquicas, tendo em vista que os princípios de ancianidade e senioridade colocam os mais velhos como portadores e guardadores do secreto e do sagrado.

Nas sociedades ágrafas, a transmissão do conhecimento, que segue a lógica dos mais velhos passando para os mais novos, as bases de suas estruturas sociais nos soam como uma espécie de argamassa que permitia uma relação mais duradoura com as memórias e a criação de novas narrativas, bem como evidenciava a importância de se manter os que vieram antes.

No Candomblé, a importância do Ebome (mais velho) é dita como crucial, não apenas para ajudar na jornada dos novos iniciados, bem como para a própria existência e manutenção das práticas religiosas.

Não saberia precisar se nas sociedades que influenciaram a formação das religiões afro-brasileiras, em seus espaços originais, havia conflitos ocasionados por diferença de gerações.

Pensar se nessas configurações de organização social, onde a família tinha centralidade, se o poder era disputado, a pergunta é: no caso de haver disputa, quais seriam os elementos dessas tensões, quais as possibilidades de articulação e negociação para manutenção do poder?

Nas religiões afro-brasileiras é possível verificar algumas tensões quando o assunto é autoridade e poder de forma velada, alguns aspectos do convívio em comunidades de terreiro podem gerar conflitos, em especial quando ameaçam a hegemonia do discurso de autoridade legitimada ou efetiva manutenção do poder.

### **3.1.1. Conhecimento**

É possível afirmar, sem nenhum medo de errar, que todo o discurso de transmissão de conhecimento nas religiões afro-brasileiras se sustenta na alegação que são os mais velhos que detêm essas informações, e que os mais novos precisam ter paciência e aguardar, já que no tempo certo terão acesso ao mundo dos “segredos” do Candomblé.

Gente mais velha no santo é categórica em dizer que curioso no Candomblé não se cria; que quem aprende o caminho das pedras são justamente aqueles que sabem ser silenciosos e atentos; que esta não seria uma religião do falar e sim do ouvir; que o conhecimento seria revelado aos poucos, de forma orgânica.

Apesar de o discurso parecer coerente, e, de certa forma, de manter um senso de justiça, se pensarmos que todos, na categoria de mais novos, terão acesso à mesma fonte, ao mesmo tempo, teríamos, dentro dessa lógica, um número enorme de pessoas dentro dos espaços das comunidades de terreiro gozando, não apenas de situações pareadas, mas conhecedores de uma mesma gama de ritos e rituais e capazes de reproduzir ou conduzir situações cotidianas do Axé que necessitam de certo conhecimento ritual.

Algumas perguntas para pensarmos nesse capítulo seriam: nenhuma outra relação interpessoal dentro do espaço de religiões afro-brasileiras é pensada na hora de transmitir o que se conhece? Existem escolhidos?

É possível pensar, sem grandes elaborações teóricas, que as relações humanas são, de fato, intrincadas redes, imaginar que há apenas um vetor com potência para determinar (se é que são possíveis determinações) uma forma linear de negociação de poder, em especial a forma como o conhecimento é transmitido.

Vivaldo (2003) chama atenção para alguns jogos na mobilidade do conhecimento no espaço do terreiro, no caso, a casa por ele estudada, seus afetos, mimos, disputas políticas internas das mais diversas ordens, as implicações que podem ferir, de algum modo, o discurso do saber, que só é passado para aqueles que se moveram nos quesitos ligados às idades iniciáticas.

### **3.1.2. Dos afetos**

Sentimentos familiares. O Candomblé sempre teve papel de construção e reconstrução de laços familiares, e como toda família, ela pode ser, e certamente é, disfuncional. Nas religiões afro-brasileiras, essas relações afetivas acabam tendo certo peso em como a

dinâmica mais atuante funciona, há sempre os filhos “queridos”, esses podem, a meu ver, transitar entre duas chaves.

Aqueles que demonstram mais cuidado e interesse pelas coisas do Axé, que podem com isso gerar alguma simpatia por parte da liderança e dos ebome, fazendo com que o acesso a certas informações transcorra de maneira mais rápida.

A outra categoria, ainda que possa parecer pedante e ofensiva, é a dos bajuladores, e que é mais comum do que se gostaria de admitir, aquela em que alguns indivíduos lançam mão de alguns artifícios para obter acesso, e as artimanhas podem ir de excesso de zelo (apenas com aquelas que desfrutam de algum privilégio na hierarquia ou nas relações parentais) ou agrados das mais diversas ordens.

Via de regra, esse tipo de relação causa apenas indisposições, muita fofoca e querelas, que quase sempre são facilmente resolvidas, no entanto, podem existir casos em que essas relações podem gerar tensões mais pesadas, principalmente quando se trata de disposição de novos cargos, ou a sucessão em caso de morte da liderança.

Na história da formação do Candomblé, temos a famosa cisão na família da Casa Branca do Engenho Velho (Silveira, 2006), tida como a primeira casa de Axé do Brasil. Deste evento surgiram duas das mais velhas e importantes casas do país: o Ilê Axé Omi Iamassê (Gantois) e o Ilê Opo Afonjá. Apesar de nenhum texto se aprofundar nos motivos para a ruptura, todos indicam a não aceitação da indicação de um determinado indivíduo escolhido para a nova liderança e, podemos pensar questões ligadas possivelmente a posse da terra, tendo em vista que a casa era formada por membros da família biológica/extensa, mas isso é uma conjectura, sem que eu tenha encontrado base na literatura para afirmar que a “herança” pudesse ter centralidade na ruptura.

### ***3.1.3. Chegando mais perto***

Dissemos, no capítulo anterior, que as principais formas do que chamamos aqui de “recrutamento” vem por parte da família biológica e extensa dos membros do Ilê Lorogun, o que faz com que o clima familiar seja bastante acentuado no espaço, e que, apesar de ser oriunda de uma linhagem bastante rigorosa de famílias de santo, lida com a transmissão de conhecimento de maneira aparentemente mais tranquila.

O discurso médio está lá, o da hierarquia, do conhecimento que só virá com o tempo, pelo merecimento, e, segundo os próprios adeptos, pela determinação do Orixá. Elementos clássicos estão nessa configuração do cotidiano da casa de Axé, a agenda ritual é



relativamente intensa, sempre havendo a necessidade de pessoas para ajudar na preparação e execução de limpezas e outras oferendas. Em minha experiência na casa, posso afirmar que, na totalidade das vezes em que verifiquei qualquer prática ritual, sempre tinha um membro da família biológica dos líderes da casa e algum filho de santo.

Respeitando o tempo de iniciação, verifiquei que os iniciados da casa (sejam na condição de portadores de cargos ou Iaôs), estando eles sempre acompanhados dos membros do núcleo central do terreiro, consolidam a ideia de aprendizado constante, bem como uma certa ideia de legitimidade, pois, de alguma forma, ainda que outros Ebomes contribuam nas práticas de ensino dos mais novos, sempre há alguém da família do “pai de santo” ajudando a conduzir os processos.

A estrutura montada no Ilê Lorogun com o protagonismo da liderança acaba por envolver mais os membros da comunidade, e de certa, podemos pensar que também exercem um maior controle. Envolver os filhos do axé nas práticas cotidianas estabelece uma forma de transmitir o conhecimento, exercitar a prática ritual, afinal, a repetição vai ajudar a cristalizar o entendimento das coisas, o uso da língua ritual, associar as ideias às ações, pois, entre outras coisas, o gestual, em determinados momentos, é parte importante do cerimonial. Chamo atenção para esse comportamento que pode parecer comum na prática do Candomblé, pelo fato de que, em algumas comunidades com as quais mantive/mantenho relação, mesmo nas práticas mais corriqueiras do axé, o acesso é vetado até alguma idade ou obrigação específica, mantendo tudo o que os indivíduos conhecem sobre os ritos, especificamente as informações que são dadas durante as obrigações rituais dos indivíduos. Neste sentido, meramente descrever os ritos não seriam o suficiente para dar norte aos novos iniciados nos “mistérios” desta intrincada e emblemática estrutura religiosa.

A casa é jovem em sua formação enquanto grupo de pessoas, apesar de figurar um número significativo de ebomes vindos da casa matriz ou outras com relações de afinidade com a liderança do Ilê Lorogun. No entanto, no quadro entre cargos e Iaôs, a maioria é de pessoas entre três e vinte cinco anos de idade, tendo, entre esses extremos, pessoas das mais diversas idades e gênero.

A casa é composta, majoritariamente, por mulheres, só no núcleo principal são quatro. Isto se reflete também em um número razoável de crianças, algumas delas já iniciadas, e criadas dentro dos preceitos da casa de santo. Esta configuração também consolida a divisão sexual do trabalho no Candomblé, algo que é historicamente verificado: as mulheres ficam responsáveis pelas tarefas domésticas (lavar, passar, cozinhar e cuidar da família), enquanto os homens se mantêm nos serviços tidos como braçais (construção, limpeza pesada,

manutenção da infraestrutura da casa), e para além, as mais ou menos determinadas tarefas religiosas.

E em meio a todo esse trânsito, a informação circula o tempo inteiro, o aprender no Candomblé se configura em dinâmicas diversas, e muitas delas são encontradas no Ilê. Sempre tem alguém, em algum lugar da casa, cantando uma música de Orixá; sempre tem alguém, em algum canto da casa, dançando e sendo imitando por quem, às vezes, sabe menos; sempre tem alguém “emulando” um transe, pois no equê (falsa possessão) também se aprende e ensina, seja no tremer do ombro ou no falso barravento.

Como vimos nos capítulos anteriores, a casa mantém uma logística de encontros semanais que acontecem aos domingos pela manhã, cujo intuito é que os filhos da casa aprendam a cantar e dançar para o Orixá. Os ensaios, também conhecidos em algumas casas pelo nome de perfuré, começa por volta das nove horas e segue até mais ou menos as treze. Nesse ínterim, algumas das mulheres saem para preparar o almoço, e é não incomum que mulheres que estejam na casa no momento e que não possam estar no ensaio, fiquem responsáveis pela preparação do almoço, e, até esta comida ficar pronta, sempre cabe “tomar uma” e comer um tira-gosto com os líderes da casa.

Dito isso, algumas peculiaridades são notadas nesses dois eventos citados: o ensaio e o encontro na varanda. No primeiro caso, é via de regra no Ilê Lorogun que, em meio à descontração do momento, ainda que tenha como função ensinar, não existir um rigor no comportamento esperado por parte dos mais novos, presenciei em algumas casas, em que os mais novos ficam sentados nas esteiras de cabeça baixa, repetindo os cânticos durante todo o ensaio, só levantando da esteira na hora de aprender as danças rituais.

No caso do Lorogun, os mais novos ficam na esteira enquanto ouvem alguma explicação da liderança ou de seus ebomes, sem a necessidade de estarem de cabeça baixa, a exceção são os recém iniciados que ainda estiverem usando “kelê”. Dentro das tradições, em boa parte das casas de Candomblé, o ato de baixar as vistas e, conseqüentemente, a cabeça, na presença dos mais velhos, é um sinal de respeito/submissão a eles ou aos detentores de cargos. O rigor com que essa conduta é aplicada varia de casa para casa.

Outro aspecto importante acontece, e que, de certa forma, eu visualizo como um ensaio de transgressão na tão supostamente engessada estrutura do Candomblé: os atabaques, lugar do poderio incontestável dos homens, têm sua hegemonia quebrada, pois as filhas biológicas de pai Osvaldo e mãe Nieta gostam de percussão e, pelo menos duas delas, são exímias tocadoras.

Já é esperado por todos que, em algum momento do ensaio, elas toquem juntas com os

Alabês, ou até assumam os atabaques, além delas, uma das Equedes mais velhas que é atriz e faz parte de uma companhia de teatro afro centrada, também toca, às vezes. A empolgação é tanta que alguns vídeos já foram feitos com as “mulheres tocadoras”, e já adentraram as redes sociais.

Não estou afirmando que esta seja a única experiência dessa natureza, é possível perceber, em conversa das mulheres mais antigas com quem tive contato em minha vivência religiosa, que muitas delas dominavam os toques, com intuito secreto de “não depender” de ninguém, no caso de uma emergência.

Existem algumas discussões, ainda que discretas, sobre o engessamento dos papéis de gênero e a organização sexual do trabalho nas religiões afro-brasileiras (BIRMAN 1995). Até onde tive conhecimento, este debate parte de membros da chamada juventude de terreiro, um movimento que tem aparecido supostamente com a geração millenium, falando sobre novas maneiras de ver as tradições e com “acesso” a novas formas de transmissão de conhecimento.

A varanda da casa de pai Osvaldo e mãe Nieta é um espaço importante para várias práticas sociais. É neste espaço de avarandado, na entrada da residência, que as coisas acontecem, talvez até mais que em outros espaços, inclusive do sagrado. Apesar da casa de Axé contar com acomodações voltadas para a prática e convívio das pessoas nas relações religiosas, é nesse espaço onde, impreterivelmente, são recebidos os clientes para esperar o atendimento.

Acabadas as obrigações da parte da manhã (em todas as vezes por mim observadas sempre conduzidas por pai Osvaldo), ele dirige-se até essa varanda e pede para alguém comprar “dois litros”, forma de referir-se a uma marca de cerveja que é vendida em recipientes de um litro, acende um cigarro e começa as conversas, muitas vezes, estas são ainda com os clientes, que durante este momento, tiram mais alguma dúvida, e dependendo de suas demandas, são convidados a juntar-se a ele nestes momentos de descontração.

Esta descrição surge do meu entendimento sobre a importância de como esse encontro informal, quase que cotidiano, tem para a constituição das relações no Ilê Lorogun. É nesse encontro, por exemplo, que quando na presença de outras pessoas do Axé (meu caso), que longas conversas aconteçam, os assuntos serão acerca dos rituais, histórias do Candomblé, o “ejó”, as “baixas” nos filhos da casa, e por ali, via de regra nesse momento estão circulando pessoas, e, conseqüentemente, as informações.

Mãe Nieta tem o hábito de ir à rua cedo para resolver suas “coisas”, e é no final da manhã que ela costuma chegar e encontrar já encaminhado esse encontro na varanda. Depois de esfriar o corpo e tomar um copo de cerveja (de preferência quente) é que ela se agrega ao

cenário, trazendo sempre um bom humor com suas tiradas rápidas e ácidas, tão usadas no momento para chamar atenção e educar os filhos da casa, inclusive as filhas biológicas dela.

Nesse jogo, é possível, para um olho treinado ou alguém de dentro (o meu enquadrado no segundo caso), apesar de boa parte das conversas serem tratadas de maneira mais descontraída, que podem ser partilhadas/observadas por qualquer membro da casa e até visitantes, verificar, naquele momento, o cuidado com o tipo de informação que será partilhada na frente dos filhos do axé, há um filtro.

Já houve casos em que o tema das conversas ganhou um corpo mais profundo ao discutir rituais, e que, diante do fato de algum Iaô não perceber que era hora de se ausentar do espaço, ser chamada a sua atenção por alguém com posição de liderança, o que não impediu que, por exemplo, depois de os convidados se retirarem, alguns deles se pusessem em posições estratégicas para que ainda tivessem o mínimo acesso ao que estava sendo dito.

Creio que isso ilustra bastante como são certos trânsitos e acessos que permitem, em maior ou menor grau, a possibilidade de se ampliar o conhecimento acerca da construção do mundo em uma casa de Axé. Não cheguei a presenciar nenhum tipo de bajulação velada com intuito de aprender ou mesmo consolidar certas relações no Ilê Lorogun.

Outro aspecto que me interessava saber, é como a relação da família biológica poderia, ou não, permitir mais possibilidade de acesso a esse núcleo interno, quando o assunto fosse conhecimento sobre o Axé, se levarmos em conta que esta casa vem de uma linhagem em que a família sanguínea, e no máximo um grupo de pessoas muito próximas às lideranças, eram preparadas para “herdar” a casa e exercer cargos.

Seria fácil afirmar que vantagens foram obtidas a partir deste marcador de relação familiar, no entanto, em entrevistas feitas por mim, com os membros da família, todos negaram qualquer tipo de favorecimento, lembrando, que no caso das filhas biológicas de pai Oswaldo, elas não apenas são filhas de zeladores, mas também são netas da liderança da casa matriz, sobrinhas biológicas do atual líder, bem como afilhadas de ebomes também da referida casa.

A negativa sobre possíveis favorecimentos pode ser posta em cheque pelo trabalho de pesquisa, quando, nas diversas conversas e em algumas entrevistas, vários elementos narrados contradizem a assertiva acima. E, em entrevista que me foi concedida por Rute, uma das filhas da liderança, que goza do cargo de iamaé, ela me relatou:

“Eu aprendi porque as coisas estavam sempre ali, a gente cresceu na casa de meu avô, a gente ia visitar e lá era terreiro, nossa brincadeira era imitar

santo, dançar macumba e tocar adijá de mentirinha, mas quando minha irmã e eu entramos pra fazer santo, meu tio falava toda hora de nossa responsabilidade, que a gente tinha que aprender pra herdar a casa. ” (Entrevista concedida em Salvador, 04 de fevereiro de 2017)

Ao longo desta entrevista, ainda me foi relatado como ela foi sendo designada a acompanhar o tio biológico, que passou a frequentar outras capitais brasileiras para arriar obrigações rituais ou iniciação de novos acólitos, e que, nestas ocasiões, sempre que possível a levava, a mesma coisa acontecendo no próprio Loroğun, onde, segundo ela, sempre os pais as chamavam para ter conversas sobre as coisas do Axé e da casa.

A caçula, que é considerada por todos como a responsável por ter feito as irmãs entrarem para iniciação, em especial a mais velha, que é sua irmã de barco (Vivaldo, 1976, pp...), tem uma relação estreita com o conhecimento do Axé. Em 2016, ela assumiu o cargo de Iá Quequerê da casa, mas antes disto, ela já vinha fazendo algo que indicava a subida ao posto de autoridade constituída.

Como já foi dito na introdução, lembro ao leitor que quando conheci o Ilê Loroğun, quem cantava o xirê na casa era o irmão carnal de mãe Nieta, o caçula, diga-se de passagem. A família passou por uma série de perdas pessoais na matriz depois do falecimento do Babalorixá, suicídio da irmã mais velha, que seria a nova liderança da casa matriz, entre outros. Em meio a tudo isso, foi o mais novo da família que assumiu o sacerdócio da casa, não sem isso provocar tensões.

Ele, que até então era dito como cunhado/amigo/irmão de pai Osvaldo, passou a ser visto como persona no Ilê Loroğun. Na ausência dele para cantar o Candomblé, e sendo o líder da casa alguém que tem dificuldades em se expressar para grandes quantidades de pessoas, passou-se, para a filha caçula, a responsabilidade de conduzir o Xirê e, às vezes, o Rum dos Orixás.

Isso levanta questões sobre a afirmação de não haver facilitamentos, pois poderíamos questionar o porquê de uma casa com diversos Alabês confirmados, inclusive alguns com ligações biológicas e extensas com a família central, não passarem a assumir esse protagonismo, e justamente o porquê ser uma das filhas carnis a estar nesta posição de destaque.

Como já dissemos, das três filhas biológicas da liderança, duas possuem altos cargos na hierarquia da casa, além de já terem arriado suas obrigações de sete anos, e por isso, terem sido alçadas à condição de ebome, o que consolida a posição de poder, e apesar de ambas alegarem que não entram em atrito com os filhos de santo da casa, elas são jovens mulheres

extremamente temperamentais, com opiniões e posições fortes. Em minha experiência, creio que se não fossem parentes sanguíneas, talvez não tivessem espaço tanto para acessar determinados conhecimentos como emitir publicamente certas opiniões.

### **3.1.4. O disciplinado e o ‘fura-roncó’**

Se muitas são as formas do conhecimento, muitas também são as maneiras de adquiri-lo, e essa afirmação não seria diferente com as religiões afro-brasileiras. A fala mais comum e defendida a todo custo pelos praticantes, é a que se dá de maneira gradual, sem pressa, sem perguntas, acumulando vivências e tendo nos seus líderes e mais velhos a fonte única destas experiências.

Espera-se que o indivíduo saia da condição de Abiã, e ao longo de uma trajetória presumida de, no mínimo, sete anos após a iniciação, essas pessoas tornem-se também ebome, e aqueles com o chamado “caminho” venham a ocupar a condição de zeladores de Orixá. É considerado pelos mais velhos, que qualquer outra forma de chegar nesse ponto na hierarquia seja equivocada, pois, apenas com este período mínimo de acumulação de conhecimento é possível exercer funções mais apuradas nos rituais.

É possível perceber, no entanto, que nem sempre esta prática é seguida. Já se vai ao longe a descrição de supostas iniciações fraudulentas (CARNEIRO, 1948; VIVALDO, 2003; MAGGIE, 1975), pessoas que teriam usado de métodos pouco ortodoxos, como entendido por parte considerável dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Existem relatos de pessoas não iniciadas que passaram a exercer a função de zeladores de Orixá, ou que lançam mão de narrativas que não podem ser conferidas, a exemplo de se dizerem filhas de santo de pessoas há muito falecidas, e afins.

O fura-roncó quase sempre é Abiã, Iaô com mais de um ano de iniciado (existem exceções), ou ebome que, por algum motivo, acreditam não serem valorizados ou não terem acesso ao que acham importante em seus respectivos Axés, e diante destas condições, alguns indivíduos passam a frequentar o máximo possível de casas com intuito de “aprender” mais.

Aqueles que são conhecidos desta forma tendem a frequentar muitas festas, o maior número possível de casas de Candomblé, e a busca pelo saber, muitas vezes, passa por cima de critérios como, diferença de nações, famílias de Axé, e a aplicabilidade do que estão buscando nesse ímpeto de deter o que acreditam ser ‘poder’.

No Ilê Lorogun, não tenho notícia de nenhum filho da casa que possa ser enquadrado na condição de fura-roncó, talvez o caso que mais se aproxime desta categoria seja o de um

Iaô de Airá (iniciado em 2016), que, apesar de ter entrado na casa sem ter feito nenhum ritual em outros axés, o garoto, que hoje está com dezesseis anos, tem de uma série de “vícios”, pois frequentava diversos terreiros na região da Vasco da Gama, em especial onde houvesse sessões ou sambas dedicados aos chamados “Exus Catiços”.

Segundo relatos, ele já entrava em “transe” com uma Padilha que dava consulta numa banca de acarajé que o garoto mantinha. Depois de sofrer um acidente (que teria sido provocado pela entidade) e queimado boa parte da perna esquerda, acabou sendo encaminhado para a casa de pai Osvaldo, onde, depois de um curto período, foi iniciado. A respeito dos comportamentos do jovem, mãe Nieta diz:

“O Iaô chegou aqui viçado, vem com as manias dos becós que ele vivia enfiado, mas aqui já disse a ele, ou entra na regra ou não se cria, aqui ele não vai dar Diabo de Padilha nenhuma, ele vai é estudar e se comportar pra ser uma pessoa de respeito, aprender o axé como tem que ser, não as maluquices de onde ele vem.” (Entrevista concedida em Salvador, 15/01/2018)

Chamei atenção para este caso pelo fato de o garoto carregar certos comportamentos que facilmente o colocariam na condição de fura-roncó. Quando ele está em um ambiente mais controlado (leia-se, na presença dos zeladores ou mais velhos mais rigorosos) ele se comporta na norma, quando está mais solto, além da exacerbação de feminilidade, ele canta as cantigas dos Catiços dos lugares por onde passou, dança e emula o transe destas entidades, que para ele, ficaram para trás. Ele está sempre muito atento às conversas na casa relacionadas ao axé, chega a ser engraçado como que, a depender de com quem pai Osvaldo e mãe Nieta estejam conversando, o número de vezes que ele começa a passar por perto aumenta a ponto de chamar atenção da liderança que, automaticamente, o “bota pra correr”.

Importante salientar que não estabeleço um tom maniqueísta ao tratar do tema, sendo sabido que o conhecimento é a chave para trânsitos e acessos numa organização religiosa, mas não seria absurdo pensar que os indivíduos lançam mão de estratégias para criar esta mobilidade.

O Iaô, que é chamado apenas desta forma no espaço do terreiro, em minha visão, serve para ilustrar como as individualidades e identidades também são afetadas pela hierarquia, em justa medida, em consonância com os trânsitos, pois, como já relatado, dependendo do momento, permissividades são toleradas e até incentivadas, em especial pela geração biologicamente intermediária, que veem na postura afetada do garoto, uma forma de riso fácil.

No momento vindouro neste capítulo, abordaremos um episódio que ilustra como algumas destas posturas podem gerar tensões, em especial com o advento do uso das

tecnologias e sua inserção no espaço do Candomblé contemporâneo.

Espera-se que os iniciados, ao longo de suas trajetórias no Axé, vão aprendendo e acumulando um cabedal de elementos que lhes permita cumprir suas funções, seja nas condições dispostas na própria estrutura da casa, ou no caso daqueles que tiverem caminho para o sacerdócio estarem preparados para conduzir suas próprias casas.

Os Iaôs, segundo preconizam os mais velhos na tradição, devem ter um comportamento discreto, estar atentos ao que ocorre à sua volta, sem, com isso, ter uma postura de curioso.

Eles não devem questionar ou inquirir sobre as práticas, sempre orientados pela afirmação de que, ao chegar o tempo certo, tudo, ou à menos boa parte do que por ele é, até então ignorado, lhe será revelado.

Importante atentar para o fato de que não existe uma temporalidade linear, apesar de se afirmar que arriar as obrigações de sete anos transforma a condição dos indivíduos. Isto, não necessariamente corresponde ao fato dos mesmos terem adquirido aquilo que seria considerado o conhecimento necessário para tal condição.

Aqueles que, de certa forma, seguem esta norma da discricção, tendem a ter uma trajetória sossegada nas casas de Axé, e chegar em determinados patamares sabendo o suficiente para ajudar nas cerimônias e rituais de uma casa. Costuma ser, entre eles também, o lugar em que algumas relações podem ser favorecidas ao “cair nas graças” da liderança, ou de um ou mais membros da hierarquia. Estes são os que tendem a ser envolvidos mais profundamente em ritos que possa lhes permitir acessar conhecimentos muito avançados, tornando-se detentores de privilégios, ao menos no que diz respeito ao aprendizado.

O Ilê Lorogun conta hoje com um grupo de vinte Iaôs, quinze Abiãs, e de maneira constante, ao menos meia dúzia de ebomes. Entre o primeiro e o segundo grupo, a faixa etária varia dos dois aos trinta anos, as diferenças de idades de iniciação entre os Iaôs não é absurdamente grande, tendo em vista que na casa, apenas entram barcos de obrigação em períodos específicos: no meio do ano, em que ocorrem as festas em homenagem a Oxóssi; e entre novembro e dezembro, período que a casa concentra seu calendário. Assim sendo, a idade dos mais velhos em relação aos mais novos varia de um ano e meio a dois.

Entre os ebomes, a grande maioria vindos da casa matriz, como já foi dito, as idades são mais avançadas, tanto cronológicas quanto iniciáticas. A pessoa mais velha que frequenta o axé conta hoje com setenta dois anos de idade, dos quais sessenta são de iniciação.

Ebome Lídia foi iniciada ainda na casa matriz, em um dos primeiros barcos de finado pai José. Perguntada sobre sua relação com os mais novos, ela faz um pequeno relato, iniciado



com a expressão que marca esse trabalho:

“No tempo de finado fulano as coisas eram mais rígidas, as pessoas tinham mais aquele respeito, tenho nada que falar de mal da casa que tô, sou bem tratada e respeitada, mas não é a mesma coisa né, meu filho? O povo novo tá mais ousado, passam de nariz pra cima, antigamente filho de santo andava de cabeça baixa era um respeito, mas hoje também tá bom! ” (Entrevista concedida em Salvador, 10/12/2017)

Talvez, devido a isto, não haja grandes disparidades nas práticas e no conhecimento das pessoas envolvidas no Ilê, seja pela paridade equilibrada de idades biológicas e iniciáticas, seja pelo fato de grupos assim muito próximos acabarem por se autorregular, se imaginarmos que também é estabelecido, no discurso, que a responsabilidade por qualquer tipo de problema é partilhada pelo barco de obrigação, mesmo que a ação tenha sido individual.

No entanto, é preciso salientar que, nas trajetórias de indivíduos e comunidades em que acompanhei de maneira mais intensa, ao menos em meia dúzia de casas de Candomblé espalhadas por cinco estados do país, e nas quais, em algum momento, exerci algum grau de proximidade, essas situações tomaram as mais diferentes configurações, gerando mais ou menos conflito.

No jogo do poder, que se configura a partir da mediação do conhecimento como moeda de troca, como bem colocado por Castillo (2013, p.33), esse saber é tratado como algo individual dentro de uma estrutura coletiva, cabendo aos indivíduos usá-los como bem querem, elegendo ou colocando de escanteio membros, de acordo com critérios mais subjetivos, do que apenas cargos ou tempo de iniciação.

### ***3.1.5. Oralidade, escrita e imagens fotográficas no candomblé***

Há muito já se tem dito e escrito sobre a maneira como as religiões afro-brasileiras têm seu principal vetor de transmissão de suas práticas na oralidade, ora tendo isso como verdade incontestada e elemento que criava urgência na catalogação do conhecimento sobre o Candomblé antes que ele desaparecesse com a perda do domínio das línguas originais africanas, seja pela influência dos contatos entre diversos povos no processo colonial e eventual hibridização dessas culturas, afastando-se, cada vez mais, da ideia de purismo perseguida por Nina Rodrigues e por posteriores membros da própria religião, no afã de ocupar o lugar da mais pura religião africana.

É na oralidade que residiria a chave para manutenção de alguns recursos para manter

ou contestar o poder no Candomblé. Em nossas comunidades, são recorrentes as narrativas saudosas sobre a morte de pais e mães de santo, bem como ebomes que, ao partirem do plano físico, levaram consigo muito fundamento.

Diante deste quadro, os mais velhos que por aqui ainda estão, são conservados ou cobiçados a partir desta lógica.

No entanto, é preciso pensar até onde, historicamente, a manutenção deste discurso influenciou a maneira como as casas de Axé passam a agir, principalmente com a mudança sistemática do contingente que começa a compor essas comunidades, pois as casas de culto, que a priori eram constituídas por pequenos núcleos familiares de africanos, passam a receber indivíduos de fora, e com o surgimento de casas geridas por pretos brasileiros, vão ganhando novas configurações, novos modelos em que parentesco sanguíneo passa a conviver com famílias ligadas por afetos ou outros tantos jogos e acertos.

Não podemos esquecer que algumas figuras basilares na fundação do Candomblé eram pessoas com algum tipo de letramento, pelo menos duas dessas figuras foram educadas em missões em terras africanas e estavam em constante trânsito entre o continente-mãe e a terra brasilis, tornando-se interlocutores importantes em etnografias clássicas e relevantes até a atualidade, sendo assim, essas pessoas tinham noção de que suas declarações seriam transcritas, publicadas e, possivelmente, lidas, no mínimo, pelos intelectuais da época (CASTILLO, 2013).

Estes trabalhos apontam que estes indivíduos, Martiniano Elizeu do Bonfim, Benzinho Sowzer e Rodolpho Manoel Martins de Andrade como já foi dito, tinham certo grau de escolaridade e acesso ao letramento. Martiniano tornou-se figura relevante como interlocutor no trabalho de Nina RODRIGUES, e ocupa certa centralidade em, pelo menos, um capítulo no livro *A cidade das mulheres* (2002), de Ruth Landes.

Outro aspecto importante que questiona a centralidade da oralidade na transmissão do conhecimento, é a discussão em torno de um caderno com as caídas e respectivas oferendas do jogo de búzios, que supostamente circulou entre as casas de Axé durante décadas, talvez séculos. Estes escritos, cuja a autoria não é facilmente creditada, como argumentam Castillo (2013), Vallado (2010), Silva (1993), já que fontes diferentes creditam os escritos originais a autores diferentes, seriam uma das principais formas das novas lideranças terem acesso a um aspecto importantíssimo do culto para as práticas sacerdotais, que é constituída pelo conhecimento em relação às lendas e mitos acerca de cada um dos odús.

O conteúdo desse caderno, ou, pelo menos, de algo que sugira ter como base os textos originais, foi publicado ainda nos anos 1990, e o seu conteúdo foi creditado a Agenor Miranda

Rocha, um dos últimos babalaôs em operação no Brasil, ligado às casas ditas tradicionais, responsável, entre outras coisas, pelos jogos de sucessão em algumas das casas matrizes do Brasil.

Na publicação, encontra-se transcrito o mito referente a cada caminho e uma pequena lista com os materiais comumente usados para oferendas específicas a cada um deles, apesar de cada seção relacionada a isso terminar com a expressão “e aquilo que se fizer necessário”, a grosso modo constitui-se como uma espécie de manual de como fazer ebó.

Poderia citar publicações tidas como populares, como a revista “O Cruzeiro”, e ao fim dos anos 70, a revista “Manchete”, que não era incomum que tivesse em sua capa estampada ou suas páginas internas com matérias e artigos sobre as religiões afro-brasileiras (TACCA, 2009). Ainda que possa ser alegado que o alvo destas publicações não fosse o chamado povo do axé, e podemos especular que isso seria reflexo de um preconceito de classe, acreditando que estas populações não teriam condições financeiras ou até mesmo letramento para acessar estas publicações, dizer que todo o povo de santo não teria acesso a isso, por uma via ou por outra, me soa meio presunçoso.

Quero crer que, do mesmo modo que ao longo da minha vida tive contato com pessoas de baixo letramento, mas que colecionavam recortes de jornal ou até mesmo revistas antigas que falavam de diversos assuntos, dentre eles o candomblé, presumo que, de uma maneira ou de outra, algumas, se não todas estas publicações, chegavam, sim, ao povo de santo.

É sabido também que a relação histórica do candomblé com os textos publicados, sejam acadêmicos ou não, passou por diversas fases, e muitas delas extremamente problemáticas. Das etnografias clássicas até as matérias depreciativas nos jornais locais, muito se disse positiva e negativamente sobre as religiões afro-brasileiras.

Relembremos, por exemplo, os episódios como o da revista francesa *Pariz Match*, que em maio de 1951 publicou matéria com fotos do cineasta George Henry Clouzot, intitulada “*As possuídas da Bahia*”, com um texto depreciando as práticas do Candomblé. No mesmo ano, a revista *O Cruzeiro* publicou, em 15 de setembro de 1951, uma foto reportagem de José Medeiros, como uma espécie de “resposta” à publicação francesa, intitulada “*As noivas dos deuses sanguinários*” (TACCA, 2009).

Alguns desses eventos foram paradigmáticos, no que tange à maneira pela qual o povo do santo passa a se relacionar com interlocutores externos, a reprodução do que era dito e, principalmente, da utilização de captação de material fotográfico/video dentro das comunidades de terreiro.

Creio eu que, até os dias atuais, a resistência de algumas casas com processos de

fotografia, tem ligação direta com os episódios supracitados, pois, a forma negativa como as imagens foram expostas, tendo como base para a propagação, a negatização e exotização dos rituais (lembramos que Pierre Verger já tinha fotografado e publicado alguns desses rituais) em seus textos, em especial da publicação francesa, trouxe uma pesada carga de racismo e nenhum tipo de respeito pela humanidade dos indivíduos envolvidos no artigo.

Na minha experiência de vida, lidei, de maneira muito próxima, em diversas casas de axé, com a presença de literatura, onde ela, ainda que não tivesse centralidade, não era descartada como forma de obter mais conhecimento. Ainda que discursivamente, ora as pessoas mais velhas ou aquelas que queriam demonstrar suposto rigor com o que tinham como tradicional falarem contra a busca do conhecimento através da leitura de livros, revistas e afins, essa resistência não tinha força suficiente para evitar que até mesmo algumas pessoas mais novas, tivessem acesso a algumas dessas publicações, ou arguissem às pessoas da casa, entendidas como mais eruditas, a indicação de textos, ainda que fosse meramente para suprir a “curiosidade”.

No Ilê Lorogun não observei ser comum o trânsito de literatura relacionada ao candomblé. No tempo em que frequento a casa, vi apenas dois livros (Candomblé uma visão de mundo, Meu tempo é agora) “circulando” por lá, e nenhuma das vezes que os vi estavam nas mãos de alguém que os estivesse lendo. Questionei a pai Osvaldo, certa vez, sobre como ele encarava a questão da literatura como fonte complementar do saber, para o povo de santo. Recebi dele a resposta que, além de o pessoal ter preguiça de ler, como na casa os encontros para ensinar rezas e cantigas são frequentes, não despertaria, pelo menos até onde ele sabia, interesses maiores por acesso a esse tipo de informação.

Curiosamente meu sobrinho biológico, que é hoje um dos membros da casa de candomblé, me pediu indicação de livros sobre a religião afro, e paradoxalmente, fui eu mesmo quem lhe disse que o necessário a ser aprendido deveria ser feito no cotidiano da casa de candomblé e não nas páginas dos livros. Minhas práxis, enquanto religioso, falou mais forte do que o pesquisador, educador ou membro da academia.

Tirando este episódio, nunca fui abordado por nenhum outro membro da casa, nem mesmo por quem goze de altas posições na hierarquia, me pedindo algum tipo de indicação de livro, artigo ou matéria sobre o candomblé. Porém, alguns me pediram arquivos de áudio, em especial com cânticos de orixá ou sambas para caboclo.

Importante salientar que estou apontando a partir da minha observação, e algumas perguntas feitas aleatoriamente, o que não garante que todas as pessoas do terreiro não tenham acesso à literatura voltada ou ligada às religiões afro-brasileiras. Enfatizo ainda, para o fato de

só ter tratado do tema em entrevista com o líder, pai Osvaldo, acerca desta questão.

O fato de as poucas pessoas no Ilê Loroqun que me acessaram na condição de babalorixá e pesquisador, me pedirem arquivos digitais de áudio ou vídeo, chamou-me a atenção para o tópico que será abordado a seguir.

### ***3.1.6. O processo de reafricanização e a transmissão de conhecimento***

“Meu pai, me lembre aí aquela cantiga de ogum, mande o áudio pelo zap! ”. Esta frase poderia ser uma anedota, no entanto, a cada dia, ela se torna mais presente na realidade do povo de candomblé.

Se alguns textos já questionavam a oralidade como único veículo de transmissão do conhecimento (LIMA, 2003. CASTILLO, 2013), a contemporaneidade, pelo menos a experimentada pelos participantes das religiões afro-brasileiras, prova que a maneira como se dão essas relações de troca vem se modificando ainda mais velozmente.

Alguns autores (DANTAS, 1988; CAPONE, 2009) já apontavam uma certa valorização da construção de conhecimento a partir de leituras acadêmicas, ou mesmo voltados para uma literatura que pode ser considerada “esotérica”, na busca de alguns indivíduos em descobrir “fundamentos”, sem, necessariamente, ter que acessar seus mais velhos. Alguns (PRANDI,2001; SILVA,1995) indicam que esse tipo de prática se dá com mais força nas regiões sul e sudeste do país, onde o acesso dessas populações à qualificação acadêmica e à educação superior incentivaria mais facilmente essa prática.

Afirmações como esta encontram resistência por parte do povo do candomblé, em especial o chamado candomblé baiano, e reificado no discurso de algumas casas tidas como tradicionais que alegam que, ainda que tenham em suas fileiras como praticantes um grande número de acadêmicos, salientam que apenas a prática religiosa na comunidade terreiro, a relação com seus líderes e mais velhos é a forma correta e válida de se aprender.

Em minha experiência, que se deu majoritariamente no sudeste do país, essa relação me pareceu sempre bastante ambígua. Das casas nas quais me relacionei mais intimamente, uma parte delas eram espaços em transição, de antigos terreiros de prática umbandista/kardecista que passaram a iniciar os rituais atribuídos ao Candomblé, influenciados pelo forte fluxo de pessoas saídas da Bahia e que tinham ligação (alguns meros charlatões) com o Candomblé de Salvador e do recôncavo.

Boa parte dos relatos que tive acesso dão conta de contatos estabelecidos com essas pessoas entre o final dos anos 70 e começo dos anos 80, e uma parte destes retirantes

encontram na cidade São Paulo uma forma de, através da religiosidade, conseguirem acesso a melhores condições financeiras e, conseqüentemente, de vida, dando início a uma série de discursos de autoridade e legitimidade quanto às práticas do Candomblé baiano sobre a Umbanda (PRANDI, 2001; SILVA, 1995; CAPONE, 2009).

Como é sabido, a umbanda, em seu modelo clássico, não é uma religião iniciática, não havia sacrifícios animais, e a organização do terreiro seguia critérios outros que não só necessariamente princípios de ancianidade e senioridade. Com a iniciação de alguns líderes umbandistas no Candomblé, novos arranjos e configurações foram sendo feitos.

A umbanda, bebendo de uma de suas fontes primárias, é uma expressão das religiões afro-brasileiras que mais lida com a produção textual, certamente influenciada pela sua ligação com o Kardecismo, em que a literatura, folhetos, manuais são uma realidade presente (ORTIZ, 1991; CAMARGO, 1961). De modo que, não foi para mim, incomum perceber, nestes espaços, um acesso maior a livros com o intuito de se aproximar e aprender, em tese, sobre as práticas do candomblé.

Alguns textos consagrados na etnografia clássica eram comumente encontrados em alguns desses lugares, a exemplo: *Orixás* (VERGER, 2007) ou *Os nagôs e a morte* (DOS SANTOS, 2002). Não quero afirmar, com isso, que, através destas obras, era possível que essas lideranças pudessem se assumir como líderes religiosos do candomblé. Na prática, boa parte desses terreiros continuava tocando umbanda, ou algo que eles diziam ser uma prática de tradição angola-congo, devido à proximidade dos toques rituais e o não uso de varetas para executá-los. Assim, estas configurações poderiam ser entendidas como um quê de “hibridismo”.

Este quadro se modificou ao longo das últimas décadas, creio eu, pelo barateamento das ligações telefônicas, viagens de avião, e num outro momento, pela popularização da internet e o aumento do fluxo de informação.

Esta relação com a literatura vai criar os mais diversos discursos (VALLADO, 2010. CASTILLO, 2013. LIMA, 2003). Seria petulante de minha parte afirmar que os discursos contrários ao acesso ao conhecimento pela via da literatura são todos hipócritas. No entanto, não se pode negar que a produção textual está inserida em meio ao povo de santo de longa data e é encarada de maneiras diferentes por diversos indivíduos.

### ***3.1.7. Nas teias da aranha digital***

Anansi, o deus aranha, senhor de todas as histórias, figura mítica da cultura ashanti e

conhecido na diáspora africana, é uma excelente metáfora para lidar com o advento da internet.

A “teia” de informação criada pela internet permitiu e permite um fluxo, antes inimaginável, de trânsito de informações, histórias e narrativas. Culturas são ligadas ou religadas a partir de um clique, provendo acesso a conhecimentos que, em outros tempos, demoraria ou jamais chegaria ao conhecimento de muitos.

Recordo-me que, lá pelos idos dos anos 90, nos meus primeiros acessos à internet, com suas conexões precárias e lentas, se descortinava um novo mundo para mim. Especificamente voltando para o chamado público de candomblé, começaram a surgir dezenas de “sítios” com biografias de lideranças históricas, casas tidas como tradicionais, espaços ensinando conhecimentos sobre folhas, comidas votivas, mitos dos orixás, supostas rezas e traduções de cânticos, bem como, supostas descrições de rituais litúrgicos.

Já a esta época, nas então populares salas de bate-papo, começaram a surgir debates, trocas, e brigas acerca do uso destas novas tecnologias cujo intuito era ensinar sobre o “axé”. Os autointitulados “puristas” tentavam, ferozmente, desqualificar qualquer tipo de informação vinculadas nestes espaços. Eles reivindicavam, mais uma vez, que apenas o conhecimento adquirido dentro do espaço físico do chamado sagrado era possível ou válido, e apenas nele seria possível se aprender de fato e de direito.

Os modernistas, por sua vez, vinham com o discurso forte de que os antigos monopolizavam o acesso à informação com intuito de manter o poder centralizado, de impedir que as novas gerações pudessem ter protagonismo dentro da prática religiosa.

Um dos argumentos para se continuar com essa ideia de “transgressão” da ordem natural, seria pelo motivo de que, com a morte destes mais velhos, corria-se o risco que toda uma gama de conhecimento se perdesse, tendo em vista o fato de que ainda se afirmava ser a oralidade seu vetor principal de transmissão.

Muitos destes debates continuam no ambiente virtual e presencial, pois aumentou-se, exponencialmente, o número de espaços digitais, milhares de páginas circulam pela teia do deus aranha digital, com as mais diversas configurações: escritas por acadêmicos, curiosos, praticantes das mais diversas vertentes das religiões afro-brasileiras, com os mais diversos intuítos.

É possível jogar búzio virtualmente, descobrir orixá por data de nascimento, aprender odús, ebós, rituais africanos, afrodiaspóricos, sincréticos, e qualquer outra modalidade pensável ou encontrada no mundo real ou virtual.

### 3.1.8 O campo e a relação com a internet

Como já foi explicitado em outra parte do texto, um número considerável das pessoas que compõem o Ilê Lorogun pode ser considerado como jovens. Uma geração que, de maneiras diferentes, lidou e lida com tecnologia, e cresceu em meio às linguagens mais básicas do mundo digital.

Na casa, encontra-se um computador, não dos mais avançados, mas que, em praticamente todas as vezes em que estive no espaço, estava ligado e sendo usado por alguém para as mais diversas atividades.

Ao longo dos últimos dois anos, percebi um abandono mais sistemático do maquinário em detrimento do uso dos smartphones, que passam a cumprir funções que antes eram feitas no computador. Mãe Nieta e pai Osvaldo, por exemplo, usam muito o computador para jogar games atrelados a redes sociais, como Facebook e afins.

Do ponto de vista litúrgico, as filhas biológicas do casal, em especial a caçula, gostam de participar de algumas comunidades onde se discutem preceitos do axé, supostas biografias de algumas casas e linhagens, e as populares páginas e comunidades dos chamados “caçadores de marmoteiros e becós”.

Estas páginas, que são um reflexo digital do chamado *ejó*<sup>7</sup> do candomblé, surgiram com as primeiras páginas acerca do candomblé como um todo. Nestes espaços, fotos de práticas consideradas erradas, ou histórias de indivíduos que são consideradas fraudulentas, são expostas, gerando acalorados debates entre os que as denunciam e, em alguns casos, com membros das casas que foram denunciadas, defendendo suas práticas.

Algumas vezes, a caçula enviou-me links de tópicos de algumas dessas comunidades, querendo saber minha opinião sobre o tema proposto.

O tom sempre galhofeiro destas publicações nunca me fez levá-las muito a sério, e diante de um quadro político delicado nas últimas décadas, tendo a me posicionar contrário a este tipo de publicação, entendendo que posturas como estas prestam um desserviço ao chamado povo do santo e podem acabar tornando-se, como muitas vezes já ocorreu, munição para atacar todas as religiões afro-brasileiras.

Por outro lado, o surgimento de páginas mais sérias, com conteúdo mais elaborado, é uma realidade.

É possível, em alguns espaços, participar de debates sérios, resgatar fragmentos de

---

<sup>7</sup> Maledicência, fuxico.



histórias de famílias de santo dispersas pelo país, e até mesmo gerar conteúdo com intuito de ajudar a preservar a memória do povo do santo nas mídias digitais.

De maneira geral, a impressão que tenho é que das pessoas no campo (entre núcleo familiar, biológico e os filhos de santo), a relação com a tecnologia é periférica, com apenas uma exceção: a de um dos sobrinhos biológicos de mãe Nieta, que é ogã da casa de candomblé e trabalha com tecnologia, sendo ele inclusive responsável pela manutenção do computador da casa.

Ainda que estas tecnologias estejam estabelecidas e sejam importantes, não necessariamente tem centralidade na vida desses indivíduos, especialmente no que diz respeito às práticas religiosas.

Entendendo como as transformações do mundo, às vezes, não transformam discursos, o que antigamente os mais velhos atribuíam como fator desqualificador, a busca do conhecimento através da literatura, em tempos atuais, esse mesmo discurso é usado contra a internet.

Não é incomum ouvir, na conversa do povo de santo, quem fale mal sobre os adeptos de pai Google, mãe Wikipédia e ebome Facebook, reificando, mais uma vez, a suposta impossibilidade de se aprender que não na prática.

Em conversas tidas com pai Osvaldo e mãe Nieta, a postura confirma a regra, eles não têm resistência em que os filhos de santo tenham acesso à literatura ou às fontes digitais, mas sequer, segundo eles, compreendem esse tipo de fonte de informação como possível de produzir um caminho alternativo para o saber, mãe Nieta é enfática ao dizer: “Candomblé se aprende no terreiro, meu filho, tem outro lugar não”.

Pai Osvaldo, inclusive, reifica um certo ideário que coloca as tradições afro-brasileiras das regiões sul e sudeste, como um pouco inferiores, haja vista que ele, assim como muitos, acredita que as práticas do povo de santo desta região tenham sido aprendidas, majoritariamente, através de livros, e mais recentemente, através de páginas na internet.

Ainda que tenhamos tido diversas conversas com esse tema, e talvez para não me ofender (sabendo que fui iniciado no estado de São Paulo), sempre que o confronto, ele dá uma risadinha, diz que me entende, e que precisa acabar com esse seu preconceito.

Mais uma vez, lanço mão do meu lugar de fala para traduzir a maneira como entendo certas relações do assim chamado povo de santo.

Minha trajetória sempre foi, de alguma maneira, a construção de um espaço que soube lidar, a meu ver, de maneira equilibrada com a possibilidade de mais de uma fonte de construção de conhecimento.

Engraçado perceber que conforme minha trajetória litúrgica avançava, determinadas publicações, que num primeiro momento, pouco sentido fizeram para mim, com suas iconografias e elucubrações acadêmicas, quando revisitadas, me permitiam um novo olhar e até mesmo comparações positivas com elementos do meu cotidiano ritual.

Apesar de nunca ter usado nenhum texto acadêmico ou qualquer publicação voltada para o povo de santo como base ou sequer norte para as práticas religiosas, seria leviano da minha parte descartar toda a utilidade que esses tipos de literaturas podem prover.

Textos de caráter historiográfico ajudam a compor um panorama das sociedades, seus comportamentos e aspectos culturais, que no meu caso, ajudam a compreender determinadas práticas adotadas dentro do ritual, o que me permite um olhar crítico, em especial quanto a alguns comportamentos que considero exagerados, que foram transmutados em práticas rituais, ou assim somos levados a crer, mas, que em muitas vezes, apenas disfarçam a reprodução de um comportamento opressor, que encontra no seu momento histórico, as bases para o seu *ethos*.

### **3.1.9. Mídias Sociais**

É fácil afirmar que o advento da internet transformou, do ponto de vista mundial, a maneira como as pessoas se comunicam e lidam com a informação. Ligar pessoas ao redor do mundo, lançando mão destas novas ferramentas, colocou a humanidade em novos patamares, afetando e influenciando praticamente todos os setores possíveis.

Conforme a tecnologia foi avançando, novas ferramentas foram surgindo e sua aplicabilidade não passaria despercebida pelo povo do candomblé.

Se com o Orkut (e posteriormente o Facebook), o surgimento de milhares de páginas voltadas para discutir questões acerca do candomblé já era uma realidade, a chegada do WhatsApp ampliou ainda mais a dinâmica da troca de informação.

O que antes, às vezes, levava algumas horas, e até dias, nos fóruns de discussão sobre os temas brasi-africanos, hoje são acompanhados, discutidos e debatidos quase que em tempo real, em grupos de WhatsApp.

Estes se proliferam com os mais diversos temas, sem critério algum sobre os seus participantes, podendo, numa mesma comunidade, encontrar: ebomes, iaôs, ou meros especuladores, numa troca rápida sobre os mais variados tipos de informação.

### **3.2. Mentalidade antiga, tecnologia nova**

Motivado por essa dinâmica da troca de informação, o aplicativo do whatsapp tem sido usado pelo povo de santo como forma de transmissão de conhecimento. Não é incomum circular nos grupos, entre os membros, textos, áudios, e vídeos, no afã de responder questionamentos, às vezes dos seus filhos de santo, ou de algum curioso, que são lançados nestes espaços.

A prática em si não é uma novidade. Wagner Gonçalves da Silva (1995) já assinala, em seu texto, *O candomblé na metrópole*, a ação de alguns indivíduos, em São Paulo, que lançam mão de pequenos gravadores, para, sem o conhecimento dos seus interlocutores, conseguir registrar falas, cânticos, e rezas de casas e zeladores considerados ilustres nesta cidade.

Da mesma forma que é possível que se pense que essa nova modalidade de transmissão de conhecimento pode ampliar o acesso das pessoas, e assim manter e perpetuar as tradições para as gerações vindouras, a mesma crítica que foi feita, no primeiro momento, à literatura e, posteriormente, ao uso da internet como espaço para catalogação, discussão, e difusão de conhecimento acerca do tema, muitos dos mais velhos criticam o uso das novas mídias sociais como vetor deste tipo de informação.

No entanto, é paradoxal como muitos dos comportamentos do povo de santo, inclusive aqueles considerados antiquados, se reproduzem nessas novas mídias. As páginas de redes sociais, e os grupos de whatsapp destinados aos chamados “caçadores de marmoteiros”, prática que, em tese, visa desqualificar aqueles que não têm competência ou conhecimento para exercer as atividades das religiões afro-brasileiras e que é verificada desde as etnografias clássicas (RODRIGUES, 2006. LANDES, 2002. CARNEIRO 1948), se mantém até a atualidade.

#### ***3.2.1 Correio Nagô e a maledicência do povo de santo***

Falar mal do vizinho é algo que parece inerente a qualquer organização de grupos sociais, basta juntar pessoas para que, assim que haja o mínimo de conforto, encontrem, entre eles, alguém ou algo para se falar mal.

Lembro-me de minha infância nas escolas dominicais e nos cultos dos irmãos da Igreja Batista. Passada toda a conversa sobre a santidade de Deus, a glorificação do culto, e as bênçãos alcançadas e esperadas, o próximo tópico, certamente, seria falar mal de algum irmão

ou irmã da comunidade.

Roupas, comportamentos, e tópicos um pouco mais picantes seriam o mote de boa parte das conversas. E é lógico que nas religiões afro-brasileiras isso não seria diferente. Da mesma forma que se troca conhecimento e informação via o aplicativo de comunicação, troca-se também ofensas e intrigas. A relação do povo de candomblé com a palavra ‘fuxico’ sempre foi ambígua, pois ao mesmo tempo em que ela mantém seu tom original de falar da vida alheia, pode e era, em especial, usada pelo povo mais antigo para falar dos mistérios do orixá, o assim chamado “fuxico do santo”.

A repercussão do uso destas novas tecnologias, no entanto, pode transformar o que até então eram situações que circulavam em meio a poucas casas e a dezenas de pessoas, nos casos mais célebres, tornando-se “mitos” na boca do povo de santo.

Agora, passaram a ganhar repercussão nacional, quiçá até mundial. A dois anos atrás, um episódio envolvendo uma das casas célebres da cidade de Salvador, ilustrou muito bem a maneira como essas mídias sociais estão sendo usadas e suas possíveis repercussões.

Numa situação que, em tempos idos, teria sido resolvida dentro do espaço da comunidade-terreiro, e teria se tornado apenas uma fofoca na e da família de santo, ganhou as mídias sociais e tornou-se um advento (um deles) que pode ilustrar o quadro dantesco que o uso deste tipo de mídia pode provocar.

Um dos membros desta comunidade afastou-se da casa matriz e acabou sendo iniciado por um zelador membro da família de santo no Estado de São Paulo. Isto gerou um desconforto, a ponto de a página oficial da casa matriz lançar um vídeo de repúdio e uma nota de expulsão destes membros da assim chamada família de santo.

Começou, via mídias sociais, uma profusão de vídeos, de réplicas e trélicas, trocas de farpas e acusações entre a casa matriz e a casa que teria sido expulsa da família. Vídeos das pessoas envolvidas trocando acusações das mais diversas ordens, numa exposição midiática, e porque não dizer, exagerada, de questões ligadas a processos tão íntimos e internos.

Foi no WhatsApp onde esse evento ganhou proporções mais nocivas, uma sucessão de áudios privados “vazados” entre membros de uma comunidade no aplicativo, ligados à casa matriz e creditados a parentes sanguíneos e religiosos da liderança, passaram a trocar agressivas acusações, das mais diversas ordens, desqualificando, moral e civilmente, praticamente todas as partes envolvidas.

Estes documentos circularam e foram repassados, inclusive a mim, por mais de uma dezena de pessoas que não tem vínculo algum com as religiões afro-brasileiras, e que haviam recebido também de terceiros sem ligação com o culto.

O episódio, que vem tornando-se recorrente, a meu ver, deixa claro que, em alguns aspectos, alguns praticantes das religiões afro-brasileiras ainda não estão pensando a si próprios inseridos na contemporaneidade e suas dinâmicas de comunicação.

Eventos que, em um outro momento histórico, teriam ficado circunscritos às famílias de santo e suas relações, até certo ponto próximas, hoje cativam as mídias e as redes sociais ganhando uma proporção que, diante da conjuntura (ascensão do movimento neopentecostal, falta de representatividade política), pode trazer consequências não apenas às comunidades envolvidas nessas situações, mas para todo o povo de santo.

Muitas vezes parece-me que, historicamente, quando o chamado povo do santo se pensa fora do tempo, a sua relação, em especial com as mídias, lembremos dos nefastos casos da revista Paris Match e da revista O Cruzeiro, que, como vimos acima, tende a provocar efeitos negativos, do ponto de vista do público e danos das mais diversas ordens (TACCA, 2009).

No Ilê Loroqun, o aplicativo do WhatsApp desempenha uma função muito pragmática, a meu ver. É através dele que o babalorixá Osvaldo marca ou confirma as consultas com os clientes ou filhos de santo, as datas das festas, ou informações sobre ebós e obrigações. O terreiro tem mais de um grupo no WhatsApp, prática que também tem se tornado comum entre as comunidades onde, em tese, cada grupo seria destinado a uma parcela da hierarquia da casa de candomblé.

Como reflexo do que acontece no mundo, a suposta divisão sistemática dos indivíduos em grupos virtuais, em geral não dá certo, tendo assuntos que deveriam ser discutidos em um espaço, sendo discutidos em outro.

Outro membro da casa que usa muito o WhatsApp é Ester, a filha caçula, e já usa o aplicativo para outras tantas finalidades. Segundo me relata, ela faz parte de um grupo de “caçadores de marmoteiros” onde recebe fotos, áudios e vídeos de pessoas que, supostamente, fazem coisas erradas; um grupo de trocas de cantigas de axé, distribuídos por ogãs; um grupo de língua iorubá, em que recebem expressões traduzidas, e os grupos do Ilê Loroqun e da casa matriz da qual vieram.

Uma vez, ela me enviou um vídeo em que um homem, num suposto transe de uma Padilha, dançava ao som de uma música baiana contemporânea e com a réplica de uma arma na mão. Mandou-me o material em tom de galhofa e queria saber minha opinião acerca do tema, pois considerava aquilo uma “maluquice”. Disse-lhe que diante de minha trajetória no axé, já não conseguia ver como positivo essa prática de expor os “errados”, pois, o intuito, em geral, era quase sempre muito mais de diminuir o outro, do que corrigir uma prática que

pudesse estar equivocada.

E as implicações políticas deste tipo de imagem ou comportamento, ao alcançarem o grande público, que devidamente carregados com um olhar preconceituoso e racista em relação à prática brasi-africana, irá julgar determinado comportamento como algo do coletivo, mesmo que a prática seja entendida como errada e condenada até mesmo por nós, praticantes da religião, mas quem está de fora não se dará ao trabalho de pensar que existem também, entre nós joio e trigo.

Devido as graves questões de saúde a que fui acometido ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa, tempo em que efetivamente pude estar em campo não me permitiu fazer a quantidade de entrevistas programadas ou perceber como o resto da comunidade lida com as mídias sociais. Até onde pude constatar, boa parte dos membros da casa usam smartphones, e têm, em algum momento, acesso à internet (segundo o IBGE 63,6% da população pelo celular).

A minha relação com o WhatsApp nas práticas religiosas é, de certa forma, incipiente, pois a minha própria relação com o aplicativo não é das melhores. Não participo de grupos, e tenho problema com o *ethos* que os usuários do aplicativo passaram a adotar, com o excesso de compartilhamento de todo tipo de conteúdo, sem distinção ou sem questionar o interesse dos outros para tais informações.

No entanto, ao conversar com outras pessoas praticantes do candomblé, é notável que essa ferramenta tem sido usada de maneira corriqueira, inclusive para o cotidiano das casas de axé.

Como citei em um momento anterior, o zelador do Ilê Lorogun usa a ferramenta para agendar consultas, confirmar trabalhos, datas de obrigações ebós e afins.

### ***3.2.2 Youtube, youtubers e uma nova forma de produção de memória***

Das plataformas digitais, o Youtube é uma que vem sendo utilizada já há, relativamente, bastante tempo. Destinada à produção e distribuição de vídeos das mais diversas ordens, vem gerando, na última década (assim como suas coirmãs digitais), um sem número de transformações comportamentais, modificando, inclusive, sua própria estrutura, com a monetarização dos seus vídeos mais assistidos, associação de propagandas na plataforma, e, como fenômeno mais recente, os chamados “*digital influencers*”.

Não tardou para que essa plataforma também fosse ocupada pelo, assim chamado, povo do candomblé. Ao longo dos últimos anos proliferaram-se, tanto como nas outras mídias

digitais, canais com os mais diversos temas relacionados às religiões afro-brasileiras. São divulgações de vídeos de festas, tutoriais de como fazer oferendas, consultar o oráculo, decorar as casas, ensinando a dançar, cantar, rezar e uma suposta mitologia afro-brasileira.

Do ponto de vista de conteúdo, a plataforma não trouxe nada de inovador com relação às outras mídias sociais. A mudança mais significativa é que se tornou, cada vez mais comum, que pessoas passassem a protagonizar os vídeos em formatos de programas de entrevistas, leituras de textos, aconselhamentos e temas afins.

Mais uma vez, a utilização de uma plataforma considerada moderna para lidar com a religiosidade entendida como tradicional, e que tem, num dos seus pilares discursivos, a ideia de que o conhecimento do sagrado deve ser mantido em segredo, gerou polêmicas similares às que já foram discutidas nesse trabalho, das quais outras plataformas (literatura, Orkut, Facebook) já foram alvo.

De alguma maneira, a experiência verificada por mim, da forma como o povo de santo tem lidado com essa plataforma, também tem pouca variação. Vai mudar de acordo com a idade biológica, educação formal, proximidade com tecnologia e a busca pelos conteúdos, que acaba sempre oscilando entre extremos.

Se por um lado muitas pessoas acessam estes conteúdos na busca de vídeos em que as práticas são consideradas erradas, para assim poderem “xoxar” o autor, é inegável que encontram também, em alguns canais, acesso a determinadas informações mais qualificadas que podem, por exemplo, ajudar a corrigir cânticos, conhecer práticas religiosas nas matrizes africanas, e debater, até mesmo nos comentários, a legitimidade de algumas práticas.

No Ilê Lorogun, não me lembro de ter observado, em nenhum momento anterior, algum deles usar essa plataforma voltada para coisas do axé. No entanto, depois que me conheceram, e pelo fato de eu estar vinculado a um projeto que produz conteúdo para esta plataforma, eles passaram a discutir meus vídeos, sendo, inclusive, que num determinado momento, pouco antes de iniciar a minha pesquisa, o próprio núcleo familiar central da casa me concedeu entrevista, que se encontra no Youtube com um número aproximado de mais de 10 mil visualizações.

A minha relação, em específico com a plataforma do Youtube, é, certamente, das chamadas plataformas digitais, a que mais me relaciono, inclusive como produtor de conteúdo. Em 2011, passei a ter contato com um canal produzido por um ogã do Estado do Rio de Janeiro, iniciado na roça do Ventura, na cidade de Cachoeira, no Estado da Bahia, chamado Jaçanã Gonçalves, que tinha a proposta de, através da realização de uma série de entrevistas com membros das mais diversas expressões das religiões afro-brasileiras, criar um

imenso banco de dados para preservar a história e a memória do povo de santo.

Apesar de nosso contato existir desde a época do Orkut, em fóruns de discussão sobre o candomblé, foi apenas em 2014 que resolvi aceitar o convite dele para contribuir com o conteúdo do canal, produzindo entrevistas na cidade de Salvador, no programa chamado “Falando do Axé”.

A partir daí, passei a contribuir e a desenvolver alguns projetos ligados ao canal na plataforma Youtube, como “Falando do Axé Bahia” e o “Conversas pretas”, sendo este último, voltado a entrevistas com pessoas negras no ambiente universitário, no afã de contar suas trajetórias, vivências e produção acadêmica.

O projeto global, chamado grupo de estudos Bráulio Goffman e coordenado pelo Ogã Jaçanã, ampliou-se e tornou-se multifacetado, promovendo encontros, palestras e a diversificação do tipo de entrevista voltado para a representação política na defesa do povo do santo. *Falando do axé* passou a ser produzido em diversos estados brasileiros, gerando um conteúdo que já foi acessado por mais de um milhão de pessoas, em mais de 40 países.

Este exemplo mostra, ao menos para mim, como é possível lançar mão de tecnologias e ajudar as religiões afro-brasileiras a dialogar com o mundo e a sociedade no qual estão inseridos, em seus termos, sem que haja, de fato, a necessidade de uma ruptura brusca com a discricção necessária e tão proclamada pelo povo do santo, e, ainda assim, continuar relevante e acessível para uma nova geração de pessoas que tem que lidar com um turbilhão de informações, num mundo de velocidade e mídias de massa.

Dentro dessas narrativas é possível perceber que já se vai ao longe o tempo onde a oralidade seria pensada como única forma de transmissão de conhecimento (PREVITALLI, 2014), alguns membros do chamado povo de santo lidam de maneira natural com o uso dessas outras ferramentas, alguns atestam a importância da existência desses novos métodos de catalogação (áudios, vídeos, apostilas, livros, fotos) com intuito de preservar a memória ancestral, o que antes estaria ameaçado de desaparecer em face ao falecimento de determinados membro da família de santo ou seus zeladores, aliado talvez a um maior grau de escolarização do membros da religião diferente do que apontava Pierson (1971) a época de sua pesquisa, me parece que essas mudanças sociais, atreladas a um maior acesso a tecnologias na contemporaneidade só reforçam o poder de adaptabilidade e transformação que se percebe na construção do das religiões afro-brasileiras.



## Conclusão

### “... araúna é um passo (sic) bonito, araúna, deixa ninguém te pegar araúna”

A jornada até aqui foi árdua e cheia de surpresas, mas é chegada a hora de apresentar minha versão sobre esse lugar no mundo, pois acredito que os ciclos da vida, todos eles, se perpetuam, trocando apenas os atores.

O trabalho desenvolvido até aqui, cujo interesse inicial era perceber, de algum modo, como as relações sociais e de poder se configuravam na realidade de uma comunidade-terreiro, mostra que a complexidade das estruturas hierárquicas em um candomblé baseia-se em elaborações mais dinâmicas que o discurso de senioridade e ancianidade dão conta per si. Ainda que os textos (CARNEIRO, 1948; LANDES, 1967; BASTIDE, 1978; PIERSON; BRAGA, 1995; LIMA, 2003), de alguma forma, tenham abordado as questões do poder (DANTAS, 1988; CASTILLO, 2013; CAPONE, 2009; VALLADO, 2010), em especial a partir das perspectivas hierárquicas, tão fortes e presentes nas religiões afro-brasileiras, alguns desses elementos podem ser modificados ao longo do tempo, influenciados por situações causais existentes em determinados momentos históricos (valores morais, uso de tecnologias, mudanças sociais) e novos arranjos nas relações dos indivíduos.

Acreditei ser possível olhar um pouco mais atentamente para estas relações, em especial, pelo fato de estar ligado a essa estrutura e o meu acesso ter uma outra configuração. Não quero dizer com isso, importante salientar, que a minha narrativa, ou minhas impressões constituem uma verdade sobre o tema, é apenas a tentativa, talvez romantizada, de fornecer uma outra voz para uma discussão que historicamente está estabelecida há bastante tempo.

Dentro da historiografia, podemos perceber que fica, de certa forma, dado como certo que essas lógicas de poder estariam assentadas, senão unicamente, com muita centralidade, nos princípios de ancianidade e senioridade. Dentre os textos mais consagrados, seja talvez, no livro *A cidade das mulheres*, que tenhamos pela forma da escrita, ou pelo impacto de ser uma das poucas mulheres escrevendo sobre o tema das religiões afro-brasileiras, permitindo que elementos outros venham à tona, pois ainda que o conhecimento e valorização dos mais velhos seja crucial para a vivência no candomblé, não são eles sozinhos que ditam a regra na estrutura de poder em uma casa de axé. Em seu texto, conseguimos perceber alguns elementos de tensão política, baseados em questões de gênero, cor, e classe social. Não saberia precisar se é o seu gênero que pesa ao transpor suas emoções, algumas de maneira bastante pessoal, para a sua escrita, mas se comparado a outros textos produzidos por homens, no mesmo

período, ou mesmo as tentativas de Edson Carneiro em direcionar Landes a pontos específicos, com quem falar, quem era considerado por ele autoridade (CASTILLO, 2013; HEALEY, 1996; ANDRESON, 2013; CORRÊA, 2000), no afã de conduzir a sua pesquisa, creio eu “dar um peso” e permitir a possibilidade de leituras subjetivas sobre aquele contexto, atores e campo de pesquisa.

É evidente que com os debates na antropologia (antropologia nativa; afetação; distanciamento), muitas outras vozes foram acrescentadas. Existem autores “nativos” (Ricardo Aragão; Fábio Lima; Marlon Marcos; Sidney Barreto Nogueira; Vilson Caetano; Miriam Rabelo; Edmar Santos; Nivea Santos) falando deste lugar que eu também reivindico, um lugar não apenas de quem está de dentro, pois muitos dos autores que escrevem sobre candomblé, acabaram de uma forma ou de outra tendo alguma ligação, seja recebendo algum título honorífico, relações de compadrio e amizades com as comunidades estudadas. No entanto, a lógica da fala “de dentro” (SPIVAK, 2010; RIBEIRO, 2017), creio, permita mais uma possibilidade na construção de discursos e elaboração de novas epistemologias.

Todo o quadro político, social e econômico acabou influenciando a forma como algumas disposições hierárquicas do candomblé, eram constituídas, resgatemos por exemplo o fato de que diversos intelectuais (VERGER, 2007; BASTIDE, 1978; etc.) que escreveram sobre o candomblé, em especial ao longo da primeira metade do século XX, foram agraciados com altos postos dentro destas comunidades, o que obviamente lhes permitiria acessos a símbolos e signos da religião, conhecimentos esses, de certa forma, permutados, ou porque não dizer, negociados com a proteção junto ao Estado, ou a ampla divulgação destas comunidades junto às elites acadêmicas ao redor do mundo (DANTAS, 1988; MATORY, 2005; PARÉS, 2007; SANZI, 2009)

Diante de todo este panorama, a inquietação que me levou à pesquisa era verificar se algum desses elementos, claramente descritos em alguns trabalhos acerca do tema (LIMA, 2003; BRAGA, 1995; SILVEIRA, 2006), ou sugeridos em outros, se confirmariam em um trabalho de campo, na contemporaneidade. Ao longo do trabalho, optei por fazer comparações de elementos e narrativas do poder, confirmando a existência de cargos que são encontrados nas descrições dos textos acadêmicos, e quando encontrados, se sua relação com o campo condiz ou contradiz com estas descrições e, por fim, acabei achando por bem trazer minhas próprias experiências, tanto como líder religioso do candomblé quanto como acadêmico desenvolvendo uma pesquisa, tendo em vista que pertenço e transito entre estes mundos.

No Ilê Lorogun, a disposição hierárquica mantém, de certa forma, a configuração estabelecida na literatura. A dinâmica da distribuição dos cargos, as relações dos mesmos na

perspectiva de exercício de poder e a descrição das funções, a exemplo das ocupações atribuídas aos alabês e às equedes. Neste segundo caso, é importante retomar o que já foi dito no capítulo 2, na sessão dedicada a hierarquia, de alguma maneira, a realidade das chamadas equedes, seja na minha experiência, seja no campo, difere em grau de importância do que é descrito na literatura, tendo suas funções mais aprofundadas e exercendo influência no axé (CARNEIRO, 1948; LIMA, 2003; BASTIDE, 1978; VERGER, 2007).

Não saberia precisar se houve de fato uma mudança na importância destes cargos, ou se o fato de estas primeiras pesquisas terem sido escritas por homens os levou a crer que a condição de equede tinha menos poder se em comparação com suas contrapartes masculinas. Fica a indagação no ar e talvez uma chave para pensar outros trabalhos acadêmicos, baseados na correlação entre gênero e poder.

Os elementos de correlações sociais também contribuem para o fortalecimento das mobilidades dentro das estruturas de poder. No caso do campo estudado, a continuidade dos núcleos principais do poder sempre estarem ocupados por membros da família biológica das lideranças, acaba por conferir tanto legitimidade quanto, ao mesmo tempo, provocar tensões que podem descambar em conflitos.

Há, sempre pairando no ar, o questionamento de que, se a maneira como os membros da família sanguínea da liderança são tratados dentro do espaço da comunidade terreiro seriam ou não levados em conta quando está se discutindo permissões e interditos, levando em consideração que entre outras coisas, a fundação das casas tidas como tradicionais, tinha em seus núcleos hierárquicos também famílias consanguíneas, e que ainda assim essas relações geraram cisões (SILVEIRA, 2006; CASTILHO, 2013). O que nos leva a crer que assim como em qualquer família, a manutenção do poder, nestes núcleos centrais, não é necessariamente reflexo de estabilidade no âmbito destas relações.

A conclusão que chego, ao término deste trabalho de pesquisa, é que, na verdade, afirmações sobre as relações diretas e indiretas de poder na hierarquia do candomblé sempre terão caráter subjetivo.

Discurso e prática encontram paralelismos disto nas narrativas acadêmicas: sempre temos acesso a ideia que a base em que se estrutura todas as relações de poder dentro do candomblé estão assentadas na premissa que os mais velhos detêm a sabedoria e, em assim sendo, são os mais aptos para ocupar os mais altos postos e a liderança, essa estrutura é reificada no campo, mantendo a lógica da senioridade, o que podemos salientar é, diante dessa centralidade, elementos outros podem pesar na forma como se dão esses arranjos, em especial no caso de ogãs e equedes, em alguns casos outros membros da comunidade em especial

quando envolve relações familiares .

Bem como, a partir de suas indicações (no caso de ogãs e equedes), toda a autoridade estabelecida a partir destes princípios permitiria uma visão quase sempre vertical e pacífica do poder.

No entanto, tanto o campo quanto a minha vivência dentro das religiões afro-brasileiras, me fazem atentar para a possibilidade de uma estrutura muito mais vertical, poderíamos de certa forma utilizar, inclusive, a analogia de uma árvore, pois, ainda que a raiz seja a base onde tudo se fortalece, os ramos e os galhos, que serão conduzidos ao sabor de influências outras, demonstram que as relações políticas e do poder, são negociáveis e negociadas em campos muito mais profundos do que um olhar apressado permitiria observar.

Chego ao final desta pesquisa convicto de que as possibilidades são muito maiores do que o tempo e as contingências da vida me permitiram acessar ao longo da construção do mesmo. Tendo em vista esta limitação, creio ser prudente observar que são inesgotáveis as possibilidades que as religiões afro-brasileiras têm e ainda terão por muito tempo, como elemento capaz de produzir discussões de cunho social, político e acadêmico, ou das mais diversas ordens, permitindo, também, que indivíduos dos mais diversos grupos tenham acesso a essa realidade, me levando a crer que nenhum trabalho de pesquisa, em nenhum campo, pode ser dado como concluído.

## Bibliografia:

ANDRESON, Jamie Lee. Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9). *Rev. Hist. UEG – Porangatu*, v.2, n.1, p.236-261, jan./jul. 2013.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia. Rito Nagô*. 3ª edição. Editora Nacional Brasileira 313, 1978. 298p.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade Afro-Brasileira. O culto de Baba Egum*. 2d., Salvador, 1995, Ianamá e EDUFBA.

\_\_\_\_\_. *Na Gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: CEAO/EDUFBA, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BENISTE, José. *Dicionário Yourubá – Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BIRMAN, P. *Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará. 1995.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: Ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 376 p.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora do Museu do Estado da Bahia, 1948. 142 p.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita – a etnografia nos candomblés da Bahia*. 3ª reimpressão. Salvador: EDUFBA, 2013.

CORRÊA, Mariza. "O Mistério dos Orixás e das Bonecas: Raça e Gênero na Antropologia Brasileira" em *Etnografia*, 2000.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 262 p.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

\_\_\_\_\_. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ªed., 13ªreimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HEALEY, Mark. Os desencontros da tradição em Cidades das Mulheres: Raça e Gênero na Etnografia de Ruth Landes. *Cadernos Pagu* (6-7), 1996 pp 153-200.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*; tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva; Revisão e notas de Edison Carneiro. 2 Ed. Revisada. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: Um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003. 216 p.

\_\_\_\_\_. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados* 18(52), 2004.

LUHNING, Ângela. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, n. ° 28, p. 194 – 220, dezembro/fevereiro, 95/96.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. 170 p.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Afr-Brazilian Candomble*. Princeton University Press, 2005.

NÓBREGA, Cida; ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma Biografia*. Corrupio/Ediouro. 2006.

NUNES, Edson de Oliveira (org.). “Observando o familiar”. In: *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1991.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2ª ed. rev. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *O rei, o pai e a morte: religião vodun na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *O Mundo Atlântico e a Constituição da Hegemonia Nagô no Candomblé Baiano*. *Revista Esboços* Volume 17, N.º 23, pp 165-185 – UFSC.

PRANDI, Reginaldo. *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. 383 p.

\_\_\_\_\_. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. *Estudos Avançados* 18(52), 2004.

PREVITALLI, Ivete Miranda. Tradição oral e novas tecnologias no candomblé da metrópole. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano VII, n.20, Setembro 2014.

REIS, João José (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade*. *Estudos sobre o negro*

no Brasil. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1989. 151p.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos. Apresentação e notas Yvonne Maggie, Peter Fry*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Ed. UFRJ, 2006. 139p.

VALLADO, Armando. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII e XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 1999.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, vol. XLIV (1º), 2009, 139160.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador, 1995, Sarah Letras.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 240 p.

SANTOS, B. Beni dos; ROXO, Roberto M. *A formação do catolicismo popular no Brasil*. In: *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Ed. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Segredos do escrever e o escrever dos segredos. Reflexões sobre a escrita etnográfica nas religiões afro-brasileiras?* In: Aulo Barretti. (Org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu*. 1ed. São Paulo: EDUSP, 2010, v. 1, p. 273-302.

\_\_\_\_\_. *O candomblé no Brasil - A tradição oral diante do saber escrito*. *Studia Africana - Publicació del Centre d'Estudis Africans-Bracelona, Barcelona - Espanha*, v. 4, p. 79-88, 1993

\_\_\_\_\_; REIS, Letícia Vidor de Souza; SILVA, José Carlos da (Org.). *Quando o objeto vira sujeito*. In: *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista*

pelos observados. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1996b. p. 67-82.

SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Imperialismo cultural hoje: uma questão silenciada. Revista USP, n. 32, p. 66-89, 1997.

\_\_\_\_\_. O olhar etnográfico e a voz subalterna. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. (Série Antropologia, n. 261)

TACCA, Fernando de. Imagens do Sagrado – Entre Paris Match e O Cruzeiro. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

TURNER, Víctor W. T853p O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.