



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Daniele Ferreira Evangelista

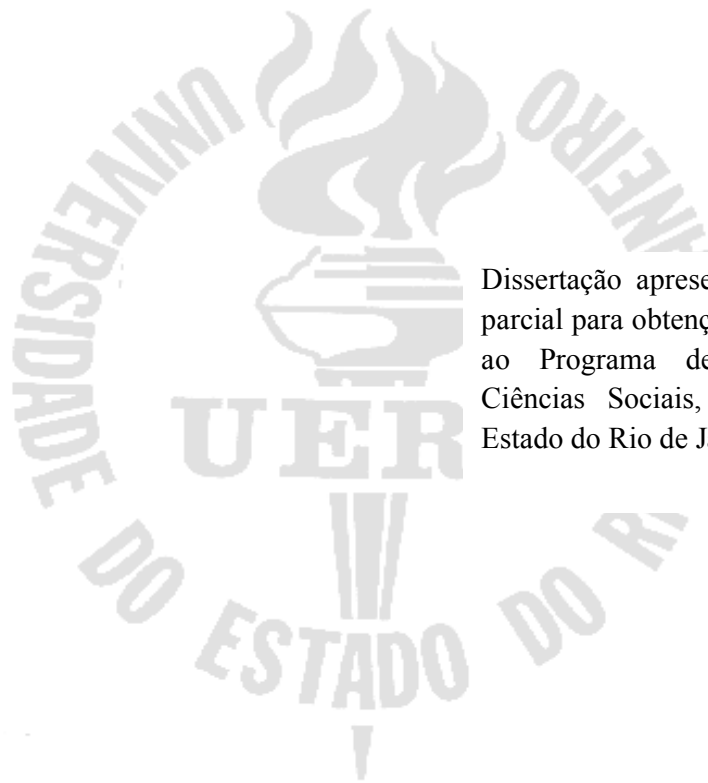
**A pessoa é para o que nasce: um estudo sobre mudança de status e relações  
de poder no candomblé**

Rio de Janeiro

2014

Daniele Ferreira Evangelista

**A pessoa é para o que nasce: um estudo sobre mudança de status e relações de poder no  
candomblé**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Marcia Contins

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

E92 Evangelista, Daniele Ferreira.  
A pessoa é para o que nasce: um estudo sobre mudança de status e relações de poder no candomblé/ Daniele Ferreira Evangelista. – 2014.  
168 f.

Orientador: Marcia Contins.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Cultos afro-brasileiros – Teses. 2. Candomblé – Teses. 3. Umbanda – Teses. 4. Antropologia – Teses. I. Contins, Marcia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 299.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus pais, Cineia e Sergio, ao meu irmão,  
Thiago, e aos meus avós, Dona Dilma e Seu Zé.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha família, a quem também dedico esta dissertação: à minha mãe Cineia e ao meu padrasto Sérgio, pela paciência e apoio incondicional; ao meu irmão, Thiago, por tornar mais lúdico o tempo da escrita; à minha avó, Dilma, e ao meu avô, José, pelo carinho e cuidado do dia a dia.

Agradeço à minha orientadora Marcia Contins, pela paciência, pelos ensinamentos imprescindíveis a esta dissertação e pela confiança que sempre depositou no meu trabalho. Agradeço a todos os professores do PPCIS, em especial Prof<sup>ª</sup>. Sandra de Sá Carneiro, Prof<sup>ª</sup>. Claudia Barcellos Rezende, Prof<sup>º</sup>. Carlos Eduardo Rebello Mendonça, Prof<sup>º</sup>. Valter Sinder, Prof<sup>ª</sup>. Cecília Loreto Mariz e Prof<sup>ª</sup>. Clara Mafra (*in memorian*). Também agradeço aos professores do PPGAS/MN, Prof<sup>ª</sup>. Renata Menezes, ao Prof<sup>º</sup>. Gilberto Velho (*in memorian*) e ao Prof<sup>º</sup>. Luiz Fernando Dias Duarte.

À professora do PPGHCS/FIOCRUZ, Prof<sup>ª</sup>. Cristiana Facchinetti, por sua amizade e importância em minha formação, a quem devo minha inserção na pesquisa acadêmica.

Ao professor e amigo, Prof<sup>º</sup>. José Renato de Carvalho Baptista, pela imensa generosidade intelectual, pela dedicação com que me iniciou no campo de estudos dos cultos afro-brasileiros, e, sobretudo, pela confiança, pelo carinho e pela amizade.

Às comunidades da Casa das Águas e do Alto do Oxosse, que me mostraram a beleza e a força do culto aos orixás, Pai Ícaro de Oxosse, Mãe Márcia de Oxaguiã, Pai Nego de Ayrá, Mãe Tânia, Mãe Equede Didi, Luanna, Elton, Mayara, Thatiana, Eliane, Mariana, Jéssica Ellen, Gabrieli, Denise, Phillipe, Crissia e a todos mais que não consegui elencar, mas que foram essenciais nesta grande experiência.

À Mayara Gonçalves, pela amizade e confiança, mas sobretudo pelo entusiasmo com que sempre me guiou no universo do candomblé, compartilhando histórias e experiências.

À Cleiderman Braga, meu companheiro e amigo, minha gratidão especial pelo amor, carinho, paciência e dedicação com que esteve ao meu lado durante todo este período.

Ao amigo Hélio Sá, pelas dicas sobre teoria antropológica.

Aos amigos historiadores, Bárbara Damasco, Caio Paz, Carolina Maíra, Charline Scaldini, Cristiane Reis, Eric Assis, Gustavo Pereira, Juliana dos Santos, Priscila Cupello, Thaís Amaral, e aos que decidiram trilhar outros caminhos, Gabriela Fernandez e Victor Pacheco, pela amizade duradoura e pelas experiências compartilhadas ao longo da graduação.

Aos amigos que são como família, Andressa Carvalho, Clewerton Braga, Everson Souza, Jessica Souza, Karyn Cella, Lidiane Esteves e Renata Carneiro.

Aos meus amigos e colegas do PPCIS, Alexander Magalhães, Anderson Gaspar, Andrew Müller Reed, Bernardo Guerra, Camila Pierobon, Clemir Fernandes, Carlos Souza, Eduardo Cidade, Elisa Tandeta, Fábio Rios, Fernando Fernandes, Henrique Fornazin, Heloisa lobo, Hildebrando Saraiva, Inês Quiroga, Julian Brito, Livia Reis, Mariana Santos, Natasha Ferreira, Victor D'Olive, Welington Pinheiro, e todos que porventura não citei, pelas conversas, risadas e cervejas, porque “nem só de pão vive o homem”. Um carinho especial também para os amigos Raquel Sant’Ana e Cleiton Maia, pelas “sessões de terapia coletiva”, e para Nicole Segura e Julián Moraga, pelos piscos chilenos.

Aos funcionários da UERJ e do PPCIS, em especial Wagner e Sônia.

Por fim, agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelos primeiros 12 meses de bolsa concedida, e à FAPERJ – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, pela premiação da Bolsa Nota 10 para a realização do segundo ano de pesquisa.

Meu dever fez-me, como Deus ao mundo.  
A regra de ser Rei almou meu ser,  
Em dia de letra escrupuloso e fundo.

Firme em minha tristeza, tal vivi.  
Cumprí contra o Destino o meu dever.  
Inutilmente? Não, porque o cumprí.

*Fernando Pessoa – As Quinas*

## RESUMO

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. *A pessoa é para o que nasce*: um estudo sobre mudança de status e relações de poder no candomblé. 2014. 168 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

O presente trabalho tem o objetivo de explorar algumas das ambiguidades constituintes do universo religioso do candomblé, a partir da temática da mudança de status e das relações de poder. Trata-se de um estudo de caso que evidencia a história de uma mãe de santo iniciante e o processo de consolidação de seu terreiro, tendo como pano de fundo as ideias e regras gerais do candomblé. Antes de se tornar mãe de santo, Carla era equede em um terreiro angola comandado pelo seu pai biológico. A ruptura com o terreiro e a mudança de status de equede para mãe de santo geraram controvérsias, na medida em que esta mudança não poderia ocorrer sem estar remetida a algum tipo de erro iniciático. Contudo, é sabido que esse tipo de mudança não é incomum, porém depende de uma série de condições e situações que orientam as práticas religiosas no candomblé. Além disso, pretende-se também, abordar questões relativas à estruturação da família de santo e os conflitos decorrentes da interposição entre laços de sangue e de santo, bem como a relação com o universo religioso umbandista e suas implicações cosmológicas e rituais.

Palavras-chave: Candomblé. Umbanda. Conflito. Ritual. Relações de poder. Mudança de status. Família de santo.



## ABSTRACT

EVANGELISTA, Daniele Ferreira. *People are what they are born to: a study about status change and power relations in Candomblé*. 2014. 168 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This study aims to explore some ambiguities of the *candomblé*, starting from the issue of status changes and the power relations. This is about a study case which highlights the story of a *mãe de santo* and the establishment process of her *terreiro*, in contrast with general ideas about *candomblé* and which supposed was the rules of religion. Before becoming *mãe de santo*, Carla was *equede* in another *terreiro* led by her biological father. The rupture with the *terreiro* and the status change from *equede* to *mãe de santo* caused controversy, because this change could not occur without being sent to some kind of initiation error. However, it is known that this kind of change is not uncommon, but depends on a number of conditions and situations that guide the religious practices in *candomblé*. Moreover, it is intended to also address issues relating to the structure of the *família de santo* and conflicts arising from the interposition between blood and “saint” ties, and the relationship with the *umbanda* religious world and their cosmological implications and rituals.

Keywords: *Candomblé*. *Umbanda*. Conflict. Ritual. Power relation. Status changes. *Família de santo*.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Filiação de sangue de Mãe Carla e demais personagens citados na dissertação...	28
Quadro 2 – Filiação de santo de Pai Marcelo.....	36
Quadro 3 – Vínculos de filiação de santo entre alguns membros da família carnal de Carla..	37
Quadro 4 – Filiação de santo de Pai Antônio.....	42
Quadro 5 – Hierarquia geral do candomblé.....	61
Quadro 6 – Organização hierárquica dos postos/cargos do terreiro de Mãe Carla.....	92

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Enxada encontrada durante as primeiras semanas de construção.....	68
Figura 2 – Primeiro candomblé e saída do primeiro ogã da casa.....	73
Figura 3 – Construção das fundações.....	73
Figura 4 – Pintura do quarto de Exu.....	74
Figura 5 – Preparação para gira de caboclo feita na cozinha do Ilê.....	139
Figura 6 – Filhos de santo construindo o novo pátio para as giras.....	140

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
1	<b>“EMOÇÃO NÃO É COISA DE EQUEDA”: O SURGIMENTO DA MÃE DE SANTO</b> .....	22
1.1	<b>Carla: “a filha rebelde”</b> .....	26
1.2	<b>Marcelo: “o pai que não bota santo em ninguém”</b> .....	32
1.3	<b>Antônio: “o pai que não erra”</b> .....	37
1.4	<b>“Em angola não é como em efon”: uma visão sobre o processo de iniciação</b> .....	42
1.4.1	<u>Interpretando o “erro” e a iniciação</u> .....	44
1.5	<b>Tornando-se mãe de santo: cargos, poder e hierarquia no candomblé</b> .....	54
2	<b>“AQUI SÓ TEM FAMÍLIA; É TUDO PARENTE”: A FUNDAÇÃO DE UM AXÉ</b> .....	64
2.1	<b>“Não é só levantar quatro paredes e pôr um telhado em cima” : a construção da casa de todos os santos</b> .....	70
2.1.1	<u>A odisseia</u> .....	72
2.2	<b>“A gente tem que montar uma equipe em que a gente confie”: relações de sangue e de santo</b> .....	77
2.2.1	<u>O sangue e os cargos</u> .....	81
2.2.2	<u>A família de santo como artesanato</u> .....	92
2.3	<b>“A necessidade e o necessitado andam juntos”: as estratégias e os conflitos uma mãe de primeira viagem</b> .....	96
2.3.1	<u>O ogã “convertido”</u> .....	97
2.3.2	<u>Filhos de que não se pode falar mal</u> .....	98
2.3.3	<u>“Vende-se uma filha de Oxum”</u> .....	99
2.3.4	<u>“Quando eles vêm com o fubá, o meu angu já está pronto”</u> .....	100
3	<b>“ DANDO SATISFAÇÃO AOS ESPÍRITOS DE UMBANDA ” : POSSESSÃO E DESENVOLVIMENTO NO TERREIRO</b> .....	111
3.1	<b>“Agora eu quero ver se ela é diabo ou não”: entidades, poderes, feitiços e heranças familiares</b> .....	122
3.2	<b>O baile dos orixás: dança e possessão no xirê</b> .....	132
3.3	<b>“A gente só dá uma satisfação aos espíritos”: a umbanda no terreiro</b> .....	134
3.3.1	<u>A festa de Seu Treme Terra: a umbanda de Pai Marcelo</u> .....	135

3.3.2	<u>A umbanda de Mãe Carla e as giras de desenvolvimento.....</u>	139
3.3.3	<u>A possessão em desenvolvimento: o candomblé e a importância da umbanda....</u>	145
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	153
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	158
	<b>GLOSSÁRIO .....</b>	163

## INTRODUÇÃO

### “A trama dos orixás”

O candomblé é uma religião afro-brasileira que vem sendo amplamente investigada pelos intelectuais desde o século XIX e ainda hoje é alvo de intensos debates sobre os mais variados temas, bem como é palco de ferrenhas disputas entre o povo de santo. Para os que se propõem a estudar esse sistema religioso atualmente, isto pode ter um efeito um tanto ambíguo. Por um lado, a histórica procura dos estudiosos pela temática possibilitou a produção de uma volumosa quantidade de informações, fontes bibliográficas e descrições etnográficas que abrangeram um vasto leque de elementos. Por outro lado, todavia, este mesmo aspecto pode se configurar como uma relativa dificuldade ao pesquisador. Em meio a tantos trabalhos qualificados, aumentam-se ainda mais a responsabilidade e a expectativa por contribuições à altura. Mesmo sabendo que nenhuma temática de estudo pode se esgotar por completo, ainda assim essas são questões que muitos pesquisadores podem vir a se defrontar em um primeiro momento.

Sabe-se que as religiões afro-brasileiras foram formadas a partir de influências recíprocas entre matrizes religiosas africanas, o catolicismo e as tradições indígenas e que ganharam características próprias de acordo com as configurações específicas das diferentes regiões do Brasil. Conforme Reginaldo Prandi (1991), o candomblé, nesse contexto, seria resultado de uma dessas configurações religiosas que se destacou na Bahia; tal como o xangô em Pernambuco e Alagoas; o tambor de mina no Maranhão e no Pará; o batuque no Rio Grande do Sul e a macumba no Rio de Janeiro.

De acordo com Vivaldo Costa Lima (1974), o termo *candomblé*, de uso corrente na Bahia, era usado para denominar tanto “os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de *santos* ou *orixás* e associadas ao fenômeno da possessão ou transe místico”, quanto “o próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas” (COSTA LIMA, 1974, p. 66-67). Nesse caso, o transe é visto como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la. Já o local onde são executadas as cerimônias e rituais religiosos é chamado de *terreiro*, *casa de santo*, *barracão* ou *roça*, enquanto a comunidade moral que constitui o conjunto de adeptos e frequentadores do candomblé é denominada como *família de santo*. A família de santo

significa a linhagem ritual de uma determinada *casa* e denota o caráter hierárquico das relações que unem os membros de um terreiro. Os chefes sacerdotes são chamados de *pais* ou *mãe de santo* cuja autoridade deve ser respeitada por todos.

Além disso, o candomblé designaria também uma série de ritos com ênfases culturais diferentes, chamados de *nações*. Os cultos religiosos organizados na Bahia teriam sido formados a partir de tradições culturais de regiões africanas onde predominavam os grupos *nagô-iorubá* e *jeje-fô* e, sendo assim, os religiosos descendentes de africanos utilizavam o termo *nação* como forma de distinção e pertencimento político e identitário. Contudo, segundo o autor o termo foi perdendo sua conotação política e foi se transformando num conceito teológico. Desse modo, *nação* passou a significar o padrão ritual dos terreiros de candomblé, cujo corpo doutrinário e a norma dos ritos foram transmitidos e transformados através dos tempos. “Os candomblés eram, no começo do século passado, centros de reunião dos nagôs mais ou menos islamizados que aqui viviam, como jejes, hauçás, gruncis, tapas e os descendentes dos congos e angolas que há muito não eram trazidos da Costa” (COSTA LIMA, 1974, p. 71).

A religião dos orixás é bastante complexa em sua organização, ritual e cosmologia baseando-se, sobretudo, na manutenção e ressignificação de tradições orais. A palavra falada é investida de caráter sagrado assim como a sua transmissão, valorizando a ideia de que o conhecimento deve ser algo ligado à ancestralidade. Por isso, não há uma ortodoxia escrita – o que evidencia ainda mais os processos de variação e de “acomodação situacional” de seus modelos mítico-rituais. Mesmo assim, como já enfatizaram Costa Lima e Ordep Serra, isso não impediu a difusão e adoção da estrutura pela qual ficou conhecido o candomblé baiano: o modelo jeje-nagô.

Durante muito tempo, vinculou-se o candomblé baiano a uma tradição iorubana encarada como mais tradicional, em contraposição a um modelo angolano-conguês – associado aos candomblés angola e de caboclo e aos cultos do Rio de Janeiro e demais cidades da região Sudeste. No entanto, estas divisões não são tão rígidas, mas se conformam no âmbito das disputas políticas, de poder e status entre os próprios religiosos. Não se pode ignorar – como afirmou Lima (1974) – a participação dos grupos angola-congo na construção da estrutura jeje-nagô da Bahia, nem – como disse Serra (1995) – a difusão desse mesmo modelo entre os candomblés angola. “Isso, por certo, não significa que não haja diferenças entre os ritos angola, jeje, ketu, ijexá. Elas existem e são significativas; delineiam-se, em todo caso, sobre o fundo de uma estrutura básica comum” (SERRA, 1995, p. 43).

Nesta dissertação, este modelo jeje-nagô é usado como pano de fundo e referência geral para se discutir algumas variações no que diz respeito à organização social do grupo de candomblé, aos cargos e posições hierárquicas e à estrutura da família de santo. Mais especificamente, este trabalho é um estudo de caso sobre mudança de status e relações de poder no candomblé – que tem como objetivo enfatizar a presença da ambiguidade como inerente ao sistema religioso –, a partir da análise de um processo conflituoso vivido por uma adepta que se tornou mãe de santo recentemente. A mudança de status a que me refiro tem a ver tanto com o estatuto ontológico que define o adepto enquanto ser em meio à coletividade do terreiro, quanto com relação à gradação de prestígio dos cargos cerimoniais.

Nesse sentido, tomo como referência a perspectiva weberiana que analisa status como um modelo de distribuição do poder social e, portanto, como aspecto simbólico ligado à desigualdade e à dominação. Para Max Weber (2001), status tem a ver com a avaliação de superioridade e inferioridade e com a posição social de grupos com direitos e deveres específicos numa determinada escala estamental. No caso da família de santo, veremos que existem certos tipos de status considerados inatos e outros que são concedidos. A posição de *eque*, nesse esquema, seria a de um status inato, de alguém que não possui a capacidade de entrar em transe. No entanto, o que pretendo apontar ao longo da dissertação é como essas posições, apesar de serem fixadas numa espécie de estratificação social, podem ser flexibilizadas de acordo com o contexto e como os adeptos se utilizam de estratégias e constroem interpretações variadas para estes tipos de mudança. Quer dizer, o problema principal a ser tratado é como esta adepta se tornou líder de terreiro, quais foram as circunstâncias dessa mudança, bem como os conflitos e caminhos percorridos para consolidar sua posição, suas estratégias e desafios.

O terreiro que venho estudando está em processo de construção desde 2010. É liderado por Carla<sup>1</sup> – a referida adepta – que pertencia ao terreiro comandado por seu pai carnal durante muitos anos e ocupava o posto de *eque*. No candomblé, quando uma pessoa é iniciada deve passar por uma série de rituais para estabelecer sua posição e o seu status. Por meio do *jogo de búzios*, deve-se determinar qual o santo da pessoa, seus cargos e tarefas principais, mas, sobretudo, se a pessoa “vira ou não no santo”. “Virar no santo” é um termo atribuído à manifestação do orixá pelo adepto. Ou seja, a experiência do transe.

O fenômeno da possessão colocaria, então, o novo iniciado no status de *adoxu* ou *rodante* e na posição de *iaô*, que é o mais novo iniciado, o posto mais baixo na hierarquia dos

---

<sup>1</sup> Como forma de resguardar a identidade das pessoas com quem trabalho, os nomes dos personagens principais tratados nesta dissertação são fictícios.



iniciados. Se, durante todo o processo de iniciação, a pessoa não entrar em transe, ela será alocada na posição daqueles cujo corpo não será instrumento dos orixás para retornar ao mundo terreno: são os ogãs e as equedes. O posto de equede é destinado às mulheres responsáveis por cuidar dos orixás manifestados nos filhos de santo e o posto de ogã é concedido aos homens responsáveis por cuidar do terreiro, fornecendo ajuda financeira ou mesmo trabalhos manuais, atuando como protetores do templo.

A história de Carla no candomblé teve início em sua adolescência quando passou a frequentar o terreiro de seu pai biológico, Antônio – que havia se separado de sua mãe e, até então, os dois não mantinham um contato recorrente. Os vínculos com os cultos afro-brasileiros foram cultivados pela linhagem familiar de Antônio, cujo terreiro, antes de ser da nação angola era de *omolocô*, “uma mistura de umbanda com candomblé”. O templo se localiza ainda hoje em São Gonçalo – região metropolitana do Rio de Janeiro – onde Carla permaneceu durante alguns anos até seus desacordos com o pai culminarem em sua ruptura como terreiro. Desde então, começou a participar esporadicamente de terreiros de amigos até que, na época de sua *obrigação*<sup>2</sup> de quatorze anos, resolveu *renascer*<sup>3</sup> novamente no terreiro de seu atual pai de santo, Marcelo. Através do jogo de búzios, entretanto, Carla descobriu que não seria mais equede, mas que deveria virar com seu santo Oxaguiã e possuir o cargo de mãe de santo. Ou seja, Carla deu um salto na estratificação social do candomblé por meio da modificação de seu status inato.

Foi assim que há mais ou menos quatro anos, Carla deu início à construção de seu próprio terreiro – coisa que na ordem “tradicional” do candomblé seria “impossível” para uma equede. O terreiro foi edificado no mesmo terreno onde Carla reside, na cidade de Maricá. Para guiar o *ilê*, Carla contou com a colaboração de seu novo pai de santo para auxiliá-la na celebração de rituais importantes, bem como com a assistência de familiares e amigos

---

<sup>2</sup> As *obrigações* são cerimônias em que os filhos de santo confirmam o seu tempo de senioridade no candomblé, possibilitando que subam progressivamente na hierarquia do terreiro. São feitas obrigações quando os filhos de santo completam um, três, sete, quatorze e vinte e um anos de santo, sendo que, na obrigação de sete anos, o filho de santo é considerado “adulto”, isto é, um pai de santo em potencial. Segundo Reginaldo Prandi (1991) e Stefania Capone (2009), um filho pode romper com o seu pai ou mãe de santo e procurar outra casa para se filiar através da obrigação. “Os procedimentos são complicados: o oráculo terá que ser consultado, interesses serão pesados etc. De todo modo, pode-se passar de um axé para outro através da “obrigação” (PRANDI, 1991, p.103).

<sup>3</sup> Como aponta Capone, *renascer* em outra nação é uma prática relativamente corriqueira no meio dos cultos afro-brasileiros. Também chamado de *troca de águas*, o renascimento representa a mudança de tradição ritual e seria “uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos” (CAPONE, 2009, p.131). Através do renascimento sob a proteção mística de outro pai de santo, o iniciado teria o intuito de romper os laços de submissão com o terreiro de origem, além de, segundo a autora, buscar uma origem mais “pura” que a precedente. Do mesmo modo, Prandi (1991) e Patrícia Birman (1995) também afirmam a existência de um processo de mobilidade e trânsito entre os filhos de santo no interior dos cultos afro-brasileiros.

próximos. O templo também já possui um quadro fixo de adeptos, constituídos pelos primeiros filhos iniciados na casa. Atualmente, além de celebrar as festas do calendário ritual da nação efon, mensalmente a casa organiza *giras* e sacrifícios para os espíritos de umbanda.

Trabalhar com este terreiro, abordando as histórias de vida e as disputas de poder de seus dirigentes, foi uma opção decorrente de um movimento progressivo de aproximação que envolveu relações pessoais prévias ao contexto religioso do candomblé. Carla e eu nos conhecemos através de Bianca, sua filha carnal. Éramos estudantes do mesmo curso pré-vestibular e, depois, do mesmo Instituto de Ciências Humanas e Filosofia na graduação. Acabara de ingressar na universidade e naquela época, Carla ainda não havia se tornado líder de terreiro. Em nossos encontros, Bianca passava horas narrando mitos e histórias do candomblé de sua família. Para mim, eram momentos curiosos e divertidos, em que ríamos sobre fofocas cotidianas da vida de santo e até mesmo do nome de uma das entidades mais importantes da família, o Seu Belzebu.

Neste período, Bianca ainda não havia se iniciado no culto, mas, apesar disso, sempre tentava demonstrar domínio sobre a estrutura ritual do candomblé e sua organização. Tinha grande satisfação em contar histórias e gostava de cativar ouvintes com narrativas repletas de ironias, piadas e advertências sobre os poderes e mazelas do povo de santo e suas divindades. Por sua vez, Carla se mostrava mais reservada e o tema do candomblé só passou a ser discutido em nossas conversas após sua transformação em mãe de santo. No final de 2009, o terreiro de Mãe Carla começou a ser construído e, em março de 2010, compareci ao primeiro *barco de iaô* da casa. Em maio de 2011, celebrou-se a iniciação de Bianca, em cuja saída também estive presente.

Desde então, durante todo o ano de 2012, venho acompanhando o calendário ritual e festivo do terreiro, visitando também o templo de seu pai de santo atual. No entanto, minhas relações com Bianca e Carla acabaram dificultando o acesso ao terreiro de Pai Antônio e, sendo assim, as informações que possuo sobre ele e sobre a dinâmica de seu templo foram obtidas indiretamente<sup>4</sup>. Tive acesso a uma entrevista concedida por Antônio a um projeto ainda não finalizado do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), assim como *sites* organizados por seus filhos de santo e páginas na internet que descrevem um pouco de sua história. Fora isso, o que pude analisar foram os relatos contados por Carla, Bianca e demais parentes ligados à mãe de santo sobre o referido sacerdote.

---

<sup>4</sup> É importante dizer que, em momento algum, Carla e Bianca me impuseram restrição categórica com relação ao terreiro de Antônio. Mesmo assim, eram nítidos o desconforto com que falavam a respeito de uma possível visita ao terreiro de Antônio. Diante disso, preferi concentrar meus estudos no terreiro de Mãe Carla e não insistir em conhecer pessoalmente o terreiro de Pai Antônio.

Com efeito, há que se apontar os limites desta pesquisa – decorrentes do ponto de partida de onde a pesquisadora se coloca. Minha relação com Carla e os integrantes hierarquicamente mais prestigiados da casa se configurou como um obstáculo tanto ao acesso às versões do terreiro de Antônio, como também à visão dos iniciados mais “subalternos” do terreiro da mãe de santo. Além disso, tal proximidade ao mesmo tempo em que possibilitou uma troca mais íntima de informações e confidências, também exigiu certo malabarismo com relação à escrita e seu direcionamento, na medida em que depositavam no trabalho suas expectativas e interesses pessoais muitas vezes não condizentes com o propósito da dissertação.

Por fim, também é necessário apresentar a construção teórico-narrativa do texto, bem como sua inserção na tradição de estudos afro-brasileiros. No item a seguir, discutirei sobre como as noções de ritual, conflito, drama social e performance são utilizadas para pensar as questões da dissertação e a abordagem da etnografia.

### **Ritual, conflito, drama social e performance: apresentação, escrita e abordagem da etnografia**

As noções de ritual, conflito e drama social – desenvolvidas, sobretudo, pela Antropologia Social inglesa – marcaram uma tradição de estudos dos cultos afro-brasileiros, realizados no Brasil a partir da década de 1970. Estes estudos são conhecidos pela análise processual dos acontecimentos e dos múltiplos usos e significados dos símbolos, bem como por um tipo de escrita de construção dramática que evidencia o caráter estético, reflexivo e teatral da vida social.

Victor Turner foi um dos antropólogos que mais aprofundou e inovou os estudos sobre ritual e simbolismo. Em sua pesquisa sobre os *Ndembu* no centro-sul da África, o autor procurou desvendar os conflitos e a estrutura social por meio de uma análise centrada no ritual como mediador de tensões e sistema de símbolos e significados. Em “Schism and continuity in an African society” (1964), ele explica que a explosão das tensões entre estrutura e evento se dá por meio de uma configuração dramática. Acompanhando o desenrolar de um conflito de liderança entre os *Ndembu*, Turner visualizou em todas as situações de conflito princípios estruturais relacionados ao lugar social que os indivíduos ocupavam ou almejavam ocupar. No entanto, o que estava predeterminado pela estrutura não necessariamente determinava a ação.

Na experiência concreta, havia um espaço de indeterminação, onde atuavam a subjetividade e a escolha individual ao longo do processo social – por meio do qual a estrutura se movimenta.

O conceito de “drama social” surge, então, como uma inovação teórica que trouxe ao campo da antropologia noções oriundas do teatro para pensar os cismas das aldeias Ndembu e os processos sociais. Segundo Turner, os dramas sociais representam sequências de eventos cuja estrutura é temporal, organizando-se por relações no tempo e no espaço e que envolve um processo comunicativo de publicização e restauração da crise. Assim, o drama é entendido como unidade constitutiva do processo social que possui quatro fases: (1) A ruptura de relações sociais formais; (2) O momento da crise, onde os conflitos latentes emergem (possui característica liminar); (3) A fase corretiva, em que entram em cena os mecanismos de regeneração e controle da crise (período mais autoconsciente do grupo); (4) A reintegração (o resultado do cisma e suas modificações na estrutura social). Portanto, o drama tem sentido teatral na medida em que possui a expectativa de um desenlace, sendo como um espetáculo público cujas etapas são necessariamente entrelaçadas. É visto também como um período extraordinário em que o conflito surge do rompimento do equilíbrio de tensões.

Como um desdobramento das noções de ritual e drama, os estudos sobre *performance* e a análise dramaturgica da vida social surgem no início da década de 1980 como uma nova fonte de inovação no campo das Ciências Sociais, em especial na Antropologia. Em diálogo com Richard Schechner e Erving Goffman, Turner propõe uma “antropologia da performance” como uma vertente pós-moderna baseada numa ideia processual de experiência vivida. De acordo com Turner, o enfoque sobre a performance resgata a dimensão humana da vida social, pois deixa de considerar os indivíduos como porta-vozes de uma “cultura” impessoal e passa a valorizar a construção dos significados ao longo da própria experiência da performance.

Com relação ao uso da teoria da ação simbólica e do drama, destaco aqui as três obras principais que nortearam a construção desta dissertação. A primeira delas é a “Guerra de orixá” (2001) de Yvonne Maggie. A autora, tendo como aporte teórico a noção de drama de Victor Turner, faz um estudo sobre um terreiro de umbanda em crise, defendendo a hipótese de que o conflito entre pais e filhos de santo se deve a uma tendência estrutural. Devido ao fato de que as disputas de poder e as tensões latentes da casa não foram solucionadas, sua história teve como desfecho a fragmentação do terreiro. Dentre outras coisas, o que chama a atenção é a descrição pormenorizada dos personagens e das etapas do conflito e do processo de fragmentação, bem como o destaque dado às performances públicas e as interpretações nativas.

“O caso da pombagira” (1983), analisado por Marcia Contins em sua dissertação de mestrado, também seguiu o modelo teórico-metodológico do drama social e a trilha de Maggie. Em fins de 1970, o assassinato de um homem na periferia do Rio de Janeiro ganhou destaque nos noticiários como um caso que envolvia a ação malévola e sobrenatural de uma entidade da umbanda – a pombagira. O homem teria sido vítima de uma conspiração em que os mandantes do crime – a esposa e o amante – convocaram uma médium para que ela, possuída pela pombagira, lhe tirasse a vida. O interessante deste caso é que ele analisa os conflitos que fazem parte do universo dos terreiros, a relação entre os líderes religiosos e os consulentes, bem como a visão social dessas religiões a partir dos noticiários e jornais da época, evidenciando como a possessão é um idioma compartilhado entre as classes sociais brasileiras.

Por sua vez, “A galinha d’angola” (1993), de Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros, é uma obra que tem como principal arcabouço a teoria da ação simbólica de Turner. O símbolo, nessa perspectiva, é a unidade elementar do ritual, compondo um sistema de significados integrados. Assim, mediante o contexto cultural, os símbolos atuam ativamente dentro do processo social, mobilizando a ação humana e sendo foco da mesma. A partir disso, os autores nos conduzem às etapas rituais da iniciação no candomblé, analisando histórias míticas e símbolos focais de cada situação etnográfica e problematizando a identidade cultural e a inserção das religiões afro-brasileiras diante do contexto mais amplo da sociedade brasileira.

Diante disso, fica evidente a influência destas obras e da antropologia de Victor Turner nesta dissertação – que também é um estudo de caso que envolve conflito e drama social. No entanto, minha ênfase é menos na análise formal e simbólica do drama vivido por Mãe Carla – com a delimitação de suas fases e o seu desencadeamento – e mais no jogo dramático que envolve as trajetórias e relatos pessoais, a performance ritual, as atitudes cotidianas, as interpretações e conflitos ao longo do processo de construção do terreiro e consolidação do cargo de mãe de santo. Além disso, as ideias de variação cultural e subtradição desenvolvidas por Fredrik Barth (1987) também se mostram importantes para perceber como a estrutura do candomblé é pensada e modificada de acordo com as relações entre os indivíduos, os contextos em que se inserem, os eventos por eles gerados e suas experiências.

Fica evidente, também, que analisar um sistema religioso exige não apenas conhecimento teológico específico, mas, sobretudo, considerar uma série de fatores que constituem as relações humanas de modo geral. Seguindo as clássicas perspectivas de Max Weber (2004) e Clifford Geertz (1989), entendo a religião como uma potência que mobiliza

os indivíduos para a ação. Ao mesmo tempo em que a religião – enquanto sistema cultural – atua sobre os indivíduos fornecendo-lhes uma visão de mundo e um modelo de ser e agir, os indivíduos também atuam sobre a religião, na medida em que mobilizam determinados elementos conforme a situação, reordenando e ressignificando seus símbolos e sua estrutura.

Penso no conceito de performance como um balizador da abordagem etnográfica da dissertação na medida em que permite uma abertura na ideia de estrutura/anti-estrutura e a expansão da ideia de ritual para o cotidiano e sua teatralização – apesar de Turner ainda se deter na ideia de sequencia e de tempo extraordinário. No entanto, também me aproximo de Erving Goffman (1975) com relação ao uso da ideia de jogo e estratégia para pensar a vida social. Em seus trabalhos, o teatro e a dramaturgia são usados como referências para a análise da sociedade, cuja estrutura é constituída pela interação entre os indivíduos.

Nessa perspectiva, a vida social é vista como um “palco” onde os indivíduos devem atuar como “atores”, desempenhando papéis preestabelecidos socialmente. As pessoas representariam papéis de acordo com as expectativas esperadas da “plateia”, composta por outros indivíduos que estão momentaneamente na posição de observadores e interlocutores, numa interação direta – face a face – e com diversos interesses e motivações. Assim, a ideia de performance em Goffman está relacionada a esse desempenho de papéis como um tipo de comportamento ritual na vida cotidiana, bem como à comunicação discursiva, em que a fala se mostra como uma forma de ação que desencadeia uma realidade.

Sendo assim, o ponto de partida da dissertação é o drama de Carla – resultado de seus conflitos com o pai carnal. Este drama se desenrola através de comportamentos normatizados e atuados em público, tendo como desfecho a sua transformação em mãe de santo. A partir disso, a questão da mudança de status e das relações de poder se tornou central para compreender como se deu esta mudança e suas implicações. O conflito e o processo são eixos que orientaram a escrita e a pesquisa, assim como a ideia de jogo – em que procurei destacar as estratégias, manobras e artifícios que fazem parte das ações dos personagens e seus contextos – e de ambiguidade. Por fim, o tratamento da etnografia como teatro se deve em grande parte à maneira como o próprio material conduziu a pesquisa e a escrita. Tendo Bianca e Carla como principais interlocutoras, pude visualizar não só as cenas rituais apresentadas no “palco” para o “público”, mas também as preparações prévias, os comentários e as interpretações dos “bastidores”.

Nesta linha, a dissertação foi construída em três capítulos que tentam responder as seguintes perguntas: (1). *Como uma equede vira mãe de santo?* (2). *Como construir um terreiro e como ser uma mãe de santo?* (3). *Qual é o lugar da umbanda no terreiro e como*

*ela se relaciona com o caso da mãe de santo?* No primeiro capítulo, apresento o drama entre os três protagonistas – Antônio, Marcelo e Carla – evidenciando suas trajetórias e histórias de vida. Também analiso a visão nativa sobre o processo de iniciação – demonstrando como as interpretações sobre o caso estão relacionadas a uma determinada ideia sobre possessão e iniciação – assim como retomo as discussões sobre cargos e hierarquia no candomblé, tentando esquadrihar os possíveis caminhos para se chegar à posição de chefe de terreiro.

O segundo capítulo traz os conflitos e desafios que fazem parte do processo de construção de um terreiro de candomblé, bem como as estratégias utilizadas para consolidar a casa, a família de santo e o cargo de *iyalorixá*. A discussão principal gira em torno das tramas relacionadas aos laços sanguíneos e aos laços de santo. Como será analisado, há uma constante tensão entre os adeptos com relação aos cargos de mando e liderança do terreiro. Tanto no templo de Antônio, quanto no novo terreiro de Carla, existem conflitos que esbarram na questão clássica da sucessão e da liderança por consanguinidade ou por senioridade. Além disso, investigo a posição de terminadas pessoas – denominadas “necessitadas” – na organização social da casa e os problemas decorrentes desse tipo de filiação.

Para finalizar, o terceiro capítulo faz uma retomada do primeiro para discutir o papel e o contexto da macumba/umbanda nos terreiros, apontando como a ideia de uma possessão em potencial se articula com a visão nativa sobre o processo de iniciação e, por sua vez, como isso explica o caso da mãe de santo. Nos três terreiros envolvidos na pesquisa, há uma forte presença do culto umbandista. Essa interdependência entre os cultos se revela, sobretudo, na dimensão da possessão, ligada à ideia umbandista de “desenvolvimento”. Acredito que esta relação com os cultos e práticas umbandistas é um dos pontos centrais para entender como se deu a transformação de Carla em mãe de santo e sua atuação enquanto tal. Ademais, aponto como essas giras são tidas como uma espécie de “treinamento espiritual” com a finalidade de adequar a mente e o corpo do filho de santo para a possessão dos orixás. Para tanto, serão apresentadas a etnografia e a estrutura ritual das giras, os relatos sobre as principais entidades e seus poderes, bem como as diferenças entre a possessão dos espíritos de umbanda e os orixás do candomblé.

## 1 “EMOÇÃO NÃO É COISA DE EQUEDA”: O SURGIMENTO DA MÃE DE SANTO

### Cena 1: O egun e a equede

Entrevista no terreiro – 18 de agosto de 2012.

Daniele:

*Quando foi a primeira vez que você começou a sentir “sintomas” de possessão?*

Carla:

*Quando acabou o candomblé da minha obrigação de três anos, eu desmaiei no corredor do barracão. Quando acordei, meu pai carnal estava me socorrendo e eu ainda estava com a roupa de festa. Eu não sou hipertensa, não sou diabética... graças a Deus, minha saúde é perfeita. Então, o que foi aquilo? Eu com a roupa de festa, com quelê no pescoço... o que aconteceu? Eu acordei dentro de um lugar com papai me lavando, me batendo folhas. Era no lugar onde se pratica umbanda, no Cruzeiro. Até hoje ele não me explica o que foi aquilo. Na época, ele dizia que tinha sido um Egun:*

*– Mas, um egun? Como, se eu estou de quelê? Meu santo está comendo, acabou o candomblé... como pode um egun me pegar assim?*

*– Mas pega...*

*Então, eu pensei que nada daquilo que foi feito fazia sentido, porque se você tem uma barreira na porta, se você faz ebó, se você dá comida a Exu, se você dá comida a egun, como ele poderia me pegar assim, caminhando, indo trocar uma roupa de festa? Ficou esse mal entendido, essa interrogação, há uns vinte e três anos atrás.*

Intervalo da gira de exu em proteção ao carnaval – 12 de fevereiro de 2012.

Daniele:

*Sua mãe já foi possuída alguma vez quando ainda era equede?*

Bianca:

*Não. Mas, durante as festas no terreiro de meu avô, minha mãe sentia uma emoção à flor da pele e por vezes chegou mesmo a desmaiar. Meu avô dizia que isso era obra de algum egun que tentava se apossar do corpo dela, pois, sendo ela uma equede, não poderia se tratar de um orixá. No entanto, quando minha mãe ia a outros terreiros, via a diferença entre ela e as outras equedes, que não sentiam a tal emoção.*



*Emoção não é coisa de equede. Equede não sente nada. E o mesmo acontece com minha tia, que fica arrepiada, sobressaltada. Você viu como ela estava na hora dos sacrifícios... acontece que a figura do meu avô é muito forte. Enquanto ele viver, ela será equede.*

## **Cena 2: A equede e o bilhete**

Entrevista no terreiro – 18 de agosto de 2012.

Daniele:

*Do que você menos gostava no terreiro do seu Pai Antônio?*

Carla:

*Eu não gostava dos interesses financeiros, visto que, teoricamente, você chama de uma casa de caridade. Isso tem que ser falado e praticado. E a minha discussão com ele era sempre o dinheiro. Chegou um dia que o caboclo dele tinha que comer. Aí, eu mandei um bilhete pra ele:*

*– Pai, tem que comprar carré, milho e amendoim para fazer a comida de Seu Serra Negra.*

*Serra Negra era o caboclo dele. Era uma festa de caboclo. Aí, ele escreveu atrás:*

*– Diga que eu não tenho um tostão!*

*Era um alguidarzinho, uma coisa mínima. Eu peguei aquele papel e coloquei dentro do alguidar. Quando começou a gira, ele viu o papel dentro do alguidar, na hora em que estava passando o defumador. Aí, ele abaixou para ler. Ele quis me matar na hora da macumba, mas não podia!*

*– Ué? Não foi o senhor que mandou dizer para o caboclo? Que não tinha dinheiro? Olha aí o que o seu caboclo está comendo: o seu bilhete!*

\*\*\*

As cenas descritas acima, relatadas por Carla – personagem principal desta dissertação – e Bianca – sua filha carnal – ilustraram as principais questões que serão abordadas neste capítulo. Tais questões giram em torno da problemática maior desta dissertação: *como uma equede se torna mãe de santo?* Para responder a essa pergunta, proponho, primeiramente,

entendermos o contexto e as forças motivacionais que fizeram Carla romper relações com o terreiro de seu pai carnal – Antônio – bem como ser investida do cargo de iyalorixá.

Os contos mostram a existência de uma forte tensão com relação à autoridade de Antônio, tanto como pai de santo, quanto como pai biológico. Carla havia sido iniciada como equede, mas “algo ainda não estava certo”. Mesmo não entrando em estado de transe, Carla “era sempre muito emotiva e sensível”. Para ela, os arrepios e desmaios que sentia eram sintomas de sua “possessão mal resolvida”. Tremores, arrepios, tonturas, desmaios ou qualquer tipo de mal estar são vistos como sinais de possessão, muitas vezes sentidos por adeptos cuja *feitura* está sendo demandada pelos orixás. Essas “emoções” – tal como classificou Bianca – não condizem com a posição e o status de uma equede, que tem, por definição, a prerrogativa de “não virar no santo”.

No entanto, esses sintomas sempre foram uma constante em sua vida religiosa. Mesmo no dia de sua obrigação de três anos de iniciação – momento em que se realiza uma série de rituais de oferenda e sacrifício aos deuses – Carla foi acometida de uma perda de consciência, o que, para ela, não foi decorrente de nenhum problema de saúde. Tendo portado o *quelê* — colar sacralizado que representa a união com o orixá dono de sua cabeça – Carla não se contenta com a explicação de que tinha sido tomada por um *egun*, que, grosso modo, é um espírito do mundo dos mortos. Veremos que – como apontam Vogel, Mello e Barros (1993) – um dos significados que marcam a iniciação no candomblé é justamente a ideia de se livrar dos infortúnios e enganar a morte, através de um novo nascimento. Além disso, seu orixá, Exu e os próprios eguns estavam se alimentando das oferendas que lhes foram feitas, o que, em tese, pressupõe que as divindades teriam aceitado as dádivas e que, portanto, não teriam razão de demandar qualquer outra coisa, arrebatando-a daquela maneira.

Por outro lado, esses sinais não foram suficientes para que sua posição e o seu status dentro da comunidade do terreiro fossem repensados. Ao longo do capítulo, perceberemos que a figura do sacerdote líder de terreiro deve, necessariamente, ser investida de uma infalibilidade, em cuja autoridade o filho de santo deve confiar e obedecer impreterivelmente. Como Yvonne Maggie (2001), demonstrou isso não impede, contudo, a ocorrência de inúmeros conflitos entre pais e filhos de santo. Essas tensões são contornadas de diversas formas, de acordo com as estratégias apaziguadoras de cada situação. Para que crises não se instalem de modo a causar rupturas, o vínculo da confiança não pode ser quebrado. Nesse sentido, o pai ou a mãe de santo não pode voltar atrás em suas decisões ou assumir quaisquer possíveis enganos rituais sem estar pondo em dúvida exatamente a condição de sua própria posição.

No caso em questão, também se observará que os laços de consanguinidade se imiscuem ao parentesco de santo – o que será tratado com mais cuidado no capítulo 2. Assim, a autoridade de Antônio se dá tanto no âmbito espiritual, quanto no lugar de patriarca da família extensa. Nessas condições, a neta Bianca denuncia os mesmos indícios de possessão – identificados em sua mãe – na atuação da tia, Jaciara, que apesar de sofrer com a falta de explicações, continua fiel ao pai, pois a figura de Antônio “é muito forte e, enquanto ele viver, ela será equede”. Veremos que a força atribuída à sua pessoa é tanto em virtude de sua trajetória pessoal – como policial e, posteriormente, advogado pós-graduado – como com relação à sua tradição ritual oriunda da *macumba* carioca<sup>5</sup>. Atualmente, tanto Antônio, quanto Carla mantêm, além do barracão destinado exclusivamente ao candomblé, um espaço reservado aos cultos de umbanda, nos quais são cultuados, sobretudo, exus e caboclos.

Em contraposição à Jaciara, a insatisfação de Carla com seu pai não se deu apenas pela falta de explicação dos fenômenos que experimentava, mas também por demais frustrações, oriundas tanto dos laços familiares extra-terreiro – sendo “filha de mãe solteira” – quanto no que tange à maneira como o terreiro era conduzido. O último relato se mostra, então, como uma espécie de alegoria da sublevação, em que, mesmo se tratando de um culto de umbanda, a equede se utiliza de sua função cerimonial e comunicativa – oriunda do candomblé – para contestar a “postura mesquinha” de seu pai, sobrepondo-se a este no trato com as entidades.

Como será detalhado, o posto de equede é o mais baixo na hierarquia de mando do candomblé, cujo topo do poder é ocupado pelo pai ou pela mãe de santo. O que não quer dizer que ela não seja importante, principalmente no âmbito ritual. De acordo com Roger Bastide (2006), as equedes, enquanto “escravas dos deuses, estão ligadas, na qualidade de criadas, aos orixás e não aos sacerdotes” (BASTIDE, 2006, p. 244). Não podendo entrar em transe, as equedes desempenham “funções menores”, mas que, entretanto, conectam-nas estreitamente aos deuses que elas não conseguem encarnar. Nesse sentido, revela-se uma posição ambígua: ao mesmo tempo em que só podem servir aos orixás assistindo às pessoas que os recebem, elas exercem um papel de mediação entre os filhos de santo e as divindades, através do controle e manutenção da ordem das cerimônias, que, para agradar aos deuses, devem ser bem-sucedidas e a contento. Daí, elas possuem um enorme destaque ritual, com uma plasticidade e estética que as diferencia das filhas de santo.

---

<sup>5</sup> *Macumba* é um termo genérico atribuído às configurações das religiões afro-brasileiras no Sudeste do início do século XX. A ela, também se associa uma imagem demonizada do culto aos exus e do feitiço, bem como lhe arrogam ser a origem da Umbanda e seu polo mais “africanizado”. No entanto, a discussão sobre esse termo e como ele é compreendido nas casas de candomblé aqui pesquisadas será desenvolvida no capítulo 3.

Assim, neste capítulo, pretendo analisar o processo pelo qual Carla rompeu com o terreiro de seu Pai Antônio e a sua conseqüente transformação em mãe de santo, através de uma mudança de posição hierárquica e de status. Buscarei evidenciar o contexto em que essas transformações estiveram inseridas e as disputas de poder inerentes. Para isso, serão apresentadas as histórias pessoais e as trajetórias religiosas dos três personagens principais do drama – Carla, Antônio e Marcelo – no sentido de mapear suas redes de relações. Também serão destacadas as interpretações nativas atribuídas ao caso, suas ideias sobre o processo de iniciação e sobre liderança de terreiro. Nesse sentido, retomarei a discussão sobre cargos e hierarquia no candomblé com o objetivo de discernir como a questão da mudança de status aparece na literatura e as especificidades do caso em questão, definindo as concepções sobre os cargos religiosos – suas funções e pré-requisitos –, bem como apontando a existência de diferentes etapas pelas quais os adeptos podem passar para se tornarem líderes de terreiro.

### 1.1 Carla: “a filha rebelde”

A trajetória de Carla em meio aos cultos afro-brasileiros se confunde com a sua história familiar, sobretudo com o estreitamento dos vínculos com seu pai carnal, Antônio. Mesmo sendo filha de “mãe solteira”, Carla diz que sempre soube da existência de seu pai, conhecia sua família, sabia onde ele morava: “minha mãe nunca me escondeu a história. Quando eu fiz quatorze anos eu fui procurar ele. Ele também sabia de mim. Com ele eu conheci o candomblé”. Antônio conheceu Rose, mãe biológica de Carla, por meio de laços familiares já estabelecidos entre as duas famílias. O irmão de Antônio, Carlos, era padrasto de Rose. Léia, a irmã de Antônio, também morava junto com Rose nesta época e criou seu filho junto com Carla. Quando Carla nasceu, Antônio já tinha duas filhas, Telma e Jaciara, que foram abandonadas pela mãe e criadas pela avó paterna. “Elas também já sabiam sobre mim. Eu era uma criança que existia, mas não participava da família deles. Eu não tinha nem o sobrenome. Só depois do meu contato com ele o meu registro foi mudado, eu já tinha uns vinte anos”.

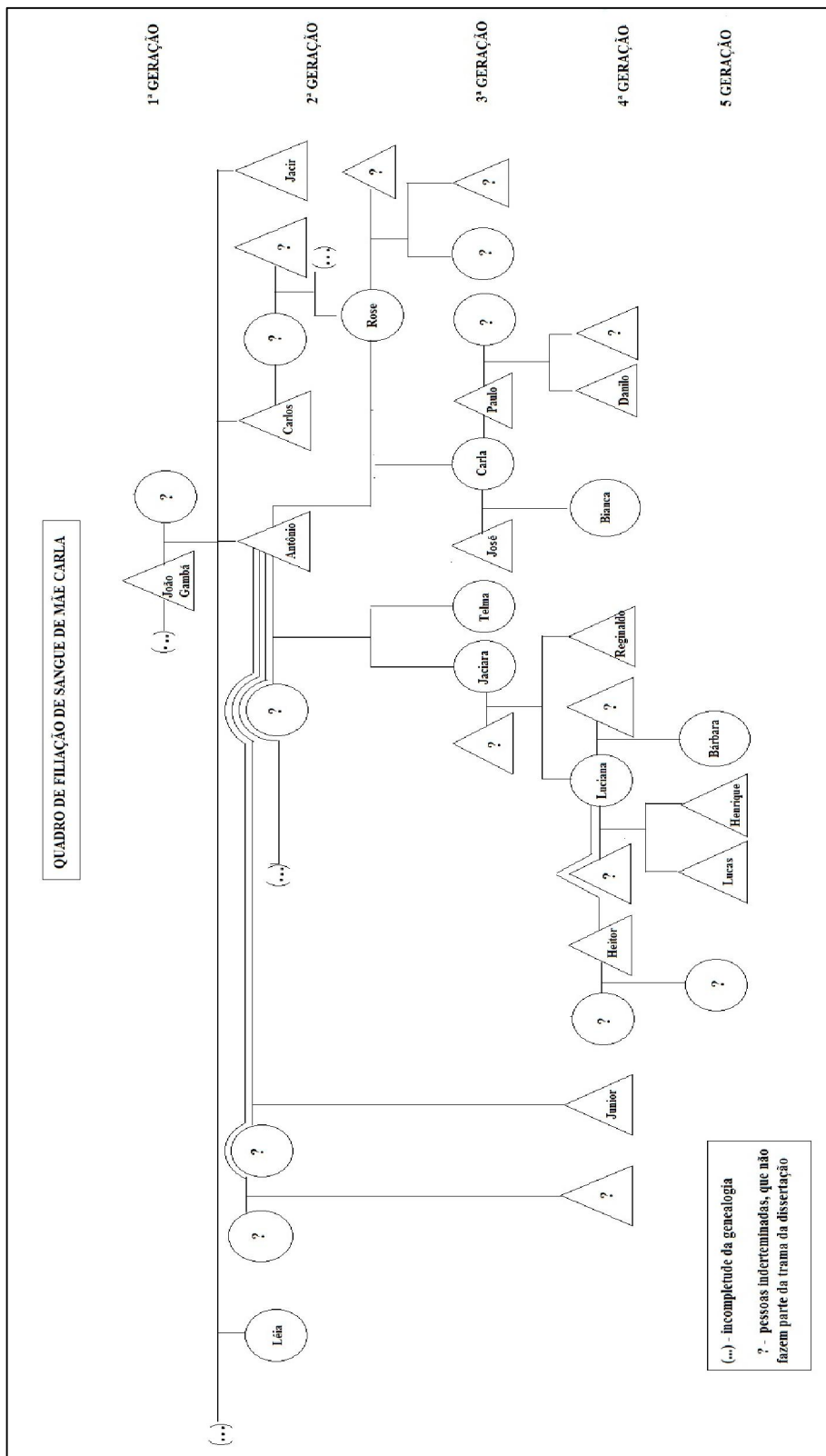
Carla se iniciou no candomblé com dezenove anos, num barco com mais oito pessoas, pelas mãos de uma mãe de santo amiga de Antônio – já que, pelas regras do candomblé, o pai não pode iniciar o filho de sangue. “E ali, como eu não incorporei, eu saí como equede, depois de ter passado por todos os processos que um iaô passa. Eu passei por tudo, eu saí iaô que não

incorporava”. Esta declaração coloca em jogo uma questão delicada com relação ao processo de iniciação no candomblé. Em tese, os rituais pelos quais o iaô deve passar nunca deverão ser iguais ao processo pelo qual ogãs e equedes se *confirmam*. Há casos em que iaôs e equedes são recolhidos juntos e até saem juntos do roncó, mas devem passar por rituais diferentes; distintos. Nesse sentido, esta questão será analisada com mais cuidado nos próximos tópicos deste capítulo, devendo-se atentar para as concepções sobre os cargos e as práticas de cada casa de santo.

Segundo Carla, na nação angola, “quem não incorpora é ogã e equede. Não tem alternativa. Para tirar a pessoa de dentro do *roncó* ela tem que ter uma definição e eu fiquei vinte e um dias sem essa definição”. Assim, permaneceu no templo de Pai Antônio por cerca de vinte anos como equede. Porém, como foi exposto anteriormente, mesmo sem “virar no santo”, Carla afirma que “sentia coisas” que não condiziam com sua posição de equede: “eram muitos desmaios, e muitos arrepios. Passei mal várias vezes. Uma vez a gente foi dar comida a Ogum e eu fiquei mal uns três dias. Essa matança me atingiu diretamente. Depois eu tive que tomar um *borí*, fazer uns preceitos, para poder voltar a mim”.

Contudo, Carla justifica sua ruptura com o terreiro em virtude de discordâncias condizentes ao modo pelo qual Antônio conduzia o templo: “eu não gostava dos interesses financeiros. A minha discussão com ele sempre era o dinheiro. Ele era incapaz de socorrer uma pessoa pobre no momento em que aquela pessoa tivesse um problema”. Por outro lado, há também questões que giram em torno da quebra de hierarquia, envolvendo o “favorecimento” de determinadas pessoas em detrimento de outras. Em muitas conversas, percebi que Carla não se sentia tratada com o prestígio que considerava merecer. Segundo alguns boatos, ela, junto com as duas irmãs, Telma e Jaciara, eram as que mais trabalhavam no barracão. Parece haver um ressentimento com relação ao tratamento que Antônio lhes dispensava.

Quadro 1- Filiação de sangue de Mãe Carla e demais personagens citados na dissertação



Numa conversa sobre a criação de suas irmãs, Carla atacou veementemente a figura do pai, construindo uma imagem cruel, machista e arbitrária de Antônio:

Ele forçou Jaciara a fazer um corpo de delito no IML [Instituto Médico Legal] para comprovar sua virgindade, antes dela se casar na igreja. Ele fez questão que ela se casasse na igreja católica e ela ficou casada vinte anos. Depois que se separou foi que se libertou. Com a Telma ele foi pior. Quebrou o braço dela quando descobriu que ela não era mais virgem.

De forma irônica, ela ainda comentou: “ele exerce muito medo sobre elas. Sabe aquela figura do senhor feudal? Sabe aquele medo, de quando você era criança, do seu pai te bater? É assim... medo do feitiço”. Antônio também já teria expulsado de casa o então filho mais novo, Ricardo, por conta de sua homossexualidade: “meu pai não suporta *gay*, ele não aceita. Lá no terreiro dele só tem um *gay*, que fica todo encolhido, todo na dele. Papai fez faculdade, era para ele ter mudado, mas ele é muito retrógrado, muito quadrado<sup>6</sup>”. Perguntei se Antônio já lhe havia imposto medo e ela, triunfante, respondeu: “quando um filho é rebelde não tem jeito. Comigo esse medo nunca colou”. Além disso, há ainda uma história sobre uma mulher que frequentava o terreiro e teria mantido um relacionamento extraconjugal com Antônio. Este relacionamento teria, então, permitido com que ela estivesse em posições rituais de prestígio não condizentes com sua posição hierárquica, o que teria irritado Carla. Mesmo não concordando com as atitudes do pai de santo, “não se pode ficar contrariando nem contestando o dono da casa. Ele é o dono da casa e eu não podia dizer que ele estava errado”.

Percebe-se, diante disso, uma forte questão de gênero e disputa de poder que faz pensar sobre até que ponto o candomblé obedeceria a uma ordem matriarcal, como ficou estabelecido pela tradição de Ruth Landes (2002). O clássico “Cidade das mulheres” foi pioneiro por ir contra a visão corrente de que a dominação masculina vigente na sociedade brasileira também imperava nos cultos afro-brasileiros. A autora, então, apontou a grande presença feminina nos cultos nagô e dos homossexuais nos cultos caboclos, defendendo ser essa presença fruto do desejo feminino por independência, tanto no candomblé, quanto na sociedade envolvente.

No entanto, acredito que a predominância feminina não implica necessariamente a contestação direta da ordem patriarcal em todos os terreiros. Lorand J. Matory (1988), por

---

<sup>6</sup> A condição homossexual de Ricardo foi tema de grande discussão na casa de pai Antônio em relação à sucessão do terreiro. De acordo com os burburinhos, o que ocorreu foi que a homossexualidade do filho impediu com que ele fosse eleito herdeiro do cargo do pai, devido ao fato de ele não poder ser possuído pela entidade que coordena o terreiro, Seu Belzebu. Tal episódio, no entanto, será tratado no capítulo 3, em que se discutirá o lugar dessas entidades e o papel da umbanda nos terreiros de Carla, Marcelo e Antônio.

exemplo, afirma de modo polêmico que a transformação do candomblé em um matriarcado teria sido obra de intelectuais como Landes e Edson Carneiro e que a homossexualidade, ao contrário de ser uma presença desviante, tal como ponderou Peter Fry (1982), seria uma vantagem perfeitamente concebida pela cosmologia iorubana, bem como pela cultura afro-brasileira. “Historicamente relacionado com patrilinearidade, poligenia, patrilocalidade e realeza, o ritual dos orixás vive da afirmação e reparação de hierarquias centradas na figura masculina através da referência a seu elo mais fraco – o casamento” (MATORY, 1988, p. 226). O argumento de Matory segue a ideia de que aos orixás cabe a posição masculina por excelência e que o culto obedeceria a uma espécie de casamento entre o polo masculino (os deuses) e o feminino (os sacerdotes) e que a isso se deve a proeminência dos homossexuais dentro do culto.

O que aponto, contudo, é algo mais simples e tem a ver com o contexto e a organização social do terreiro de Pai Antônio que, afinal de contas, é um pai de santo heterossexual que impõe e disputa poder enquanto líder de uma tradição patriarcal. Infelizmente, esta dissertação não tem como propósito dar conta da discussão sobre gênero no candomblé, nem afirmar hipóteses sobre o tema. Contudo, entendo que a análise sobre o assunto deve ser pautada pela junção entre cosmologia e organização social. Na verdade, como propôs Barth (1987), essa dicotomia não existe se levarmos em consideração o processo de transmissão e variação cultural. Ao invés de corpos fixos de crença, devemos pensar a cosmologia como um conhecimento distribuído e a partir de um processo de comunicação integrado à organização social.

Nesse sentido, penso que as casas de candomblé não são mundos fora do contexto social abrangente, ao mesmo tempo em que não são extensões pura e simples da lógica social machista. É certo que, preciso dizer, minha limitação sobre essa questão também se deve ao fato de que não pude ter acesso ao discurso e à prática do próprio Antônio, baseando-me em narrativas e boatos de seus rivais para a construção lógica e conjuntural da ruptura de Carla. O que está em jogo, porém, é a disputa entre Antônio e Carla justamente com relação a uma determinada visão sobre como deve ser o candomblé: enquanto Antônio se esforça em manter sua autoridade patriarcal, Carla dá início à contestação desta ordem tecendo sobre si mesma um discurso de rebelião.

Carla conta que o estopim para a saída do terreiro de Antônio foi um “desentendimento pessoal”, mas não revela o que teria acontecido especificamente. No entanto, ela ressalta a incompreensão do pai e sua aliança com outras pessoas da casa: “eu tive um aborrecimento com ele. Eu já estava com quinze anos de santo. O desentendimento era



pessoal e foi levado para parte do barracão, com aquela falta de compreensão, com aquelas discussões com os filhos de santo dele”. Ela afirma que, quando não se concorda mais com o líder de um terreiro, não há mais como permanecer: “se você não acredita mais nele, na mão dele, no axé dele, na palavra dele, nada do que ele disser vai fazer diferença. Ou você acredita, respeita e segue ou você tem que se afastar. Não tem meio termo”.

Depois de abandonar o terreiro do pai, Carla conta que ficou muito tempo longe do candomblé:

Eu não queria saber mais de barracão. Fiz um quarto de santo, guardei todos os meus assentamentos e fechei a hipótese de frequentar terreiro. Até me mudei para a Bahia durante um tempo, em 2004, fiquei por lá por uns três anos e só voltei porque a Bianca [filha biológica de Carla] não quis ir morar comigo e, se eu tivesse ficado lá, nada disso hoje teria acontecido.

Quando lhe perguntei sobre seu novo pai de santo, Marcelo, Carla afirmou que “ele foi usado pela trama dos orixás”. Marcelo e Antônio são contemporâneos e mantiveram uma relação amigável ao longo de suas carreiras religiosas. Por isso, Carla já o conhecia como uma pessoa próxima. Entretanto, ela diz que não o escolheu, mas que o destino fez com que ele entrasse em seu caminho.

Certa vez, quando Carla ainda morava em Salvador, sua irmã Jaciara foi ao terreiro de Marcelo para um jogo de búzios. Neste jogo, porém, Marcelo teria visto o envolvimento de Carla com alguma coisa ruim e mandou avisá-la: “Quando cheguei a São Gonçalo para visitar Bianca, Jaciara me deu o recado. Aí, assustada, fui ao terreiro dele. Ele ficou mais de uma hora jogando e, na realidade, o conteúdo do jogo era: Oxaguiã quer comer”. Pensando se tratar de alguma oferenda corriqueira pediu para que Marcelo oferecesse o que ele achava ser de acordo, pois não morava mais lá. No entanto, Marcelo teria afirmado que ela precisava tomar sua obrigação com urgência:

Mas eu não estava dando a mínima importância. Era como se eu tivesse que cumprir um protocolo. A revelação foi em novembro. Após isso eu disse que ia tentar tirar minhas férias pra gente poder dar comida a Oxaguiã. Mas, aí, eu recebi um dinheiro de um processo que eu havia posto na Justiça. Logo depois, eu liguei pro Marcelo e disse que já tinha o dinheiro pra fazer o que tinha que ser feito.

Quando retornou a São Gonçalo, em janeiro, para realizar sua obrigação – que era a obrigação de quatorze anos de santo – seu santo Oxaguiã se manifestou: “isso começou a gerar uma raiva, uma ira no meu pai carnal por eu ter ido tomar obrigação com o Marcelo e por eu ter recebido santo. E agora, de quem é a culpa? Enfim, foi uma polêmica”. Por meio

desta obrigação, Carla trocou de nação – de angola para efon – e, através do jogo de búzios, ficou sabendo que era adoxu (filha de santo) e que tinha cargo de mãe de santo. “Quando as pessoas ficaram sabendo, foi um bafafá. Tudo mundo só falava de mim. No dia da minha saída, o barracão ficou lotado de gente, todo mundo queria me ver incorporar. Até hoje as pessoas desconfiam de mim”.

## 1.2 Marcelo: “o pai que não bota santo em ninguém”

Marcelo, atual pai de santo de Carla, tem uma longa trajetória no candomblé, desde a década de 1960. Antes de ter se iniciado no culto, Marcelo já havia visitado terreiros de umbanda e a igreja católica.

Minha família toda era umbandista. Quer dizer, eu frequentava umbanda, mas também tinha uma metade que era muito católica. Meu avô era vidente e a gente ia num centro de uma senhora, Dona Caçula, no Barro Vermelho, onde a mãe do meu Pai Gamo<sup>7</sup> também trabalhava. Um dia, fui assistir uma sessão e falei pra minha mãe: – Tem alguma coisa empurrando minha perna! Era o caboclo. Aos nove anos o caboclo me pegou e eu tive que entrar para o centro. Mas, eu era criança, não queria ficar dentro de centro e tinha outra metade da minha família que era muito católica. Minha prima começou a me levar para a missa e fiz primeira comunhão.

Permanecendo na igreja, Marcelo acabou ingressando em um seminário para formação de padres, aos quatorze anos de idade: “a igreja que eu frequentava ia abrir um seminário, que era no Barro Vermelho e se chamava Seminário Vestibular Paulo VI. E, nessa tentativa de vocação religiosa, eu fui conversar com o confessor e ele achou que eu estava com boas intenções”. Contudo, “durante o período do seminário tudo se transformou” e o caboclo de Marcelo reapareceu: “ao longo dos dois anos que fiquei por lá, eu tinha o que eles chamavam de ataque: era caboclo pegando no seminário, era o caboclo chegando na hora da missa, era o caboclo empurrando as pessoas... era uma discussão. Minha vida se tornou um inferno”. Mesmo assim, Marcelo foi mantido no seminário pela mãe, até que “o padre falou para ela que me levasse para casa, para ver se realmente era aquele o meu destino, se era aquela a minha vocação”.

---

<sup>7</sup> Geraldo Correia Filho, conhecido como Gamo de Oxum, foi filho de santo de Valdomiro Baiano, no Terreiro do Parque Fluminense.

Em dezembro de 1967, Marcelo conta que conheceu uma mulher (que mais tarde veio a se tornar mãe pequena de seu terreiro) que estava se preparando para fazer santo no Parque Fluminense<sup>8</sup>: “à noite eu fui para a casa dela, conversei e acabei indo fazer o jogo [de búzios] com o irmão de santo dela, Pai Valter<sup>9</sup>, lá no Boaçu”. Depois disso, ficou sem vê-la durante um tempo até que, depois de “feita”, ela voltou para casa e retomou o contato com Marcelo. Neste período, ele tornou a frequentar a umbanda de Dona Caçula:

Eu estava sempre dividido entre a umbanda e o candomblé. Contudo, essa mulher que eu falei me levou para conhecer o meu Pai Valdomiro<sup>10</sup> e também conheci meu Pai Gamo e revi Pai Valter. O Pai Valdomiro ia fazer o primeiro barco da casa de Pai Valter, aqui em Niterói, no Boaçu, em 1967. Ele colocou esse primeiro barco e eu ajudei, participei. Tornei-me amigo e filho da casa.

Depois de um ano, Marcelo se iniciou pela regência de Valdomiro. Mesmo sem o consentimento de sua mãe, que “detestava o candomblé”, em abril de 1968, Marcelo seguiu para o Boaçu, aproveitando que a mãe estaria fora de casa por um tempo:

Minha mãe era camareira de bordo, ela viajava, ficava dois, três meses fora e eu era criado por uma tia. Aí, aproveitei a viagem dela, que era um pouco mais longa, porque ela não ia dar consentimento para eu me iniciar. Eu disse a ela que ia fazer uma viagem a São Paulo, mas fui para o Boaçu, escondido. Ficamos recolhidos, descansando, eu e mais três pessoas. Meu barco era de quatro, eu sou *dofonitinho*. Eu fiquei até maio. Entrei, deu o nome do meu santo, e quando foi uma semana depois, minha mãe chegou. Ela ficou muito ficou muito contrariada. Depois que me procurou e não me achou recorreu à polícia e levou lá no terreiro para que eu descesse. Apareceu lá com três carros de polícia! Foi até bom porque não tem como ter dúvida de que eu fiz santo. Está registrado na delegacia!

Depois de iniciado, Marcelo continuou participando do terreiro do Boaçu: “Fui ficando no candomblé e os anos foram se passando até que houve uma briga entre Gamo de Oxum e Valter da Costa. Gamo de Oxum era o pai pequeno do Boaçu e ele quis abrir a casa

---

<sup>8</sup> O Terreiro Santo Antônio dos Pobres ou Terreiro do Parque Fluminense foi fundado na década de 1950, em Duque de Caxias, por Valdomiro da Costa Pinto, mais conhecido como Valdomiro Baiano.

<sup>9</sup> Valter de Yansã era pai de santo no Terreiro do Boaçu, em Niterói. O terreiro tinha ligações com o Parque Fluminense, de Valdomiro Baiano. Segundo Marcelo, Valter também era conhecido como Valter Sete Laços, dando a entender seus vínculos com a tradição da umbanda.

<sup>10</sup> Segundo Stefania Capone (2009), Valdomiro da Costa Pinto foi iniciado em 1933, sendo um dos primeiros filhos de santo de Cristóvão Lopes dos Santos, conhecido como Cristóvão de Ogunjá, fundador da linhagem efon no Rio de Janeiro em fins de 1940, com o terreiro localizado no bairro do Pantanal, em Duque de Caxias. Valdomiro tornou-se líder do Terreiro Santo Antônio dos Pobres, o Parque Fluminense. No fim dos anos 1960, Baiano abriu um terreiro em São Paulo. Contudo, retornou rapidamente ao Parque Fluminense. Por volta de 1970, migrou para a nação keto, sendo filho de santo de mãe Menininha do Gantois. Em 1993, incorporou mais uma linhagem, ligando-se ao terreiro de Regina Bamboxé.

dele”. Nessa divisão, por “divergências do axé”, Marcelo acompanhou Gamo de Oxum, pois “sabia que ele [Gamo] era o meu verdadeiro pai de santo”. Ao se aproximar de Gamo de Oxum, Marcelo estreitou vínculos com Pai Valdomiro baiano, ficando, porém, mais distante de Pai Valter. Em 1972, Marcelo foi morar em São Paulo com Valdomiro “para trabalhar, para ter uma vida melhor. Eu morei com ele durante cinco ou seis anos. Aí era candomblé todo dia, ele botando iaô e eu ajudando ele. Até que resolvi voltar para Niterói”.

Nesta volta, Marcelo diz ter conhecido uma outra mulher: “Fomos juntos num candomblé e, chegando lá, meu Oxossi chegou e suspendeu ela equede. Aí, ela me disse pra gente alugar uma casinha, pra gente começar, e isso me animou”. Assim, ele deu início ao seu candomblé, alugando uma casa em Alcântara, São Gonçalo, no ano de 1976: “Abri a casa de candomblé e botei o primeiro barco. Depois, comecei a botar barco: um, dois, três, quatro. A coisa foi ficando fácil. Tenho um bocado de santo”.

Neste trecho, podemos perceber a importância – mais que salientada pela bibliografia – dos barcos de iaô para a consolidação de uma casa de santo. Como assinalam Vogel, Melo e Barros (1993), um terreiro só é considerado “aberto” quando promove a “saída” de seu primeiro barco. A fecundidade da casa está diretamente relacionada ao seu prestígio e legitimidade. Nesse sentido, “botar santo” é sinal de competência sacerdotal, fundamental num meio onde se disputam adeptos.

Como será discutido no capítulo 2, essa competência, no entanto, por mais que seja aprendida no decorrer da trajetória religiosa – em que o indivíduo vai ampliando sua sabedoria de acordo com as posições que vai alcançando (de *abiã* à *ebômin*) – é na experiência enquanto líder que “a coisa vai ficando fácil”. Quer dizer, apesar de, em condições ideais, haver um percurso de aprendizado que culmina com a entrega do *decá* – em que o indivíduo é liberado para abrir seu próprio terreiro se assim o desejar – o chefe do candomblé só se torna chefe à medida que vai exercendo sua função. Para Marcelo, o caso de Carla não deixa de ser um desafio e um risco, pois ao mesmo tempo em que representa um ganho considerável no que tange à fama e reconhecimento de seu poder enquanto sacerdote – capaz de trazer o santo de uma equede –, também acirra a tensão e o conflito entre casas que antes eram aliadas. Mesmo que, como analisou Pierre Bourdieu (2007), o campo religioso seja marcado pela disputa de fiéis e de hegemonia, esses conflitos se revelam no meio afro-brasileiro sempre escamoteados, sutis e diplomáticos. Assim, já ouvi de um adepto: “não é bom ter um inimigo declarado, pois o candomblé é cheio de politicagem”.

Em 1972 Marcelo também realizou sua obrigação de sete anos: “no ano de 76 foi feita a minha obrigação de sete anos, com meu Pai Baiano, com Gamo, tudo mundo junto. Aí,

consegui reunir todo mundo, estava tudo bem. E continuei tocando a minha casa”. Após cinco anos, Marcelo adquiriu outra casa, em São Gonçalo, onde atualmente está localizado o seu terreiro: “o caboclo e todos os orixás me deram a graça de adquirir essa casa onde estou até hoje”.

Interessante notar nesta fala a importância dispensada em primeiro lugar ao caboclo e em segundo aos orixás. Será visto com mais clareza, no decorrer da dissertação, que o lugar das entidades de umbanda em meio ao panteão das divindades cultuadas nos três terreiros – de Antônio, Marcelo e Carla – é equivalente, e às vezes preponderante, ao destinado aos orixás em termo de poder. Isto se deve, em grande parte, pelo próprio histórico religioso que os três compartilham, pois, em maior ou menor grau, todos tiveram seu primeiro contato com os cultos afro-brasileiros por meio de rituais de macumba/umbanda. Mesmo assim, no capítulo 3, demonstrar-se-á que não é só isso o que explica a perpetuação da importância da umbanda nesses terreiros, mas sim o seu papel fundamental para a possessão dos orixás.

Em seu terreiro, Marcelo explica que existem dois “Axés”: a nação efon e a nação keto:

Eu fiz santo no axé do Olorokê de Dona Maria da Paixão<sup>11</sup>. Ela veio da África com Olorokê na cabeça. Aqui ela fundou o axé de efon, no Engenho Velho, em Salvador, lá onde meu Pai Baiano foi feito. Lá é o axé inicial. No entanto, com o falecimento de todos eles e divergências dentro do axé, meu avô Baiano, no ano em que eu fiz santo, 1968, partiu para o Gantois para tomar as obrigações dele com mãe Menininha.

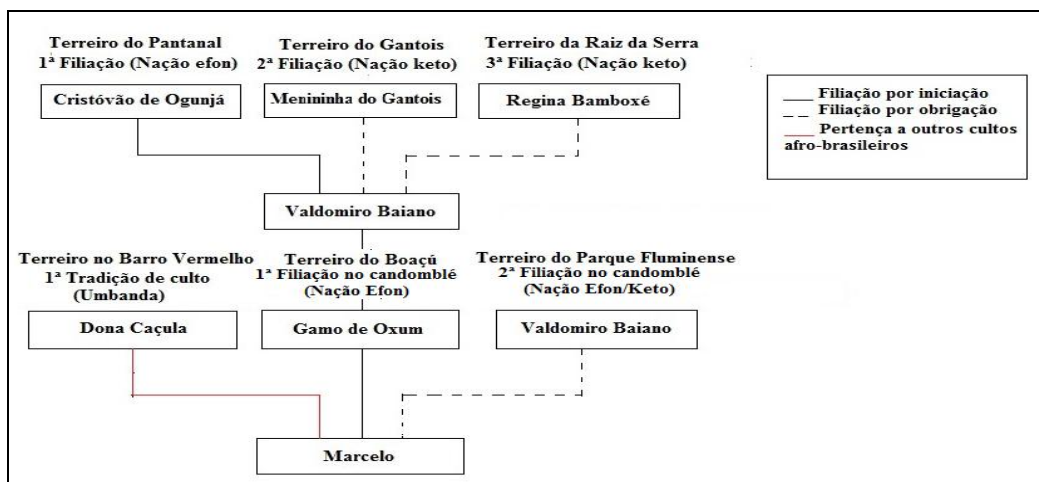
Assim, quando Marcelo foi tomar suas obrigações de quatorze e vinte e um anos ele as fez com Valdomiro, que já tinha mudado para o Axé do Gantois: “Aí, anexei as duas nações na minha casa, porque ninguém mata aquilo que já nasceu<sup>12</sup>. Aqui o axé todo é plantado de fon,

<sup>11</sup> Contam que o Terreiro do Olorokê – localizado no bairro do Engenho Velho de Brotas em Salvador, Bahia – foi fundado por dois escravos chamados José Firmino dos Santos, mais conhecido como Tio Firmo e Maria da Paixão, chamada de Maria Violão, por volta de 1860. Acredita-se que Maria da Paixão era uma princesa da região “Ekiti-Efon” e que trouxe como orixá particular Olorokê, o orixá rei da nação Efon.

<sup>12</sup> Esta é uma declaração significativa para entender o funcionamento e a manutenção dos cultos praticados nesses terreiros, sobretudo a questão das entidades de umbanda, tema do capítulo 3. Assim como na lógica mais geral das tradições religiosas afro-brasileiras, para eles, os cultos e seus mais variados matizes e especificidades rituais não se excluem entre si, apesar de serem distintos. Porém, mais do que isso, eles não pregam o mesmo tipo de “pureza ritual” que outras casas podem vir a se arrogar. Como é o caso de alguns terreiros do chamado “candomblé nagô”, que muitas vezes, pelo menos no discurso, prezam pela intocabilidade de suas tradições rituais e não aceitam que seus filhos mantenham relações com entidades de umbanda. Isto não quer dizer que, no caso de Marcelo, ele não esteja defendendo outro tipo de pureza e legitimidade. Afinal, “na minha casa não tem bagunça”. Tudo é gerido “com pulso, com firmeza” e, no fim das contas, a ideia de “toda nação é uma só. Ninguém mata aquilo que já nasceu” justifica a permanência dos rituais que vieram antes de ter ascendido à nação keto, ao mesmo tempo em que eleva a própria casa, pois, ao contrário de outras, esta “não esconde suas raízes”.

mas cultua-se o keto muito, com muito amor”. Segundo ele, as duas nações são mantidas “com pulso, com fé, com respeito, porque toda nação é uma só. Toda nação macera folha, toda nação tem *efum*, *ossun* e *uáji*, toda nação tem *equodidé*, toda nação canta folha, etc. Mas, cada um faz do seu jeito”.

Quadro 2- Filiação de santo de Pai Marcelo



Marcelo e Antônio se conhecem há muitos anos, pois conviveram no mesmo circuito religioso do eixo São Gonçalo/Niterói: “Mesmo tendo sido feito filho de santo em Angola com Deoclécio<sup>13</sup>, ele [Antônio] tomou obrigação com meu Pai Baiano, muitos anos depois”, afirmou Marcelo. Quando lhe perguntei sobre o caso de Carla, ele disse:

Foi uma surpresa. Eu já a conhecia com fama de equede. Ela veio *arriar* os quatorze anos dela aqui em casa, porque estava sentido problemas sérios. Estava acontecendo coisas ruins com ela e ela sentia que algo não estava normal. Contudo, na hora da obrigação – porque eu não boto santo em ninguém – o Oxaguiã dela chegou e eu não ia botar ele para fora. Botei sim, com festa, com tudo o que ele merecia. Quem tiver alguma dúvida pode mandar vir falar comigo. Eu estou com resposta pronta até para o pai dela, se ele vier me perguntar.

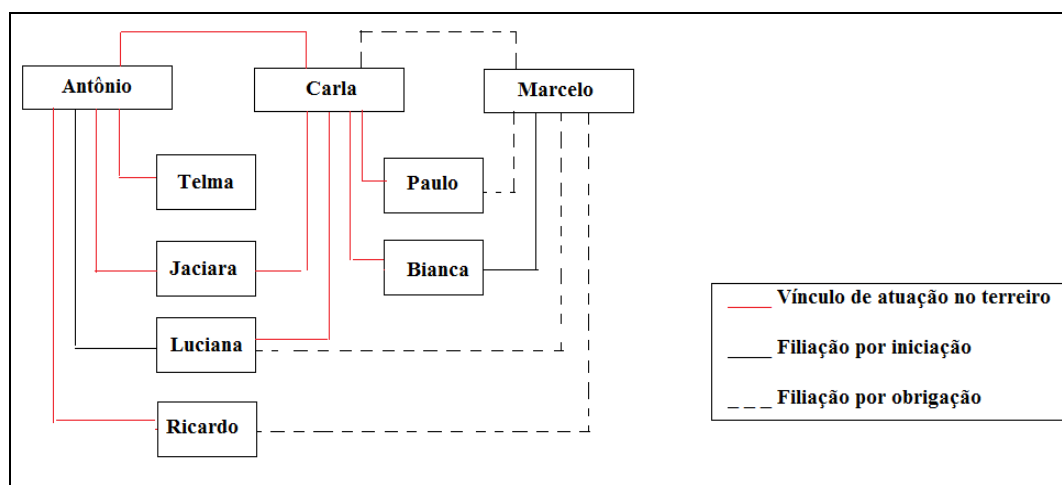
Afirmando sua posição contrária e de ataque ao rival, Pai Marcelo ainda alardeou a dúvida sobre a posição de Jaciara [irmã carnal de Carla] como equede: “Jaciara também recebe santo! Se não me engano, é a dona Maria Caveira. Eu nunca vi, mas sei que passa mal,

<sup>13</sup> Deoclécio Pires Ferreira era filho de santo de Manoel Ciríaco de Jesus. Diz-se que, em 1940, Deoclécio, com a ajuda de Manoel, fundou, em Vilar dos Teles, Rio de Janeiro, uma casa de culto ligada ao terreiro Angola Tumba Junçara, da Bahia. No Rio, a casa também ganhou o nome de Tumba Junçara.

até aqui em casa”. Ainda sobre Carla, perguntei: “já que o senhor tem a resposta na ponta da língua, por que Oxaguiã não veio antes?” E ele respondeu: “Ele [Oxaguiã] estava esperando a casa dele”.

Por sua vez, Bianca especula que o conflito entre Antônio e Marcelo não teria começado apenas com a questão de sua mãe, mas que teria a ver com episódios anteriores, desde a feitura do então filho mais novo, Ricardo, junto com a obrigação de Luciana – neta carnal de Antônio. Para iniciar Ricardo, Antônio convocou Marcelo, já que não poderia iniciar o próprio filho. No entanto, “ele queria controlar a iniciação e se meter numa feitura que não era a dele. Se você chamou uma pessoa para fazer um trabalho você não pode ficar interferindo em tudo”.

Quadro 3- Vínculos de filiação de santo entre alguns membros da família carnal de Carla



### 1.3 Antônio: “o pai que não erra”

Assim como Marcelo, Antônio possui uma longa vivência em meio aos cultos afro-brasileiros, principalmente na macumba/umbanda e no candomblé angola. É um homem poderoso, tanto no circuito religioso, quanto na vida secular. “Eu sou a filha de um mito. Antônio não erra. E quando você abala as convicções das pessoas que olham o mito isso gera uma polêmica”, diz Carla. Antônio se aposentou como policial. Aos quarenta e quatro anos, formou-se bacharel em Direito, em 1981, e se pós-graduou, em 1984, em Direito Penal. Em

2007, recebeu da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) o diploma de “advogado mais atuante na área penal”.

Pai Antônio diz, em um *blog* feito para divulgar o terreiro, que há quarenta e cinco anos conduz seu templo, o qual, segundo ele, também é um “centro de estudos e pesquisas afro-brasileiras”, desde 1998. Além de líder religioso, Antônio afirma disseminar, “como palestrante em vários estados brasileiros e no exterior, a importância da cultura afro no Brasil, em defesa na raça negra”, recebendo, também, moções honrosas concedidas pela prefeitura de Niterói e pelo Estado do Rio de Janeiro, desde a década de 1970. Em declaração ao IPHAN<sup>14</sup>, Antônio afirmou que o seu compromisso com o orixá já completa mais de cinquenta anos e que toda semana tem a responsabilidade de promover a caridade:

Eu disse que toda segunda-feira eu dedicaria para prestar caridade ao povo, sem cobrar nenhum tostão. Toda segunda-feira Exu está cá embaixo [no terreiro], se tiver sessenta pessoas na fila eu atendo, se tiver cem também. No mesmo lugar que eu ponho a mulher do deputado, eu ponho a lavadeira, isso norteou a minha vida.

Nessa entrevista, realizada no ano de 2008, o pai de santo não mencionou nenhum atrito com seus filhos carnais. Pelo contrário, enfatizou a amizade e união entre eles:

Oxalá me abençoou com seis filhos maravilhosos. Todos são meus amigos; Todos. Tem uma que mora aqui e tem cinquenta e um anos, a outra tem cinquenta. Tenho um filho fazendo diálise, mora comigo. Seis filhos maravilhosos e cinco netos. Hoje, se teu filho não está envolvido em drogas já é um presente de Deus. Três bisnetos, um milhão de amigos e sete anos com essa mulher bonita [referindo-se à esposa atual].

Jaciara – irmã carnal de Carla – conta que seu pai foi fruto da união de uma portuguesa e um africano, conhecido como João Gambá<sup>15</sup>:

Minha avó era uma portuguesa, branca, e cuspiu toda a vez que via o meu avô. Aí ele usou de feitiço. Ele a prendeu pelo cuspe. Ela ficou fora de si e, quando se deu conta, estava na cama do meu avô. Ele teve sete filhos com ela e outros tantos com outras mulheres. Mas, ela criou todos os filhos dele. As mulheres deixaram os filhos lá, pra ela criar.

<sup>14</sup> O acesso a esse documento é restrito, pois a pesquisa de mapeamento do IPHAN ainda não foi concluída. No entanto, a referência da entrevista está em Pereira, Conduru, Soares e Ribeiro (2012).

<sup>15</sup> O nome de João Gambá aparece pela primeira vez na bibliografia – ver Conduru (2010) e Silveira (2012) – através do Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro, iniciado pelo IPHAN em 2009. Este trabalho realizou entrevistas com lideranças de terreiros cariocas, dentre elas, o próprio Antônio – cujo nome verdadeiro é revelado. A partir dos relatos de Antônio, a figura de João Gambá ganha vida na história do candomblé no Rio de Janeiro. Contudo, apesar de sua concretude mítica, não encontrei indícios de sua realidade factual.



Quando fala sobre seu nascimento, Antônio relata:

Quando foi em 1937, eu nasci. [Meu pai] dizia que no dia em que eu nasci eu vim para derrubar a sua casa. Ele disse que houve um temporal muito grande e a gente morava numa casa de telha-vã. A tempestade levou o telhado, quando mamãe estava me parindo. Meus irmãos seguravam uma lona, enquanto minha mãe me paria ali no tempo. Nasci nessa tempestade, por isso, tive que raspar Exu.

Nota-se aqui um mito de origem bastante significativo para pensar a relação de Antônio com as filhas, mais especificamente com Carla. De certo modo, o relato de Jaciara sobre o avô revela, novamente, uma descendência familiar poderosa e patriarcal, em que homens possuíam o poder de dominar mulheres, por meio do feitiço. No tópico anterior, Carla também menciona o feitiço como fonte de poder do pai para manter o domínio sobre as irmãs. O poder do feitiço, assim como retratou o jornalista João do Rio em 1904, é sempre associado ao que é africano; negro. Por conta disso, o feitiço é, conseqüentemente, visto como obra de Exu, entidade entendida como “mais africana” e, portanto, mais demonizada. Quando Antônio afirma que nasceu em dia de tormenta e que por isso teve que *raspar* Exu está enfatizando justamente esse caráter poderoso como sendo constituinte de sua pessoa.

Sobre a trajetória religiosa de João Gambá, Antônio enfatiza as perseguições e dificuldades sofridas pelo pai, bem como seu poder mágico como “canjerista” que teria conseguido “se firmar como pai de santo”, apesar das ameaças de prisão e da falta de emprego:

Conversando com esses antigos todos, descobri que meu pai chegou aqui no Rio de Janeiro e migrou para Niterói em 1904, onde começou com a macumba (...). Ele já era do candomblé. Fez santo no Catete, com João Alabá<sup>16</sup>. Em 1914, quando aconteceu a febre espanhola, (...) dizem que meu pai começou atendendo as pessoas que chegavam com a febre através da macumba, das ervas, e conseguiu se firmar como pai de santo na umbanda, mesmo sofrendo perseguição policial. Nunca conseguiram prender meu pai, mas ele também não podia arranjar emprego porque era rotulado de canjerista. Naquele tempo, não se chamava de macumbeiro, era canjerista.

Antonio também diz que presenciou a repressão policial e a atuação do pai ainda criança: “fui criado vendo toda essa repressão. Às vezes, os policiais arrombavam a porta para ver se flagravam meu pai tocando macumba. Ele tocava macumba, firmava Exu cá embaixo, e a polícia nunca acertava o local que ele tocava”. Segundo seu relato, o terreiro de seu pai

---

<sup>16</sup> João Alabá é conhecido como famoso babalorixá de um terreiro de candomblé do Rio de Janeiro, localizado no bairro da Saúde, na Zona Portuária. Alabá era baiano, tendo vindo feito de santo por volta de 1870. Herdou o terreiro no Rio de Janeiro, fundado pelo baiano Bamboxê Obiticô, no final do século XIX.

[João Gambá] passou por Niterói – no Morro de São Lourenço e em Pendotiba – e São Gonçalo – em Tenente Jardim. Em 1954, João Gambá falece e deixa como herdeiro de seu templo seu filho carnal mais velho: “com a morte de meu pai, meu irmão, que era tenente de marinha, assumiu”. No entanto, “não ficou muito tempo. Ele teve uma falta com o santo e morreu em 1958”. Assim, Antônio, o filho mais novo, assumiu o comando. De acordo com Carla, a umbanda da casa de seu Pai Antônio é dirigida por um exu chamado Seu Belzebu: “esse exu vinha na cabeça do meu tio, e meu avô deixou uns vinte filhos carnais, tinha gente a beça que poderia assumir, mas Seu Belzebu veio na cabeça do mais novo”.

Sobre as linhagens do candomblé, Antônio diz: “meu pai era jejê, filho de João Alabá. Meu irmão também era Jejê, filho de Tatá Fomotinho<sup>17</sup>. E eu, com dezoito anos, fiz santo em Angola, com Antônio Patrício<sup>18</sup>, que era do *Bate Folha*<sup>19</sup>”. Com o falecimento de Patrício, Antônio ficou dez anos sem pai de santo, até que tomou obrigação com Deoclécio, do *Tumba Junçara*<sup>20</sup>. No entanto, mesmo tendo feito santo no candomblé, Pai Antônio também trabalha com a umbanda: “da umbanda eu nunca me afastei”, afirma. Carla explica que, “o candomblé veio depois, por circunstâncias. Naquela época, não tinha terreiro de candomblé, tinha só umbanda. Candomblé, só no Rio<sup>21</sup>”. Segundo ela, “[Antônio] tomou obrigação com Deoclécio dentro do terreiro que ele construiu em Tenente Jardim. Ele construiu o terreiro dele, para fundar um axé. Lá, Jaciara também se iniciou junto com a esposa dele na época”. Até que ele se mudou e inaugurou outro terreiro em São Gonçalo, “com umbanda e candomblé”.

Segundo sua esposa, também em entrevista ao IPHAN, “a casa [de Antônio] tem um traço muito marcante, oriundo de uma tradição exclusiva daqui do Rio, com o omolocô. Ele

---

<sup>17</sup> Tatá Fomotinho é o nome pelo qual se conhece Antônio Pinto de Oliveira, iniciado por Gaiaku Maria Angorense na nação Jejê. Fala-se que Antônio integrou uma casa de Angola como pai pequeno e, por isso, passou a ser chamado de *Tatá* (título banto para pai). Teria chegado ao Rio de Janeiro em 1930, junto com João Lessengue e fundado seu terreiro.

<sup>18</sup> Antônio Patrício era filho de santo de João Correia de Melo, mais conhecido como João Lessengue. Este teria migrado para o Rio de Janeiro após ter sido iniciado por Manoel Bernardino da Paixão, em 1929, no terreiro do Bate Folha na Bahia. Em 1938, Lessengue comprou um terreno no bairro Anchieta, fundando ali, o Bate Folha do Rio de Janeiro.

<sup>19</sup> Conforme Ordep Serra (2002), o terreiro do Bate Folha foi fundado em 1916, em Salvador, por Manoel Bernardino da Paixão, que por sua vez foi iniciado pela matriarca da nação Angola da Bahia, Maria Genoveva do Bonfim, mais conhecida como Maria Neném do *Terreiro Tumbensi*.

<sup>20</sup> O terreiro *Tumba Junçara* foi fundado em 1919, no município de Santo Amaro da Purificação, na Bahia, por Manoel Ciriaco de Jesus e Manoel Rodrigues do Nascimento. Seus fundadores teriam sido iniciados em 1910, também por Maria Neném do Terreiro Tumbensi.

<sup>21</sup> Não há consenso com relação às datas em que se teria iniciado o candomblé no eixo Niterói/São Gonçalo.

preserva uma umbanda de características completamente diferentes”. Para ela, “[Antônio] conseguiu fazer muito bem a junção das tradições da umbanda e do candomblé. Ele representa aqui no estado do Rio uma vertente que é original daqui”. Além disso, o próprio Antônio afirma de modo mais categórico que a umbanda teria sido instalada pelas mãos de seu pai carnal: “meu pai era baiano e quando veio para o Rio se instalou tocando umbanda. O Zélio de Moraes<sup>22</sup> era benzedor. Ele não queria aquele comprometimento, aquela perseguição. Ele [Zélio] era benzedor porque só fazia prescrição”.

Vê-se assim um esforço notório por parte do pai de santo em fazer-se representante de uma tradição até então não descoberta ou tida como pouco importante no cenário do candomblé. Por sua vez, a legitimidade de sua história, bem como de sua posição no meio afro-brasileiro da região é corroborada pela narrativa de suas filhas (Carla e Jaciara), demonstrando a existência de uma determinada visão cosmológica entre eles, à despeito de suas disputas de poder e interpretação de ideias. Nesse contexto, a manutenção e incorporação da umbanda à agenda ritual dos terreiros se mostra uma das questões principais, tanto para Antônio e Marcelo, quanto atualmente para Carla. Essa manutenção, apesar de ter um eixo histórico-interpretativo comum, terá, no entanto, variações a partir de experiências, ênfases e atuações específicas.

Além disso, Pai Antônio também procurou prestígio associando-se a linhagens e a pais de santo de maior renome no candomblé, por meio de obrigações. Quando seu primeiro pai de santo (Deoclécio) faleceu, Antônio diz que ficou doze anos sem pai, até que resolveu, em 2002, tomar obrigação com Valdomiro Baiano.

Me dei conta da minha idade física e de santo e senti falta de uma obrigação. Olhei para essa turma que está em destaque e vi muita gente dando obrigação de sete, de vinte e trinta anos. Quem deu obrigação nessa gente? Aí pensei com quem eu iria tomar obrigação. Tinha que ser com alguém mais velho do que eu, com estrutura espiritual, que tivesse um nome.

Antônio declarou que escolheu ir para o axé de Pai Valdomiro porque já tinha amizade com ele há mais de quarenta anos, desde os tempos em que era policial: “Ele [Valdomiro] tinha uma pensão no baixo meretrício do Rio de Janeiro. Naquela área, ele servia uma sopa para as prostitutas, para os cafetões. E eu era policial, ia buscar o meu dindim, todo policial ia

---

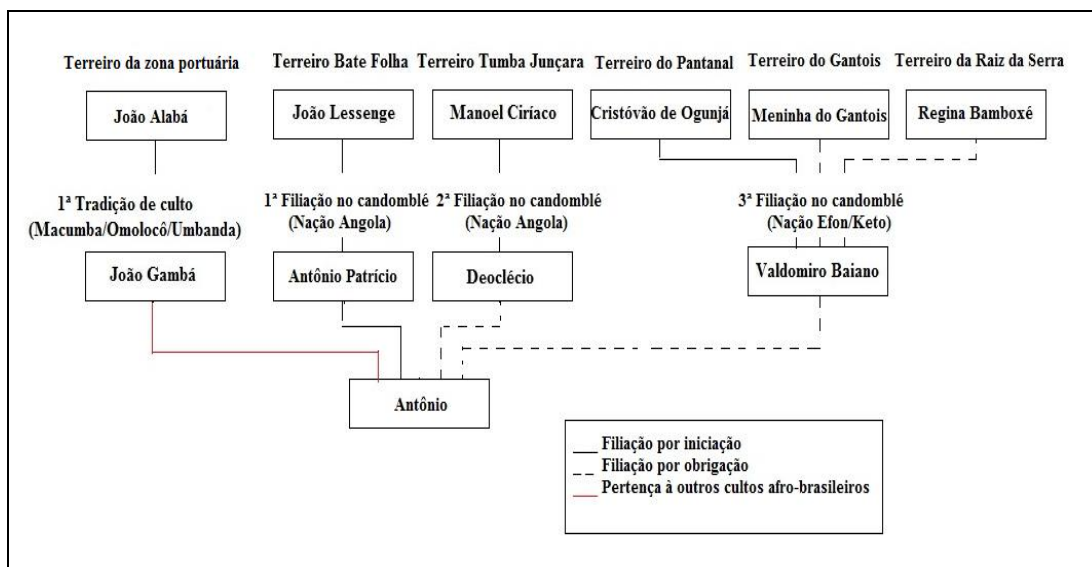
<sup>22</sup> No mito de origem da “umbanda branca” (oriunda do kardecismo), Zélio de Moraes é considerado o anunciador e fundador da religião no Brasil no início do século XX, no município de São Gonçalo, por meio da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

lá”. Nesse período, os dois teriam estreitado relações: “fiz amizade com ele, viramos amigos, falávamos de santo e ele vinha aqui no meu terreiro”.

Finalmente, Antônio tece elogios ao “Babá Valdomiro”. O pai de santo destaca não só a amizade entre ambos, mas o reconhecimento de sua posição por parte de Valdomiro, que lhe dispensava estima e atenção como se estivessem “no mesmo patamar”:

Babá foi um amigo, tanto que ele falou para os filhos de santo dele, inclusive o Marcelo, quando eu estava no ronco e que ele estava muito feliz por eu tê-lo escolhido. Valdomiro não gostava da turma [os filhos de santo] que o acompanhava. Na hora da minha obrigação, disse que eu já tinha quase a mesma idade dele e que era para eu segurar [o encantamento da obrigação] na minha mão e colocar na minha própria cabeça, porque eu não precisava que mais ninguém mexesse no meu *orí*.

Quadro 4- Filiação de santo de Pai Antônio



#### 1.4 “Em angola não é como em efon”: uma visão sobre o processo de iniciação

Numa manhã de sábado, cheguei à casa de Carla para almoçarmos. Seguiríamos, junto com Bianca, após o almoço, para uma festa no terreiro de seu pai de santo, Marcelo. Enquanto esperávamos o cozinhar da comida, conversamos sobre o processo pelo qual pôde se tornar mãe de santo:

Quando eu cheguei ao terreiro do meu pai carnal eu tinha quatorze anos e fui por conta própria. Minha mãe não queria que eu me envolvesse com o candomblé, mas eu abracei a religião. Naquele tempo, eu não incorporava e em angola não como em efon. Se você perguntar ao meu pai carnal hoje sobre o que ele acha da minha mudança ele lhe dirá que não aceita. Provavelmente, ele não vai nem querer falar sobre esse assunto, porque para ele isso não existe. Não pode.

A mudança de status de *equede* para *adoxu* – isto é, a passagem de um estado em que, em tese, não se tem (e não se pode ter) a capacidade da incorporação dos deuses para a condição em que o corpo é instrumento para a vinda dos orixás à terra – permitiu o questionamento, por parte do povo de santo da região, sobre a situação ontológica de Carla e o seu processo de iniciação, coordenado por Antônio. “Não sou a primeira, nem serei a última. Isto não é um fato inédito”, afirmou Carla. Nesse contexto, a ideia de “erro” surge como um questionamento inevitável: “tem gente que não dá importância ao que os outros dizem sobre ser um erro. A minha mãe de santo, que era amiga do meu pai, não liga, mas ele sim”. A acusação de erro em relação ao status iniciático de uma pessoa é um dos grandes temores de qualquer pai de santo, pois, como apontou Bastide (2009), “os ritos de iniciação são extremamente dramáticos e não deixam de apresentar perigos para os indivíduos que a eles se entregam” (BASTIDE, 2009, p.48). Esses perigos têm a ver, sobretudo, com o fato de a iniciação orientar, de forma definitiva, a vida – em seu sentido amplo – do iniciado.

Em seguida, Carla esclareceu que a mudança pela qual passou não se deu em virtude de um erro, mas de uma diferença ritual específica do candomblé angola, que teria sido responsável por uma definição “mais imediata” de seu status, acarretando uma falta de sensibilidade para com sua condição: “é que no candomblé Angola você só tem duas opções na hora da iniciação: ou você incorpora e vira rodante, ou você não incorpora e vira equede”. Naquela ocasião, não entendi o que isso significava e ela, assim, explicou: “é que na hora da sua feitura, em angola, eles determinam o que você é na hora. É mais imediato”. E deu um exemplo: “eu tenho uma filha de santo que se iniciou como rodante, mas ela não incorporava. Na hora da saída, como ela não estava pronta para ser possuída, foi acompanhada pelo orixá de Luciana. Depois de três meses, ela foi possuída pelo orixá dela”. Assim, concluiu: “não dá pra determinar logo de cara se a pessoa vira ou não no santo. Há etapas; tem de esperar o tempo certo da pessoa”.

No entanto, minha dúvida persistiu e não pude conter a indagação: “mas, se o destino do indivíduo é revelado no jogo de búzios quando ele se inicia, como pode, então, o pai de santo não saber dessas indeterminações ou mudanças posteriores?” Eis que ela respondeu: “Nem tudo está dito no jogo de búzios. Há coisas que os orixás não dizem na hora. O próprio

destino das pessoas pode mudar. Tem um tempo de maturidade espiritual; às vezes a pessoa não está pronta”.

#### 1.4.1 Interpretando o “erro” e a iniciação

Aqui, chega-se ao ponto em que é necessário elucidar, mais precisamente, qual é a perspectiva de Carla, a partir das concepções gerais sobre o processo de iniciação no candomblé. Como sabemos, ao longo de sua trajetória religiosa como equede, Carla foi assolada por fenômenos que a incomodava. Para ela, isso era indicativo de que “alguma coisa estava errada”. Seu pai afirmava ser “normal”, “coisa de egun”. Embora não lhe desse explicações satisfatórias, ela tratou de se conformar. No entanto, por conta do relacionamento conturbado com Antônio, decidiu não participar mais do terreiro até que, por conta do jogo de búzios, foi chamada às pressas para realizar sua obrigação no terreiro de Marcelo. Lá chegando, novamente o jogo de búzios lhe revela o inesperado: o cargo de mãe de santo. Atualmente, ela explica que, na verdade, o que aconteceu “não foi um erro”, mas uma diferença de perspectiva ritual.

Logo, há uma série de questões que precisam ser esclarecidas, sobretudo, o que envolve o significado de erro no candomblé e sua ligação com o processo de iniciação. Por outro lado, Carla chama a atenção para a existência de diferenças rituais entre a nação angola e a nação efon. Como vamos perceber ao longo de toda a dissertação, embora haja certo grau de controle e manutenção de tradições e características distintivas entre essas nações, cada terreiro é, na verdade, um “pequeno potentado” e os rituais que ali se estabelecerão dependerão das crenças e práticas de seus membros, pois, além de inexistir diretrizes ortodoxas fixadas a todas as casas, as tradições são sempre reelaboradas, se ajustando as condições sócio-históricas de cada terreiro, bem como as ações específicas dos indivíduos. Nesse sentido, o que é “angola” para um terreiro pode não ser a mesma coisa para outro e assim por diante.

Como observa Serra (1995), apesar de haver uma “oposição” entre os modelos jeje-nagô e angolano-conguês, isso não impediu cruzamentos entre ambos. Além disso, há que se pontuar que essa estrutura jeje-nagô que tomou corpo na Bahia foi difundida e assimilada no meio dos cultos afro-brasileiros, tornando-se a configuração mais ou menos fixada do que seria o candomblé. Assim, “não há um rito jeje-nagô, ainda que hoje seja possível encontrar

terreiros que assim se classifiquem. Por outro lado, ritos diferentes podem achar-se em correspondência com o mesmo modelo básico” (SERRA, 1995, p. 43). Por conta disso, também pode acontecer de um candomblé angola ter mais como referência o modelo jeje-nagô que o angolano congô.

Assim, tentarei compreender o que Mãe Carla afirmou ser ritualmente diferente – com relação à casa de Pai Antônio – no contexto da iniciação e como sua interpretação é engendrada. A partir dos depoimentos de Antônio e Marcelo, visualizamos contextos religiosos heterodoxos, com muitos pertencimentos e versões, e, nesse sentido, minha abordagem se centrará em suas visões sobre a própria prática, em contraposição à estrutura mais geral. Devemos nos perguntar, também, como se dá essa iniciação e se ela é igual para todos os membros. Qual é a diferença entre a iniciação de um adoxu e a iniciação de uma equeude e como isso se deu no caso de Carla? E qual é o papel do jogo de búzios neste processo e sua relação com a ideia de erro?

Como explica Édison Carneiro, a iniciação decorre da escolha, feita pelos deuses, de intermediários através dos quais os orixás poderão se comunicar com os homens<sup>23</sup>. “O orixá escolhe, entre os mortais, os seus cavalos” (CARNEIRO, 1978, p. 95) e só a morte pode liberá-los desta submissão. Nestas condições, aos pais de santo cabe a tarefa de preparar esses indivíduos para receber a presença dos deuses. Todas as pessoas teriam um santo em potencial e, portanto, “o chefe do candomblé precisa *fazer* ou *assentar* o santo, pôr o devoto em condições de servir de bom veículo ao orixá”. Além disso, o orixá protetor de cada um tem caráter pessoal intransferível. “Embora se chame Ogum, Xangô ou Oxalá, (...) o Xangô de A diferirá do de B, como o Ogum de C diferirá do de D. São todas manifestações diferentes do mesmo orixá, que se multiplica ao infinito a fim de atender a todos os seus devotos” (CARNEIRO, 1978, p.95). Entretanto, mesmo que todas as pessoas possuam um orixá protetor, “nem todos têm santo, isto é, nem em todos se dá a manifestação do orixá”

---

<sup>23</sup> Os “avisos” feitos pelos deuses quando exigem a iniciação de seus filhos escolhidos podem assumir diversas formas de infortúnio, muito embora nem todas as pessoas sejam chamadas para fazer a iniciação, havendo ainda casos de pessoas que, como aponta Bastide (2006), permaneceram durante anos em uma casa de santo como abiãs, sem serem feitas. De acordo com Vogel, Mello e Barros: “O caminho do iaô começa no momento em que manifesta a sua vocação. Esta costuma declarar-se mediante a interpretação autorizada de determinados rituais. É a linguagem do infortúnio, sobretudo, que revela a urgência do chamamento e a necessidade da iniciação” (VOGEL, MELLO E BARROS, 1993, p. 91). Nesse sentido, os sinais mais falados são: a possessão por um “santo bruto” – em que o indivíduo, não tendo sido preparado para receber a divindade, perde a consciência e cai ao chão desmaiado; as mensagens feitas em sonhos – em que as pessoas sonham com os deuses em determinadas situações; a contração de doenças cujo tratamento e cura não se dão de modo explicável ou satisfatório pela medicina; o envolvimento em fatos que causam malefícios diretos ou indiretos ao indivíduo – como acidentes, perda de emprego, conflitos de modo geral. Contudo, há, ainda, iniciações de adeptos oriundos de outros cultos de possessão, bem como de pessoas que a procuram o terreiro sem ter necessariamente um problema a resolver ou ter sido convocado pelos deuses.

(CARNEIRO, 1978, p.95). Assim, as pessoas são divididas entre filhos de santo – adoxus ou rodantes – e os demais – ogãs e equedes –, com que se distribuem os trabalhos de administração da casa de candomblé.

Tanto os filhos de santo quanto os ogãs e as equedes passam por um processo de iniciação. No entanto, somente os primeiros devem passar pela feitura do santo, cuja trajetória – que por sinal já foi por demais explorada pela bibliografia – tentarei resumir, ressaltando os ritos e questões principais para a análise que aqui é proposta. A obra de Vogel, Melo e Barros demonstra que a iniciação do filho de santo é um processo ritual complexo, em que, para se iniciar no candomblé, é necessário uma série de ritos preliminares, que inserem o indivíduo numa nova ordem de sentir e conceber o mundo e as coisas, bem como afinam e integram, gradativamente, o corpo/ser da pessoa com a dimensão sagrada de seus orixás.

Neste processo, o ritual do borí, juntamente com a *lavagem de contas*, abre o ciclo iniciático. O termo, que consiste em “dar de comer e beber à cabeça”, designa um ritual voltado para a feitura do *orí* (cabeça) do iniciado de acordo com seu duplo, no *orum* (céu). Dessa forma, a cabeça é vista como algo à parte do corpo – especial e sagrada – em que se encontra a ligação primordial dos homens com seus deuses. Assim, nossa cabeça física também é uma divindade individualizada, essencial para o equilíbrio da vida. Como explicam Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2011):

Cada orí é preparado no orum, onde recebe a matéria progenitora que o identificará, individualizando-o. Esta ‘matéria’ mítica ligará o indivíduo a todas as suas divindades, a seu destino, lhe dará proibições especiais que, se não obedecidas, poderão, entre outras coisas, conturbar seu relacionamento com os deuses. O orí possui seu duplo no orum, o *orí-orum*, uma existência espiritualizada. Este, no momento da cerimônia do Borí, é conclamado e venerado e recebe as mesmas oferendas e sacrifícios dados ao *orí-aiyé*, em sua morada simbólica, o *igbá-orí*, uma cabaça que contém elementos ligados à sua origem mítica (KILEUY E OXAGUIÃ, 2011, p. 91).

Nesse sentido, Vogel, Mello e Barros apontam a iniciação como uma tentativa de se livrar do infortúnio, através do reestabelecimento da coerência do orí. Os autores revelam que, de acordo com os mitos de criação do mundo, houve uma desconexão entre os homens e suas cabeças no momento em que vieram à terra e isso seria a origem dos infortúnios. Logo, encontrar a sua cabeça é, também, encontrar o seu caminho, o seu destino. Dessa forma, os ritos de iniciação buscam o restabelecimento dessa harmonia: “trata-se de harmonizar a cabeça do noviço com seu orixá pessoal e arquétipo de orum, mas também de alcançar o equilíbrio da própria pessoa” (VOGEL, MELLO E BARROS, 1993, p.56).



Da mesma forma, conforme Bastide, a principal função do borí seria a intermediação no sistema que entrelaça os deuses e os homens, sendo o primeiro passo para a ligação definitiva entre indivíduo e divindade – e, por extensão, entre o indivíduo e a casa de candomblé. Por meio do sacrifício animal, o sangue do borí conectaria o indivíduo à pedra fetiche de seu orixá, assim como o alimento ofertado realizaria a ligação entre o deus, os mortos, os membros da casa de candomblé e a pessoa que põe em prática o borí. “A incorporação do indivíduo à vida do candomblé é consequência da sua ligação com um orixá, e porque a força do orixá está em sua pedra” (BASTIDE, 2009, p. 47).

A cerimônia de raspagem da cabeça, também se dá neste período de recolhimento do barco de iaô. Segundo Carneiro, “as pretendentes entram para a *camarinha*, já com o nome de iaôs, e são submetidas à depilação (...), depois disso terão a cabeça friccionada com a água dos axés e pintada de azul ou branco e o rosto pintado com laivos escuros à altura das têmporas” (CARNEIRO, 1975, p. 96). O iaô deve atravessar este ritual possuído por seu orixá e em sua cabeça deve ser aberto um pequeno orifício por onde penetrar e se assentar o orixá da pessoa. Esse orifício recebe o sangue dos animais de duas e de quatro patas, bem como o sumo de suas folhas.

Depois de um determinado tempo – sempre variável de acordo com o terreiro e com as condições do iaô – de isolamento e observâncias rituais dentro do roncó, o caminho ritual do neófito tem seu ápice no *dia do nome*: a cerimônia do *Orúko* (ou *Orunkó*). Ao contrário do período de reclusão que caracteriza o borí, o orúko é uma festa pública, a cerimônia mais importante do candomblé. É o dia em que se celebra o fim da clausura do iaô e sua integração à família de santo, quando sua divindade se manifesta para se identificar e apresentar, formal e publicamente, seu filho como novo membro da comunidade. Assim, no dia do nome, cada iaô, possuído pelo dono de sua cabeça, deve enunciar, em meio à comunidade, o nome pelo qual deve ser conhecido o seu orixá.

Vogel, Mello e Barros já ressaltaram a complexidade que caracteriza as festas públicas do candomblé. Para a realização desses eventos – para os quais toda a comunidade se volta, definindo a razão mesma da religião – devem ser mobilizados uma série de recursos – materiais e humanos – de modo a viabilizar a produção de um verdadeiro “esplendor bizantino”, uma ocasião de muita fartura e beleza, que contrasta fortemente com a frugalidade do cotidiano das casas de santo. Além disso, festejar a saída de um iaô é festejar a fecundidade do terreiro. Logo, é importante ressaltar que “as ‘saídas’ fazem a reputação das iyalorixás, atestando a sua capacidade de gerar filhos e, a partir desta, a sua competência

sacerdotal” (VOGEL, MELLO E BARROS, 1993, p.78). Nesse sentido, as festas colocam em evidência não só a capacidade ritual do terreiro, mas também seu poder, sua força.

Em geral, o desenrolar da cerimônia gira em torno da aparição do iaô em três apresentações. Em sua primeira saída, o iaô surge com a cabeça cuidadosamente raspada e pintada. A segunda saída – a mais importante – é a hora em que o iaô, possuído por seu orixá, enuncia seu orúko para todo o público. Esse ato (*dar o nome* no salão) é visto como a ratificação pública do êxito da iniciação. É a prova concreta e visível de que o iaô foi feito conforme os desígnios dos orixás. A terceira saída é o momento de conagração entre os orixás e os convidados, em que as divindades aparecem paramentadas com suas “roupas de gala”, seus adornos e ferramentas festivas, revelando seu potencial de dança e sua alegria ao retornar ao *aiyé*. Depois do orúko, os rituais do *panã* (cerimônias da compra e da quitanda dos iaôs) costumam dar continuidade ao ciclo de iniciação, que se encerrava com a *romaria* dos iaôs.

Durante todo esse processo, há a intermediação de um elemento fundamental: o jogo de búzios. Segundo Júlio Braga (1988), o jogo de búzios – também chamado oráculo de Ifá – tem como principal função estabelecer um canal de comunicação com as divindades e o mundo sagrado, a fim de que os indivíduos possam se inteirar das vontades dos orixás e dos eventos do porvir, que lhes são desconhecidos. No entanto, o autor alerta que, mais do que uma mera satisfação da curiosidade ou expectativa de sucesso, o jogo de búzios deve ser consultado antes de qualquer ação ou tomada de decisão – tanto no que se refere ao contexto ritual, quanto aos acontecimentos do cotidiano.

No que tange ao processo de iniciação, é através do jogo que são obtidas informações imprescindíveis para a correta realização dos ritos, bem como os dados sobre o orixá que é dono da cabeça do neófito. “Nada se faz nos candomblés sem consulta prévia às divindades. São elas que determinam o que deve e o que não deve ser feito”. Além disso, “o resultado dessas consultas indica se o orixá está satisfeito ou não com as obrigações que estão sendo realizadas e, principalmente, se os deuses aceitaram ou não os sacrifícios que lhes foram oferecidos” (BRAGA, 1988, p.90). Nesse sentido, cabe ao dirigente do candomblé determinar, corretamente, por meio de uma sessão divinatória, o orixá protetor dos que o procuram para se iniciar, bem como os elementos e os procedimentos particulares da feitura. Antes de começar a feitura, “a mãe *olha* o santo da iniciada – confirma, por adivinhação, o seu orixá protetor, mesmo que este já se tenha manifestado anteriormente, de maneira a não deixar dúvidas sobre a sua identidade” (CARNEIRO, 1975, p. 95).

Em algumas circunstâncias, o resultado da consulta pode ser inesperado, contradizendo algumas das prováveis indicações, oriundas das características físicas e dos traços da personalidade que foram previamente observados pela mãe de santo. No entanto, “o pai de santo jamais se contentará com essas indicações exteriores e, necessariamente, lançará os búzios para identificar o orixá protetor” (BRAGA, 1988, p.91). Por isso, a consulta ao jogo se faz ao longo de todo o processo e com muitas confirmações, pois é um dos momentos de maior responsabilidade do chefe de terreiro, que não pode se enganar. Caso cometa algum tipo de erro, as consequências são imprevisíveis, tanto para ele, quanto para o filho de santo. Um dos erros mais evitados é a exatamente a feitura equivocada de um santo. “Trata-se de um erro muito grave, pois o verdadeiro orixá, a que pertence o cavalo, não deixaria efetivamente de manifestar seu descontentamento” e, “para vingar-se, lançaria doenças, azares, contra o cavalo em questão” (BASTIDE, 2009, p.49).

Nesse sentido, podemos inferir que o termo “erro” se remete às situações de desencaixe: algo “que não deu certo”, que se passa “fora do *script*” ou que “não foi previsto” pelo pai de santo. Por isso, é “algo a ser evitado”, pois sua ocorrência pode desencadear toda sorte de infortúnios e desequilíbrios, contrariando um dos objetivos centrais da iniciação. Por outro lado, justamente por ser algo que se evita, sua existência é admitida na lógica religiosa. Como disse anteriormente, cada casa é uma espécie de potentado, com normas, crenças e práticas próprias. Por mais que haja uma ortodoxia geral, cujo controle é mais ou menos assegurado pelos adeptos<sup>24</sup>, cada casa estabelecerá seus próprios critérios de certo e errado. Logo, o erro será sempre algo relativo, de acordo com a perspectiva pela qual se observa e interpreta.

Retomemos, assim, o caso de Carla: é durante a iniciação que se revelaria todo o projeto existencial do indivíduo – sua posição, seus cargos, seu status – dentro da ordem hierárquica do terreiro. Dessa forma, o erro do qual acusam Antônio, não é o de ter feito o santo errado, mas o de não ter visto que Carla, ao contrário de ser uma equede, era, na verdade, uma adoxu e que, além disso, possuía o cargo de mãe de santo em seu destino. Carla explica o ocorrido argumentando que, devido a um regime ritual distinto entre o candomblé angola e o candomblé efon, o processo de iniciação pelo qual foi submetida determinou “antes da hora” o seu status e a sua posição. Lembrando-se de sua iniciação, Carla revelou que entrou num barco com mais oito pessoas, para ser iniciada como iaô. Resgato aqui sua

---

<sup>24</sup> Um dos mecanismos de controle ritual é o chamado *fluxico de candomblé*. Ver: Júlio Braga (1998).

afirmação: “e ali, como eu não incorporei, eu saí como equede, depois de ter passado por todos os processos que um iaô passa. Eu passei por tudo, eu saí iaô que não incorporava”.

Como pudemos ver, existe, na ortodoxia geral do candomblé, uma distinção clara entre os adoxus e os ogãs e equedes. Os adoxus – ou rodantes – são aqueles que “fazem o santo”, que passam pelo processo de iniciação como iaôs e que, portanto, “viram no santo”. Em contraposição, ogãs e equedes são pessoas que não viram no santo, mas possuem “posto na casa”; ou seja, são portadoras de títulos honoríficos e responsáveis por cuidar da casa de candomblé. Essas posições são, assim, estabelecidas ao longo do processo iniciático, mediante consulta ao jogo de búzios, pelo qual o sacerdote visualiza o destino do noviço, assim como o seu enredo, isto é, o conjunto dos orixás que compõem a cabeça do iniciado.

Conforme Bastide (2006), a maior parte das equedes, apesar de não serem feitas, passam por um ritual em que são *assentadas*. Isso significa que, da mesma forma que os iaôs, as equedes – e também os ogãs – passam pelo ritual de consagração de suas pedras e objetos fetiche que são a força das divindades as quais pertencem, devendo ser alimentados com oferendas rituais de acordo com um calendário fixo – as obrigações. Em geral, as equedes e os ogãs são *suspensos*<sup>25</sup>, ou seja, escolhidos por um orixá manifestado num filho de santo para serem seus servos. Embora a recusa seja “uma escolha difícil”, um constrangimento, o escolhido pode aceitar ou não o cargo em tempo indeterminado. Quando se aceita, os suspensos serão futuramente *confirmados*<sup>26</sup>, por meio de ritos propiciatórios cujo desfecho é também uma saída numa festa pública, em que se apresenta formalmente o novo ogã ou a nova equede da casa. Assim como todo iniciado, eles devem estar vestidos de branco, com

<sup>25</sup> De acordo com Bastide (2006), o termo *suspense* ou, conforme Carneiro (1978), *levantado*, faz menção à cerimônia em que os escolhidos eram imediatamente suspensos e carregados no ar em meio aos aplausos da comunidade. Como descreve Carneiro: “Certo dia, a mãe decide levantar ogã do seu candomblé um cavalheiro que conquistou as simpatias gerais da gente da casa (...) Em meio a cerimônia pública, a filha A, possuída por Xangô, por exemplo, toma pela mão o indicado e o leva até diante do altar de Xangô, onde interroga o orixá, em língua africana, sobre a conveniência de tomá-lo como seu ogã. Volta depois com ele para o barracão e, enquanto os atabaques se fazem ouvir, festivamente, outros ogãs da casa o carregam e o passeiam carregado em volta da sala, sob aplausos da assistência” (CARNEIRO, 1978, p.113). No terreiro de Carla, ogãs e equedes são eleitos quando o orixá os toma pelo braço e os fazem sentar três vezes numa cadeira, sem necessariamente serem carregados.

<sup>26</sup> Carneiro expõe a confirmação como um período em que os escolhidos devem se submeter “a um processo que varia muito de candomblé para candomblé, mas inclui vastos sacrifícios de animais, banhos de folhas, invocações” (CARNEIRO, 1978, p. 113). No caso dos ogãs, Bastide (2006) afirma que a confirmação é uma forma de distinguir os ogãs honorários – que não possuem uma função própria dentro do culto – dos ogãs funcionais, “que são objeto de uma espécie de iniciação de três dias que lhes dá direitos e privilégios que os outros não têm” (BASTIDE, 2006, p.248). Diz Costa Lima (2004): “O ogã, desde que confirmado, terá vários símbolos expressivos de seu status: terá um nome novo, um nome iniciático, que é gritado no barracão pelo orixá que o tirou, no dia da confirmação; terá uma cadeira especial, muitas vezes como nome do ogã gravado na madeira ou numa placa de metal; receberá as reverências dos filhos da casa, que, se forem filhos do mesmos santo que escolheu o ogã, o chamarão de “meu pai” (COSTA LIMA, 2004, p.118).

*ojá* e equodidé na cabeça e, guiados pelo santo que os escolheu, apresentados publicamente. Também terão um nome iniciático, que é enunciado no barracão pelo orixá que os tirou.

Porém, dependendo da nação, das condições e necessidades do terreiro e dos desígnios do pai ou da mãe de santo, existem casos em que ogãs e equedes também são raspados e “adoxados” – quer dizer, portam o *oxu* – como os rodantes. Nesses casos – que ainda são controversos entre o povo de santo – os pais de santo fazem uma distinção entre equedes e ogãs “feitos para a sala do candomblé” e os “feitos para participar dentro do axé”. Os primeiros seriam “apenas suspensos”, responsáveis por funções administrativas. Por sua vez, os segundos seriam pessoas indicadas a participar dos rituais mais “secretos” – feitura, borís, etc. – e, portanto, devem passar pelo processo de iniciação de um adoxu. Altair T’Ògún (2001) explica que pode haver ogãs e equedes especiais, escolhidos para cuidar das cabeças dos dirigentes do terreiro, em caso de precisão:

Durante a confirmação do Ogán ou Ekéji, eles podem ou não ser raspados. Mas, um Ogán ou Ekéji que será a segunda pessoa do Aláase deverá, além de ser raspado, passar por todos os preceitos de feitura inerentes a um Adósùu, inclusive em alguns ser Adósùu, por exemplo, quando são confirmados para Àsògún do Òrisà do Bábá ou iyálóòrisà (bábá ou iyáláase) ou quando são confirmadas as Ekéji Iyáalé (Mãe da casa). Isso porque eles recebem esse Oyè (cargo) e a responsabilidade de zelar pelo Òrisà e Orí do babá ou iyáláase (que são os bábá ou iyálóòrisà da casa). E para ter-se a permissão de colocar a mão num Orí adósùu (cabeça que levou Òsùu) tem-se necessariamente de ser também um adósùu. Por que ninguém pode transmitir aquilo que não tem; portanto, quem não é adósùu não pode fazer obrigações de quem o é. Então, esses Ogán ou Ekéji especiais são escolhidos pela confiança do babá ou iyálóòrisà e assim confirmados para a finalidade de serem os guardiões de seus Orí e de, na ausência do bábá ou iyálóòrisà, do Aláase da casa em caso de ele necessitar de um eborí (oferenda à cabeça), esse ogán ou Ekéji Adósùu será quem fará esse eborí com total autonomia dentro do culto. (T’ÒGÚN, 2001, p.92).

Em seu relato, Carla conta que não passou pela suspensão do orixá. Ao contrário, ela decidiu se iniciar por conta própria e foi recolhida como iaô, passando por todo o processo iniciático descrito acima, inclusive a raspagem da cabeça. Entretanto, durante a iniciação, seu orixá não se manifestou e, então, ela foi posta na posição de equede. O fato de seu orixá não ter se manifestado foi um problema, tanto para Carla quanto para Antônio. Ela disse: “na hora da sua feitura, no candomblé angola, eles determinam o que você é na hora. É mais imediato”. Na bibliografia e em grande parte dos comentários de outros adeptos, há um consenso sobre o fato de que o adoxu, durante a iniciação, precisa, necessariamente, “bolar no santo” – em que a manifestação do orixá não se completa e efetua a perda total da consciência do neófito. E

isso tanto em angola, quanto em efon<sup>27</sup>. De acordo com Beniste (2005), este ritual de *bolonã* seria uma verificação necessária para saber a condição dos iniciados, sendo também imposto aos ogãs e as equedes. No entanto, apesar pontuar a existência de casos em que ogãs e equedes usam o oxu – isto é, são raspados – o autor enfatiza o fato de ogãs e equedes não serem feitos no santo.

Tanto uma Ekedí como um Ogan passam pelo ritual de Bólóna(n), para verificar a sua condição de ter apenas o santo assentado, ou, se houver alguma reação, ser recolhido como Adósù. Em outras palavras, a intenção é contrária ao ritual feito para as pessoas que são Adósù, ou seja, provar que não se manifestam com Òrisà em nenhuma hipótese. Isto tem o objetivo de evitar que, num futuro, ele venha a se aventurar como pai-de-santo, sendo este o momento de comprovação. Como não há manifestação, os Ogans não necessitam das mesmas obrigações que uma Iyáwó, por exemplo, não precisam cortar os cabelos e raspar a cabeça (BENISTE, 2005, p. 76-77).

Durante o contexto da feitura dos iaôs, Carneiro (1975) e Bastide (2009) também ressaltam a importância de ritos de “confirmação” para que se tenha certeza sobre o santo da pessoa e se fora cometido algum erro. “Faz-se dançar as candidatas ao som dos tambores sagrados e, ao surgir o *leitmotiv* de seu orixá, o cavalo deve imediatamente cair em transe”. Contudo, “se o transe não se produz, recomeça-se o cântico sete, catorze e até vinte e uma vezes ao todo; e somente se a candidata não recebeu seu santo até o vigésimo primeiro cântico é que se pode deduzir que algum erro foi cometido” (BASTIDE, 2009, p. 49).

De acordo com Carla, naquele terreiro angola ela não poderia ser posta na posição de rodante, pois não manifestou o orixá. No entanto, em seu terreiro, ela diz que iniciou uma filha de santo que não incorporava durante a iniciação e, no dia de sua saída, como ela “não estava pronta para ser possuída”, foi acompanhada por outro orixá, que foi responsável por enunciar o seu orukó. Essa situação é extremamente delicada, pois, como vimos, a não manifestação em determinados momentos especialmente estabelecidos para isso – sobretudo no dia do nome – pode denotar, para a opinião pública, a incapacidade sacerdotal da mãe de santo, implicando até mesmo em queda de legitimidade. Contudo, Carla demonstra ao fazer essa afirmativa um outro entendimento sobre o processo de iniciação, que tira a ênfase do ritual como fator determinante para a possessão. Apesar de imprescindível, o ritual da

<sup>27</sup> No processo de feitura, existe uma ordem para a iniciação dos noviços que compõem o barco de iaô, que, por sua vez, determina a posição hierárquica de cada um dentro do grupo. Conforme Costa Lima, deve haver uma cerimônia em que os iaôs são postos para bolar no santo. “Num dia determinado pelo santo da casa – consultado pelo pai ou mãe do terreiro – os noviços se reunirão na sala ou barracão do terreiro, para o primeiro ato do rito final da iniciação. Dispostos em círculo, a mãe do terreiro começa a entoar as cantigas de invocação dos orixás(...) o transe será convulsivo ou brando – conforme o tipo de orixá – mas será sempre desordenado e atípico” (COSTA LIMA, 2004, p.93-94). Os primeiros a bolar seriam também os primeiros a serem iniciados.

iniciação é parte de um processo mais amplo, pelo qual determinadas pessoas devem passar para “desenvolver” sua possessão.

Sobre “o dom da incorporação”, Kileuy e Oxaguiã dão uma explicação interessante:

A energia espiritual é como um vento, que ora sopra forte, ora fraco, vibrando com maior ou menor intensidade. Isso não é indicativo de orixá forte ou fraco, mas de que o controle dele sobre a mente é variável de pessoa para pessoa e que tudo depende da permissão do nosso ori. Por isso, é preciso que a pessoa antes de ser iniciada procure alguém de grande conhecimento da religião, ou recorra a várias pessoas, até achar aquela que lhe transmita segurança. Agindo assim, muitas pessoas evitarão, após serem confirmadas ogãs ou equedes, por exemplo, passarem pelo constrangimento de serem incorporadas por seu orixá! Muitas vezes a divindade aguarda anos para fazer sua possessão, esperando o momento adequado para quando aquele/a iniciado/a já estiver mais fortalecido religiosamente e também com maior responsabilidade religiosa (KILEUY E OXAGUIÃ, 2011, p.49).

A manifestação do orixá, nessa perspectiva, não é algo homogêneo e idêntico a todos os indivíduos, mas um fenômeno variável, que depende do grau de conexão e controle do orixá sobre a cabeça de seus filhos. Logo, é preciso que o sacerdote tenha discernimento para iniciar os neófitos, reconhecendo essas nuances, esperando o momento adequado. Não estar atento a isso pode resultar num constrangimento posterior – isto é, o fato de ogãs e equedes serem, de repente, possuídos por seus orixás não é visto como natural. É um constrangimento que poderia ser evitado caso o pai de santo estivesse mais atento. “Não dá para determinar, logo de cara, se a pessoa vira ou não no santo. Há etapas, tem de esperar o tempo da pessoa”. *Esperar o tempo da pessoa* parece ser a principal questão, e esta tarefa é responsabilidade do sacerdote.

Numa conversa no terreiro de Marcelo, Carla afirmou: “eu me sentia mal várias vezes e até desmaiava durante alguns rituais... eu acho que o que aconteceu comigo foi negligência do meu pai”. Voltemos ao jogo de búzios: “a consulta tem a função implícita de fazer desaparecer a casualidade da vida do indivíduo”, pois, para os adeptos, “o destino, como sucessão de fatos que devem ocorrer independentemente da vontade individual, já foi inexoravelmente determinado. Poderá, entretanto, sofrer algumas alterações ou se reajustar com a anuência das divindades”. Desse modo, “a ação do pai de santo consiste fundamentalmente em interferir junto a elas para que tais reestruturações aconteçam” (BRAGA, 1988, p.60).

Assim, a ideia central do uso do oráculo nas religiões de matriz africana passa pela possibilidade de mudar a sorte, conhecendo-a antecipadamente e, nesse sentido, o destino não seria algo totalmente fechado. Entretanto, no que tange à iniciação ou ao sacerdócio, o destino

é visto como uma configuração previamente determinada. Quando Carla afirma que há de se esperar o tempo da pessoa não quer dizer, com isso, que as coisas possam mudar inexplicavelmente e que o destino não estaria traçado de antemão, mas que a iniciação depende da “sensibilidade” do sacerdote para perceber “a maturidade espiritual de cada um”. Por isso, “nem tudo é dito no jogo de búzios. Há coisas que os orixás não dizem na hora. O próprio destino das pessoas pode mudar”. A ideia de “desenvolvimento” – implícita nesta afirmativa – será analisada no capítulo 3, onde se verá mais nitidamente o papel da umbanda no amadurecimento ritual e espiritual dos adeptos.

### 1.5 Tornando-se uma mãe de santo: cargos, poder e hierarquia no candomblé

Em “Guerra de orixá”, Maggie (2001) analisou um terreiro de umbanda e o seu esfacelamento, evidenciando a disputa entre dois personagens, o presidente e o pai de santo do terreiro.<sup>28</sup> Nessa contenda, chamaram-me a atenção os artifícios de acusação utilizados pelos adversários com o objetivo de desqualificar a autoridade um do outro. Enquanto para o presidente do terreiro o pai de santo “não passava de um ogã”, para o pai de santo o presidente trabalhava com “santo encostado”. Ambos questionavam a veracidade das possessões um do outro, bem como as qualidades que deveriam caracterizar um autêntico líder de terreiro.

Numa visita ao terreiro do *Axé Opo Afonjá*<sup>29</sup> no Rio de Janeiro – reconhecido como um dos terreiros mais “tradicionais” em meio aos cultos afro-brasileiros – conversei com uma mãe de santo que também visitava a casa. Falávamos sobre o que ela achava do candomblé nos tempos atuais, até que desabafou: “agora, para ser mãe de santo, só precisa saber matar uma galinha”. Para ela, “as pessoas já sabem o santo, o que pode e o que não pode, antes mesmo de chegar ao terreiro. As pessoas não querem passar pelos rituais e esperar o tempo certo de conhecer as coisas”. Da mesma forma, quando questionado sobre sua atuação enquanto chefe de terreiro e sua atitude de “tocar keto e efon”, Marcelo afirmou: “ninguém pode falar nada de mim. Assim como eles conhecem do meu eu conheço do deles, porque eu,

<sup>28</sup> Na casa investigada por Maggie, havia uma separação entre dois cargos de liderança: o presidente seria o líder responsável pela administração terrena da casa, enquanto o pai de santo ocuparia a posição de chefe espiritual do terreiro.

<sup>29</sup> Segundo Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1994), o *Axé Opo Afonjá* teria sido fundado por mãe Aninha em 1895, no bairro do Coelho da Rocha, antes de partir para a Bahia e fundar o mesmo Ilê no bairro de São Gonçalo do Retiro.



diferente deles, não estou vendo candomblé na internet. Eu vivi o candomblé e agora eles estão lendo em livros”.

Como se sabe, o conhecimento no candomblé envolve um circuito de movimento e troca de axé e, por esse motivo, é concebido como algo sagrado, que deve ser cuidadosamente guardado e compartilhado, acumulado aos poucos, trocado parcialmente, retido em determinadas situações, numa dinâmica que os adeptos chamam de “catar e juntar folhas”. O candomblé tem uma perspectiva construtivista na medida em que seus conhecimentos e informações se encontram dispersos. Nesse princípio, a sabedoria ritual do indivíduo é proporcional ao seu tempo de vivência na religião. Ou seja, está relacionada ao grau de senioridade dos fieis, em que o conhecimento vai sendo adquirido na experiência, de modo fragmentado, configurando um amplo e complexo quebra-cabeça.

O conhecimento no candomblé representa para os adeptos um possível perigo, quando adquirido por pessoas que não possuem “consciência da importância do segredo” ou por pessoas que dele fazem “mau uso”, se autobeneficiando em detrimento dos demais. Por isso, a senioridade é um fator relevante, pois é com o passar do tempo que os iniciados amadureceriam na religião, provando serem merecedores de informações mais sofisticadas. Assim, esse conhecimento é dado a quem é “de confiança”. Nessa perspectiva, quem é de confiança é sempre alguém “mais velho” ou alguém “da família” – que remete ao círculo de intimidade da casa.

Além disso, o conhecimento é sinônimo de poder no candomblé, pois também é medido pelas posições hierárquicas e cargos de comando da casa de santo. Gradativamente, os adeptos aumentam sua bagagem de conhecimento, ao passo em que vão passando de uma posição à outra, sendo o pai de santo a fonte máxima de sabedoria dentro da casa<sup>30</sup>. No entanto, a associação entre conhecimento e senioridade/posição hierárquica nem sempre se faz de modo linear e, portanto, a trajetória para se tornar um chefe de terreiro pode assumir ambiguidades e caminhos variados conforme a situação. Por outro lado, não seguir determinadas etapas e padrões ideais, tidos como legítimos ou tradicionais, embora seja uma prática suposta e até corriqueira no candomblé, é quase sempre um foco de tensão, podendo ser motivo de acusações, rupturas e constrangimentos<sup>31</sup>. É nesse sentido que proponho

---

<sup>30</sup> Como relatou Bastide: “a ascensão na hierarquia depende, em última instância, da participação, mais ou menos completa, com a civilização africana, do tesouro de conhecimentos reunidos no decorrer dos anos, e (...) para descobrir a metafísica iorubá, é àqueles que ocupam os graus mais elevados da comunidade que devemos nos dirigir” (BASTIDE, 2009, p. 64).

<sup>31</sup> Conforme Bastide, a vida religiosa dos candomblés é regida pela reciprocidade e pela troca. Comentando a relação do pesquisador com o campo, ele diz: “a informação é um dom que, como todos os outros, necessita de

analisar o caso de Carla e sua mudança de status, pois apesar de não ser um fato isolado no meio religioso, é visto como oriundo de um erro e, logo, como um fenômeno controverso, ao qual se deve furta.

Como esclarece Costa Lima (1977), o cargo de pai e mãe de santo vem do fato de esses sacerdotes aceitarem novos iniciandos – filhos – para criar no culto aos deuses, assumindo, assim, um parentesco classificatório que se sobrepõe ao conceito de família biológica. Os termos *babalorixá* e *iyalorixá* se referem ao sistema classificatório familiar africano, em que os prefixos *babá* e *iyá* denotam uma relação genitiva, significando, respectivamente, pai e mãe dona do orixá. Eles são responsáveis pelo nascimento tanto dos homens quanto dos próprios deuses.

Sendo assim, o chefe de terreiro é investido de autoridade e de uma série de poderes. “O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo – em qualquer nível da hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos” (COSTA LIMA, 2004, p.80). Além disso, “somente o pai ou a mãe de santo tem a capacidade para exercer qualquer função: substituir o sacrificador, colher plantas sagradas, consultar o oráculo” (COSTA LIMA, 2004, p.183). Em contrapartida, Bastide (2006) já lembrava que, se por um lado esses sacerdotes supremos têm autoridade absoluta sobre os membros da casa de santo, por outro, têm também obrigações para com eles, tanto de cunho material financeiro, quanto de aspecto moral – o que torna a religião uma comunidade de ajuda e socorro mútuo.

Como vimos no tópico anterior, os ritos de iniciação constituem os primeiros passos em direção à integração decisiva das pessoas no candomblé, estabelecendo uma relação permanente que é a base da organização social da religião. Nesta integração, existiriam, basicamente, dois tipos de participação: a primeira é a do filho de santo, cuja característica principal é a feitura da cabeça e a capacidade do transe; a segunda é a do filho que “tem o

---

um contradom, sem o qual haveria uma ruptura nas relações sociais e até mesmo no mundo. O contradom que, nesses candomblés, não é quase nunca o dinheiro propriamente dito, mas um pedaço de tecido, um animal que será oferecido em sacrifício, um colar etc., compensa a perda de substância, se assim se pode dizer, daquele que ofertou uma parte do “segredo” e restabelece o equilíbrio perdido” (BASTIDE, 2009, p.64). Contudo, pesquisas mais recentes mostram que a equação dom/contradom quase nunca é feita de modo simétrico entre o conjunto de membros, cabendo ao pai de santo organizar a distribuição desse fluxo – o que muitas vezes ocasiona tensões dentro da comunidade. Como apontou Baptista (2006), o dinheiro, ou mais especificamente as relações que envolvem certa assimetria nas trocas e contribuições financeiras – constituem, ao contrário do que defendeu Bastide, uma das formas subentendidas e esperadas de *ajudar* a casa de santo, ao mesmo tempo em que pode desencadear determinadas ambiguidades e conflitos no que diz respeito à associação senioridade/conhecimento/poder. Essas trocas assimétricas possibilitam acessos, mas também restrições. Nesse sentido, o autor analisa algumas situações relacionadas ao percurso de adesão a um terreiro e a passagem do cliente para a condição de filho de santo, demonstrando que nem sempre a iniciação ou mesmo o tempo de senioridade garantem o acesso do indivíduo ao círculo de intimidade da casa e às prerrogativas de um filho. Por outro lado, a capacidade de ajudar financeiramente pode, em algumas situações, isentar o indivíduo de algumas tarefas e obrigações, bem como lhe emprestar prestígio e poder.

santo assentado”, o que significa que eles passam pelas mesmas obrigações dos que fazem o santo, exceto os ritos que propiciam o transe.

Nessa perspectiva, para se tornar um pai ou uma mãe de santo, seria preciso passar por uma trajetória hierárquica específica, que compreende, necessariamente, a condição de iaô<sup>32</sup>, pois, de acordo com Costa Lima, “é nessa categoria dos filhos e filhas feitos no santo que se elaboram as hierarquias executivas, o poder e a autoridade legítima dos pais e mães de santo dos terreiros” (COSTA LIMA, 2004, p.93). Sendo assim, a iniciação marca uma relação que permanecerá até o fim da vida do iniciado. “O que quer que faça e o que quer que pense em seguida, jamais poderá voltar atrás e desmanchar o que foi feito. Mais ainda que esposa ou filha do deus, é sua escrava<sup>33</sup>” (COSTA LIMA, 2004, p.137).

Dentro da hierarquia do candomblé, o iaô está acima dos abiãs, que são as pessoas “que ainda vão nascer” e, por isso, estão na condição mais humilde da estratificação do grupo. No entanto, tendo em vista o princípio de senioridade – que como disse Costa Lima (2004), rege o equilíbrio e a hegemonia da organização dos candomblés –, o iaô deve experimentar uma posição de subalternidade e inferioridade perante os filhos de santo mais velhos. Através desse estado de humildade e submissão, o iaô passa por um lento processo de aprendizagem<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Conforme já foi exposto pela bibliografia, o iaô é visto como um ser escolhido pelo orixá para que este possa, por meio do transe, descer entre os humanos e voltar à Terra. De acordo com Cossard (2004), há uma ligação profunda entre os orixás e seus iaôs, que, através da iniciação, aprendem as circunstâncias e maneiras precisas e controladas de deixá-los se manifestar. Pouco a pouco, esta ligação vai despertando a personalidade mais fundamental do iaô, a qual foi se deteriorando conforme o tempo e as contingências sociais. Tal como ressaltam Vogel, Mello e Barros, a autora acredita que “a ligação com o orixá teria por intuito retomar esta personalidade essencial perdida, reconstruindo o real equilíbrio do ser” (COSSARD, 2004, p.135)

<sup>33</sup> O termo iaô significa literalmente “esposa mais jovem” e, com relação à afirmação acima, Bastide propõe uma ênfase diferente, fazendo uma distinção entre a iaô e a equede justamente pela condição de “escravidão”. Segundo o autor, “a mesma pessoa que hoje é escrava amanhã será esposa. Quando se encerra a iniciação, quem passou por ela é chamada de iaô, esposa de seu orixá. O estado de escravidão se situa entre o estado de abiã, ou seja, de candidata à iniciação, que mandou ‘fazer’ o seu colar e deu de comer à sua cabeça (bori) e o estado de iaô, ou seja, durante a época de reclusão que marca o centro do ritual iniciatório” (BASTIDE, 2006, p.239-40). Na perspectiva de Costa Lima (2004), no entanto, é a obrigação de sete anos que marcaria o fim da escravidão da iaô, mudando seu status para “esposa do santo”. Nesse sentido, para Bastide, a escravidão da iaô é com relação aos sacerdotes, em um curto período. Enquanto a escravidão das equedes seria com relação aos deuses: “é totalmente diverso o que ocorre com as equedes, que, por sua vez, são ligadas, na qualidade de criadas, aos orixás, e não aos sacerdotes” (BASTIDE, 2006, p.244).

<sup>34</sup> O aprendizado das iaôs é árduo e abrange uma série de procedimentos, rituais, atitudes e interditos. Como descreve Cossard: “Resta à jovem iaô aprender tudo o que diz respeito ao ritual e ao orixá: como cuidar de sua quartinha sagrada, como se comportar durante o candomblé e as diferentes cerimônias. Pouco a pouco procura descobrir os segredos do candomblé, o ‘fundamento’. Nesse sentido, passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atenta ou interessada demais. Logo descobre que muita curiosidade pode prejudicá-la” (COSSARD, 2004, p. 144). No entanto, “quando houver muito trabalho, se ela não hesitar em deparar as galinhas, cozinhar a comida das divindades, lavar e carregar baldes de água, ganhará pouco a pouco a confiança das antigas” (COSSARD, 2004, p. 145). Assim, “o ensino nunca se faz de modo sistemático (...) através de um hábito lentamente adquirido, o saber da iaô incrusta-se no mais profundo do seu ser” (COSSARD, 2004, p. 145-146).

e amadurecimento ritual até chegar à posição de ebômin, que é aquele que já completou sete anos de iniciação e que realizou sua obrigação<sup>35</sup>. Nesse sentido, “o iaô é o primeiro grau, por assim dizer, de um longo caminho de promoções e de cargos, de responsabilidade, de conhecimento e de poder” (COSTA LIMA, 2004, p.95). Ele se prepara – aprendendo cantigas, conhecendo folhas sagradas, descobrindo os oráculos, entre outros misteres – para um dia poder ser, se os deuses permitirem, também, um chefe de terreiro.

Os ebômins são considerados pais e mães de santo em potencial, pois já teriam conhecimento suficiente para abrir suas próprias casas e iniciar novos iaôs. Como explica Costa Lima, o status de ebômin subentende a capacidade e o preparo para ocupar outros postos, de mando e de prestígio, na hierarquia da casa. “É dentre as ebômins que a mãe de santo escolhe os titulares para ajuda-la na direção e na administração do terreiro” (COSTA LIMA, 2004, p.105). Contudo, este caminho muitas vezes não é direto, e alcançar postos de poder “não se consegue sem tensões, sem luta ou atrito”. Apesar de muitos não alcançarem o posto mais alto da hierarquia da casa, “por sua experiência e conhecimento, são sempre consultadas, saudadas com reverencia e homenageadas, principalmente, quando visitam outros terreiros” (COSTA LIMA, 2004, p.104).

Além dos filhos de santo, todo o candomblé deve obrigatoriamente compreender um conjunto de pessoas que não podem, de nenhum modo, cair em transe: são os ogãs, do lado masculino, e as equedes, do lado feminino. Ao contrário dos iaôs, estes não estariam sujeitos às mesmas condições de subordinação e obediência, porque são pessoas que têm “posto na casa”. Por outro lado, Bastide e Costa Lima defendem a existência de uma distinção entre ambos no âmbito da hierarquia, não considerando que a equede seja a contrapartida feminina do ogã, pois os tipos de deveres seriam distintos. “A equede é confirmada – como o ogã – para um determinado orixá. Mas o tipo de deveres que essa confirmação determina é de caráter muito mais pessoal do que os deveres do ogã” (COSTA LIMA, 2004, p.112). Para Bastide, “cada ogã está ligado a uma filha do mesmo santo que ele, que é a “sua” filha, à qual por conseguinte auxilia e protege, mas que, por sua vez, lhe deve respeito e submissão”. A equede, em contraposição, “é de certo modo a empregada, a serva piedosa e paciente de sua iaô” (BASTIDE, 2006, p. 60).

---

<sup>35</sup>Conforme Costa Lima: “A rigor, nas casas mais tradicionais, a iaô só perde esse nome quando faz a obrigação de sete anos, isto é, quando renova os seus votos e sua ligação com seu orixá, numa cerimônia que revive a da iniciação. Esta obrigação de sete anos, que marca o fim do status de iaô, pode ser feita a qualquer tempo depois de sete anos” (COSTA LIMA, 2004, p. 95).

Ogã é uma definição geral que designa um conjunto de pessoas investidas das mais diversas funções, rituais e administrativas. Carneiro os descreve como uma espécie de conselho consultivo do candomblé, com função especial e exterior à religião, devendo lhe fornecer apoio financeiro, proteção e prestígio. “Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa” (CARNEIRO, 1978, p.114). Para Costa Lima, contudo, não há como separar “os aspectos ‘exteriores’ do candomblé referentes a certas funções do ogã”, ou seja, não há “um limite preciso entre o campo espiritual do grupo e o seu lado secular” (COSTA LIMA, 2004, p.113) e, assim sendo, aos ogãs também se atribuem um grande conhecimento teológico e prático da religião, podendo ocupar altas posições na hierarquia do terreiro<sup>36</sup>. Percebe-se que a posição de ogã é investida de grande importância e autoridade, essencial para a organização do terreiro. Consequentemente, embora seja comum a escolha do ogã ser feita por um orixá, numa festa pública, às vezes pode ser o próprio pai ou mãe de santo que, desejando distinguir alguém, manda que um filho escolha este para seu ogã, após pedir o aval ao seu orixá.

Por sua vez, as equedes são mulheres consagradas ao serviço dos orixás que, não podendo entrar em transe, servem aos filhos dos deuses quando estes estão manifestados. “Ela é quem atende à filha no momento do transe. Ajeita-lhe as roupas. Enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha – que é um dos símbolos de sua função – e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo” (COSTA LIMA, 2004, p.112)<sup>37</sup>. No entanto, embora – como já foi dito

---

<sup>36</sup> Daí, a distinção entre os ogãs *suspensos* – “de sala” – dos ogãs *confirmados*. Os primeiros, conforme Costa Lima “participam igualmente das atividades do terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor de ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo” (COSTA LIMA, 2004, p. 118). Dentre os ogãs confirmados, a mãe de santo escolhe o seu “estado-maior masculino”, cujos cargos principais são: *pejigã*, *axogum* e *alabê*. “Esses cargos têm fundas implicações ritualísticas e são exercidos por ogãs que ‘foram criados no candomblé’” (COSTA LIMA, 2004, p.119). O *pejigã* é o “guardião do peji” – do quarto de santo – ou, como chamou Carneiro (1978), o “dono do altar”, cargo comparável ao da *iyalaxé* (zeladora do axé). O *axogum* corresponde ao sacrificador – o “ogã de faca” – responsável pela matança aos orixás. Diz Costa Lima que “a função do *axogum* é de extrema importância no candomblé por suas implicações rituais, vez que o sacrifício de animais constitui um dos atos simbólicos mais efetivos do culto” (COSTA LIMA, 2004, p. 121). Por último, o *alabê* é encarregado da orquestra dos atabaques, “deve conhecer todas as cantigas da casa, seus ‘toques’ especiais; a adequação das cantigas; ter uma forte personalidade, além de ser excelente músico e cantor. Um bom *alabê* dá notoriedade e aumenta o prestígio do terreiro e são conhecidos e convidados pelas casas menores, ou afiliadas aos grandes terreiros” (COSTA LIMA, 2004, p. 122).

<sup>37</sup> Nesse contexto, Bastide (2006) descreve algumas de suas funções: “Elas tiram os sapatos das possuídas, que daí em diante vão dançar descalças, o pano enrolado na sua cabeça, soltando os cabelos, que ficarão livres para a dança, os colares multicolores (deixando apenas o do orixá que estiver se incorporando), desatam a tira de tecido, chamada pano da costa, que lhe envolve a região lombar, e apertam-na com força em volta do seu peito, a fim de que a possuída não se entrave (...) elas seguram a iaô, que tropeça, exausta, impedindo-a de cair no chão, sustentam seus braços o corpo sacudido por movimentos espasmódicos, e irão levá-la, quando estiver um pouco

aqui – as equedes sejam tratadas como “empregadas de serviços gerais” e que, como diz Bastide, o fato de existirem ogãs honorários sinaliza o caráter prestigioso desta função em contraposição às tarefas das “humildes servas dos orixás”, sua posição não deve ser desconsiderada em importância.

Apesar de, no limite, os filhos de santo e a própria mãe de santo poderem desempenhar as tarefas atribuídas às equedes, estes estarão sempre comprometidos pela possibilidade de, a qualquer momento, caírem em transe. Cabe às equedes zelar pela harmonia e andamento das cerimônias, “feito maquinistas dos nossos teatros”, intervindo quando se fizer necessário. “O seu papel parece subordinado, pois se trata de um papel de serva, mas sem elas a desordem possivelmente imperasse” (BASTIDE, 2006, p.246) Nesse sentido, Bastide aponta certa ambiguidade em seu status, “pois um pouco do poder dos orixás passa para os seus empregados” (BASTIDE, 2006, p. 247). Além disso, a elas também se pode atribuir uma posição de mediação, sendo responsáveis por traduzir a linguagem e os desejos dos orixás incorporados, bem como por estabelecer negociações no âmbito das disputas internas. Como bem revela Costa Lima, “são mulheres bem informadas, conhecedoras, muitas vezes, dos fundamentos do culto, no próprio nível das velhas ebômins. Defendem, no candomblé, suas filhas no mundo das competições intragrúpis, valorizam o santo de seu cuidado”. O autor ainda expõe um interessante comentário de um informante, apontando o poder das equedes: “Brigam. Fazem política uma com a outra. Puxam o santo. Os pra que elas fizeram obrigações. Eu não quero conta com equede!” (COSTA LIMA, 2004, p.112).

Retomando o contraponto aos filhos de santo, se por um lado ogãs e equedes não precisam passar pela experiência de submissão dos iaôs – pois “nasceram feitos” e portadores de um título –, por outro já estariam no limite de suas possibilidades de ascensão na carreira religiosa. “Um ogã ou uma equede não faz um iaô, mas um iaô um dia poderá fazer um ogã ou uma equede. É uma relação de poder”, me explicou uma vez um adepto da nação keto. Ou seja, a carreira de um ogã ou de uma equede teria uma ascensão hierárquica mais rápida, porém limitada, pois não poderia atingir o cargo de pai ou mãe de santo. No caso de um iaô, a carreira levaria mais tempo, mas o adepto teria a possibilidade de chegar ao topo da hierarquia religiosa.

---

mais calma, à camarinha, para vestir-lhe os hábitos litúrgicos (...). Elas tomam conta das vestimentas sacerdotais das iaôs, cuidando de sua limpeza e do seu bom estado, lavando, passando, costurando, assim como dos objetos litúrgicos usados pelas iaôs quando dançam” (BASTIDE, 2006, p. 245-246).

Assim, resumi-se genericamente a escala de prestígio e estratificação social dos terreiros de candomblé<sup>38</sup>:

Quadro 5- Hierarquia geral do candomblé

**Pai ou Mãe de Santo** (Babalorixá ou Iyalorixá) > **Pai ou Mãe Pequena** (Babakekerê ou Iyakekerê) > **Ogãs/Ebômins/Equedes** > **Yaôs** > **Abiãs**

No entanto, o processo de emergência de pais e mães de santo é atravessado por diversas contingências, contextos, visões de mundo e relações de poder que, muitas vezes, redirecionam os caminhos e reformulam as etapas desse processo, dando-lhe novos sentidos. Logo, não é raro saber de casos e histórias em que ogãs e equedes se transformam em líderes de terreiro. Sobre isso, T'Ògun (2001) e Beniste (2005) consideram um “desvio” – em que estes indivíduos teriam se aproveitado de seus conhecimentos ou de uma possível posição mais privilegiada junto aos pais de santo.

Como foi exposto anteriormente, ogãs e equedes podem ser raspados. Porém, para T'Ògún, “eles não podem desvirtuar essa finalidade para a qual foram preparados e saírem raspando novos adósùu por aí (...) sendo prática aceita como normal e com grande naturalidade” (T'ÒGÚN, 2001, p. 93). Beniste afirma que “alguns Ogans, devido ao conhecimento que adquirem de alguns ritos, passam a se aventurar como zeladores de santo, fazendo coisas para as quais não foram destinados” e ainda faz uma queixa: “Nomes famosos assim agiram, cabendo uma reflexão sobre a validade de seus atos<sup>39</sup>” (BENISTE, 2005, p.77). Conforme T'Ògún, “a iniciação de um adósùu é atribuição exclusiva a outro adósùu e no caso de iniciação de um Ogán ou Ekéjì, além de adósùu, ele tem de ter o dom de incorporar Òrisà” (T'ÒGÚN, 2001, p. 93).

Com relação a esse assunto, Marcelo expõe um ponto de vista destoante. Para ele, “pai de santo não vira, nasce. Cada um tem sua estrela pronta, ninguém vira pai de santo”. Ao contrário do exposto acima, o posto de babalorixá ou iyalorixá não passaria obrigatoriamente pela incorporação do orixá, e sim por um “dom” ou destino individual. Para ele, “existem

<sup>38</sup> Cabe dizer que, por trás das categorias elencadas no quadro, existem outras classificações e subdivisões internas que organizam, em termos de poder e prestígio, os grupos dos ebômins, dos ogãs, das equedes, dos yaôs e dos abiãs. Para saber mais detalhes sobre essa escala, ver: Costa Lima (1977 e 2004).

<sup>39</sup> O autor se refere diretamente aos nomes de Ogan Caboclo, Cristóvão de Ogunjá, Vicente do Matatu, Roque de Doum e Álvaro Pé-Grande.

peças que nascem com o dom de ser iyalorixá”. Por outro lado, há, também, “peças que não herdam o axé, mas que nunca vão receber santo, igual mãe menininha, que era feita de santo e nunca recebeu”.<sup>40</sup> Nessa perspectiva, o “dom” de mãe de santo – ou seja, o cargo inscrito no destino pessoal – se equipara à “herança de um axé” – o que pode ter a ver com destino, mas está ligado a circunstâncias e ocasiões específicas. Retira-se a ênfase da posse programada ritualmente para reconhecer a importância da iniciação em si. O fato de não receber santo, segundo Marcelo, também não significa que a pessoa seja equede. As peças escolhidas para herdar um axé devem ser feitas, “pra poder fazer o santo de outras peças”, mas não necessariamente precisam receber santo. Por isso, ele concebe a possibilidade de que uma equede venha a se tornar uma mãe de santo:

Às vezes o santo não quer chegar naquela hora e chega dez anos depois. Ou por qualquer motivo, às vezes um pai de santo tem uma filha que é confirmada equede e dez anos depois ele descobre que aquela equede é que vai ser boa para ser a mãe de santo da casa. Ele, então, chama o santo daquela pessoa, ou faz as obrigações todas, raspa a cabeça, para que a aquela pessoa possa raspar a cabeça de outras peças na casa dele. E a pessoa continua sem receber santo, igual mãe Menininha. Só ela era digna de tocar o Gantois. E foi, porque não vai ter mãe de santo no mundo igual mãe Menininha, e ela nunca deu santo.

Todavia, apesar de uma equede poder vir a ser mãe de santo, segundo Marcelo, o contrário não pode acontecer, pois “a pessoa já colocou santo, ela já é mãe de santo. Ela não vai virar equede. Se ela não recebe santo, ela vai continuar na função dela de mãe de santo”. Isto significa que a carreira religiosa do candomblé é vista como uma espécie de escala progressiva que não concebe – ou pelo menos se evita – destituições e recuos. Com relação a isso, cabe relatar um pequeno caso que me foi contado numa conversa com peças de outro terreiro, sem ligações com Mãe Carla:

Marcus era ogã há muitos anos, mas, desde muito tempo, sentia uma vibração forte e algumas vezes quase caiu em transe. Sem saber o que fazer e temendo pela reputação de seu terreiro, decidiu conversar com um colega de trabalho que também era de candomblé, na verdade, era pai de santo. O amigo lhe aconselhou procurar um jogo, pois quem sabe alguma coisa poderia estar acontecendo com ele e talvez ele não fosse mesmo ogã, mas seria adoxu e virasse com o santo.

Preocupado, Marcus procurou diversas peças para jogar – em todas as situações apareceu que Oxum estava pedindo para “ser feita”. Aquilo desestruturava completamente

---

<sup>40</sup> Existe um dissenso em relação a essa afirmativa. Diz-se que mãe Menininha entrou em transe duas vezes: a primeira, quando se iniciou e a última, antes de morrer.



tudo o que ele fora até aquele momento. Porém, dava-lhe condições de realizar um dos seus grandes sonhos, de, finalmente, virar com o orixá. Por outro lado, a nova iniciação impunha-lhe uma condição que nunca antes experimentara: voltar atrás. É comum se dizer entre membros do candomblé que ogãs e equedes “já nascem feitos” ou que “já nascem grandes” – o que significa, como já foi dito, que ao contrário dos adoxus, eles não precisam passar pelo longo período de obrigações entre a iniciação e o *odu ijê* (obrigação de sete anos) para atingir a senioridade no candomblé. Assim, para ser considerado um adoxu, Marcus teria que recomeçar toda a sua carreira iniciática a partir dos primeiros passos.

Isso lhe incomodava, pois já ouvira falar de situações em que pessoas que já haviam sido iniciadas como ogãs ou equedes teriam a possibilidade de – com essa mudança de status para adoxu – passarem diretamente para a obrigação de sete anos – o que, por sinal, foi o que aconteceu com Carla. Não lhe agradava voltar como iaô, mas sim “contar seu tempo de serviço”, ou seja, queria sair diretamente de ogã para a condição de ebômin. No entanto, ele pertencia a uma casa considerada “muito tradicional” e que, portanto, não aceitaria essa “prática pouco ortodoxa”. Ele, então, resolve procurar outras pessoas, outras casas, até que encontrou alguém disposto a fazer o que ele queria. “Ele conseguiu o que queria, mas pagou caro para isso”.

Esta história evidencia – assim como todas as outras falas expostas aqui – como essas mudanças de status e de posições hierárquicas são processos complicados, que envolvem uma série de fatores e tensões que comprometem as relações dos indivíduos entre si e com a religião. No caso de Marcus, a mudança era algo muito sério, radical. Para continuar na casa onde foi iniciado, num “axé tradicional”, ele deveria abrir mão de sua posição de poder dentro da ordem hierárquica, “regredindo” à condição de iaô, além de estar sujeito a tratamentos depreciativos – “o que era e virou” –, fora as acusações de *equê* – termo que designa a posseção falsa no candomblé. Decidiu não abrir mão de sua senioridade, mas teve que “pagar caro”, desembolsando uma grande quantia em dinheiro para custear o ritual. No caso de Carla, sua mudança foi um grande salto, deixando de ser equede para se tornar mãe de santo. Não lhe foi imposto o “retorno” à condição de iaô, mas isso não significa que ela também não tenha tido de “pagar um alto preço” para isso:

Quando as pessoas ficaram sabendo, foi um bafafá. Tudo mundo só falava de mim. No dia da minha saída, o barracão ficou lotado de gente, todo mundo queria me ver incorporando. Até hoje as pessoas desconfiam de mim. Você vai ver quando eu inaugurar o barracão. Vai estar tudo mundo aqui para ver e falar mal.

## 2 “AQUI SÓ TEM FAMÍLIA; É TUDO PARENTE”: A FUNDAÇÃO DE UM AXÉ

### Cena 1: A fazenda de Atori

Entrevista no terreiro – 18 de agosto de 2012.

Daniele:

*Qual é a história do erê de Mãe Carla?*

Paulo:

*Logo assim que a gente veio para esse loteamento a gente ficava naquela esperança... A gente tinha comprado, lá dentro, no fundo, o último sítio, beirando o morro. Morávamos ali na esquina, pagando 500 reais de aluguel. Um dia, eu falei pra Carla:*

*– Já que a gente tem que construir um barracão, nós vamos entregar essa casa e vamos construir uma casinha, um “barraquinho”, lá dentro, no matagal lá do terreno.*

*Aí, a Carla:*

*– Mas como a gente vai ficar dentro do mato, com cobra e tudo? Você sabe que a mata lá é densa!*

*E ficou nisso. A gente passava aqui no portão e eu falava assim:*

*– Se eu tivesse dinheiro eu comprava essa casa aqui.*

*A casa era essa que estamos hoje. E a Carla falava:*

*– Para de loucura, a gente não tem um centavo no bolso! Como é que a gente vai comprar uma casa?*

*A outra vez que nós passamos aqui, quando a gente foi lá capinar o terreno, foi a mesma coisa:*

*– Se eu tivesse dinheiro, compraria essa casa...*

*Voltamos lá pro meio do mato e meu Pai Oxaguiã virou, porque ele trouxe a Carla pra poder escolher aonde a gente iria construir o barracão. Meu Pai Oxaguiã veio, mas ele falava comigo de um jeito que eu não entendia. Foi quando, de repente, ele foi embora e quem me surgiu? Um Encantado [o erê de Carla], gritando:*

*– Não me pede nada, não me pede nada! Eu estava deitado de baixo da árvore aqui! Eu vim só pra mandar um recado aqui! Meu Pai me mandou dar um recado a vocês.*

*Era pra gente ficar calmo que tudo ia dar certo. Passou. Ele disse que não tinha nome, não tinha nada. Fomos embora. Passamos aqui perto do portão e a Carla disse:*

– *Vamos ligar para o dono dessa casa aí, pra ver se ele vende, pra saber qual é o preço dessa casa.*

*Ela ligou para o proprietário e ele perguntou o que ela tinha pra “perder”. Pra perder a gente só tinha um apartamento lá no centro de Niterói, uma kitchenette que Bianca morava. Ele concordou e disse pra gente passar lá na casa dele, pra acertar a escritura. Foi assim que a gente conseguiu pegar isso aqui.*

*Depois disso, Atori começou a vir mais vezes, mas ele não tinha nome ainda. Até que chegou a irmã de Carla dizendo que tinha sonhado que o nome dele era Atori. E ficou: Atori. Ele é o dono disso aqui, é o proprietário chefe. Mas, ele não é um Egun, ele é um Encantado. Encantado é uma pessoa que continua aqui, só que ele não tem carga, não tem mais perna, tem que andar pela perna dos outros, mas ele não é Egun. Egun são aquelas pessoas que ficam vagando por aí, que não conseguiram encontrar a luz. Ele não. Ele tem luz própria. E ele é daqui mesmo. É um ser que morou aqui, que viveu aqui, e que estava aqui quando meu Pai passou e pegou ele, adotou ele como filho.*

Gira em homenagem aos Pretos Velhos – 18 de maio de 2013.

Daniele:

*Você conhece o Atori?*

Dama da Noite, a pombagira:

*Sim. Aqui existia uma fazenda de escravos. Todo esse lugar era uma fazenda imensa. Eles faziam cestos pra colocar em cavalo. Aqui em baixo da terra tem um monte de escravo morto. O Atori morava aqui, era escravo. Foi ele que me trouxe pra cá. Eu não tenho falange, sou desgarrada. Então, ele me trouxe pra trabalhar pra ele, pra ele fazer coisas boas.*

## **Cena 2: O sangue fala mais alto**

Entrevista no terreiro – 18 de agosto de 2012.

Daniele:

*Como você conheceu seus filhos de santo?*

Carla:

*As pessoas surgem. Algumas eu já conhecia, outras vieram do nada. São pessoas que eu nunca vi na vida. O orixá aproxima pessoas estranhas, quando você vê está formando uma família espiritual. Ai vem filho do filho, marido da filha, irmão do filho... aqui só tem família. Só um ou outro que não tem parente aqui dentro, mas a maioria é tudo parente. E eu gosto que seja assim (...). Agora, os bisnetos do meu pai [Antônio] serão feitos aqui no barracão. Isso é mais uma dose de desarmonia, mais um ponto pra nos afastar... porque, você imagina, são os bisnetos dele! Tomara que um dia isso tudo acabe e que fique todo mundo bem, porque o sangue fala mais alto, né?*

Bate-papo na internet – 15 de abril de 2012.

Daniele:

*Todos os iniciados podem ver os rituais fechados?*

Bianca:

*Mesmo os iniciados, não é todo mundo que tem acesso para participar dos rituais. É uma honra e um voto de confiança. Quem participa são os escolhidos pela minha mãe... e ela deixa gente de fora mesmo. Ai, você pode perguntar para a pessoa:*

*– Ué, por que você não foi também?*

*E aí, ela vai dizer:*

*– Ah... é porque eu gosto mesmo de ficar aqui, fazendo outros trabalhos, que são importantes também...*

*Mas, a verdade é que essas pessoas não tem a confiança da minha mãe para estarem lá dentro, que é onde todo mundo quer estar, onde as coisas acontecem e parte dos segredos é revelada.*

*Por exemplo, na casa do meu pai de santo eu sou só mais uma yaô. Tenho certeza de que não vou ter o acesso que tenho na casa da minha mãe, porque a relação é completamente diferente. Na casa da minha mãe eu sou a herdeira e na casa do meu pai de santo eu sou só mais uma filha. Só posso ir onde me convidarem, jamais poderei sair entrando, porque vale a mesma regra: não sabem se podem me mostrar as coisas, se podem confiar em mim. E, além disso, eu sou yaô, que por definição não tem acesso a tudo. Na verdade, tem acesso a quase nada.*

\*\*\*

No capítulo anterior, vimos que, apesar de haver a valorização de determinados caminhos vistos como “mais tradicionais”, a trajetória para se tornar uma mãe de santo pode assumir diversos percursos, de acordo com múltiplos fatores situacionais, bem como com os interesses dos sujeitos. Entre outras coisas, estas variações se relacionam com as maneiras pelas quais esses indivíduos pensam e praticam a religião, elaborando novos significados e possibilidades que, no caso de Carla, dizem respeito ao processo de iniciação e aos cargos. Há uma visão diferenciada sobre a iniciação que considera a possessão como um elemento em desenvolvimento, o que afeta diretamente a concepção sobre cargos, status e posições dos iniciados dentro da hierarquia da casa.

O caminho de Carla em direção à posição de mãe de santo começou com seus constantes “sintomas de possessão”. Estes sintomas foram o estopim para a emergência de conflitos latentes, desencadeando uma crise que não foi remediada. Depois da ruptura, seu status mudou de equede para rodante e o cargo de mãe de santo entrou em cena, acarretando a sua filiação a outro terreiro. Neste capítulo, discutiremos a segunda etapa desse processo: *como construir um terreiro e como ser uma mãe de santo*.

O primeiro relato, narrado por Paulo – principal ogã da casa e marido de Carla – nos revela um mito de origem sobre a criação do terreiro. Neste acontecimento, “guiado pelas forças e tramas dos deuses”, nota-se a relação de parceria e interdependência entre orixás, entidades e espíritos que compõem a ordem cósmica pela qual os fiéis se orientam. Há um trânsito intenso entre essas divindades, mobilizadas e agenciadas para os mais diversos fins, de acordo com suas capacidades e poderes. Veremos neste capítulo que a construção de uma casa de candomblé é um projeto bastante complicado, que exige muitos recursos e muito trabalho, além do comprometimento cotidiano das pessoas e da habilidade de lidar com o inesperado.

No conto de Paulo o desejo de comprar a casa e o terreno onde hoje se localiza o barracão se concretizou pelo gerenciamento divino de Oxaguiã – dono da cabeça de Carla. Sem poder dirigir diretamente esta transação, o orixá tratou de convocar uma entidade local, um *encantado* – como diz Paulo – para que ele se encarregasse de estabelecer a comunicação entre eles, ocupando o lugar de *erê* – entidade infantil que acompanha e media a relação entre os orixás e os homens. O espírito do escravo que permaneceu na região onde viveu cativo foi acionado e elevado ao status de patrono do terreiro, recebendo, também, o nome de Atori – nome referente à “vara de Oxaguiã”, feita da planta *Abraham (glyphaca lateriflora)*. Por sua vez, Atori, investido de poder por Oxaguiã, arregimenta outra entidade a seu serviço: a pombagira Dama da noite, que revelou, em meio a uma gira destinada aos exus, a origem do

terreiro e a condição anterior de Atori enquanto escravo, bem como o tipo de relação que mantém entre si. Dama da noite e Atori se associaram com o objetivo de “fazer coisas boas”, ou seja, de “trazer bons frutos” ao terreiro de Carla e, com isso, galgarem posições mais elevadas na escala espiritual.

Figura 1- Enxada encontrada durante as primeiras semanas de construção<sup>41</sup>



Fonte: Mãe Carla, 2010.

Para eles, esta enxada marcaria a herança espiritual do terreiro, sendo prova de que a região fora uma antiga fazenda de escravos.

Porém, uma casa de candomblé não se faz apenas pela intervenção divina, mas depende, sobretudo, da atividade laboral coletiva e cotidiana dos seres humanos, do estabelecimento de vínculos duradouros de lealdade, confiança e devoção entre seus membros e da estruturação de uma família de santo, com suas normas e regras, além de cargos e posições definidos. Os muros de concreto se erguem sobre os encantamentos e axés que são *plantados* em suas fundações. Tudo é disposto de modo a seguir ao máximo os desígnios dos deuses. Aos poucos, a casa dos orixás vai sendo edificada, ganhando vida. Os quartos de santo, o salão de dança, o roncó etc. vão sendo preparados ao mesmo tempo em que pessoas começam a “surgir”, dando início à formação de uma coletividade. Veremos que essa construção não pode ser pensada em etapas, mas sim como um todo que se constrói junto, ao mesmo tempo. Além disso, uma casa de candomblé também se constrói e se consolida pela legitimidade de sua mãe de santo e, nesse sentido, Carla teve de se fortalecer enquanto tal, criando e acionando redes de relações e de solidariedade intra e extra terreiro.

<sup>41</sup> As fotos do período de construção do terreiro foram obtidas via internet, divulgadas pela própria mãe de santo nas redes sociais.

Assim, a partir da cena 2, percebe-se que uma das bases fundamentais do terreiro – sobre o qual recaem toda a configuração do grupo – é a valorização dos laços de parentesco consanguíneo. Discutiremos como estes laços – de santo e de sangue – se entrelaçam no que tange à hierarquia de comando da casa. A criação de uma casa de santo exige a conformação simultânea de um círculo de intimidade, que se baseia em relações de confiança e solidariedade, que, por conseguinte, são fortalecidas e consolidadas acionando-se a ideia de família. Nesse sentido, como apontou Baptista (2006), boa parte das comunidades de culto dos terreiros de candomblé não se estruturam, somente e primordialmente, sobre laços rituais, mas sim sobre laços de afinidade, que podem ser consanguíneos ou de amizade. No caso analisado pelo autor, demonstrou-se que, “a despeito da iniciação ser a entrada na família de santo, esta entrada não representa necessariamente um acesso privilegiado ao círculo de intimidade de um terreiro” (BATISTA, 2006, p.41). Isto quer dizer que não basta apenas passar por determinados estágios rituais para ser considerado digno de confiança e, assim, adentrar ao interior da família de santo. É necessário o estabelecimento de outros vínculos de modo a criar uma relação de confiança, que varia de acordo com o contexto.

Nessa perspectiva, Bianca revela a condição ambígua em que se encontra – e que é um dos principais catalisadores de conflito na casa. Por ter sido iniciada há apenas dois anos, ela ainda está na posição de *yaô* – que, como já falamos no capítulo anterior, é a posição mais baixa na hierarquia dos iniciados. No entanto, assim como Carla, Bianca nasceu com o cargo de mãe de santo e, por conta disso, será a herdeira da casa de santo. O fato de ser a única filha carnal e herdeira da mãe de santo faz com que Bianca fique “na frente” de outras filhas que estariam, de acordo com o princípio de senioridade, em posições mais adiantadas que a dela. Isto gera confusão – e conflito – pois, em termos de ordem hierárquica formal, Bianca continua sendo uma recém iniciada – com responsabilidades e experiências características. Porém, no dia a dia do terreiro, Bianca não é tratada como “uma pobre *yaô*”, mas como alguém que “faz parte da realeza” e que, portanto, possui um poder e status diferenciados<sup>42</sup>. Esta situação, por sua vez, se inverte na casa de seu pai de santo, onde “a relação é diferente”. Lá, apesar de compor o quadro de iniciados, Bianca não faz parte do núcleo da família de santo e não goza do prestígio e da confiança que lhes são dispensados no terreiro de sua mãe.

---

<sup>42</sup> Reafirmo aqui que esta situação de ambiguidade com relação às posições dos membros do candomblé é uma constante que faz parte da organização social do povo de santo. Uma das frustrações de Carla, presente no capítulo anterior, com relação à liderança do pai, era exatamente o privilégio de uns em detrimento de outros – em termos de posição hierárquica – por conta do estreitamento de relações pessoais. No entanto, no caso de Carla e Bianca, afora a relação de parentesco de sangue e de propriedade, há o reconhecimento da transmissão do cargo de líder, concedido pelos orixás. E isso é um fato. Ao contrário de ser uma situação escondida, é algo incontestável, afixado publicamente. O que não significa dizer que todos aceitem de bom grado esta situação.

Assim, neste capítulo, proponho uma análise sobre a criação do terreiro tendo em vista, principalmente, o tipo de relação estabelecida entre seus membros e a tensão entre as noções de família de santo e família de sangue, tentando destacar as disputas e conflitos internos gerados por essa configuração. Outro ponto importante a salientar é o fazer-se dessa mãe de santo: como ela vem exercendo essa posição e quais foram suas experiências. Veremos que uma de suas estratégias de liderança foi assegurar posições de confiança aos membros de sua família carnal e amigos próximos e que muito dessa atitude justifica – e está baseada em – decepções recentes com adeptos com os quais não mantinha nenhum tipo de vínculo anterior.

## 2.1 “Não é só levantar quatro paredes e pôr um telhado em cima”: a construção da casa de todos os santos

O terreiro de candomblé é um conjunto arquitetônico específico – com um padrão de edificação mais ou menos característico<sup>43</sup> – onde forças e energias divinas atuam de modo a criar e perpetuar o vínculo com os seres humanos. Sodré (1988) destaca o aspecto cultural e coletivo dos terreiros como associações litúrgicas organizadas que têm como propósito a recriação e manutenção de determinadas heranças e representações rituais, simbólicas e morfológicas de origem africana. A própria construção e disposição espacial do terreiro teriam a ver com essa recriação, representando os principais locais e regiões onde teriam se originado os cultos dos orixás. É um lugar público que, em princípio, é aberto a todos que o procuram, possuindo também instalações para a habitação permanente ou esporádica de integrantes da comunidade religiosa.

Por ser a morada dos deuses do panteão – com locais, objetos, elementos e símbolos próprios de cada orixá – a casa de candomblé está sujeita, desde as suas fundações, a certas

---

<sup>43</sup> Geralmente, as casas de santo são pintadas de branco e possuem um grande pote de barro – o *porrão* – em cima do muro ou do portão principal. Possuem também símbolos ou objetos que caracterizam o orixá patrono do terreiro, assim como ferramentas, cores e enfeites que distinguem os quartos de santo. Logo à entrada, deve estar o *assentamento* de Exu – aquele que rege as passagens –, prosseguido pelo assentamento de Ogum – responsável pela proteção da casa. Os assentamentos de um terreiro são um conjunto formado por determinados objetos e elementos que abrigam a força de uma dada divindade e que são consagrados aos deuses de acordo com suas características. São depositados em lugares e recintos específicos de uma casa de santo. Ao ar livre devem estar os locais destinados a determinados orixás que “vivem no tempo” – tais como Ossâim, Bessém, Iroco, entre outros. Além disso, todo terreiro deve ter uma *cumeeira* consagrada a um determinado orixá. A cumeeira é o ponto central da energia do terreiro, colocada na parte mais alta do barracão – podendo ser em um poste, pilar de madeira ou em cavidades projetadas do teto.



regras e procedimentos da liturgia, bem como a um determinado estilo que a caracteriza enquanto tal. Na literatura, geralmente identificam esse estilo como oposto à estética e à arquitetura urbanas.

Para Santos (2002), por exemplo, o terreiro se dividiria em dois ambientes opostos. O primeiro seria o “espaço urbano” composto pelas construções de uso público e privado – os quartos consagrados aos orixás; o quarto destinado à reclusão dos neófitos; a camarinha; os banheiros; a cozinha e o salão onde ocorrem as festas públicas. O segundo seria reservado à “natureza” – compreendendo uma pequena reserva com árvores, plantas e ervas de uso ritual e até pequenas fontes e córregos de água limpa. Vogel, Mello e Barros (1993) também mencionam o “aspecto campestre” dos terreiros, resultante da relação entre a aparência simples do espaço e a presença de árvores, plantas e animais.

O arranjo do conjunto; as paredes brancas com portas e janelas pintadas de verde e azul; a relação dos espaços construídos com os canteiros do jardim e os frondosos sombreados do quintal; tudo, enfim, se conjuga para dar ao ilé esse ar de roça, tão familiar nos terreiros de candomblé (Vogel, Mello e Barros, 1993: 34).

Atualmente, contudo, nem todas as casas possuem um vasto espaço para plantar e colher, mas ainda reservam locais para a construção de canteiros e procuram manter sempre em destaque suas árvores mais antigas. Boa parte dos terreiros também preza pela modernização de sua arquitetura, buscando maior conforto e incorporando elementos mais sofisticados no bojo de suas tradições.

Assim, além das condicionantes rituais, a construção de um terreiro também dependerá de circunstâncias materiais, destacando-se a importância do dinheiro como elemento crucial. A disponibilidade e obtenção de bens econômicos é um dos fatores decisivos na construção de um terreiro, possibilitando e até determinando esse processo. Discutindo a relação entre religião e dinheiro, Vogel, Mello e Barros (1987) asseveraram a importância da economia na cosmologia ritual do candomblé. O consumo religioso, nessa perspectiva, reflete preferências, necessidades, escolhas e expectativas que têm a ver com a construção da identidade dos próprios orixás. Por sua vez, Baptista (2006) afirma que a relação de reciprocidade entre deuses e homens no candomblé – assim como nos atos religiosos em geral – não passa por uma separação rígida entre a economia capitalista e uma relação “pura” de dom e contradom. Nesse sentido, o dinheiro é também dádiva necessária às relações de troca com os orixás.

Conforme Dantas (1979) e Silverstein (1979) já indicaram, é a mãe de santo que deve controlar e gerenciar os recursos humanos e materiais em meio ao grupo de culto, sendo também responsável pela captação desses bens através da prestação de serviços rituais – que vão desde ritos de culto às divindades até a resolução de problemas da vida cotidiana. O êxito e a eficiência na prestação desses serviços lhe confere, por sua vez, maior autoridade perante a comunidade religiosa, assim como destaque frente às demais casas. Mas, além disso, a mãe de santo também mobiliza e aciona outros tipos de recursos que não apenas os circunscritos ao contexto interno do terreiro.

### 2.1.1 A odisseia

Carla e Paulo – principal ogã da casa – são casados e vivem juntos desde 2007. Quando se conheceram, ambos estavam afastados de suas casas de candomblé até que, depois da mudança de status de Carla, decidiram construir juntos o próprio barracão. Assim, o terreiro começou a ser erguido em 2010 no mesmo local onde moram, num loteamento de sítios em Maricá: “quando viemos pra cá, em novembro de 2009, nós não tínhamos nem ideia de como íamos construir o barracão, porque a gente tinha acabado de comprar esse sítio e não tinha mais dinheiro”.

Depois da difícil compra da casa e do terreno, Carla relata uma verdadeira odisseia para conseguir construir o barracão: “eu ganhava dois mil reais por mês e fiz uma prestação de mil e quinhentos para pagar em cinco anos o terreno e a casa. Juntando o meu salário com o dele dava pra gente pagar, pagar a luz e sobrar um pouquinho para as compras”. Naquela época, “éramos só nós dois, porque a Bianca tinha a bolsa da faculdade e minha mãe ainda não morava com a gente”.

Em janeiro do ano seguinte, “apareceu um homem aqui. Paulo já o conhecia de candomblé e ele queria jogar, porque ele queria se confirmar: era ogã”. Carla o levou para o terreiro de Marcelo e lá o jogo de búzios comunicou que ele deveria ser recolhido. No entanto, naquele momento, Carla questionou: “Mas, recolher ele aonde? Não tem barracão”. “Porque não recolhe ele aqui?”, afirmou, referindo-se ao barracão de Marcelo. Porém, o pai de santo teria ordenado: “não, tem que ser lá na sua casa”. E, assim, em meio às mudanças ainda por fazer, ela teve de levá-lo para um quarto que havia no terreno, mas que ainda não era usado: “foi lá onde o recolhemos. Alugamos uma lona, uma tenda, e aí foi o primeiro

candomblé. Depois disso, meu Pai [Marcelo] começou a plantar as coisas [os axés] e começamos a pintar o quarto de Exu”

Figura 2- Primeiro candomblé e saída do primeiro ogã da casa



Fonte: Mãe Carla, 2010.

Figura 3- Construção das fundações



Fonte: Mãe Carla, 2010.

Depois disso, Carla pensou em “fazer uma pausa” para terminar a construção: “a gente já tinha feito esse ogã. Queríamos dar um tempo, porque tinha que ter dinheiro”. No intuito de prosseguir com as obras do barracão, ela fez um empréstimo de quarenta mil reais na Caixa Econômica Federal – pelo *Construcard* – a pagar em parcelas mensais:

Eu pagava quase seiscentos reais por mês. Contudo, quando chegou março, Paulo teve um aumento na aposentadoria dele e o meu salário triplicou. Tivemos uma gratificação corrigida do governo. Fizemos o telhado, o galpão de madeira, tudo devagar, coisa para dois ou três anos. Os meses posteriores – fevereiro e março – foram dedicados à obra. O construcard deu para bastante coisa, mas não para tudo.

Em abril, “chegaram duas mulheres aqui na minha varanda, pedindo ajuda. Eram Cátia e Rita. Eu jogava [búzios] aqui na sala. E tinha uma menina passando mal, mal. Era Tamara. E aí eu pensei em como eu ia recolher esse povo”. O barracão ainda estava “no esqueleto”:

A gente fez um roncó ali atrás, porque não tinha lugar. Não tinha cozinha, não tinha nada aqui em baixo<sup>44</sup>. Aí, fizemos essa parte aqui de trás, o telhado já estava todo no lugar. Quando acabaram de colocar o telhado, meu Pai [Marcelo] veio para me ajudar a recolher o primeiro barco, com Cátia e Tamara. Não tinha porta, não tinha janela... e minha angústia crescia. Agora chega, vamos tocar a obra, pensei.

Figura 4- Pintura do quarto de Exu



Fonte: Mãe Carla, 2010.

Porém, em junho do mesmo ano – 2010 – Paulo teve problemas de saúde que o deixaram hospitalizado. “Ele teve que se internar e fazer uma cirurgia do coração. Quase que morreu”. Depois disso, Carla o levou para o terreiro de seu Pai Marcelo a fim de consultar o jogo de búzios, para saber o que deveria ser feito. Eles chegaram em dia de umbanda, dedicada ao caboclo de Marcelo, Seu Treme Terra.

<sup>44</sup> A casa de Carla fica num terreno um pouco acidentado. Sua residência fica na parte mais íngreme e o barracão foi construído à frente, na parte mais baixa.

Chegando lá, Seu Treme Terra falou: Se ele não fizer [a obrigação] agora, nesse tempo, no outro tempo não vai dar tempo. E eu perguntei: como assim Seu Treme Terra? Tem que ser agora em julho? E o caboclo respondeu: Se não for agora, em agosto também não vai poder, porque o orixá dele é do fogo. Quando for setembro, ele já morreu.

E, mais uma vez:

Foi um corre-corre danado pra botar ele pra dentro em julho. Ele tomou obrigação de vinte e um anos aqui no barracão, mesmo sendo de outra casa. De lá pra cá, eu ainda não consegui parar pra fazer só obra. Desde 2010 já foram treze barcos. Se não tivesse entrado tanta gente nesse meio tempo a obra já estaria pronta.

Fora os imprevistos rituais que fazem parte do dia a dia do terreiro, a grande dificuldade da mãe de santo é conseguir dinheiro para as festas e *funções* dos orixás e, ao mesmo tempo, angariar fundos para avançar com as construções e finalizações da obra do barracão. Apesar de terem sido iniciados mais de treze barcos, a casa dispõe de um número reduzido de contribuintes assíduos. Muitos dos filhos feitos não pagaram pela iniciação, alguns não retornaram ou passaram a frequentar a casa esporadicamente. Consequentemente, a maior parte das contas de manutenção e ampliação das obras acaba ficando a cargo da própria mãe de santo.

Mesmo assim, “pela força dos orixás”, a mãe de santo conseguiu quitar a dívida do empréstimo bancário:

No final de 2011, ainda faltava uns três anos de Construcard para pagar. Um dia, fui ver o meu contracheque e a Caixa Econômica não tinha descontado o pagamento. Pensei: o que será que aconteceu? E liguei pra Caixa. Porém, eles disseram que não havia nenhuma dívida. Perguntei: mas, como não tem dívida? E eles responderam: É que a senhora foi sorteada numa campanha da Caixa Seguros. E eu nem sabia o que era isso! A Caixa Seguros sorteou alguns participantes do Construcard e absorveu a minha dívida. Então, na Caixa Econômica minha dívida era zero, porque eles quitaram o meu empréstimo. Isso foi a força dos orixás! Ninguém acreditou quando eu disse da dívida, nem a minha gerente. Dos quase trinta mil reais que estava devendo eu precisei pagar apenas dois mil e setecentos reais. Porque eu já paguei muitos seguros na Caixa, títulos de capitalização e etc. Aí eles anistiarão os juros.

Para minimizar os déficits no orçamento e capitalizar dinheiro para o barracão, Carla passou a cobrar “chão” – taxa para a execução dos procedimentos rituais de iniciação – para iniciar os novos membros do terreiro e a alugar – por 150 reais mensais – um dos quartos destinados à acomodação dos filiados e convidados importantes. Além disso, também realiza eventos festivos de tempos em tempos.

Acionando contatos e relações pessoais com alguns sambistas e agentes culturais da região, ela organiza bingos, feijoadas, rifas e rodas de samba, usando o espaço cedido por uma escola de samba de Niterói – por intermédio de uma importante filha de santo da casa. A mãe de santo distribui tarefas e metas para a venda de ingressos e de rifas entre seus filhos, que também são responsáveis pela arrumação e limpeza do local. Assim, esses eventos possuem uma importância estratégica tanto para a arrecadação de recursos, quanto para a divulgação do terreiro, já que o público alvo não se restringe ao povo de santo: “a gente procura tudo mundo que pode colaborar. Família, amigos, conhecidos. Não precisa ser do santo. Quem gosta de um samba, de tomar uma cervejinha vai gostar e pode ajudar”.

Atualmente, o terreiro já foi registrado em cartório e já conta com número do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ). Este procedimento é importante para abertura de qualquer casa de culto, pois é o reconhecimento legal do terreiro enquanto instituição religiosa sem fins lucrativos, o que garante isenção do imposto de renda, mas também exige o controle fiscal/financeiro da instituição. Por isso, “tudo deve ser contabilizado. A gente não declara o imposto de renda, mas temos que ter um livro-caixa para poder prestar contas na Receita Federal, porque só aqui eu já gastei em torno de cem mil reais”.

Para Carla, portanto, a construção do terreiro foi uma provação e também uma dádiva concedida pelos orixás. Apesar de ter sido um projeto mais ou menos planejado, desde a compra do terreno até os dias de hoje, a construção ainda está em curso, lidando com várias condicionantes e fatores imponderáveis. É um processo cansativo e estressante, que requer paciência e estratégia e que envolve muitos riscos, dentre eles sua própria subsistência financeira. “Eu não sabia o que era fundar um axé e fundar um axé é muito difícil. Não é só levantar quatro paredes e um telhado em cima. É um passo a passo, é um dia depois do outro, é tudo isso que acontece no seu cronograma e você não espera”. Por outro lado, também é dádiva, na medida em que “as forças dos orixás fazem acontecer, ajudando a gente a ajudar os outros. Tudo se resolve e o dinheiro sempre aparece”.

No entanto, “a necessidade e o necessitado caminham juntos”. Como vimos, ao longo da fundação da casa, os recursos financeiros para a construção e para os rituais de obrigação e feitura foram desembolsados, em sua maioria, pela própria protagonista, já que ainda não contava com um quadro de filiados capazes de ajudar financeiramente a casa. “Você tem que ter dinheiro porque a loja não te dá nada. O homem que vende os bichos, a loja que vende os apetrechos que a gente precisa, a loja de ervas etc. É uma religião cara, não é uma religião de água e luz!” Assim,

A casa sempre precisa de dinheiro e o dinheiro sempre aparece, mas aí também surge o necessitado. A gente planeja as obrigações e as feitura de algumas pessoas, mas, no meio do caminho, surgem outras, os que não têm dinheiro, que estão doentes, que estão com dificuldades.

Isto quer dizer que a fundação e a consolidação de uma casa de candomblé pressupõem a constância de imprevistos, os quais o sacerdote precisa ter habilidade para solucionar. Por sua vez, esses imprevistos estão relacionados tanto às “necessidades” da casa – sua rotina, afazeres, rituais etc. – quanto às urgências de pessoas “necessitadas” – que precisam de algum tipo de ritual para harmonizar suas vidas diante das demandas dos orixás. Essas pessoas – que chegam “do nada” e que “precisam de ajuda” – são a principal fonte de tensão da casa, pois, se por um lado, são elas que movimentam e ampliam o axé do ilê, por outro, também são elas que questionam e perturbam a organização do terreiro – buscando mais reconhecimento e intimidade ou mesmo rejeitando responsabilidades e obrigações. Nos tópicos a seguir, examinaremos alguns dos métodos e das táticas escolhidas por Carla para gerir a casa e seu equilíbrio de tensões, bem como os conflitos que decorrem da relação entre “necessidade” e “necessitados”.

## 2.2 “A gente tem que montar uma equipe em que a gente confie”: relações de sangue e de santo

Como vimos, a fundação de um axé é um processo amplo e complexo, que não se resume apenas à edificação, mas abrange, sobretudo, uma série de relações – estabelecidas através do convívio e do trabalho mútuo no dia a dia do terreiro. Estas relações, por sua vez, se organizam em torno de uma ordem familiar específica: a família de santo. Deve-se reconhecer que, como discutiu Bianca Oliveira (2012)<sup>45</sup> em recente dissertação, a forma organizacional da família de santo e a sua definição estão longe de ser um consenso – tanto para os pesquisadores das religiões afro-brasileiras, quanto para o próprio povo de santo.

---

<sup>45</sup> Em tese, o tabu do incesto na família de santo seguiria as mesmas interdições da família tradicional, com proibição de relacionamento íntimo e de casamento entre pais, filhos e irmãos de santo. Segundo esse mesmo parâmetro, uma mãe de santo também não pode iniciar seus pais, seu marido, seus filhos e irmãos, como também não pode torná-los irmãos de santo. Mesmo assim, estes poderão ser iniciados na casa, porém sob a direção de outra pessoa. A dissertação de Oliveira (2012), no entanto, nos mostra como essas condutas de relacionamento são variáveis. A partir de um terreiro de almas e angola de Florianópolis, a autora trata do parentesco e suas dimensões morais, com o objetivo de pensar como tais proibições e permissões se relacionam com a construção de uma moralidade – do grupo e da pessoa.

Diferentemente da autora em questão, entretanto, não tenho a intenção de analisar as regras de conduta e as relações conjugais dos membros no que tange à formação dessa família, mas sim de questionar a polaridade concebida em torno dos conceitos: família de santo e família de sangue.

A partir de um estudo sobre o modelo jeje-nagô das casas de candomblé da Bahia, Costa Lima (1977) nos apresenta uma análise da família de santo com foco em sua organização formal e hierárquica. Para o autor, este conceito se confunde com a própria estrutura do grupo religioso, que, no contexto de sua formação no Brasil, teria como uma de suas finalidades a recriação dos vínculos de parentesco perdidos pela diáspora africana. Nessa perspectiva, os terreiros são vistos como famílias nucleares, que por sua vez estão contidas numa ordem familiar mais abrangente, compondo uma família extensa que compreende o terreiro, seus descendentes e ascendentes.

Se formos atrás das histórias sobre os primeiros terreiros de candomblé, será dito que todas as casas, no final das contas, descendem de uma matriz única, ancestral, e que a partir dela o povo de santo foi se fragmentando e se disseminando. No entanto, Costa Lima reconhece que “a família de santo seria uma família extensa apenas na amplitude dimensional dos epígonos e no reconhecimento, muitas vezes mítico e sempre sentimental, dos antepassados comuns na geração do santo” (COSTA LIMA, 1977, p.148). Isto quer dizer que, semelhante ao que acontece no terreiro de Carla – e na lógica da família nuclear tradicional –, a dimensão extensa da família de santo é, em geral, menos importante por ser mais fluida e mais distante por definição – podendo sofrer alterações com mais rapidez dependendo dos interesses, das afinidades e das disputas em jogo. A família nuclear do terreiro também é mutável e o trânsito de adeptos entre as casas de candomblé é bastante conhecido – o que perpassa a história de nossa própria protagonista. Contudo, a formação do núcleo familiar de cada terreiro é um processo cuidadoso, baseado em um alto grau de interação e na manutenção de laços de lealdade e confiança. Qualquer mudança de filiação, no caso do núcleo familiar, pode representar uma ameaça à perpetuação do terreiro. Não que a família extensa não valorize essas características, mas tais características se apresentam de maneira mais frouxa.

Quando um filho conquista autonomia suficiente para abrir sua própria casa sua família anterior lhe serve de bússola, amparando-o e ajudando-o nos momentos de precisão. Como na lógica familiar tradicional, os pais ajudam seus filhos já independentes a tomarem decisões importantes, a educar os primeiros filhos e assim por diante. Por outro lado, como vimos nas trajetórias de Carla, Antônio e Marcelo, a troca de filiação – ou “mudança de



águas” – é uma prática corriqueira, capaz de mudar a linhagem e a descendência dos adeptos, muito usada para alcançar maior prestígio no meio religioso, sem que com isso ameace diretamente a existência do grupo de origem.

Assim, o grupo constituinte da casa de candomblé – tal como a organização familiar tradicional – se caracterizaria por um relacionamento íntimo – face a face – e de cooperação entre seus membros. “As relações de pais e filhos no candomblé são, em princípio, determinadas pelo tipo de relação correspondente na família brasileira – obediência, submissão e serviço compensados pela manutenção, segurança e proteção” (COSTA LIMA, 1977, p.151). Porém, o que distinguiria o grupo de candomblé da “família brasileira” seria a imposição de laços de parentesco classificatório: “O nome de pai ou de mãe que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático – onde o conceito de família biológica cede sempre lugar” (COSTA LIMA, 1977, p. 55).

Isto significa que no candomblé as posições hierárquicas e o status dos adeptos não seriam determinados pela consanguinidade, mas pela filiação iniciática, que compreenderia duas categorias: os que são feitos de santo e os que são titulares de posições honorárias e executivas no terreiro. Nesse sentido, a construção de um terreiro implica, necessariamente, a formação de um núcleo familiar, de uma “equipe” com a qual se possa contar e confiar para administrar a casa e gerir os rituais, bem como agregar novos membros, ensinado e preparando as novas gerações: “para fundar um axé, a gente tem que montar uma equipe em que a gente confie”, porque “há muitas dificuldades e as pessoas nem sempre estão dispostas. Muitas querem antecipar as coisas e não têm responsabilidade”.

Com o objetivo de elucidar o que constitui o parentesco, Marshall Sahlins (2011) defende um ponto de vista que tenta conciliar as relações estabelecidas pela genealogia e as criadas pela afiliação, de modo a romper com ênfases que perpetuam a clássica dicotomia natureza/cultura – que se desdobra num embate entre “procriação” e “construção social”. Assim, o autor centra o foco na ação social, chamando a atenção para a natureza desses vínculos, a partir da noção de “mutuality of being”. Nessa perspectiva, a noção de família teria a ver com relações de mutualidade, em que os membros fazem parte um do outro, participam um na existência do outro, na medida em que o que acontece a um é sentido pelo outro. As pessoas estariam co-presentes – objetiva e subjetivamente – umas nas outras, suas vidas estariam juntas e interdependentes. O parentesco, portanto, indicaria formas e graus de estar em conjunto e suas ações recíprocas formariam uma unidade de partes diferenciadas.

Sem entrar em maiores detalhes sobre a revisão bibliográfica do parentesco, o que nos interessa aqui é pontuar que esses laços – de consanguinidade e filiação classificatória – não

são modos de relação que necessariamente se excluem, mas sim vínculos herdados ou eleitos pelos indivíduos, dependendo das circunstâncias, como modelo de configuração de suas redes familiares – podendo ter graus e formas variados. No entanto, como defende Sahlins, o que define uma relação familiar não é a procriação ou a afiliação, mas a natureza mútua, recíproca, próxima e interdependente dessas relações. Por sua vez, a família de santo também é caracterizada por essas relações de mutualidade, que evocam a própria ideia de intimidade discutida por Baptista.

A palavra ‘intimidade’ tem origem latina e expressa uma ideia de interioridade, daquilo que é mais profundo e interno. Está ligada às referências feitas àquilo que é interno ou particular de um determinado grupo ou pessoa (...). Quando nos referimos àquilo que chamamos de *intimo* para as pessoas de um modo genérico, as primeiras referências são feitas à vida doméstica, modelo de proximidade, que remete portanto ao ambiente da família, onde a atitude cerimoniosa está ligada a contextos ou situações muito específicos, ou ainda, pode-se considerar como um espaço onde não há cerimônia entre os seus membros, onde as relações são pessoais, marcadas pelo aconchego, pela proteção. A ideia de intimidade no seu sentido mais corrente está relacionada a uma espécie de círculo relacional fechado, marcado por códigos particulares e personalizados que caracterizam as relações que ocorrem no interior, é um conjunto de traços distintivos que os indivíduos ou grupos estabelecem para as suas interações (BAPTISTA, 2006, p. 43-44).

Leni Silverstein (1979), assim como Costa Lima, enfatiza a diferença entre família de santo e família de sangue em termos de laços de parentesco e configuração ritual: “A família de santo não é sinônimo de família nuclear normativa, ainda que às vezes interpretada como tal. Ela é uma família ligada por laços de parentesco ritual, ao invés do sangue e do casamento”. Além disso, a família de santo “é também um tipo de comunidade, um grupo doméstico (*household*). (...) É dentro das famílias/grupos domésticos que as pessoas experimentam a falta ou a existência, a partilha ou não de recursos básicos de fundo comum” (SILVERSTEIN, 1979, p. 150-151). De fato, a família de santo é diferente da família nuclear normativa pela própria razão de ser. Entretanto, o que procuro demonstrar é que assim como a família biológica inclui relações de afiliação que muitas vezes se sobrepõem aos vínculos consanguíneos, a família de santo – que por definição seria uma família classificatória – também pode incluir e valorizar – em detrimento da supremacia dos vínculos rituais – o parentesco de sangue em sua configuração.

Novamente, assim como os casos de equedes e ogãs que se tornaram adoxus e líderes de terreiro, a valorização dos laços de sangue não é novidade no candomblé. O próprio Costa Lima aponta casos em que isso ocorreu no contexto de sucessão de proeminentes terreiros

baianos<sup>46</sup> – ainda que, segundo o seu ponto de vista, tenham sido exceções à regra. O fato é que, como estratégia para consolidar a estrutura e fortalecer a casa, Carla priorizou os vínculos familiares de sangue, imiscuindo-os na ordem hierárquica e nos cargos de comando da casa. Assim, os primeiros filhos de santo – ao contrário de terem sido a base de construção do núcleo da família de santo – chegaram numa ordem familiar já estabelecida, com um círculo mais ou menos fechado de intimidade entre os membros da família carnal e seus agregados.

“A intimidade cria a separação de um determinado universo de outro maior, uma espécie de ‘porta’ através da qual alguns acessam o interior do grupo, de onde é possível olhar e se saber olhado de modo distinto” (BAPTISTA, 2006, p.43). Assim, a intimidade pressupõe uma distinção, baseada em relações de confiança. No caso em questão, veremos como é problemático o estabelecimento desses vínculos e como essa confiança recaiu, em grande parte, sobre parentes consanguíneos. Nesse sentido, é importante salientar que a noção de família variará de acordo com as regras e concepções próprias de cada terreiro e, sendo assim, terá como norteador determinado tipo de vínculo, considerado mais valoroso que outros.

### 2.2.1 O sangue e os cargos

Conforme Mãe Carla, cada casa de candomblé deve ter seu ministério, independente da idade que esta casa tenha. Nesse sentido, a consolidação de um terreiro dependeria de pessoas qualificadas para ocupar certos cargos: “a casa do meu Pai Marcelo tem quarenta e seis anos e meu pai não formou todo o seu ministério. Aqui na nossa casa, 99% dos cargos ainda não foram ocupados”.

---

<sup>46</sup> Segundo Costa Lima: “Poucos os casos em que as duas linhagens se confundem, levando a descendência familiar a fornecer, prescritivamente, a liderança do grupo. (...) Mas isso não impede que, em certas casas, a sucessão da ialorixá se faça restritamente dentro da linhagem familiar da primeira ialorixá do terreiro, cujas descendentes diretas até hoje lideram os candomblés que suas antepassadas fundaram. Dois exemplos marcantes desse sistema de descendência familiar se confundindo com a descendência no santo, são os candomblés do Alaketo e o Gantois”. Na genealogia do Alaketo, “a mãe de santo do terreiro, *Otampê Ojarô*, foi a mãe da 2ª, que foi bisavô da 3ª que por sua vez, foi tia-avô da 4ª e atual ialorixá da casa. Portanto 4 ialorixás se sucederam na liderança do grupo, sendo todas relacionadas por parentesco direto. Dos oito filhos da ialorixá, todos, inclusive o menor de 11 anos, têm ‘postos’ na casa, e uma das filhas já foi iniciada como *filha* de Nanã, e é, seguramente, a ‘herdeira’ do posto”. Outro exemplo foi o terreiro do Gantois, “fundado por Maria Julia da Conceição Nazaré, sucedeu-lhe sua filha Pulcheria que foi sucedida por sua sobrinha-neta Escolástica Maria de Nazaré, Menininha” (COSTA LIMA, 1977, p. 127-128).

No *candomblé*, a investidura dos cargos se dá por duas vias: por vontade do líder de terreiro ou por desígnio dos orixás. Em alguns casos, a vontade do líder também pode estar condicionada à aprovação dos orixás. A concessão do cargo pelo sacerdote pode ocorrer por diversos motivos. Em geral, é uma forma de “premiação”, que tem a finalidade de estreitar ainda mais os vínculos da pessoa que recebe com a casa de santo. É, portanto, sinal de confiança e, conseqüentemente, de acesso ao núcleo familiar do terreiro. Por sua vez, os cargos concedidos pelos orixás – dados, geralmente, durante obrigações, feitura, funções etc. – são dádivas que além de terem a função de distinguir e fortalecer laços afirmam o reconhecimento de uma determinada diferenciação de ordem sagrada, inscrita no destino individual da pessoa.

Carla explica que “os cargos de decisão pertencem na maioria das vezes à família do sacerdote. Os postos de apoio estão ligados diretamente ao sacerdote”. Sendo assim, no terreiro em questão, seja por desejo da mãe de santo, seja por determinação dos orixás, a maior parte dos cargos/postos da casa foi concedida aos membros da família nuclear de Carla, bem como à pessoas diretamente vinculadas a ela. A começar pelo marido, Paulo, que como vimos teve de fazer sua obrigação de vinte um anos no barracão ainda em fase inicial de edificação, pelas mãos de Marcelo. Durante esse processo, ele recebeu o cargo de *otum iyá*, que significa literalmente “braço direito da mãe”. Ou seja, é o ogã de confiança da mãe de santo. Os cargos de *otum* (direita) e *ossi* (esquerda), conforme Costa Lima (1977), são mais honoríficos e menos executivos. No caso do ogã, o cargo consolida sua posição de “pai do terreiro”, sendo auxiliar direto da mãe de santo.

Tirando-se a posição da própria mãe de santo, o cargo de maior relevo é o de Bianca, cuja história reproduz um pouco da história da própria mãe. Seus pais mantiveram um relacionamento conturbado e se conheceram quando se iniciaram juntos no terreiro de seu avô Antônio. Atualmente, seu pai, José, também é pai de santo. Ela, no entanto, se refere a ele com desdém: “Ele é pai de santo de *beco*<sup>47</sup>”. Bianca foi registrada e reconhecida como sua

---

<sup>47</sup> A expressão “beco” é um termo de acusação que se refere à falta de organização e tradição, bem como a práticas vistas como incorretas ou charlatãs. Sobre esse termo, Bianca explica: “*candomblé de beco*, marmotagem... são nomes que aquele ‘legítimo’ usa para destituir a prática do outro. E destitui mesmo, porque vira motivo de piada, de riso. As pessoas vão no ‘*candomblé de beco*’ pra sair falando mal. Então, existem as casas de nome e credibilidade e os becos. E ainda tem os becos que têm nome pra muita gente, porque às vezes você acha que a casa é ‘correta’ e aí, quando chega lá, vê um monte de coisa absurda e bizarra no salão... mas, são coisas fluidas, definidas pelo coletivo. A cada hora está na moda falar mal de alguém”. Sobre exemplos de coisas “erradas”, ela acrescenta: “às vezes você vai numa casa e vê uma Oxum de roxo. Oxum veste todas as cores, menos roxo! Ou ver um Ayrá usando coroa. Ele não é rei! Mas isso ainda é coisa leve. Ruim mesmo é quando são coisas que envolvem a organização e estrutura da casa. Por exemplo, lá em casa você vê que tem um assentamento de Exu na porta. Aí, você chega numa casa e vê um assentamento de outro orixá em cima do

filha biológica, mas, assim como sua mãe, ela diz que não teve um pai presente e os dois não possuem relações estreitas: “minha mãe me criou sozinha, com ajuda da minha avó. Meu avô também ajudou, mas menos”. Ela conta que, “[foi] criada desde criança no candomblé, ficava brincando enquanto faziam rituais importantes, mas nunca quis me iniciar, nem fazer parte”.

Contudo, depois que sua mãe decidiu abrir o terreiro, a pressão para que se iniciasse aumentou substancialmente. “Quando eu ia visitar minha mãe lá em Maricá ela sempre me perguntava quando eu iria me iniciar; as pessoas sempre me perguntavam”, disse ela, lembrando-se do tempo em que o barracão estava sendo construído. “Minha mãe vivia querendo que eu vestisse, pelo menos, uma baiana quando estivesse por lá, mas eu sempre rejeitava. A minha primeira baiana eu vesti quando você foi ao terreiro pela primeira vez, na saída do primeiro barco”.

No entanto, há dois anos, Bianca se iniciou no candomblé pelas mãos do mesmo pai de santo de Carla, Marcelo. Segundo Carla,

Ela teve o primeiro sintoma lá no banco, quando ela estava na fila e desmaiou. Eu ainda cogitei a hipótese de ter sido uma queda de pressão, porque eu não sou fanática! Mas, não foi. Bianca tinha *bolado*. Depois disso, ela começou a ficar mais próxima da ideia de se iniciar. Quando ela realmente resolveu fazer o santo, aí que foi o meu susto, porque ela também tinha o cargo de *iyalorixá*.

Assim, Bianca ocupa o posto de *iyalaxé*, sendo a sucessora no comando do terreiro depois do falecimento da mãe. Consequentemente, o terreiro não possui o cargo de *iyaquequerê*, que é a chamada *mãe pequena*, a sucessora eventual da mãe de santo, a segunda na hierarquia da casa. Como explica Carneiro, em tese, o cargo de mãe pequena é sempre concedido à filha de santo mais velha, justamente por conta de sua maior experiência no que tange ao ordenamento ritual:

“Lugar-tenente da mãe, a mãe-pequena está em contato mais direto com os filhos, especialmente nas cerimônias religiosas, e com as iniciadas, pois a mãe apenas fiscaliza, aconselha e dirige nestas ocasiões, enquanto a mãe-pequena, executando, acompanha atentamente a marcha das cerimônias” (CARNEIRO, 1978, p. 92-93).

Nesse sentido, seria mais difícil e hierarquicamente injustificável conferir à Bianca este posto. Além disso, como reconhece Costa Lima (2044), nem sempre a sucessão da casa passa para as mãos da mãe pequena. Há o que ele chama de resolução “fora da expectativa

---

portão... ou orixás colocados em lugares errados... isso bagunça a casa espiritualmente e aí a pessoa não entende porque dá tudo errado, porque a casa não prospera”.

lógica da norma”, que nada mais é do que a importância da linhagem de sangue na sucessão dos terreiros. No caso em questão, não poderia ser diferente. Porém, era preciso um posto que se adequasse às condições de Bianca, enquanto recém iniciada, sem ter passado muito tempo na condição de abiã. Segundo Costa Lima (2004), o cargo de iyalaxé trata-se de um “posto de transição”: “Antes da confirmação da sucessora do terreiro, uma ebômin pode usar o posto de iyalorixá. É um título (...) que apenas situa a virtual mãe de santo do terreiro”. Pelas palavras do autor, parece haver uma sutil diferença entre os postos de iyaquequerê e iyalaxé: enquanto o primeiro caracteriza a filha como imediata, que pode vir a ser a sucessora, o segundo é mais atribuído depois do falecimento da mãe de santo, ou seja, quando a portadora já é considerada a sucessora. Mesmo assim, em alguns terreiros, como o de Carla, “o posto de iyalaxé é compatível com a existência da iyalorixá”. Nesse sentido, a iyalaxé é “mãe do axé”. “É responsável por tudo o que se passa dentro do axé. Ainda que não seja feito por ela, tudo depende de sua opinião” (COSTA LIMA, 2004, p.108).

Logo, Bianca goza de uma posição privilegiada e, ao mesmo tempo, difícil, pois o fato de ter se iniciado com o mesmo pai de santo de sua mãe e de ter nascido com o cargo de mãe de santo – revelado em seu jogo de búzios – a coloca em uma situação ambígua: “Eu não sou uma igual aos meus ‘irmãos de santo’, porque eles não são meus irmãos, são meus sobrinhos. Eu e o Paulo [ogã marido de Carla] somos irmãos de santo da minha mãe. É quase como se fosse um clã”. Ela explica que “em termos de genealogia, estamos uma linha acima deles, porque eles são netos do meu pai de santo. Por mais que eu não goste de impor essa posição, porque não me sinto superior já que sou uma iaô ainda, a circunstância me coloca nessa situação”.

Por outro lado, Carla confessa uma preocupação que tem a ver com a posição de sua família carnal e a propriedade do terreiro: “Bianca se iniciou porque na verdade ela é minha única filha”. Ela explica que ficava apreensiva com o fato de Bianca não ser feita no santo: “quando eu morrer eu não quero que ninguém diga para a Bianca que ela não pode entrar ali [no barracão] porque não é feita. Quando a gente começou a construir isso aqui, ela sempre foi contra e eu sempre respeitei a opinião dela”. Contudo, ela reconhece:

Eu já estava preocupada com o futuro, porque as pessoas são cruéis no candomblé, pois mesmo que a pessoa seja dona juridicamente do espaço, quem não é feito fica do lado de fora da portinha, do quartinho fechado. Aí, vai se usar a força jurídica, mas e a parte espiritual? Vai acabar.

Há aqui uma questão que envolve o tema da propriedade nos terreiros de candomblé, já discutida por Baptista (2008). Em artigo preliminar, o autor propõe uma análise sobre a difícil relação entre propriedade individual e coletiva no candomblé, apontando – dentre outras questões – como determinadas circunscrições individuais não necessariamente retiram a qualidade coletiva de determinados objetos, bem como discute o confronto entre o aspecto jurídico da propriedade e seu uso prático.

Ele observa que, apesar das políticas de “tombamento” e alienação – pelas quais os terreiros se transformam em patrimônio histórico e bem cultural – grande parte dos terreiros são propriedades juridicamente individuais, construídas a partir de recursos próprios de seus líderes. Isso é um problema, pois, embora os terreiros – em seu uso cotidiano – sejam propriedades coletivas – pertencentes à comunidade, com atividades específicas – não há nenhum dispositivo legal que possa impedir uma eventual mudança de finalidade caso seus herdeiros assim o desejem. Sendo assim, a perpetuação das atividades religiosas estará sempre comprometida por um possível desentendimento entre os filhos de santo e os herdeiros consanguíneos com relação à situação de ocupação do terreno.

Ainda que seja um consenso – e uma prerrogativa – a ideia de que a casa de candomblé é um espaço coletivo e sagrado, para Carla o terreiro não deixa de ser propriedade sua e de sua família carnal. Nada mais natural, haja vista que toda a construção física e jurídica do terreiro esteve – e está – sob sua iniciativa e responsabilidade, lembrando que a área compreende também sua residência. Nesse sentido, a preocupação de Carla com relação à feitura de Bianca se deve em grande medida a essa questão: Bianca é sua única herdeira, logo, seus interesses devem convergir para a manutenção e perpetuação do terreiro.

Mesmo assim, Bianca não deixou de apresentar resistência com relação à iniciação: “nunca gostei da ideia de que a gente não possui escolha. Cadê o nosso livre arbítrio?”. No entanto, ela revela que também compartilhava das ansiedades de sua mãe com relação à propriedade do terreiro, bem como previa uma situação favorável para ambos, caso sua iniciação fosse realizada:

Depois da minha queda no banco eu percebi que estava adiando o inevitável. Uma noite, pensando sobre isso, eu aceitei. Não se tratava de uma imposição, mas de uma necessidade, do que era melhor para mim. Além disso, também tinha a questão lá do terreiro. Como ia ficar depois que minha mãe não estivesse mais lá? Eu não ia ter coragem de vender.

Nessa situação, não é de se estranhar que Bianca seja mais que uma iniciada. Tal como no caso da mãe, o jogo de búzios também apontou o cargo de mãe de santo em seu destino. “Independente de ser minha única filha, ela também tem o cargo. Então, no futuro já está tudo definido. No momento ela é iyalaxé, porque não pode ter duas ialorixás simultâneas. Quando eu morrer, ela vai assumir a casa”. Assim, o maior problema para Carla foi resolvido: Bianca é a herdeira jurídica e também espiritual da casa, perpetuando a liderança da sua linhagem consanguínea. Porém, mesmo Bianca sendo a sucessora, Carla afirma: “ela está fazendo sua carreira de esteira, de iaô. Esta aprendendo como iaô. Normal, igual a qualquer iaô. Ela não tem prerrogativa nenhuma por ser minha filha”. Segundo ela, Bianca executa todos os trabalhos atribuídos aos iaôs, como depenar galinha, varrer o chão, lavar os banheiros, etc. No entanto, os trabalhos que envolvem as funções rituais – os “fundamentos” da casa – são os mais importantes: “ela [Bianca] precisa aprender porque, futuramente, ela terá que saber e eu não vou poder estar do lado dela. Quando posso, levo ela também na casa do nosso pai de santo, para que ela aprenda ao lado dele”.

Ainda assim, mesmo se colocando como uma iaô, Bianca revela que, no dia a dia do terreiro, goza de prestígio e distinção com relação aos demais filhos: “eu sento na mesma altura da minha mãe, da minha tia... em tese eu não poderia fazer isso, porque elas são mais velhas. Mas, são da minha família”. Pergunto se isso afeta negativamente a relação dela com os membros da casa e ela responde:

Nem sempre de modo negativo, mas é conflituoso, porque a hierarquia é por idade e eu não sou a mais velha. No entanto, vejo coisas que eles não verão jamais. E ninguém ousa falar nada. Ou quase nunca ousam... mas fica no ar e parece que é só porque eu sou filha da mãe de santo.

“Mas, o que é ver coisas?” Indago. E ela explica: “ver coisas é participar dos rituais. É aprender. Ter a oportunidade de aprender. Isso é para poucos. O problema é que não interessa se eu sei fazer, não interessa o meu esforço, minha dedicação. Nada disso”. Assim, ela se queixa de que “todo o mérito que poderia existir vai por água abaixo, porque todo mundo acha que eu só estou lá porque eu sou filha da minha mãe”. Um exemplo disso, ela diz, é quando há uma pessoa recolhida, para ser iniciada no barracão:

Eu passo a semana inteira cuidando do yaô, fazendo tudo o que precisa ser feito – e não é pouca coisa. Aí, quando chega o dia da saída – geralmente um final de semana – é como se eu não tivesse feito nada a semana inteira, pois todo mundo quer que eu divida as tarefas igualmente, mas aí eu digo: você estava aonde essa semana toda? Porque eu estava aqui! Agora é sua vez! Eles acham que eu fico tirando onda, mas



eu trabalho mais que todos eles porque fico no barracão mais tempo e ninguém acredita.

Apesar de ser “beneficiada” espiritualmente, gozando de prestígio e até autoridade para com os demais, Bianca deixa clara a sua insatisfação e o seu desejo de aceitação. Por outro lado, essa aceitação não passa, apenas, pelo consentimento, por parte dos filhos de santo, de sua posição diferenciada. A aceitação desejada por Bianca é aquela baseada no reconhecimento de seu mérito enquanto tal. Afinal, para ela, não foi à toa que os deuses a escolheram para perpetuar a herança ritual de sua família. É uma questão de destino familiar – diga-se de sangue – tal como a lógica de sucessão da sociedade de corte.

Relembrando o texto de Cossard (2004) sobre as iaôs, percebem-se dois pontos centrais para a tensão entre Bianca e os filhos de santo. O primeiro diz respeito ao relacionamento com o chefe do terreiro. Depois da iniciação, a iaô deve se manter distante de sua mãe de santo, mesmo se antes de ser iniciada tivesse com ela relações amigáveis. O segundo trata da atitude circunspecta que deve orientar o comportamento da iaô diante de suas irmãs mais velhas: “Não deve esquecer nunca que em todas as atividades do terreiro tem de se apagar diante daquelas que são mais antigas do que ela” (COSSARD, 2004, p.143). Nesse sentido, a posição de Bianca em todo subleva esta “ordem” e, tendo ainda pouco tempo de santo, precisa “provar” constantemente sua competência e seu merecimento por ter sido escolhida.

Irmã de Carla por “parte de pai”, Jaciara também participa do terreiro, junto com sua filha Luciana e seus três netos: Bárbara, Henrique e Lucas. Recentemente, os dois meninos já foram iniciados por Carla e a feitura da mais velha está sendo planejada. A iniciação dessas crianças marcou ainda mais a aproximação entre Carla, sua irmã e sua sobrinha, ocasionando, por outro lado, um proporcional distanciamento das últimas em relação ao terreiro de Antônio, acirrando os ânimos entre eles. Assim como Carla, Jaciara foi iniciada e raspada como equede. Foi “suspensa” quando era adolescente pelo orixá de seu pai, em meio a uma cerimônia ritual pública. Segundo ela, Antônio não queria que ela entrasse para o candomblé, pois “ele sabia que era uma vida muito sacrificante, com muitas responsabilidades”. No entanto, “eu achava aquilo tudo muito lindo e queria fazer parte daquilo”. Ela disse que, um dia, “estava assistindo o candomblé até que o [orixá] do meu pai veio e me suspendeu equede. Ele me mandou sentar na cadeira do meu pai e eu achei aquilo o máximo”. Mas “quando meu pai voltou e me viu sentada na sua cadeira tomou um susto, mas já era tarde”.

Jaciara é uma das principais figuras de autoridade da casa e possui o posto de *iyagbé*, que quer dizer “mãe da comunidade”. Ou seja, ela ocupa uma posição diplomática, sendo responsável por estabelecer a comunicação e a união entre os membros e, nesse sentido, está sempre presente nos eventos do barracão. No entanto, ainda mantém vínculos com o terreiro de seu pai. “Apesar das nossas brigas, eu sou equede de lá! Tenho um compromisso com o orixá dele, e esse compromisso eu não largo. Amanhã, por exemplo, é sábado de aleluia na casa dele. Vai ter gira de Exu, é uma tradição. Eu tenho que ir!”. Pergunto se muita gente frequenta o terreiro e ela diz:

Lá é muito grande, mas, vou te falar, hoje meu pai está mais velho e o terreiro dele não é mais como era antes. Ele está sem paciência para filho de santo, porque quando você é pai, você tem que aconselhar, tem que dar atenção. Hoje, as pessoas estão muito carentes. Elas precisam de alguém para encaminhá-las, para dar suporte emocional. E meu pai já não tem mais esse pique. Aí, muita gente sai.

Dos cinco irmãos paternos, Jaciara foi a única que se vinculou ao terreiro de Carla. Do mesmo modo que a irmã, Jaciara também foi acometida por tremores, emoções fortes, tonturas, arrepios etc. Por isso, é alvo de comentários duvidosos por parte dos filiados ao terreiro da irmã, que julgam que, mais cedo ou mais tarde, Jaciara terá que “assumir” sua possessão. Apontando outros casos parecidos com o seu, Carla afirma não ser nenhuma raridade casos de equedes e ogãs que viraram no santo.

Lá na casa do meu Pai [Marcelo] conheço umas quatro pessoas que tem barracão aberto e que antes tinham o posto de ogã e equede. E Jaciara é uma que no dia que papai morrer ela recebe santo, porque ela passa mal à beça e é mãe equede com trinta e oito anos de confirmada.

Telma, a irmã mais velha, chegou a participar algumas vezes das cerimônias, mas não permaneceu e, por lealdade ao pai, se afastou do barracão, sobretudo com a iniciação dos sobrinhos. No dia da saída das crianças, perguntei se ela estaria presente e Jaciara afirmou: “Telma não vem. Ela compra a briga de papai. Ela tem um amor incondicional por ele”.

Luciana, filha de Jaciara, é uma ebômin com mais de vinte anos de santo. Foi feita ainda criança, “por necessidade”, no terreiro do avô Antônio. Jaciara conta que “ela foi iniciada com um ano e meio, porque tinha uma doença séria na cabeça, que ninguém descobria. A cabeça dela ficava inchada e saía um líquido com cheiro de podre dos ouvidos. Fizemos de tudo, procuramos médicos e nada”. Até que descobriram que, na verdade, “aquilo era um problema de santo. Bessen estava cobrando a iniciação dela”. Ela explica que, como o

santo da filha não era de angola, “[Antônio] não sabia fazer a feitura. Quem fez foi Seu Belzebu. Ele foi indicando tudo. E, até hoje, quando ela foi dar obrigação, Marcelo mesmo disse que a feitura dela foi perfeita. Não tinha que tirar nem pôr”. Porém, Jaciara revela que a filha, mesmo tendo sido feita no candomblé, era “muito relapsa com a religião”: “eu entreguei nas mãos do orixá. Durante muito tempo, Luciana foi relutante. Queria só ficar indo em pagode se divertindo, e religião nada. Mas, aí eu pensei: quando o orixá quiser, ele a puxa pelo braço e traz de volta. E aí está: os filhos foram os freios dela”.

O terreiro do avô sempre foi uma referência na vida de Luciana. Porém, é no terreiro da tia que ela mantém atualmente um compromisso e uma responsabilidade maior com a religião, sobretudo depois da iniciação de seus dois filhos. Há pouco tempo, na festa da obrigação dos vinte e um anos de santo de Carla, Luciana foi elevada ao posto de *iyadagã*, que é responsável pela dança com a cuia no ritual do *padê*, em que se faz o despacho de Exu. É bom pontuar que, segundo Costa Lima, depois da *iyalaxé* o cargo imediato é o de *dagã*: “a *dagã* substitui qualquer dos cargos da hierarquia que lhe são superiores, além de desempenhar o papel de coadjutora da cerimônia do *padê*” (COSTA LIMA, 2004, p.108). Assim, Luciana ocupa o terceiro maior cargo na hierarquia de comando da casa. Seu marido, Heitor, que também é *ogã* do terreiro, foi recentemente confirmado e, em sua saída, também recebeu o posto de *aju n'ilê*, que quer dizer “olho na casa”. É um posto honorífico, de vigilância, relacionado ao cuidado das regras e à manutenção da ordem.

Com a iniciação das crianças, mais um conflito se estabeleceu entre Carla e Antônio. Há uma clara disputa entre os dois visando a preferência, a adesão e a lealdade de seus parentes e filiados. Henrique e Lucas foram iniciados juntos. Porém, a iniciação se deu em virtude da exigência do orixá pela feitura de Henrique, o menino mais velho. “A gente fez o possível para não iniciar, mas é uma questão de necessidade”. Segundo Jaciara, o menino apresentava sinais de “perturbação”, diagnosticado pelos médicos como “terror noturno”. No entanto, mesmo com os medicamentos, ele não apresentava melhora e, para a família, estava correndo risco de vida.

A feitura dos bisnetos no terreiro de Carla fez estremecer as relações entre eles: “Ele [Antônio] está por conta com a feitura das crianças aqui, mas o que a gente ia fazer? Ele não quis iniciar lá! Ele está de bico comigo e com Luciana”, me disse Jaciara, um dia antes da saída das crianças. Carla também admitiu: “a feitura dos bisnetos dele aqui é mais uma dose de desarmonia, mais um ponto pra nos afastar. Porque são os bisnetos dele! E ainda teve Bianca que é neta dele também”. Fiz cara de espanto, pois, até aquele momento, não dimensionara que a feitura de Bianca também poderia ser motivo de animosidades – apesar de

ser esperado, por ambos, que a filha acompanharia a casa da mãe. “Isso tudo mexeu com o brio e a vaidade dele. É a família dele indo para a casa do outro [Marcelo]! Cada um da família dele que sai do ninho e vai procurar outra casa é mais um buraco, é mais um abismo que se abriu entre nós”. Ela diz que Antônio não quis cuidar da criança sob o pretexto de “não ter mais idade” e de “não ter tempo”.

Esse embate dela [Jacira] com papai está gerando uma situação muito difícil, como se fosse um racha. Ela ficou do lado da filha e não ficou do lado do pai. Nesse sentido, ela teve que escolher: ou apoiava a filha para cuidar dos netos ou ficava com a posição retrógrada do meu pai, sem resolver o problema do neto.

A saída das crianças foi um dia de muita expectativa para a família. Lucas, o menino mais novo, foi guiado pela avó, e, mesmo sendo ogã, foi raspado, assim como seu irmão mais velho, que foi acompanhado pelo santo de Bianca. O fato de Lucas também ter sido raspado, mesmo tendo sido suspenso ogã, é um fato que se deve considerar. “Lá em casa ogãs e equedes não raspam a cabeça. Em efon e em keto não se raspa a cabeça de ogã e de equede”. Contudo, Bianca explicou: “Lucas foi feito de santo, mesmo sendo ogã, porque foi ordem do meu Pai Oxaguiã. Ele ia entrar com o irmão, por isso ele foi raspado, para que, no futuro, ele não sofra nenhuma interdição por parte do irmão”.

Percebe-se, mais uma vez, uma preocupação com relação às posições hierárquicas entre os membros da família consanguínea. Nessa situação, as ordens do plano espiritual e as iniciativas humanas convergem sempre no intuito de tentar “equilibrar” ou “equiparar” essas posições entre os membros da família carnal. “No candomblé você só pode fazer aquilo que você viu. Então, para evitar com que mais tarde o irmão diga o que outro pode ou não fazer, os dois foram raspados juntos”. Assim, eles admitem a possibilidade de que um dia o santo de Lucas possa chegar. “Lucas entrou para acompanhar o irmão, ele não tinha problema de santo. Já que os dois são irmãos é bom que cresçam juntos, com o mesmo tempo de santo. Vai que, depois, ele venha a ter um problema de santo e, aí, a gente já evita ter de fazer tudo de novo”. Contudo, “por ora, ele é ogã, foi suspenso pelo meu Pai Oxaguiã, que deu a ele o segundo cargo no culto de Oxaguiã”. O menino, então, foi investido do cargo de *otum elemoxô* que, como disse Bianca, é o segundo maior cargo de ogã no culto de Oxaguiã.

Raquel, a “mãe equede” da casa, também é uma das pessoas de confiança da mãe de santo para a condução do seu templo. Diferente dos demais, não possui laços sanguíneos com a família de Carla, mas sim vínculos de amizade, cultivados desde os tempos em que Carla frequentava a casa do pai. “A gente se conhece há uns trinta anos. Ela foi morar na casa de

Jaciara, lá perto da casa de papai, quando a companheira dela estava grávida. A minha irmã tinha acabado de ter o segundo filho, Reginaldo”.

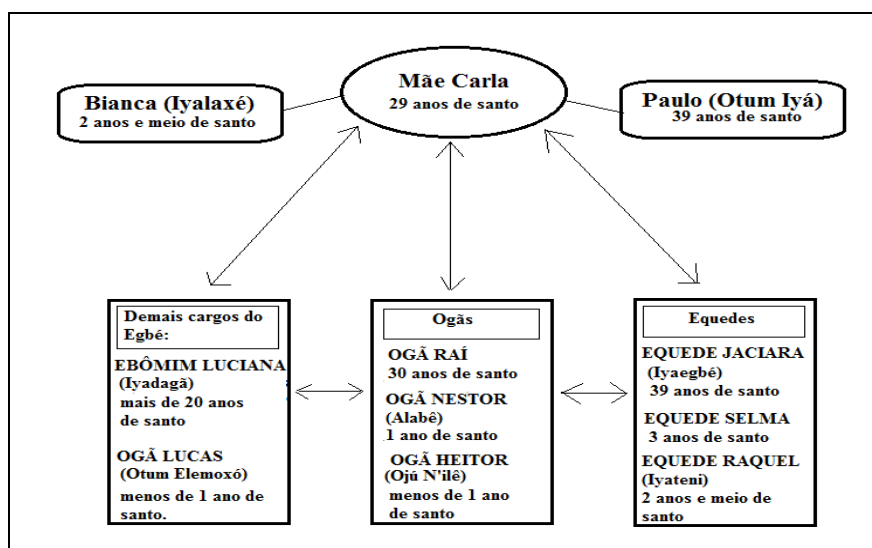
Raquel desempenha a função de principal equede do terreiro, passando a maior parte do seu tempo nas instalações do barracão, tendo também um quarto separado para ela – o que é um sinal de reconhecimento e status, uma vez que o barracão não dispõe de muitos cômodos. Com efeito, Raquel foi investida do cargo de *iyateni* – um nome sacerdotal que especifica o papel da equede que cuida dos yaôs durante o período de reclusão e auxilia os orixás na hora do transe. No cotidiano do terreiro, seu trabalho é árduo. Raquel executa uma vasta gama de atividades: desde tarefas relacionadas ao cuidado dos orixás, até os serviços de manutenção, limpeza e obra do terreiro.

Ela ia ao barracão de todo mundo, mas não era de ninguém. Uma vez ela veio aqui e eu já tinha a chamado pra me ajudar, porque ela é boa e aqui quase não tinha ninguém para trabalhar. Ela sempre respondia que ia vir, que ia trazer a sobrinha também, mas nunca vinha. Em outubro de 2011 eu botei outra pessoa pra dentro [do roncó] e, aí, ela veio. No dia seguinte, quando eu ia recolher uma senhora para dar obrigação, eu perguntei pra ela: você quer entrar? E ela disse que sim. E está aí até hoje. Já fez ano de confirmada. Agora, ela é um dos meus braços aqui. Tem ela, tem Paulo, tem Bianca, porque a gente tem que montar uma equipe em que a gente confie.

Ainda sobre os que não pertencem à família carnal da mãe de santo, a casa conta com a atuação de mais três membros portadores dos cargos honoríficos de ogã e de equede. Entre eles, apenas um ogã tem posto na hierarquia executiva: a função de *alabê* foi concedida pelo orixá dono da casa a Nestor – um menino de aproximadamente doze anos de idade e um ano de confirmação. Conforme Costa Lima, o alabê é reponsável pela “orquestra do candomblé”: “é personagem da maior importância na hierarquia da casa (...), deve conhecer todas as cantigas da nação da casa, seus ‘toques’ especiais” (COSTA LIMA, 2004, p. 122). Logo, exigem-se de um alabê “uma personalidade forte” e uma “presença dominante”, sendo “excelente músico e cantor”. Porém, a designação de Nestor parece destoar da ideia estratégica de que um alabê tenha que ser um ogã experiente, sendo realizada por “ordem do destino”. O menino é filho carnal de outro ogã da casa, Raí – um homem mais velho, com trinta anos de santo, mas que não possui posto além do de ogã. Há ainda a equede Selma, que por sua vez também possui pouco tempo de confirmação – três anos – e apesar de ter sido escolhida pelo Oxaguiã da casa, não desempenha nenhuma função mais específica.

Segue abaixo um quadro esquemático feito pela própria mãe de santo sobre a organização hierárquica dos postos/cargos de seu terreiro:

Quadro 6- Organização hierárquica dos postos/cargos do terreiro de Mãe Carla



Percebe-se que essa estrutura não é rígida por ordem vertical, em que os cargos são escalonados um após outro, de forma decrescente. Há diferentes fatores que integram essa configuração. A posição de Bianca, por exemplo, é colocada no mesmo patamar que a de Paulo, mas em lados diferentes. Apesar de ser yaô, Bianca é a primeira na linha de sucessão e hierarquia com o posto de iyalaxé. Por sua vez, Paulo, como auxiliar direto, está ao lado direito da mãe de santo e permanecerá nesta posição até mesmo se o cargo de iyalorixá passar para as mãos de Bianca. Além disso, Carla dividiu os demais componentes de seu ministério em três categorias que se conectam entre si e cujas gradações internas dialogam com dois eixos: tempo de iniciação ou confirmação e prestígio do posto obtido. Assim, vemos que determinados membros, mesmo possuindo um posto executivo, são alocados abaixo de outros que possuem um tempo maior de santo. Porém, o contrário também ocorre quando certo cargo/posto é visto como mais importante.

### 2.2.2 A família de santo como artesanato

A mãe de santo vai, aos poucos, costurando o tecido da família de santo. Semelhante a um trabalho artesanal, ela experimenta, avança e retrocede sobre uma base que deve ser

sólida. É a partir dessa base que o todo deve se articular. Nesse sentido, foi sobre os parentes da família consanguínea que ela decidiu assentar o terreiro, articulando-os gradativamente, enredando-os na teia de obrigações e responsabilidades da casa, gratificando-os por meio de cargos e pelo reconhecimento de seu valor. Há, então, a construção de uma tradição unilinear na ordem de sucessão e comando do terreiro, em que a linhagem de santo se confunde com a linhagem da família carnal.

É importante notar que este fenômeno, por sua vez, já foi apontado por Costa Lima (1977), quando o autor reflete sobre as formas de adesão e apelo à religião. A importância da família carnal no candomblé, segundo Costa Lima, dar-se-ia no âmbito da socialização, em que os indivíduos estariam mais predispostos a herdar os vínculos e os sistemas de crença de seus parentes mais próximos:

Mas sempre é certo que, pertencer a uma família que é de candomblé, isto é, ser socializado num grupo familiar que tem no candomblé o seu sistema de crença religiosa; ter em seu processo ‘enculturativo’ a visão constante da presença dos orixás – tantas vezes presente no corpo de uma mãe ou de uma irmã de sangue - ; ser criado num ambiente em que predominam os valores e as normas de conduta submetidos às sanções sobrenaturais dos orixás, - tudo isto já predispõe a pessoa, de um ponto de vista não apenas cultural ou linearmente psicológico, à crença e à participação efetiva no culto (COSTA LIMA, 1977, p.62).

Em outra passagem, o autor afirma não só a existência de uma herança religiosa, mas também a transmissão de funções e cargos entre os adeptos de uma mesma família consanguínea, oriundos das classes populares:

(...) o povo de santo os que foram criados em camadas menos móveis e são mais integrados na sub-cultura de classe, estes têm apenas que consultar sobre a conveniência ou o tempo em que deverão fazer sua obrigação. A própria palavra obrigação define o compromisso compulsório, inelutável e de resto naturalmente aceito nas camadas populares da Bahia. Por isso é que, nas famílias de candomblé, a iniciação faz parte do sistema de crença e do comportamento religioso do grupo. Daí em certos terreiros de tradição unilinear no sistema de sucessão em que a linhagem de santo se confunde com a linhagem da família biológica – o santo da criança é olhado logo depois do nascimento, e o grau de iniciação – parcial ou total – é decidido nesse momento. Um exemplo é colhido ainda no terreiro do Alaketu, onde oito filhos – alguns ainda menores – da ialorixá todos têm obrigação de santo feitas em tenra idade, e alguns desempenham funções que foram dos velhos tios da casa, usando os mesmos oiês dos parentes desaparecidos (COSTA LIMA, 1977, p. 65).

Nesse sentido, minha diferença com relação ao autor é, sobretudo, uma questão de ênfase. Sua intenção, segundo suas próprias palavras, foi analisar a relação entre a família de santo (enquanto sistema empírico), a família estruturada em bases “sócio-biológicas” e a

sociedade global, na tentativa de compreender a organização mais ampla do grupo de candomblé, no qual a família de santo se insere. Mapeou, assim, as regras e normas gerais da estratificação e organização do grupo de candomblé, valorizando a ideia de que a religião constrói laços de parentesco não carnisais que se sobrepõem ao conceito de família biológica.

O que vejo, no entanto, é que a ideia de família biológica nem sempre cede lugar ao conceito de família de santo, mas, ao contrário, pode ser o principal motor de construção da família de santo e isso não pode ser visto como uma exceção que não interfere na constituição do candomblé em geral. O que venho demonstrar aqui, a partir da história de Carla e Bianca, é justamente que vínculos rituais e vínculos consanguíneos podem ser equiparados. Essa equiparação, no entanto, foi feita de modo a manter a soberania dos membros da família carnal da mãe de santo. Sob esse ponto de vista, o fato de Bianca ter sido escolhida para ser a sucessora da casa não é nenhum contrassenso.

Percebe-se, com efeito, que a família de santo é uma noção que, apesar de supor as diferenças de hierarquia e prestígio que fazem parte da organização do grupo de candomblé, é generalista, funcionando como um modelo, tal qual a noção de “jeje-nagô” discutida por Serra. Como defende o autor, “modelo é uma abstração construída a partir do estudo comparativo de diferentes ritos” (SERRA, 1995, p.42). O que não significa dizer que seja um conceito inútil e que descarte as múltiplas variantes. Mesmo porque, trabalhos mais recentes demonstram exatamente essas variações. Retomo aqui a ideia, defendida por Baptista (2006), de que os laços rituais não garantem o acesso ao interior da família de santo, nem o tratamento digno da posição que se pretende ocupar. Em outras palavras, sob a ideia de família no seu sentido lato, existem múltiplas clivagens que não são apenas rituais, mas têm a ver com os vínculos valorizados pelo grupo e suas estratégias de constituição, bem como com os contextos e os interesses que fazem parte do cotidiano do terreiro e suas relações.

No caso em questão, devemos atentar também para o fato de que não é porque se valoriza os vínculos de sangue que automaticamente todos os parentes serão bem vindos à casa de Carla. Afinal, não foi “qualquer parente” que ela acionou. Além de sua própria família nuclear – constituída pela filha e pelo marido – Carla conseguiu, por meio da disputa com o pai, a aliança de sua irmã mais próxima, associando também a família nuclear de sua sobrinha. Nessa disputa, ela também tentou associar outras pessoas da família – como a irmã Telma – mas não obteve êxito. Conseguiu, contudo, a simpatia e a adesão, ainda que frouxa, de alguns parentes e amigos mais distantes – o que já lhe é suficiente, tendo em vista que não mantém com eles relações de confiança suficientes para lhes oferecer cargos dentro da hierarquia de comando. Mesmo assim, para ela, a aprovação dos parentes carnisais é



fundamental para a consolidação de sua casa e sua legitimidade enquanto mãe de santo: “Se eu estivesse sozinha, sem a minha família do lado, como ia ser? É necessária a família, é fundamental. E ele [Antônio] dissolveu toda a família. A própria irmã dele, a única irmã, tirou o santo de lá, sem falar nos outros primos”.

Parece ambíguo e paradoxal, no entanto, a iniciativa de Carla de reconstruir com base na família consanguínea a legitimidade, confiança e lealdade que ela não encontrou antes no terreiro do próprio pai biológico. Porém, os vínculos de parentesco, especialmente os da família de seu pai, sempre tiveram importância para ela. Desde a adolescência, ela teve de conquistar esses vínculos e o pertencimento a essa família, indo por conta própria à casa do pai. Este, por sua vez, foi a referência religiosa da família, responsável pela continuidade dos cultos praticados pelas gerações anteriores<sup>48</sup>. Assim, não é de se estranhar que ela queira tomar para si a influência e a herança de seu pai, ocupando o lugar de referência, bem como concertando os “erros” atribuídos ao comando do patriarca, com relação ao lugar da família carnal na ordem de comando da casa.

Por outro lado, apesar do núcleo da família de santo ser a base de todo o terreiro, ele sozinho não é suficiente para sustentar e manter a religião. Um terreiro de candomblé não pode se fechar em si mesmo. É necessário um movimento contínuo de adeptos que inclui graus de adesão variados. Assim, um terreiro deve incluir – além do alto escalão da família de santo – simpatizantes, clientes, abiãs, yaôs e iniciados com diferentes graus de independência. É um movimento de expansão, pois uma casa sempre deve “gerar filhos”. Ao mesmo tempo, essa expansão também é refreada pela tendência estrutural ao conflito e à fragmentação.

A ideia de família de santo, evocada e reafirmada a todo o momento, abrange todos esses membros, alocando-os em lugares específicos. Porém, mais uma vez, nem todos gozarão da intimidade e do tratamento diferenciado que distinguem os membros do núcleo familiar, pois “o fato de haver uma ‘família’ não redundaria necessariamente em um tratamento igual a todos os filhos” (BAPTISTA, 2006, p.43). Até mesmo os que pertencem à hierarquia de comando da casa não são tratados igualmente, havendo sempre uma gradação de confiança e prestígio. Como defende o autor:

Há graus e modalidades variáveis de intimidade nas relações dentro de um terreiro, que marcam posições de maior ou menor exterioridade, onde o cliente tem uma relação mais instrumental com o uso dos serviços religiosos de um terreiro, e a interioridade, que seria a adesão à comunidade de culto como membro iniciado e o

---

<sup>48</sup> Veremos no próximo capítulo que a liderança do terreiro herdado por Antônio sempre esteve nas mãos da família de sangue, havendo também uma herança espiritual relacionada aos espíritos que chefiam a casa.

estabelecimento de relações mais intensas com a família. Porém, mesmo após essa adesão, não se pode dizer necessariamente que ela implique numa relação de intimidade que seja um padrão comum a todos os membros de um terreiro, sobretudo do ponto de vista dos participantes da relação. Em outras palavras, como em qualquer família, os membros de uma família de santo têm tratamento diferenciado, em função do grau de proximidade com o pai de santo (BAPTISTA, 2006, p.46-47).

Assim, adiantando um pouco a discussão, também podemos pensar a figura do “necessitado” como alguém que, assim como o “cliente”, é visto como de certo modo externo à família de santo, que requer cuidados, e que, mesmo depois da iniciação, não necessariamente terá sua imagem e seu relacionamento alterados.

### **2.3 “A necessidade e o necessitado andam juntos”: as estratégias e os conflitos de uma mãe de primeira viagem**

São muitos os motivos que podem levar alguém a frequentar e aderir a uma casa de candomblé – a tradição familiar, por exemplo. O que nos interessa neste tópico, no entanto, não é mapear esses motivos, mas apontar o impasse que se verifica entre a configuração do núcleo da família de santo e a dinâmica das “pessoas que surgem do nada”, as quais Mãe Carla chama de “necessitados”. Mesmo com todos os planejamentos e etapas, ordenados conforme as possibilidades materiais do momento, o ritmo da construção do terreiro de Carla se alterou e se ajustou conforme necessidades oriundas de acontecimentos imprevistos. No caso em questão, muitos desses acontecimentos foram atribuídos às “forças dos orixás”, que ora viabilizaram recursos, ora aproximaram pessoas.

O que quero tratar aqui, portanto, é justamente o papel dessas pessoas que chegaram “do nada” e o relacionamento entre a mãe de santo e esses novos filhos. Ao contrário dos outros membros, os “necessitados” chegam de forma inesperada e aderem ao terreiro após pouco ou nenhum tipo de vínculo anterior com seus integrantes – o que ocasiona, por vezes, problemas e atritos com relação à estrutura da casa e sua ordem hierárquica. Entretanto, ao mesmo tempo em que são potencialmente “perturbadores”, também são extremamente necessários para o movimento e ampliação do axé – essencial para a legitimidade e perpetuação de qualquer terreiro.

Afinal, o que uma mãe de santo deve fazer? Como deve agir? Como educar esses filhos gerados “de repente” e como construir uma rede sólida de afiliados? Como aponta Baptista (2006), lembremos que o líder de candomblé está no centro da cadeia de distribuição de bens materiais e simbólicos do terreiro, responsável por coordenar e mediar, dentre outras coisas, não apenas as forças sagradas, mas os relacionamentos e as posições dos filhos de santo. Nesse sentido, abordarei algumas estratégias adotadas pela mãe de santo na tentativa de solucionar estas questões, bem como as decepções e conflitos resultantes dessas mesmas experiências e, para isso, apresentarei algumas narrativas sobre as primeiras frustrações de Carla com relação aos filhos.

### 2.3.1 O ogã “convertido”

Durante a edificação inicial do terreiro, a primeira pessoa a “surgir” foi um homem: Saulo. Saulo era um “conhecido” de Paulo e frequentava terreiros esporadicamente, sem manter vínculo de afiliação. Nesse período, Saulo apareceu no barracão com o intuito de, finalmente, pertencer ao quadro de membros, participando ativamente de sua construção. Não demorou e ele foi suspenso ogã: “A gente não conhecia ele muito bem, mas como ele estava participando e ajudando bastante lá na obra, meu Pai Marcelo decidiu suspende-lo e confirmá-lo ogã, dando a ele um dos postos mais altos da casa”. Assim, Saulo recebeu o título de *elemaxó*, que se refere ao ogã responsável pelos objetos e pelo culto de Oxaguiã – que é o orixá dono do terreiro de Carla. Todavia, pouco tempo depois, o *elemaxó* sumiu: “Durante um bom tempo a gente não sabia dele. Aí, ficamos sabendo que ele estava indo numa igreja evangélica. Estava dizendo que tinha se convertido e ficou falando mal da minha mãe aos quatro ventos”.

O sumiço do ogã e sua decorrente “conversão” foi a primeira frustração de Mãe Carla com relação aos novos membros de sua casa. Para ela, isso significou um grande problema para a organização do seu terreiro, já que a ele foi dispensando grande confiança e responsabilidade, num momento delicado de formação e consolidação da legitimidade da casa: “Ele foi escolhido pelo meu Pai Oxaguiã e o lugar dele ficou vago. Não podemos pôr outro no lugar e estamos precisando de gente”. No entanto, tempos mais tarde, Bianca conta que “ele se arrependeu e voltou rastejando aqui para o barracão, pedindo perdão à minha mãe. Mas, é claro, ela não aceitou ele de volta. Agora, ele tá lá na casa do meu Pai Marcelo. Nas

*Águas de Oxalá* ele estava lá, de terno branco”. Bianca comenta ainda sobre a tentativa de seu pai de santo em fazer com que Carla recebesse novamente o ogã: “ele [Marcelo] tentou me convencer para que eu a mudasse [Carla] de ideia, perguntando-me se eu não concordava que as mães e pais de santo deveriam perdoar e aceitar os filhos que voltam”. Porém, Bianca defendeu a posição da mãe: “Eu entendo que ele [Marcelo] tenha aceitado o Saulo, porque ele é político, diplomático. Mas eu disse pra ele que a traição havia sido com a minha mãe e que ela tinha todo o direito de não aceitá-lo de volta”.

### 2.3.2 Filhos de que não se pode falar mal

Paulo, marido de Carla, mantém uma relação um pouco distanciada com os filhos biológicos e com sua família carnal, muito em virtude da conversão de boa parte dela ao protestantismo. No entanto, em 2011, o filho mais novo, Danilo, procurou o terreiro para jogar os búzios e tentar resolver alguns problemas que vinha enfrentando. Segundo Bianca, Danilo estava com “problemas de santo”: “ele é músico e toda vez que estava em um pagode qualquer começava, de repente, a gargalhar igual exu. O santo estava pegando ele na rua”. Com efeito, o jogo apontou a necessidade da feitura imediata de Danilo. Depois de “feito”, contudo, o rapaz abandonou a casa de santo. Conseqüentemente, sua atitude causou mal estar entre os filhos de santo, pois, mesmo que não tenha correspondido com as expectativas, ele é o filho carnal do Pai ogã da casa e, portanto, não se pode falar mal dele.

Por conta desta situação, Paulo já se indispôs com alguns filhos de santo, principalmente com Tamara, a primeira filha de santo do terreiro. Tamara é uma adolescente que se tornou adepta da casa “por necessidade”, assim como sua mãe Cátia e sua irmã mais velha, Michele. Iniciou-se junto com sua mãe, sendo a *dofona* do barco. A relação entre essas três mulheres e a família regente do terreiro é delicada, marcada por desconfianças e brigas. Há certo desconforto envolvendo as posições de Tamara e Bianca, já que mesmo sendo a mais velha de santo, Tamara estará sempre abaixo na hierarquia de comando da casa. Contudo, à despeito do incomodo, Tamara se mostra leal a casa e é vista como uma menina que ainda precisa amadurecer, “que ainda não sabe lidar com as regras”.

### 2.3.3 “Vende-se uma filha de Oxum”

Em relato anterior, Carla mencionou que suas primeiras filhas de santo – assim como muitos outros filhos que vieram depois – foram mulheres que apareceram no barracão de repente, sem avisar e que não se conheciam. Pois bem. O primeiro barco da casa foi composto por duas dessas mulheres, mãe e filha respectivamente: Cátia e Tamara – personagem já referida acima. Mais tarde, a filha mais velha de Cátia, Michele, também veio ser iniciada no barracão. Em minhas idas ao terreiro, percebia sempre certa tensão com relação aos filhos de santo. Porém, especialmente em relação à Cátia, sentia que havia uma desconfiança maior por parte do comando da casa.

Tempos depois, minha sensação se confirmou. Certo dia, ao entrar na rede social *facebook*, deparei-me com uma série de acusações e insultos à Cátia: Carla estava publicizando o desligamento da então filha de Oxum, expondo muita raiva. Eis as suas palavras:

Vende-se uma mulher (de Oxum) falsa e do beco! Não paga nada e se acha no direito de ser falsa! É bom quando a máscara de um filho de santo cai. Um alívio quando os orixás te livram do podre. Dia 9/9 ganhei um presente: uma mulher falsa perdeu a sua máscara e vai fazer uso do seu direito de ir. É uma questão de tempo, de saber esperar a hora do amigo e também a hora do inimigo.

No outro dia, mais uma acusação: “Hoje uma adolescente me ligou aos prantos dizendo: Mãe Carla me ajude! Minha mãe está me surrando outra vez. Me bateu ontem e hoje. Liguei para o pai carnal e ele se omitiu, apoiando-me a pedir ajuda policial. Liguei para o 190 e pedi intervenção”. A adolescente em questão era Tamara, que estaria sendo agredida pela mãe biológica, Cátia.

À primeira vista, não entendi o que tinha acontecido. Presumi que havia se tratado de uma briga com relação a um “sermão” que Carla havia feito aos filhos da casa, na semana anterior. Contudo, a questão era mais complicada. Na semana seguinte, Bianca me explicou sua versão. A história começou com o erê de Tamara que teria denunciado à Carla uma possível deslealdade por parte de Cátia. Segundo o erê, Cátia estava se encontrando com outro pai de santo, jogando búzios com ele e o chamando de “Pai”. Cátia negou a situação, dizendo que era Tamara quem estava mentindo, fingindo ser erê. Por sua vez, para se defender das acusações da mãe carnal, Tamara enviou à Carla uma conversa que havia

registrado da internet, em que Cátia falava com o tal pai de santo. Assim, a briga se instaurou nos dias seguintes, por meio de telefonemas. Ao ligar para “tirar satisfações” Carla teria sido desacatada por Cátia: “ela desrespeitou minha mãe e a casa”, disse Bianca.

Nessa contenda, Michele se aliou à mãe carnal contra a mãe de santo, o que enfureceu Carla ainda mais. Segundo Bianca, “com Cátia era uma questão de tempo. A gente já sabia que ela era perigosa. Não foi nenhuma surpresa”. Porém, “a gente não esperava a atitude de Michele, depois de tudo que minha mãe fez por ela”. Depois da confusão, mãe e filha foram expulsas do barracão. “Elas não pagaram nada pela iniciação porque estavam necessitadas. Minha mãe ajudou por caridade e por isso ela ficou furiosa”. Nesse contexto, deu-se início a uma “guerra de orixá”. Embora concorde com a expulsão das filhas de santo e com o sentimento de traição de sua mãe, Bianca discorda da atitude tomada por Carla: “minha mãe queria bagunçar a vida delas. Se ela tivesse deixado meu Pai [Oxaguiã] julgar o que deveria acontecer para elas, estaria tudo bem. Mas, ela não se conteve e começou a riscar o nome delas na macumba”. Diferentemente do que pais de santo costumam fazer, a demanda feita por Carla foi publicizada pela própria: “Ela falou para todo mundo. Não fez nada escondido. Ainda ligou pra elas, dizendo que ia queimar todo mundo na macumba”. Na opinião de Bianca, o problema é que Carla “se envolve muito com as pessoas. Aí, quando ela é traída não sabe passar por cima e deixar o orixá decidir. Ela quer revidar e não pensa”.

#### 2.3.4 “Quando eles vêm com o fubá, o meu angu já está pronto”

As três histórias narradas acima retratam um pouco do panorama de interação e relacionamento entre o núcleo da família de santo e as pessoas categorizadas como “necessitados” durante o período de consolidação da casa de santo, bem como revelam aspectos importantes sobre a postura de uma mãe de santo – assunto que quero trazer à reflexão. Mas, afinal, quem é o “necessitado”? A partir das histórias, podemos notar que a característica fundamental do “necessitado” é a sua rápida iniciação, passando superficialmente pela “carreira de abiã”. Em virtude de problemas espirituais ou das necessidades do terreiro, a adesão desse indivíduo é feita de modo repentino, sem o tempo devido para a maturação de um relacionamento mais forte com a casa e com a família de santo.

Na literatura, casos de feitura imediatas são destacados como fatos raros, ocasionados pela vontade e ordem divina. Como explica Costa Lima, esta ordem pode se dar em virtude de algum vínculo especial entre o santo da pessoa e a casa de candomblé onde ela se insere como membro:

Em casos especiais, a mãe de santo pode receber ordens do santo da casa para efetuar imediatamente o ritual da feitura da abiã, mesmo às suas próprias expensas. Isto ocorre, por exemplo, quando o santo da abiã é o mesmo de um antigo membro da casa já falecido, ou do fundador do terreiro, ou ainda quando ‘o santo da casa quer um santo daquela qualidade no terreiro (COSTA LIMA, 2004, p.92).

Além disso, a iniciação imediata também pode acontecer por conta do chamado dos deuses, de acordo com o destino individual do adepto. Neste caso – que é mais comum nos depoimentos –, a pessoa recebe o chamado da iniciação através de diversos tipos de sinais e infortúnios, tais como o próprio fenômeno de bolar no santo, o surgimento de doenças incuráveis, vícios, perda de emprego e etc. – o que já foi comentado no capítulo anterior. Por outro lado, soma-se a isso, tal como apontei acima, as necessidades do terreiro, que também podem ser variadas, de acordo com o contexto. No caso de Carla em especial, há a necessidade constante de gente para trabalhar e, por conta disso – associado aos fatores espirituais – a iniciação dessas pessoas – os “necessitados” – se dá de maneira quase que improvisada, sem planejamento anterior, com máximo aproveitamento de tempo e dinheiro.

Mais uma vez, adentrar o interior da família de santo não é uma coisa intrínseca à iniciação. Requer o estabelecimento de uma relação de intimidade e confiança mútua entre o filho e a mãe de santo. Assim, ao chefe do terreiro cabe a difícil tarefa de “selecionar” as pessoas que irão fazer parte de sua família, a fim de evitar possíveis transtornos:

Do lado do pai ou da mãe de santo é muito importante que se conheça o caráter e o modo de ser daquele que vai fazer parte de sua comunidade: há sempre o risco e a responsabilidade de colocar no interior de sua comunidade uma pessoa que possa lhe causar algum tipo de problema, portanto, essa escolha deve ser cuidadosa (BAPTISTA, 2006, p.47).

Por sua vez, os problemas referidos pelo autor podem ser os mais variados e têm como base a não adaptação à vida no santo, que pressupõe uma série de obrigações, convenções e compromissos, que nem sempre são explícitos quando ocorre a adesão do aspirante. Há também incompatibilidades de personalidade e estilos de vida que nem sempre se resolvem. A isso se deve, portanto, a importância do período pré-iniciático do “abianato”. A palavra “abiã”

significa exatamente a condição de aspirante, daquele que “ainda vai nascer”. Diferentemente do “cliente” cujo vínculo e relação com o terreiro é irregular e flexível, o abiã já é visto como alguém que faz parte da casa, podendo, também, ter passado por pequenas obrigações, como a lavagem de contas, o assentamento do santo, o borí, entre outras. Porém, sua posição é de alguém “que ainda pode escolher”, podendo permanecer assim por tempo indeterminado ou mesmo abandonar a religião. Assim:

É muito necessário que as pessoas que desejam entrar para o candomblé passem por essa etapa, pois ela é fundamental! É através dela que irão se familiarizar com sua futura nova família e entender melhor como funciona uma casa de candomblé, percebendo assim os relacionamentos interpessoais. Aprenderão a conhecer seu líder espiritual e pesar os prós e os contras dessa nova relação, surgindo então um conhecimento mútuo. Enfim, terão uma visão mais prática e local de uma nova vida física e sagrada, e farão sua iniciação já bem conscientes do que desejam (...). Poderão decidir com isenção se aquela é a casa que serve aos seus interesses espirituais, afetivos e morais (KILEUY E OXAGUIÃ, 2011, p.69).

No entanto, num terreiro em construção, o que mais se precisa é de adeptos e de mão de obra o mais rápido possível. Há a necessidade de ter gente envolvida com a casa para ajudar, tanto na edificação e afazeres do cotidiano, quanto na consolidação da legitimidade perante as outras casas de candomblé. Essa foi a grande dificuldade do terreiro de Carla. Não podemos esquecer que, por conta de sua mudança de status, Carla já entrou em “desvantagem” no campo de disputa por adeptos. Segundo Bianca, “a equede que virou mãe de santo” era o tema das fofocas durante esse momento: “muitas pessoas vinham aqui em casa pra falar mal. Era só a minha mãe desagradar alguém, não fazendo o que a pessoa esperava, que eles começavam. Eles torceram pelo fracasso dela!” Esse fracasso, ao qual Bianca se refere, resume-se, substancialmente, à não atração de adeptos, pois “se você não tem filhos de santo, se sua casa está abandonada, você ainda é mãe de santo?”

Logo, “a necessidade e o necessitado andam juntos”, pois ao mesmo tempo em que a entrada abrupta de um novo membro subverte de certo modo o princípio da intimidade – sendo um dos principais fatores de desagregação no terreiro –, é por meio desta entrada que a casa conseguiu cumprir, nesse contexto de abertura, o seu propósito fundamental que é multiplicar o Axé, consolidando a posição de Carla enquanto mãe de santo. Embora haja uma tendência a se limitar o número de iniciados à medida que a casa vai crescendo em adesão, não se pode vetar por completo o ingresso “daqueles que necessitam” sem que se afete o próprio sentido da religião.



Nessa perspectiva, o “necessitado” além de ser aquele que requer uma iniciação precipitada devido às exigências dos deuses, também é alguém que carece, sobretudo, de recursos financeiros para custear sua própria iniciação, sendo a mãe de santo a responsável pelo pagamento da maior parte dos gastos. Por conta disso, além deste filho de santo ser “alguém que não se conhece” e, portanto, ter de provar diariamente seu merecimento e honestidade, ele sempre estará sujeito à cobrança de sua dívida inicial.

Com efeito, em qualquer discussão ou conflito, mesmo que ele tenha sido necessário e tenha ajudado<sup>49</sup> a casa nos momentos de dificuldade, esta dívida latente ressurgirá e o filho de santo será sempre acusado de ser “aquele que não pagou”. Sua iniciação, assim, é vista como um “favor”, uma espécie de “caridade”. Por outro lado, como demonstra a narrativa de Carla sobre a construção de seu terreiro, a iniciação dessas pessoas também é entendida como uma “obrigação”, sendo uma forma de retribuir às dádivas dos orixás, pois “o dinheiro sempre aparece, mas aí também vem o necessitado”.

Retomemos, então, as histórias contadas. A primeira delas trata da confirmação do primeiro ogã do terreiro, Saulo. Aqui há um ponto interessante, pois quem o escolheu não foi propriamente Carla, mas sim Marcelo, seu pai de santo, que na época estava lhe auxiliando na fundamentação da casa. A escolha de Marcelo se pautou em questões de ordem prática e foi ratificada, segundo ele, pelo orixá dono da casa. O terreiro estava precisando de gente e Saulo – que já frequentara outros barracões e já se sabia que era ogã – havia ajudado nas obras iniciais da casa. Nada mais lógico, para Marcelo, que lhe dar uma posição de prestígio, como o primeiro ogã do culto de Oxaguiã. No entanto, apesar do cargo, o ogã não permaneceu no terreiro como esperado, mas “virou crente”. Mesmo assim, tempos depois, ele decidiu retornar ao barracão e reassumir sua posição de ogã, sendo rechaçado por Carla. Assim sendo, a questão principal aqui é: uma mãe de santo, nestas condições, deve aceitar um filho de volta? O que é perdoável e o que não é? Como agir diante da decepção?

Como a decisão de empossá-lo foi feita por Marcelo ele mesmo tentou mediar a situação, advogando em prol do ogã, evocando o perdão da mãe de santo. “Ele é muito político, diplomático”. Com essa frase, Bianca chama a atenção para uma característica exigida dos pais e das mães de santo no meio afro-brasileiro. Tal característica foi

---

<sup>49</sup> Segundo Baptista (2006), a “ajudar a casa” não necessariamente pressupõe o uso direto de dinheiro em espécie, mas possui uma relação implícita do dinheiro nestas relações, podendo assumir diversas formas, tais como: compra de alimentos; pagamento de uma taxa mensal; pagamento de contas de luz, água, telefone; compra de botijões de gás; compra de material de construção etc. A ajuda em forma de trabalho também é bastante demandada. Porém, parece haver certa depreciação de seu valor quando estamos falando dos “necessitados”. A ajuda que eles fornecem – que é, sobretudo, o trabalho braçal e manual nas funções da casa – nunca é suficiente para cobrir toda a demanda do terreiro.

denominada por Baptista (2006) como “habilidade no trato pessoal”. Além de uma “personalidade forte”, como diz Costa Lima (2004), condizente com o papel de autoridade, ao pai ou à mãe de santo se deve uma “aguda inteligência” no que tange ao convívio e tratamento diário entre os filhos e entre os demais líderes de terreiro. Quer dizer, o exercício da função requer certa visão estratégica sobre o terreiro e suas relações, levando em consideração aspectos que podem ser políticos, econômicos e sociais, bem como perspicácia para lidar com as diferentes personalidades de seus filhos de santo. O líder de terreiro é, assim, um mediador por excelência, responsável por resolver, distribuir e organizar os mais diversos tipos de coisas e situações, principalmente no que se refere ao comportamento dos filhos de santo.

Assim, longe de ser uma figura de autoridade impassível, o pai ou mãe de santo precisa saber agir conforme a situação: ora com mais severidade e rigor, ora com mais delicadeza e paciência. É grande o leque de atitudes e comportamentos que podem ser atribuídos aos pais de santo em determinadas horas. O que importa, contudo, é a capacidade de perceber as situações e suas demandas, tendo como perspectiva o equilíbrio e o sucesso da casa. Diante disso, para Marcelo era uma boa estratégia receber Saulo de volta e ser mais maleável, já que ele tinha se arrependido, o cargo continuava vago e a casa ainda precisava de gente. Para Carla, contudo, embora o terreiro estivesse precisando do ogã, o seu arrependimento não era suficiente para perdoá-lo naquele momento. Ela preferiu manter uma posição inexorável, baseada em seu ressentimento e frustração pessoais, do que aceitá-lo com desconfiança e a contragosto.

Com o objetivo de fortalecer a casa, em meio ao potencial desagregador dos necessitados, Carla tenta atrair e incentivar a adesão dos parentes do núcleo familiar ou dos amigos próximos de seus filhos de santo. Através do apoio familiar de origem e da adesão dos parentes e amigos achegados, o compromisso religioso do filho de santo tende a se intensificar, aumentando também sua convicção religiosa. Este já não se sentirá mais tão sozinho em sua nova vida, nem à mercê das possíveis incompatibilidades entre os demais filhos de santo.

Como se trata de um barracão em fase inicial, os barcos de iaô são compostos, em sua maioria, por uma ou duas pessoas, nunca excedendo o número máximo de quatro pessoas até hoje. Isto porque há pouca gente para cuidar dos neófitos reclusos, assim como pela ocorrência das iniciações imprevistas dos necessitados e pela falta de abiãs. Nesse sentido, pensando o barco de iaôs pelo conceito de *communitas* de Victor Turner (1969) – a despeito de saber que o barco de iaô não é assim tão harmônico – o período de isolamento se trata de um momento liminar, em que se criam fortes laços de irmandade entre aqueles que estão

juntos, passando pelas dificuldades da iniciação. Por sua vez, o enfraquecimento e a desagregação dos barcos de iaô podem, por um lado, facilitar a “governança” do núcleo familiar de Carla, já que se esvazia o que Turner chama de “potencial transformador” da *communitas*, capaz de ameaçar a ordem social do grupo por meio da revisão e contestação de suas regras. Por outro, no entanto, o fortalecimento da família de santo e a consolidação do grupo religioso ficam comprometidos, pois é no período do barco que se introjeta mais intensamente os valores e normas da comunidade, enraizando o sentimento de pertencimento à família de santo.

Nesse contexto, o foco de Carla é fortalecer a família de santo, através da incorporação dos vínculos de pertencimento coletivo anteriores, sejam eles consanguíneos ou de amizade. Contudo, esta alternativa também tem seus problemas. Em um ambiente em que “vem filho do filho, marido da filha, irmã do filho etc.” o terreiro se transforma no lugar onde as desavenças, questões e adversidades dos núcleos familiares dos filhos de santo são discutidas e avaliadas por todos. Ressalta-se que a maior parte dos filhos de santo, inclusive a família da própria Carla, é oriunda das classes populares, e que, portanto, a etiqueta e o “individualismo burguês” – pregado pelas classes médias intelectualizadas – nem sempre fazem parte dos valores dominantes em suas interações. Nesse sentido, muitas vezes o terreiro virou palco de querelas familiares, em que a mãe de santo teve de arbitrar e resolver, além de ter sido, também, culpabilizada pelas escolhas e orientações de seus filhos de santo. Foi o caso, por exemplo, de uma mulher que culpou Carla de ter sido responsável pela orientação homossexual de seu filho. Bianca conta que: “quando ela soube o que o filho dela era gay, achou que era culpa da minha mãe e falou que a gente tinha incentivado ele”.

As duas últimas histórias, contadas no início deste tópico, também associam a figura do necessitado a problemas familiares. Dependendo de quem seja o “necessitado” e do tipo de relação que se tem com ele, a reação às suas faltas será mais ou menos tolerante. A mãe de santo pode simplesmente ignorá-lo, como também pode explodir em fúria e partir para o revide espiritual da macumba. Como nas demais relações humanas, não há uma racionalidade única sobre como agir, punir ou revidar os filhos de santo que são desobedientes. Assim, no caso 2, vemos a mãe de santo se deparando com o problema do favorecimento dos filhos carnis, “em detrimento” das regras do candomblé. É óbvio que a lógica desse favorecimento não é assim tão esquemática, nem é vista de forma tão direta pelos agentes. Porém, existe sim um tipo de favorecimento (que às vezes pode não ser tão favorável assim) que coaduna a linhagem carnal com alta patente espiritual que bate de frente com as aspirações, interesses e questionamentos dos demais filhos de santo, sobretudo os necessitados.

O último caso foi o mais marcante na história do barracão. Tendo sido tema de conversas e fuxicos por semanas, até hoje é lembrado como exemplo máximo da ingratidão e de tudo aquilo que um filho de santo não deve fazer. Por outro lado, o caso também é comentado como exemplo de como uma mãe de santo não pode reagir. Em comparação aos outros episódios, a reação de Carla contra as filhas de santo foi a mais combativa e raivosa. Ela não só se utilizou de seus conhecimentos de mãe de santo para atingir e causar dano à vida pessoal das filhas que a desacatarem, como também expôs publicamente não só o ato das filhas, mas a sua própria atitude de infringir-lhes mal por meio do feitiço.

A relação entre Carla e Cátia, a filha de Oxum, sempre foi difícil: por um lado, justamente pelo fato de Cátia ter entrado precipitadamente, como “necessitada”. Por outro, devido à postura insubmissa e intrometida que a filha assumia no dia a dia da casa. Muito da desconfiança em torno de Cátia era oriunda de sua não adequação ao comportamento que se esperava de uma iaô. Como já foi dito no capítulo 1, as iaôs devem ser solícitas, humildes e recatadas. Não devem questionar as ordens que lhes são dadas e se mostrar sempre dispostas a aprender, mas nunca devem demonstrar demasiado interesse, pois “o iaô que mais sabe é aquele que menos pergunta”. Nesse sentido, as perguntas constantes, as reclamações sobre o trabalho ou sobre a comida, as fofocas com as demais filhas de santo, dentre outras coisas, eram interpretadas como “malandragem” de alguém que pode ser um perigo à autoridade da mãe de santo, bem como uma concorrente no campo religioso: “alguém que quer aprender rápido demais não é boa coisa”.

Por conta disso, as duas já discutiram outras vezes e, em meio aos desentendimentos, Carla sempre fez questão de enfatizar o fato de ela ser uma iaô “que não paga nada”, ou seja, que não ajuda nas contas e despesas da casa, além de não ter conseguido financiar completamente a iniciação, sua e de suas filhas carnisais. A mãe de santo também protestava sobre a “falta de cooperação” e de “senso comunitário” das filhas de santo que não repunham os mantimentos que faltavam na despensa, não se voluntariavam para pagar algumas das contas do terreiro.

É interessante perceber que, no entanto, a cisão não foi deflagrada por esses motivos, mas sim por um conflito familiar entre Cátia e sua filha mais nova. Como apontei acima, os problemas íntimos dos núcleos familiares transbordam, criando ou acirrando ainda mais as tensões existentes no terreiro. Ainda que a traição não tenha sido revelada propriamente por Tamara, mas sim por seu erê, houve um conflito de lealdade em que a adolescente teve de “escolher” a família que defenderia.

Sabe-se que o erê é uma espécie de espírito infantil do candomblé que toma o corpo do iniciado logo após a possessão pelo orixá. Seu comportamento, então, é divertido, mas também provocador, fazendo delações de seus “cavalos” e ironias sobre a organização e os papéis sociais do terreiro. Bianca explica que, “os erês são complementos dos orixás. É como se a possessão dos orixás fosse o lado positivo e a dos erês o lado negativo formando assim um equilíbrio. Eles se comportam como crianças, fazem bagunça, falam o que não devem”.

A possessão pelos erês e seu papel no terreiro é um assunto que deveria ser melhor analisado – o que não pude desenvolver neste trabalho. Mesmo assim, o que posso afirmar é que apesar de não ter sido responsável direta pela delação da mãe carnal, Tamara ratificou a acusação de seu erê. Por outro lado, a filha mais velha de Cátia veio em sua defesa contra a mãe de santo, intensificando a ira e a frustração de Carla e demonstrando, também, que os vínculos de filiação carnal podem estar acima dos vínculos da família de santo.

A reação da mãe de santo, neste caso, distingue-se dos demais. Além de publicizar a cisão e a expulsão das filhas, Carla as ameaçou, dizendo, sem meias palavras, que iria “queimá-las na macumba”. Relembrando Maggie, vê-se que o ato de “queimar na macumba” faz parte do idioma umbandista da “demanda”, também presente na história e no universo religioso afro-brasileiro de modo geral:

A demanda era uma guerra de orixá, mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tinha uma desavença ou uma questão com outro médium mobilizava seus orixás através de trabalhos, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus orixás para defendê-lo. Assim estabelecia-se a guerra entre os orixás de cada um dos dois médiuns. Cada qual tentando desmanchar, anular os trabalhos feitos pelos orixás oponentes (MAGGIE, 2001, p.45).

Conforme Costa Lima, a punição dos filhos no candomblé se distanciaria desta perspectiva, já que a mãe de santo deve mobilizar as divindades apenas para o cumprimento das penalidades correspondentes à desobediência do código de conduta religiosa. À mãe de santo cabe corrigir e punir os casos de rebeldia à liderança e de resistência à disciplina, censurando e reorientando os filhos desobedientes. Assim, ela também é responsável, além da imposição do comportamento religioso, pela transmissão de um padrão de conduta social, de acordo com seus próprios princípios éticos.

Normalmente, a própria atitude do líder e seu poder de comando bastam para dissolver e reorientar as tensões e conflitos da casa, fazendo valer sua autoridade. Quando os problemas não são resolvidos desta forma, a mãe de santo, então, procura a ratificação dos orixás para a aplicação de sanções e punições, no intuito de evitar possíveis frustrações e retaliações dos

filhos de santo. “Quando a mãe pune um filho em falta, a medida do castigo é sempre determinada pelos orixás. Este mecanismo isenta de algum modo a iyaxorixá dos sentimentos negativos por parte dos seus filhos” (COSTA LIMA, 1977, p.153).

Nesse contexto, o ato de demandar, apesar de admitido como prática corriqueira é raramente assumido no campo religioso afro-brasileiro, mesmo pelos adeptos da umbanda. No entanto, quando se assume estar demandando é sempre no sentido de defesa ao feitiço alheio e nunca o de ter dado início ao ataque. Nesse sentido, a “macumba” faz parte do processo como uma categoria de acusação, algo que é sempre feito “pelo outro” com o objetivo de “nos” atacar e, por isso, precisamos nos defender, também por meio dela. O que chama a atenção, no caso de Carla, é que ela fez precisamente o contrário, iniciando e expondo publicamente o ataque, mobilizando não só os orixás do candomblé, mas, sobretudo, as entidades da umbanda.

Com relação aos filhos de santo, Carla defende um tipo de relacionamento semelhante ao das relações familiares tradicionais, em que a mãe de santo deve cuidar e interferir em todos os aspectos da vida de seus filhos. Assim, ela declarou em seu perfil, na rede social:

Ser iyaxorixá é só cuidar da parte religiosa do filho? Acho que não, pois hoje eu fui ao colégio da minha filha Tamara, não é dofona? Amei conversar com os professores, com o diretor... e ainda fui apresentada às amigas. Tomo conta mesmo das crianças do Axé. Gosto de ver o dever da escola e saber da vida de cada um deles. Sempre fiz com Bianca, minha filha carnal, e deu muito certo. Sempre que me chamarem estarei pronta a comparecer!

Mesmo tendo consciência de que a postura da mãe ainda está “em transição” – adequando-se à sua nova condição de iyaxorixá – Bianca expõe uma visão peculiar sobre como ser uma mãe de santo: “minha mãe vai aprendendo a cada barco. O problema é que o modelo de mãe que ela tinha era o que ela fazia comigo. E ser mãe de santo é diferente”. Para Bianca, o maior problema de Carla é sua atitude passional com relação aos filhos, não estabelecendo limites entre a vida religiosa e a vida secular: “ela se envolve muito com a vida pessoal dos filhos e quer gerir a vida deles, querendo tomar conta de tudo, e as pessoas não querem alguém tomando conta da vida delas”.

Assim, a filha acredita que o resultado é que “as pessoas acabam fazendo escolhas erradas e ela se frustra, fica com raiva”. Com efeito, ela defende que o modelo de conduta a ser seguido por uma mãe de santo deve ser semelhante àquele adotado pelo psicólogo ou terapeuta: “você tem que saber manter uma distância para não tomar para si os problemas e as escolhas dos outros, senão você não ajuda ninguém”. O líder de terreiro, assim, não deveria gerenciar ou mandar na vida de seus filhos, mas adotar a postura de um “conselheiro” que,

mantendo a devida distância emocional, não se envolve profundamente nos problemas e escolhas dos seus consulentes. Nessa perspectiva, para ela, evitar-se-iam problemas e frustrações decorrentes dos desequilíbrios emocionais e das atitudes impensadas.

A relação entre uma mãe e um filho de santo é, portanto, muito delicada. Devido a sua natureza assimétrica, esta relação exige muito amor e confiança de ambos os lados, pois do mesmo jeito que um filho de santo pode se voltar contra sua mãe, apropriando-se dos segredos rituais de seu terreiro, a mãe, por sua vez, também pode se voltar contra seu filho, valendo-se de seus amplos saberes rituais e, principalmente, de seus conhecimentos sobre a estrutura espiritual do mesmo. Afinal, aquele que melhor domina as técnicas rituais, bem como tem mais informações sobre a vida terrena e espiritual de seu oponente, tem chances maiores de ser o vencedor da demanda e, “como uma mãe de santo sabe tudo sobre seus filhos, pode fazer muita coisa” (MAGGIE, 2001, p.45).

Levando em consideração o histórico de relacionamento entre Carla e Cátia, podemos deduzir que a mãe de santo se sentiu mais que traída, mas afrontada e ameaçada por Cátia. Afinal, “o que ela estava tramando com aquele pai de santo? Quando eles vêm com o fubá, o meu angu já está pronto.” Com receio de uma possível investida da filha de santo, Carla partiu para o ataque. A publicização do fato foi para chamar a atenção de seus aliados e definir os lados da guerra e a ameaça foi uma demonstração de força. Quer dizer, não se pode saber se a macumba foi feita, tal qual Carla anunciou. Contudo, só o fato de ser ameaçada – tendo ciência de que podem ser usados todas as informações, objetos e pertences que fizeram parte de sua feitura e que, portanto, fazem parte da sua pessoa – já é motivo suficiente para se ter medo e iniciar uma possível defesa.

Por outro lado, tal demonstração de força por parte da mãe de santo também foi uma demonstração de desespero e fragilidade, já que se expôs não só um problema estrutural do terreiro (ter aceitado que uma pessoa se tornasse filha de santo sem o devido “recrutamento”) como também o caráter passional e colérico de suas ações. Não deixa de ser um aviso, aos filhos e aos futuros adeptos, sobre o que ela é capaz de fazer caso se sinta ameaçada.

Assim, apesar da demanda ser uma prática admitida e bastante disseminada no meio religioso afro-brasileiro, isso pode afetar negativamente a imagem de Carla, já que o uso da macumba, nesse caso, pode ser visto como um ato irresponsável, feito de forma banal, sem o devido cuidado. Segundo Jaciara, o lado impetuoso de Carla é herança de seu Pai Antônio, em quem ela se espelha mesmo sem querer: “Nosso pai tem muita ira. A Carla fala dele, mas ela está igualzinha. Uma vez, ele quase me deixou louca, mas depois a gente se entendeu e ele disse: a mão que te abençoa é a mesma que te amaldiçoa e depois abençoa de novo”.

Recentemente, Michele, a filha mais velha de Cátia, retornou ao terreiro depois de ter pedido perdão à mãe de santo, que a aceitou novamente como filha. A filha de Oxum, contudo, permaneceu afastada e ainda mantém uma difícil relação com a filha mais nova, Tamara.



### 3 “DANDO SATISFAÇÃO AOS ESPÍRITOS DE UMBANDA”: POSSESSÃO E “DESENVOLVIMENTO” NO TERREIRO

#### **Cena 1: A escrava liberta**

Final da gira de exu (de proteção para o carnaval) – 12 de fevereiro de 2012.

Carla:

*A gente toca umbanda, mas não é sempre. A próxima gira deve ser lá pra maio ou junho. É uma vez ou outra, porque eu não quero abrir um terreiro de umbanda. Isso aqui que a gente fez é só para dar uma satisfação aos espíritos. Essas entidades fazem parte da história da minha família. Eu não posso ignorá-los. Mas, enquanto eu puder fazer as giras ali no cantinho do refeitório, na casa de exu ou no quintal eu vou fazer! E também tem outra coisa: eu sou uma mulher do candomblé! Não suporto altar e não gosto de imagem de igreja católica. E para fazer um terreiro de umbanda você tem que ter altar e eu há muitos anos me desvinculei desse sincretismo: de que Xangô é São João Batista, de que Ogum é São Jorge, de que Oxossi é São Sebastião. Na minha cabeça isso é muito bem definido. A energia da cachoeira é muito mais forte do que uma imagem de Nossa Senhora da Conceição.*

*Eu respeito Nossa Senhora da Conceição, mas ela não é Oxum é uma santa católica. E meus ancestrais já sofreram muito para se libertar dessa condição, para poder louvar Oxum, Iansã, Ogum, Iemanjá sem apanhar no tronco. Porque eles apanhavam, eles tinham que botar a imagem de Nossa Senhora em cima e o ibá embaixo escondido e dizer que Oxum era Nossa Senhora. Por isso, eu digo que eu sou uma escrava liberta. E eu devo isso aos meus antepassados, como meu avô que aguentou repressão policial dentro do terreiro, quando a polícia entrava com cavalo avançando nas pessoas para parar a macumba. Era proibido tocar macumba. Só se pôde tocar uma umbanda há quase 40 anos atrás, mesmo assim com a polícia apertando. Até hoje ainda chamam a polícia.*

## **Cena 2: A pombagira vestida de preto**

Entrevista no terreiro – 18 de agosto de 2012.

Daniele:

*Como foi que a sua pombagira chegou pela primeira vez?*

Carla:

*Eu estava jogando [búzios] pra uma amiga minha. E ela começou a chorar, chorar, chorar, chorar. Eu estava no barracão e ela não parava de chorar. Ela teve uma crise nervosa, e aí eu saí da minha cadeira, dei a volta, e fui lhe abraçar e ela não parava mais de chorar, numa compulsão.*

*– Para de chorar, isso vai ter jeito!*

*E ali eu já fui caindo em cima dela, já não estava mais conversando com ela. Eu sentia que o meu corpo já estava em cima dela. Eu queria voltar e não conseguia. Senti como se alguém me jogasse em cima dela. Aí, eu consciente ainda (porque eu estava consciente), escapou da minha mão o copo (que eu estava dando água a ela). Ela estava de cabeça baixa, chorando copiosamente, e o copo caiu no chão e isso a assustou. Eu vi que o copo tinha caído da minha mão (um copo pequeno) e fez aquele barulho tudo. Dalí em diante, não vi mais nada. Quando eu acordei me deram a notícia da pombagira.*

*Fiquei feliz pela vinda da minha pombagira e decidi comprar umas coisas pra ela, dar uma mesa com presentes pra ela. Aí, entrei numa fábrica de velas. Já estava perto de julho. Tinha uma imagem de uma pombagira vestida de preto, logo assim na porta, eu falei:*

*– Olha que imagem bonita! Difícil ver uma imagem dela com uma roupa preta...*

*Quando eu segurei a imagem, uma velha segurou junto comigo e disse:*

*– Não, eu é que vou levar!*

*– Tá, então leva, não tem problema não, não estou escolhendo nenhuma específica...*

*A imagem tinha me chamado a atenção pela roupa preta e dourada. Aí, ela disse :*

*– Não, essa daqui eu vou levar porque é da Dama da Noite.*

*– Ah, então a senhora não vai levar não! Me dá essa imagem aqui! [risos]*

*Nisso, o rapaz falou que tinha outra, só que ela estava de roxo e dourado. Aí, a senhora falou que ia levar aquela. A gente estava comprando a imagem da mesma pombagira, e eu achei aquilo muito interessante. Ela ficou feliz com a dela pintada de roxo e eu fiquei feliz com a minha pintada de preto.*

*E começamos a comprar as coisas para a mesa: as bebidas, as velas... e tudo que eu comprava ela dizia assim:*

*– Oh, ela gosta de piteira, ela gosta dessa cor aqui de bebida... Ah, leva uma vela preta, mas leva também uma vela branca, faça tudo na linha branca...*

*– Sim senhora, sim senhora.*

*Fui obedecendo. Uma velhinha, velhinha de cabeça branquinha de um terreiro lá de porto da pedra. Ela foi me dando a lista, e eu fui comprando tudo, né?! [risos]. E assim eu fui começando esse compromisso com ela [a pombagira]. Ela vem no máximo três vezes por ano. Não vem mais do que isso. Porque eu toco umbanda três vezes por ano, quatro no máximo. Essa agora vai ser a última do ano, a de setembro. Tocamos em fevereiro, em maio, em junho, porque em julho teve as funções de candomblé, e agora para os caboclos. E eu gosto de tratar muito bem tratado os espíritos de umbanda.*

### **Cena 3: A umbanda é uma escola**

Final da gira de caboclo e exu (sábado de aleluia) – 30 de março de 2013.

Carla:

*Quem tá aqui hoje é porque tem um propósito. Qual é o nosso propósito? A religião. Religião não dá emprego e não dá trabalho pra quem não estuda. Esse grupo aqui de estudantes da faculdade é um bom exemplo pra quem pensa que se não estudar vai vencer, porque não vai vencer! Ogum abri o caminho, Exu abri o caminho, mas vocês tem que trabalhar! A religião serve para nossa proteção, nosso apoio, nosso esteio na hora do nosso desespero, na hora da nossa preocupação. Religião é pra isso. Não é pra pagar empréstimo consignado (como eu tenho), não é pra pagar o carnê das Casas Bahia, o aluguel atrasado, não é pra nada disso. É pra centrar a pessoa.*

*A religião tem suas regras? Tem. Aqui tem gente que é de umbanda e tem gente que é do candomblé. E cada vez que chega um visitante na nossa pequena gira (que a gente não tem nem terreiro de umbanda, a gente tem uma pequena reunião, digamos assim) eu peço para que não se desliguem, não se percam da fé. Temos que ter equilíbrio, sabedoria. Temos que ter calma na nossa casa, com os nossos filhos. Não se deixem levar pelo calor das emoções! O candomblé não é só o atabaque, a liturgia... o candomblé é também um trabalho*

*social, de trazer os jovens para nós, para que Pai Oxossi, Pai Omolu, todos os orixás, todos os espíritos, caboclos, possam criar essas crianças. Temos que trazer nossas crianças para a religião e não deixar que os alheios as levem para caminhos errados. Isso não é bom. Bom é você cantar na umbanda, tomar a benção de preto velho, de caboclo, bom é você tomar um banho de erva.*

*Quando vocês vêm pra cá, vocês vêm num retiro espiritual. Vocês vêm para a fé. É longe, tem mosquito, dá trabalho, dá olheira, calo, mas é uma família. Nós somos uma família. Eu não posso dar conta da vida de tudo mundo, eu não posso ficar perto o tempo todo, mas eu estou aqui, para o que vocês precisarem. Os Pais ogãs e as Mães equedes estão responsáveis por zelar junto comigo pela sabedoria de vocês. Por isso, venham com o coração aberto. Esse mês não terá mais umbanda, porque a gente vai abrir o ciclo do candomblé, o calendário das funções.*

*Se puderem contribuir com qualquer coisa para a casa do candomblé, para as oferendas dos santos e das entidades, contribuam. Pode ser um saco de cimento para as obras, pode ser com mantimentos, com esteira para os yaos que serão recolhidos, enfim... porque aqui é uma casa de caridade, mas a caridade que eu me refiro é espiritual, não é só você dar dinheiro. E ser bom é melhor. Praticar o bem é melhor. E a umbanda é uma escola, tem que ter continuidade. As entidades ensinam a gente a se abrir pros nossos orixás. Isso um desenvolvimento! Se você parar na hora que o espírito estiver balançando ou sujeito cortar a cantiga na hora que o espírito estiver vindo, ele não vem mais. Vai precisar de mais tempo. Um dia é caboclo, boiadeiro, não dá pra gente fazer uma gira completa porque toma muitas horas, então a gente divide. Um dia canta pra mineiro, outro pra caboclo, exu. E assim a gente vai.*

\*\*\*

Assim como muitas outras casas de candomblé do Rio de Janeiro, o terreiro em questão mantém tradições rituais que remontam a “macumba carioca” – uma das configurações regionais dos cultos e práticas de matriz africana no contexto religioso do início do século XX. O termo “macumba” contém diferentes sentidos e especificações, além de herdar uma conotação pejorativa e um uso genérico. No terreiro de Mãe Carla, por exemplo, os membros utilizam essa expressão de diferentes formas. A mãe de santo sempre comenta que “a primeira definição de macumba é um instrumento musical de percussão de origem africana”. Contudo, eles também utilizam o termo para se autodenominar (“somos

macumbeiros”) e para nomear as práticas de demanda e feitiço que realizam (“alguém fez macumba”), assimilando a conotação pejorativa como uma atitude de afirmação identitária.

De acordo com Jim Wafer (1991), o termo “macumba” se refere aos cultos que lidam especificamente com exus, sendo associada ao que se costumava chamar, no início do século XX, de “baixo espiritismo”. Em “Negro, macumba e futebol”, Anatol Rosenfeld (2007 [1993]) apresenta a seguinte definição:

A palavra “macumba” (originalmente ‘dança’) se refere a uma série de costumes africanos que foram trazidos para o Brasil pelos negros e que ainda hoje são cultivados, de forma ora mais distante, ora mais próxima da original (...). Em seu sentido mais amplo, designa um conjunto de diferentes atos que emanam de uma atitude mágico-mística: práticas de evocação dos tipos mais variados empregados algumas vezes para a cura de doentes, outras para a conquista dos parceiros amorosos renitentes por meio de feitiços, ou também para o aniquilamento demoníaco do inimigo (...), por fim o ritual e a liturgia de religiões praticadas em solo brasileiro e que são originalmente africanas, e, por alguns designadas como ‘fetichistas’, tudo isso é chamado na linguagem popular de “macumba” (ROSENFELD, 2007, p.49-50).

Stefania Capone (2009) afirma que a macumba do Rio de Janeiro nasceu do encontro entre as crenças dos escravos africanos, a influência indígena e a magia de origem ibérica. Daí também a reinterpretação do Exu africano, a recuperação de seus aspectos fálicos e a associação aos diabos das tradições europeias. A principal descrição da macumba do início do século XX está contida no trabalho do jornalista Paulo Barreto, o João do Rio, que em 1904 publicou na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro uma série de reportagens sobre as expressões religiosas da cidade. Em sua narrativa, o êxtase dos negros e a atuação de sacerdotes autônomos e suas práticas mágicas, chamadas de feitiço, chamam a atenção por sua ampla circulação entre as classes sociais da cidade.

Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade (1972) e Renato Ortiz (1978) e mais recentemente Capone (2009), analisam a umbanda como uma religião surgida da macumba, mas com um viés “desafricanizado”, com ênfase no catolicismo e no espiritismo kardecista. Nesse sentido, a umbanda teria procurado se distinguir da macumba, disputando maior influência social e política.

A macumba incorpora e reinterpreta as crenças europeias conforme uma visão africana do mundo. Se houve assimilação do diabo cristão pela cultura negra, foi, portanto, por intermédio das noções africanas que o transformaram em uma figura ambígua, em uma entidade mágica, como o Exu africano. A umbanda nasceu, assim, da tentativa de recuperar a força e a eficiência dos espíritos venerados na macumba, ao mesmo tempo em que apagava, ao menos no discurso oficial da *intelligentsia* umbandista, os vínculos com uma África atrasada e inculta (CAPONE, 2009, p.96).

Por sua vez, Brown (1994) – tendo como aporte as descrições de João do Rio e Arthur Ramos sobre a macumba – apontou a possibilidade de pensar ambas – macumba e umbanda – como vertentes religiosas de matrizes comuns que teriam se influenciado mutuamente, ao invés de analisar a primeira como substrato para o surgimento da segunda.

It has been generally supposed that these brief descriptions refer to an earlier substratum of Afro-Brazilian practices which formed the basis for the later development of Umbanda. However, since they postdate the founding of Umbanda – with the one interesting exception of a nineteenth-century account of practices in the state of Espírito Santo, adjacent to Rio (quoted in Ramos 1934:89-94) – this cannot be clearly established. For example, the description of “Macumba” that Ramos presents is of a public ritual in a religious center in Niteroi (across the bay from Rio), the same, at that time small, city where the man I identify as the founder of Umbanda lived and began his first Umbanda centro. Thus, it is possible that this description shows the influence of Umbanda on “Macumba”, rather than representing a description of Umbanda’s predecessor (BROWN, 1994, p.35).

A partir disso, o que proponho é a problematização da trajetória ritual dos terreiros de Antônio, Marcelo e Carla, a importância da eficácia dos poderes espirituais das entidades da macumba, bem como o papel central da umbanda para a consolidação de Mãe Carla enquanto iyalorixá. Trazendo à discussão o argumento central de Beatriz Góis Dantas (1988), pensa-se o candomblé associado à ideia de “pureza nagô” – que seria uma ideologia utilizada pelos nativos e endossada pelos intelectuais a fim de estabelecer uma distinção entre os cultos baseada na afirmação de um suposto “estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos” (DANTAS, 1988, p.145). De acordo com a clássica crítica da autora, os antropólogos e estudiosos dos cultos afro-brasileiros teriam embarcado nas disputas e rivalidades nativas, criando um modelo jeje-nagô tido como mais tradicional – como expressão máxima de africanidade. Nesse sentido, os candomblés que escapariam de algum modo dos padrões de africanidade e fidelidade cultural nagô seriam rebaixados à condição de cultos sincréticos e desordenados.

Por sua vez, Ordep Serra (1995) retoma esse debate para defender a ideia de que, ao contrário do que propôs Dantas, a “pureza nagô” não foi fruto da invenção dos antropólogos – apesar de reconhecer a histórica relação dos mesmos com o povo de santo. O autor dá destaque ao processo histórico e às disputas dos próprios grupos religiosos na construção do paradigma nagô, além de revalidar a estrutura jeje-nagô como uma tendência que se disseminou e se tornou a forma mais conhecida do candomblé – o que não invalida os múltiplos cruzamentos e as mais variadas configurações dos ritos de candomblé.

De acordo com os relatos dos pais de santo analisados aqui, seus terreiros teriam passado “oficialmente” da macumba/umbanda para o candomblé. Esta passagem, todavia, não significou o abandono das práticas anteriores, nem tampouco demonstra a busca por uma estrutura ritual mais complexa e ordenada (apesar da ideia de evolução com a qual articulam). A adesão ao candomblé se dá por motivos conjunturais, num contexto de disputa e concorrência simbólica entre os cultos afro-brasileiros. Além da força dos orixás, o potencial mágico dos caboclos e pretos-velhos e sobretudo dos exus, é bastante exaltado nas narrativas de Antônio, Marcelo e Carla. Como pontuou Brown, o mito de origem da “umbanda pura” (ou “umbanda branca”) – que narra a história de Zélio de Moraes como fundador e disseminador da nova religião – marca a necessidade da intervenção desses espíritos e divindades da macumba para a resolução dos problemas da vida cotidiana<sup>50</sup>.

No entanto, por conta da associação dos elementos africanos<sup>51</sup> a chamada “magia negra”, o culto aos exus foi apartado dessa vertente, sendo ligado a rituais vistos como mais sincréticos – tais como a Quimbanda e o Omolocô – aos quais caberia o trato das entidades mais “baixas” e “inferiores” de acordo com as convenções da moral cristã. Sobre isso, José Jorge de Carvalho (1994) defende que a umbanda branca criou uma imagem de pacifismo e ordenação em contraposição ao candomblé, à macumba e suas variantes, atribuindo-lhes as características da violência e da desordem. Por sua vez, os cultos afro-brasileiros mais “tradicionais” – candomblé, xangô, batuque, tambor de mina – também rejeitariam o culto dessas entidades, procurando estabelecer uma distinção baseada na ideia de ordenação e de superioridade africana.

Ao longo desta dissertação, discorreremos sobre o processo de transformação de uma equede em mãe de santo, analisando as etapas processuais e as interpretações nativas, bem como o “fazer-se” dessa líder de terreiro – suas estratégias, relações e conduta em adaptação à nova condição – e a construção da casa de santo. Neste terceiro e último capítulo, proponho uma análise ritual da umbanda de Mãe Carla como pano de fundo que amarra a questão –

---

<sup>50</sup> De acordo com a autora, o mito da Umbanda começa com uma doença e uma profecia: com aproximadamente vinte anos, Zélio se tornou paralítico. Depois do fracasso dos tratamentos médicos sobre a doença, seu pai (que era kardecista) o levou para uma consulta na Federação Espírita Brasileira, no Rio de Janeiro, nos anos 1920. Zélio, então, foi visitado pelo espírito de um padre jesuíta que lhe revelou que a doença era espiritual e que ele tinha uma missão especial. Depois dessa aparição, Zélio foi curado rapidamente, recebendo a visita do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que lhe deu a missão de fundar uma nova religião, dedicada a trabalhar com os espíritos brasileiros, em especial os caboclos (espíritos dos índios brasileiros) e pretos-velhos (espíritos dos africanos escravizados no Brasil).

<sup>51</sup> Os elementos tidos como africanos eram aqueles típicos das nações de candomblé como a prática dos sacrifícios animais para alimentar as divindades, o uso de atabaques e o canto para o estabelecimento da possessão.

apontada no primeiro capítulo – sobre a visão diferenciada do processo de iniciação e as relações de poder da família carnal: a visão sobre a possessão e sua íntima relação com o idioma ritual da umbanda. *Qual o lugar da umbanda na estrutura do terreiro e sua relação com a possessão dos orixás?*

De acordo com as narrativas apresentadas no Capítulo 1, as tradições da macumba e da umbanda foram a porta de entrada, tanto da família carnal de Mãe Carla, quanto de seu pai de santo atual, para o universo das religiões afro-brasileiras. Há que se ressaltar, novamente, que assim como outras tradições religiosas, a umbanda não é um culto homogêneo, mas uma religião feita por pessoas e grupos sociais em disputa. Dessa forma, apesar de Antônio, Marcelo e Carla se identificarem como candomblecistas e praticantes da umbanda, essa umbanda a qual se referem é diferente da conhecida como “umbanda pura” – que mesmo tendo reabilitado as divindades da macumba, excluiu um determinado conjunto de práticas, associadas às heranças africanas. Após passarem pela macumba/umbanda, Antônio e Marcelo aderiram ao candomblé angola – cuja ligação com a umbanda se dá pela referência do modelo angolano-conguês das tradições de matriz banta – e por fim ao candomblé efon – cuja matriz está mais próxima ao modelo nagô.

Nesse contexto, cabe lembrar a intenção de Pai Antônio em marcar uma posição de destaque na história dessas religiões no Rio de Janeiro, afirmando pertencer a uma linhagem umbandista anterior (e portanto mais africana e tradicional) à atuação de Zélio de Moraes (associado ao movimento de embranquecimento dos cultos afro): “em 1914 meu pai João Gambá migrou do Rio para Niterói e começou atendendo pessoas que chegaram com a febre espanhola através da macumba, das ervas. Ele conseguiu se firmar como pai de santo na Umbanda mesmo sofrendo perseguição policial”. Segundo Antônio, Zélio de Moraes era “benzedor”, pois “ele não queria aquele comprometimento, aquela perseguição policial. Ele era benzedor porque fazia prescrição. E meu pai tocava umbanda”.

Além dos “feitiços” e demandas que fazem parte das relações desse universo religioso, sobressaem nas narrativas dos três pais de santo o poder da possessão das entidades – como no caso de Pai Marcelo que foi “apanhado” pelo caboclo Treme Terra quando ainda era criança, em um seminário de formação de padres. É nesse sentido que retomo a questão deste capítulo. Em outras palavras, minha hipótese é a de que o contexto ritual de possessão em que Carla se insere tem a ver com a sua transformação em mãe de santo, na medida em que dialoga com a ideia de uma possessão “em potencial”, que se pode “desenvolver” ao longo do tempo. No caso em questão, o fenômeno da possessão é visto como um processo que não se



limita ou se determina pelos rituais de iniciação. A feitura do santo é uma etapa necessária, mas não determinaria a imediata possessão do adoxu.

Sobre isso, podemos pensar também sobre “O caso da pombagira”, analisado por Contins (1983). No caso em questão, cujo desenrolar foi bastante comentado na época, uma pombagira foi evocada em meio a um tribunal onde sua médium estava sendo julgada pelo crime de assassinato. Mesmo fora de seu contexto religioso, a possessão se efetivou e foi levada a diante, permitindo com que a entidade desse sua versão do ocorrido e elaborasse um discurso para inocentar a filha de santo. De certa forma, a possessão neste caso também pode ser vista como algo “em potencial” na medida em que o fenômeno não se limitou às restrições ou determinações rituais específicas para ocorrer.

Assim, há outra questão essencial: a noção de “mediunidade” atrelada à noção de “possessão”. Como estas categorias são articuladas no contexto do candomblé e como são pensadas? Normalmente, não se fala em “mediunidade” (no contexto do candomblé), pelo menos não no sentido atribuído no campo umbandista. Logo, temos um debate em torno da ideia de possessão, como ela é agenciada e como ela se diferencia nestes dois campos – umbanda e candomblé.

As cenas descritas no início deste capítulo revelam uma série de questões sobre a maneira como se enxergam o candomblé e a umbanda no terreiro de Mãe Carla, bem como apontam o posicionamento político-ideológico da mãe de santo em favor de certa pureza ritual. No início das “incursões ao campo”, ainda não conhecia muito bem a dinâmica e o calendário ritual do terreiro. Para mim, a concepção de um “terreiro de candomblé” se limitava às festas públicas, aos ritos de iniciação, às funções e obrigações aos orixás. Não tardou, porém, para que a complexidade múltipla daquele ambiente impusesse sua concretude e sua força sobre meus (pré)conceitos.

A primeira vez que participei de uma gira no terreiro de Mãe Carla foi numa manhã de domingo, em fevereiro de 2012. Era uma “gira de proteção para o carnaval”. Pois bem, eles acreditam que o período do carnaval é um momento extremamente perigoso, já que muitas energias negativas “estão soltas”, “muitos eguns estão vagando, doidos pra encostar e sugar a energia de alguém”. O relato da cena 1 aconteceu logo após o término da gira, num momento em que Carla inicia uma explicação pública – direcionada a mim – sobre o porquê de suas giras. “Eu sou uma mulher do candomblé. Isso que a gente faz aqui é só pra dar uma satisfação aos espíritos de umbanda”, afirmou. “Essas entidades fazem parte da história da minha família. Eu não posso ignorá-los”. Contudo, ela diz se esquivar da ideia de ter um terreiro de umbanda, por não gostar de “sincretismo” e não querer “adorar imagem de santo

católico”. Segundo a perspectiva de Carla, oficializar os rituais de umbanda através da abertura de um terreiro exclusivo para as entidades exige uma “cartilha” ritual que inclui a devoção aos santos católicos, o que, para ela, remonta a dominação política, social e cultural dos negros escravizados no período colonial. “Eu sou uma escrava liberta. Não gosto de sincretismo”.

É curioso perceber no discurso de Carla a defesa de uma “pureza africana” aos moldes do movimento de reafrikanização e anti-sincretismo da década de 80, liderado pela mãe de santo do Ilé Axé Opô Afonja, Mãe Stella de Oxossi. Este movimento, defendido, sobretudo, pelos praticantes do candomblé ketu, promoveu não só a restrição dos cultos e das imagens católicas nos terreiros, como também a renúncia dos cultos de espíritos considerados não africanos – tais como os caboclos. Ou seja, é justamente o debate iniciado por Dantas sobre o estabelecimento de uma tradição nagô. Há por parte de Mãe Carla uma clara tentativa de se associar a uma vertente do candomblé com mais prestígio e força política no campo de disputa de poder e hegemonia. No entanto, o que vemos é que a ideia de “sincretismo” para Carla está associada apenas ao universo católico e que, apesar de também dialogar com uma espécie de escala evolutiva do mais ao menos africano, o culto das entidades de umbanda é visto como imprescindível, como algo “de raiz”, que está na herança familiar e que, portanto, não se pode ignorar.

As cenas 2 e 3, revelam a importância e a responsabilidade de se “ter” uma entidade, de ser escolhido por um espírito. Vistos como divindades mais “primitivas” que os orixás em termos de grau de evolução, os espíritos de umbanda são, por sua vez, entendidos como potências espirituais mais próximas da humanidade, em suas falhas e virtudes. Associados à caridade e ao desenvolvimento espiritual, mas também à demanda, à macumba e às práticas mágicas, estas entidades também conferem poder aos seus “cavalos”. Quanto mais associada à magia, mais importante e desejada é a entidade. Justamente por isso, os exus e pombas giras são os espíritos mais temidos e ansiados pelos adeptos do terreiro. É o que nos mostra a cena 2 em que Carla narra a chegada de sua pombagira, Dama da Noite.

De acordo com o relato, a chegada de Dama da Noite instaura o compromisso do terreiro com as entidades de umbanda. Segundo Carla, a pombagira “veio acomodada, anunciada por Atori [erê de Carla]”, em meio a uma consulta que a mãe de santo realizava no terreiro. Ou seja, a entidade chegou num lugar e num momento controlados pelos orixás, o que demonstra mais uma vez a interdependência entre esses dois cultos. Mesmo não querendo oficializar um culto de umbanda, Carla ficou feliz com a chegada da pombagira, demonstrando também que já esperava – e desejava – que, mais cedo ou mais tarde, alguma

entidade se apossasse de seu corpo. Foi a primeira entidade que a possuiu logo após ter se tornado mãe de santo. Rapidamente se propôs a ofertar presentes à pombagira como forma de selar a aliança entre elas, além de procurar recriar a imagem – e a própria pombagira – que mais condizia com a sua ideia sobre a Dama da Noite – disputando cores, símbolos, objetos, incorporando procedimentos etc.

Nessa tarefa, a mãe de santo também deu início ao seu aprendizado sobre as qualidades e características de sua entidade, atualizando e incorporando informações e conhecimentos. Estas entidades, assim como os próprios orixás, vão se “desenvolvendo”, vão se criando e sendo criadas com o passar do tempo, cada qual a sua maneira mediante o transe dos filhos de santo. Logo, chega-se a categoria central que será tratada aqui: “desenvolvimento”. Veremos como essa categoria se aplica principalmente conforme os adeptos entendem e se relacionam com estas divindades, no contexto de possessão e de devoção, perpassando não só ao trato das entidades de umbanda, mas também à possessão dos orixás. Outro ponto essencial é o lugar que a umbanda ocupa no contexto ritual do terreiro.

Depois de mais de um ano desde a minha primeira aparição na umbanda de Mãe Carla, os cultos foram adquirindo maior regularidade e mais adeptos. A cena 3 é um pronunciamento da mãe de santo logo após uma gira de caboclo e exu, em março de 2013. É costume a mãe de santo fazer uma espécie de “sermão” aos filhos e adeptos da casa, alertando para as demandas e necessidades mensais do terreiro.

Neste sermão, ela discursa sobre o propósito da religião dos orixás, utilizando-se do idioma e das categorias da umbanda, alocando-a não como culto à parte, mas como culto integrante, como componente importantíssimo do arcabouço religioso do candomblé. Para ela, “a umbanda é uma escola”, pois “as entidades ensinam a gente se abrir para os nossos orixás”. Quer dizer, os ritos de umbanda são vistos como uma etapa imprescindível para a adequação do corpo/mente para a possessão dos orixás. Assim, as categorias “dar satisfação” e “desenvolvimento” indicam uma concepção sobre a possessão que vai de encontro ao modelo de “pureza africana” – que há muito sabemos se tratar de uma abstração com fins político-identitários –, na medida em que articulam com a ideia de uma tradição ritual e de um aprendizado visto como indispensável. É através de uma espécie de “treinamento espiritual” com as entidades de umbanda que os adeptos “desenvolveriam” suas capacidades de sentir e manifestar seus orixás.

A partir disso, discutirei primeiramente o lugar das entidades de umbanda na forma em que se estrutura o terreiro e na cosmologia nativa, apresentando as histórias das principais entidades que regem a família de Carla e suas heranças, bem como as disputas de sucessão

que envolveram essas divindades. Em segundo lugar, descreverei a dinâmica dos cultos de umbanda do terreiro de Carla e do terreiro de seu pai de santo Marcelo, estabelecendo suas semelhanças e diferenças, apontando também para um caso emblemático que me trouxe à luz a ideia de uma “possessão em potencial”, ligada às “giras de desenvolvimento”. Por fim, analisarei como o fenômeno da possessão é entendido e performatizado no candomblé e na umbanda – tendo sempre como referência o contexto específico do terreiro de Carla.

### 3.1 “Agora eu quero ver se ela é diabo ou não”: entidades, poderes, feitiços e heranças familiares

Meses antes da iniciação dos sobrinhos de Mãe Carla no terreiro foi organizada uma macumba em homenagem à pomba gira da mãe de santo, a Dama da Noite. Era sábado, pouco depois da hora do almoço, como é costume começarem os preparativos para as giras. Logo que cheguei, avistei um cabrito amarrado na varanda e me dei conta de que seria parte de uma grande oferenda à pomba gira, junto com as galinhas de sempre. Havia mais pessoas que o habitual: alguns visitantes da casa de Pai Marcelo e algumas clientes a fim de fazer pedidos e se consultar com as divindades. Percebi, então, que a gira seria diferente das que havia presenciado anteriormente. Não pela quantidade de pessoas, mas pela organização do ritual em si e pela grandiosidade das oferendas que seriam feitas.

Aos pés da planta que dá nome à pombagira, uma toalha foi estendida. Sobre ela, foram dispostos alguidares com farinha e fubá, uma bacia de alumínio, uma garrafa de cachaça e o assento da Dama da Noite – cuja estátua em cima da pedra-fetice estava consagrada pelo sangue de sacrifícios animais. A gira iria acontecer ali mesmo, no pequeno pátio de entrada em frente ao salão onde acontecem os cultos dos orixás. A porta do quarto destinado aos exus de umbanda foi aberta e começou-se a entoar as cantigas de invocação. O ritmo cantado logo foi acompanhado pelos atabaques e pelas palmas. Carla estava na soleira da porta, comandando a cerimônia, e os filhos, um atrás do outro, formavam uma fila desajeitada no meio do pátio, dançando e rodando em sentido anti-horário. Todos olhavam para o interior do quarto, onde galinhas eram levadas de ponta-cabeça, prontas para serem degoladas. Lá dentro, as clientes faziam pedidos e oferendas, enquanto Heitor (ogã, marido de Luciana) executava os sacrifícios: “Pombo’gira riscou seu ponto/ Na raiz de um algodão/ Agora eu quero ver se ela é Diabo ou não/ Diabo ou não, Diabo ou não/ Agora eu quero ver se ela é Diabo ou não”.

A pomba gira da mãe de santo apareceu de dentro do quarto de exu ao som do ponto: “Deu meia noite/ A lua se escondeu/ Lá na encruzilhada dando a sua gargalhada a pombo’gira apareceu/ Anaruê, anaruê, anaruê/ É mojubá, é mojubá, é mojubá/ Ele é Odara quem tem fé nessa Lebara é só pedir que ela dá”. O cabrito foi degolado no pátio, em meio a todos os presentes. Seu corpo permaneceu no local e sua cabeça ficou exposta em um alguidar ao lado da imagem da pomba gira. A Dama da Noite cumprimentou os convidados e permaneceu em frente ao portão que dá acesso ao barracão. De repente, Luciana, que estava na roda, começou a tremer. Seu corpo se curvou, suas mãos atrofiaram e seus braços se arquearam em direção às costas: era o exu João Caveira que havia chegado.

A chegada do exu parecia inesperada e a roda dos filhos de santo se desfez: “Caveira, Caveira, quem te mandou aqui?/ Caveira, Caveira, quem te mandou aqui?/ Exu tem chifre, exu tem rabo/ Olha que exu é diabo!/ Exu tem chifre, exu tem rabo/ Olha que exu é diabo!”. João Caveira se juntou à Dama da Noite, indo em direção ao portão. O exu falava coisas ao ouvido de Jaciara, que prontamente atendia ao ordenado. Os ogãs abriram um buraco no chão, na entrada do barracão onde os exus estavam. Os filhos de santo iam e vinham, trazendo e levando coisas que os “mais velhos” demandavam com urgência: instrumentos para cavar a terra, alguidares, galinhas, velas, pólvora e copos d’água. A Dama da Noite determinou que uma galinha fosse sacrificada dentro do buraco aberto no chão e recoberta com terra e pólvora, que pegou fogo através das velas que os ogãs acenderam. A gira foi retomada e cada um dos presentes deveria “se limpar”, passando as mãos pelo corpo de modo a “expulsar as energias negativas” em direção à fumaça produzida pela queima da pólvora.

A Dama da Noite usava roupas e acessórios em tons escuros, comprados por Carla especialmente para aquela gira. Contente, a pombagira conversava com os convidados e exibia um buquê de rosas negras que ganhara de uma das clientes que visitava a casa. “Quem você era na outra vida?”, perguntei-lhe. A pomba gira, então, respondeu-me em tom irônico: “Olha moça, eu não era boa coisa!”. Insisti na pergunta e ela revelou: “Eu perdi meus pais muito cedo e acabei indo parar no cabaré. Depois, mais velha, passei a vender meninas. Gostava de homens ricos, de dinheiro, de luxo. E, naquela época, a mulher era escrava do homem. Pra gente se libertar, a gente tinha que virar prostituta”. Jaciara se aproximou, entrando na conversa: “Hoje em dia, as mulheres têm seus direitos, sua independência. Na época dela, as coisas eram mais difíceis”. Dama da Noite prosseguiu: “Moça, eu sempre falo pra elas [as mulheres] que hoje elas podem estudar, trabalhar. Mas, não é pra ficar sustentando marido, não. Homem bom é homem com dinheiro!”. E todas rimos juntas.

Meses depois, após a esperada iniciação dos netos de Antônio no terreiro de Mãe Carla, Bianca me falou a respeito desta macumba: “João Caveira é a entidade primeira da minha família, antes de Seu Belzebu, que é quem coordena o terreiro do meu avô”. Naquela macumba, João Caveira teria vindo para proteger a casa contra um feitiço de Pai Antônio, que não queria a iniciação dos netos. “Aquela macumba saiu do *script*. João Caveira e a Dama da Noite vieram e começaram a dizer como as coisas deveriam ser feitas. Ele mandou enterrar o *ajerê* na frente da porta do barracão, pois, se vier alguém para causar desarmonia aqui vai dar de cara com ele”. *Ajerê* é um alguidar símbolo do orixá Omolu, dentro do qual fica a sua pedra-fetichê. Perguntei se a macumba feita pelo avô poderia interferir no andamento ritual da iniciação das crianças e ela me respondeu: “o feitiço do meu avô não pode destituir a força do ritual de candomblé, mas poderia fazer com que criasse alguma confusão e os meninos não se iniciassem. E os espíritos vieram para nos proteger, porque ele [Antônio] faz feitiço quando ninguém está vendo”.

No capítulo 1, contei a história de Pai Antônio. Lá, vimos que sua linhagem de santo é bem diversa – iniciado por Antônio Patrício (filho de santo de João Lessengue), tomou obrigação anos depois com Deoclécio (do Tumba Junsara) e por Valdomiro Baiano (do Parque Fluminense). No entanto, sua posição e atuação enquanto chefe de terreiro advém de heranças familiares anteriores à sua iniciação no candomblé. Segundo seu relato, seu pai carnal – o tal João Gambá que era chamado de *canjeirista* (macumbeiro) – era um africano que migrou da Bahia para o Rio de Janeiro, onde começou a realizar práticas que ele considera umbandistas. Antônio herdou o terreiro de seu pai carnal, incorporando os cultos do candomblé considerado de maior prestígio, mas mantendo como base suas tradições bantas iniciais: com a macumba reconfigurada em umbanda e com as influências angola-congo.

Carla, por sua vez, foi iniciada nesse contexto religioso, socializada em meio a essas tradições rituais. Consequentemente, mesmo depois da ruptura com o terreiro do pai, muito dessas influências são reproduzidas e orientam a atuação de Carla em seu próprio terreiro. Daí a ideia de “dar satisfação” às entidades de umbanda, já que esses cultos e divindades “vieram primeiro” e estão na origem religiosa da família carnal da qual ela descende. “Os espíritos orientam a história da minha família, não posso ignorá-los. Eles nos protegem e nos dá ensinamento”, explica Carla.

Assim, a mãe de santo realiza giras de umbanda mensais, as quais ela chama de “giras de desenvolvimento” – rituais voltados para o aprendizado da mediunidade e para o desenvolvimento da possessão. Passado os primeiros conflitos com os filhos de santo – tratados no capítulo anterior como “necessitados” –, a casa agora conta com um quadro mais

fixo de abiãs – em sua maioria, jovens universitários trazidos ao terreiro por Bianca. Por conta disso, Carla passou a também delimitar – de vez em quando e muito improvisadamente – ocasiões para dar “aulas de candomblé”, ensinando alguns passos de dança, algumas cantigas em iorubá e alguns mitos. No dia anterior ao sábado de aleluia de 2013 – em que se deu uma gira em homenagem aos caboclos – fui ao terreiro no intuito de presenciar a tal “aula”. Logo descobri no que essa “aula” consistia: não se tratava apenas de uma pedagogia discursiva, mas sim de um envolvimento, uma integração dos filhos com a casa, seus afazeres, suas conversas, suas vivências em família. Mais do que um conjunto de regras, deveres, ritos e mitos, “o candomblé é isso. São mãos à obra. É trabalho duro. É convivência e solidariedade”.

A “aula de candomblé”, na verdade, foi um pretexto para reunir a todos. A sexta-feira era de mutirão para ajudar nas obras do barracão, que mudara desde a última vez que lá estivera. A cozinha onde se realizavam as giras se desfez, dando lugar a três pequenos quartos. Um já estava pronto e sendo alugado: “eu vou fazer um quarto para mãe equede [Raquel], outro eu vou fazer de cantina para vender coisas nos dias de festa e o outro eu vou alugar. Esse aqui já está alugado para a outra equede. Um mês: 150,00 reais. É uma forma de conseguir ajuda para o barracão”. O espaço da cozinha foi reduzido e deslocado para perto do muro frontal do barracão. As entradas agora são pelo lado de trás.

Os filhos estavam exaustos. Dormiram pouco na noite anterior e levantaram bem cedo para fazer a reza de Oxalá. Paulo, Heitor, Raquel, Tamara e Michele, que retornara ao terreiro desde a obrigação de Carla em dezembro de 2012, trabalhavam com mais dois abiãs na construção de um pequeno espaço, ao lado da árvore das *Iyamis*, onde doravante seriam realizadas as giras de umbanda. Enquanto isso, mais duas mulheres estavam ocupadas na cozinha, preparando o almoço. De inchada nas mãos, a equede revirava o preparado de cimento para ser espalhado sobre o chão batido – que já estava quase pronto, mas ainda faltava secar completamente. A intenção era fazer uma espécie de varanda para a realização das giras. Os filhos brincavam entre si: “olha só como eu estou? Já posso trabalhar de pedreiro! Candomblé não é só glamour!<sup>52</sup>”.

Depois do almoço, as tarefas diminuíram e as pessoas ficaram mais livres para conversar. No barracão, Luciana, Jaciara e Bianca começaram a me contar as histórias das entidades da família e alguns filhos de santo prontamente aproveitavam a oportunidade para ouvir. Como Bianca havia dito, antes de Seu Belzebu, que coordena o terreiro de Antônio, a

---

<sup>52</sup> A ideia de “trabalho” mereceria uma discussão à parte, o que não poderá ser feito para fins desta dissertação. Há uma gama diversificada de práticas, ações e relações que essa categoria abrange no universo do terreiro que também diz muito sobre a posição e o status dos membros da família de santo. Afinal, o que é trabalhar no terreiro? Quais são os trabalhos considerados mais ou menos importantes, mais ou menos pesados e para quem?

entidade chefe da família de Mãe Carla é João Caveira. Segundo Jaciara, João Caveira faz parte de uma família, chamada família Caveira, que mora da *calunga*: “As pessoas têm uma visão de João Caveira como um espírito trevoso, mas ele também é uma entidade poderosa e sábia. Esse João Caveira sábio só tem na nossa família”.

Jaciara, então, iniciou sua breve versão do mito:

Havia duas famílias que estavam demandando uma contra a outra e cada uma delas deveria levar uma oferenda e deixar na porta do cemitério. A família que chegasse primeiro ganharia a demanda e a outra, como punição, desencarnaria imediatamente. João Caveira foi, assim, o encarregado de levar a oferenda de sua família. Porém, no meio do caminho, ele encontrou outras pessoas e acabou se esquecendo da hora. Quando se lembrou de levar a oferenda era tarde demais. A outra família já tinha chegado ao cemitério e sua família desencarnou na hora.

Emocionada, Jaciara se arrepiou durante a narração e, num misto de pavor e de respeito, ela interrompeu a história e não quis mais falar sobre o exu. Então, sua filha Luciana prosseguiu:

João Caveira era o exu do meu bisavô, João Gambá. Quando ele morreu, o sucessor do terreiro ia ser o filho mais velho, tio Jacir. Mas, ele não era boa coisa. A história do Seu Belzebu começa com ele. Meu tio estava demandando com outro cara e, aí, esse cara fez um feitiço com o Seu Belzebu e mandou pra cima do meu tio Jacir. Só que o João Caveira do meu avô interveio, venceu a demanda e escravizou o exu do cara, que era o Seu Belzebu. Seu Belzebu era um exu de candomblé. Eu não sei dizer como, mas foi João Caveira quem ensinou umbanda pra ele.

Jaciara contou que depois da morte de Gambá, Seu Belzebu “baixou” em Jacir. Porém, “ele era muito encrenqueiro e morreu cedo. Depois de sua morte, meu pai [Antônio] herdou o exu e o terreiro”. Por mais confusa que possa ser a história – já que não consegui entender ao certo como foi a metamorfose que deu origem ao exu Belzebu da família, nem saber se o exu que foi escravizado era um orixá ou não – a ideia de um exu “de candomblé” ter sido dominado por um exu “de umbanda” é muito significativa para entendermos a história do terreiro, suas relações com as divindades e o modo como entendem a possessão. Mesmo sendo entendida como um ritual inferior – se comparado ao candomblé – a umbanda tem, para eles, importância crucial, pois é a partir dela que eles aprendem e aprimoram suas capacidades mediúnicas, bem como se utilizam dos poderes e potências que essas entidades lhes conferem para disputar e demandar entre si.

Neste sentido, retomo uma das hipóteses de Birman (1995) de que esses cultos – umbanda e candomblé – fariam parte de um universo de crenças e práticas inter-relacionadas, encarados como detentores de poderes complementares um em relação ao outro, o que



também explicaria a forma hierarquizada pela qual são percebidos. Assim, os orixás são compreendidos como deuses onipresentes, no topo da escala evolutiva. Apesar de suas características humanas, eles são energias da natureza, vistos como “os grandes pais”, distantes do caráter pequeno e frágil da humanidade. Wafer (1991) – fazendo uso do artigo de P. Valdeli Carvalho da Costa (1980) – também aponta esta dimensão, explicando que, na cosmologia do candomblé, as várias divindades que povoam o universo são situadas num continuum entre matéria e espírito, sendo a matéria associada ao mundo dos mortais, ocupando o lugar mais baixo nesse esquema hierárquico. Todas as entidades espirituais estariam, nesse sentido, em posições acima da matéria, mais ou menos próximas do polo máximo do espírito. Nessa escala, os exus seriam os mais ligados à matéria e, por esta razão, são considerados mais apropriados e eficazes no que tange à resolução de problemas do mundo terreno.

Nesse sentido, os espíritos da umbanda seriam potências de agenciamento “mais fácil” pelo homem, pois compartilham a mesma linguagem, os mesmos desejos, as mesmas experiências terrenas. Essas entidades já foram homens que viveram neste mundo em um tempo relativamente próximo ao nosso e estão à procura de médiuns, tanto para satisfazer suas vontades, quanto para evoluir espiritualmente. Por outro lado, a importância dessas entidades está também em sua associação ao “indiscutível valor do feitiço, do misterioso preparado dos negros” de que falava João do Rio, desde 1904. Como explicou Bianca: “As entidades podem ser perigosas, principalmente os exus. Deve-se saber pedir a eles, pois muitos – dependendo da falange – não têm filtro e vão realizar o seu pedido de forma literal, sem medir as consequências”. Já os orixás, “são nossos pais. Zelam pela nossa vida, nosso destino. Tudo o que acontece na nossa vida só acontece com a permissão e julgamento deles. São deuses muito poderosos e muito evoluídos”.

Assim, são as influências dessa “macumba” – julgada como a mais baixa, degenerada e doentia prática mágica de sua época – capaz de mobilizar forças sobrenaturais mais próximas dos homens para as causas e anseios da vida cotidiana dos seres humanos, que os descendentes de Pai Antônio – como também Pai Marcelo – procuram perpetuar, “dando satisfação” em seus terreiros aos espíritos de umbanda.

“Há feitiços de todos os matizes, feitiços lúgubres, poéticos, risonhos, sinistros. O feiticeiro joga com o amor, a vida, o dinheiro e a morte, como os malabaristas dos circos com objetos de pesos diversos” (RIO, 2006, p.56). Com relação aos poderes dessas entidades e de seus médiuns, relembro aqui a história contada por Jaciara – no capítulo 1- sobre o avô João Gambá, retratando a figura de um verdadeiro feiticeiro, tal como as descrições de João do

Rio: “Sabe como meu avô se casou com a minha avó? Ela era uma portuguesa, branca, e cuspiu toda vez que o via. Aí, ele usou feitiço. Ele a prendeu pelo cuspe. Ela ficou fora de si e, quando se deu conta, estava na cama dele”. Foi com o poder do feitiço que africano “prende” a moça portuguesa e ainda lhe submeteu: “ele teve sete filhos com ela e outros tantos com outras mulheres. Mas ela criou todos os filhos dele, porque as mulheres deixavam os filhos delas lá, para ela criar”.

A imagem do malabarista é interessante para pensar a plasticidade, a habilidade de adaptação e improviso dos pais e mães de santo no agenciamento de suas divindades. Por outro lado, os líderes de terreiro tentam manter o monopólio dessa habilidade, pois ela empodera seus agentes e, por isso, requer certos cuidados rituais, pois esse empoderamento pode desequilibrar as relações de poder e a estabilidade do barracão.

Sobre isso, Bianca demonstrou preocupação, pois alguns abiãs já recorreram – sozinhos e fora das dependências do terreiro – aos espíritos “da rua”. A iyalaxé deu um exemplo de uma situação em que uma filha de santo apelou para as entidades para resolver um “problema banal”: “Ela estava com os amigos numa festa à noite, quando a bolsa de um deles sumiu. Aí, ela disse que foi numa encruzilhada pedir para os espíritos devolverem a bolsa, oferecendo cachaça. Depois, a bolsa apareceu e eles acharam aquilo o máximo!” Bianca, então, lhe repreendeu, afirmando que “não é para isso que a umbanda serve”: “eu falei que ela não sabe com quem pode estar mexendo. Numa encruzilhada, à noite, não tem boa coisa, só espírito sem luz, e eles não têm critério. Uma vez que você oferece alguma coisa, eles podem te cobrar sempre”.

Há aqui várias questões que também não poderei responder a contento: para que (e para quem) a umbanda serve afinal? Qual é a etiqueta para o uso da macumba? Em que ocasiões, de que maneira e para que motivos podem-se mobilizar os espíritos? Quais são os artifícios utilizados por aqueles que não são autorizados a acionar as divindades por conta própria? De modo geral, há a tendência de centralização do poder de mediação do sagrado nas mãos dos pais e mães de santo, bem como de alguns membros autorizados – os “mais velhos no santo”.

No terreiro de Mãe Carla, por conta da insegurança e da fragilidade das relações com seus novos filhos de santo, há uma grande preocupação e uma desconfiança generalizada com relação a esses tipos de saberes e atitudes autônomas dos filhos de santo, principalmente por parte de Bianca – que por ter uma posição ambígua tende a se ver ameaçada diante de tais demonstrações: “os espíritos da minha família sempre me falam para não confiar em ninguém. Há pessoas que não podem ver e saber certas coisas. E não é porque é jovem de

santo ou imaturo demais. Eu acho que é quase uma coisa de índole mesmo”. Esta declaração também nos faz pensar sobre uma das questões do capítulo 2: a iniciação pode não ser suficiente para fazer do adepto um membro digno de confiança para adentrar o círculo de intimidade da família de santo.

Ainda sobre a habilidade de improviso e adaptação dos pais e mães de santo no trato das divindades, relembro o caso da iniciação de Luciana, sobrinha de Mãe Carla, que contei no primeiro capítulo. A moça foi iniciada ainda criança, com “problema de santo”: “ela tinha uma doença séria na cabeça que ninguém descobria (...). Era Bessen que estava cobrando a iniciação dela”. Bessem é o nome de um *vodum* (orixá) da nação jeje, conhecido como Oxumaré nas demais nações. Jaciara conta que, por causa disso, Antônio não sabia fazer a feitura da neta, já que não conhecia os procedimentos para assentar a divindade de outra nação. “Aí, Seu Belzebu veio e foi indicando tudo. Foi ele quem fez a iniciação dela. Até hoje, quando ela foi dar obrigação com Pai Marcelo, ele mesmo disse que a feitura dela foi perfeita. Não tinha que tirar, nem pôr”. A entidade – que fora trazida do candomblé e metamorfoseada – possui conhecimentos suficientes para realizar uma feitura de santo na falta de alguém capacitado e isso não é visto como um problema. Ao contrário, essa habilidade ratifica o poder do exu, bem como a correta realização da feitura – que ganhou mais prestígio do que se tivesse sido feita por mãos humanas.

Em histórias e mitos de origem cristã, diz-se que Belzebu seria um “demônio de alta patente” do inferno, um dos anjos decaídos que estaria sob o comando de Lúcifer. Os membros dos terreiros também dialogam com essa visão, porém, como apontou Wafer, “the exus may be ‘devils’, with names such as Lucifer and Belzebu, but they are also spirits, and therefore on a higher level than humans. For this reason they are owed and accorded respect” (WAFER, 1991, p.14). “Seu Belzebu é um dos três porteiros, depois de Lúcifer e de exu Tiriri. É uma entidade muito culta, muito sábia. Ele conversa sobre tudo e sabe falar várias línguas, inclusive árabe”, explicou Bianca. Ela enfatiza o poder e a sabedoria antiga do exu do avô, que aparece como uma entidade diferenciada: “ele coordena o terreiro do meu avô e todo ano é feita uma grande festa para ele”.

Belzebu e João Caveira sempre são acionados nas brigas e disputas internas da família e também estiveram envolvidos numa crise sobre a sucessão do terreiro de Pai Antônio. No mesmo dia em que estive no terreiro de Mãe Carla (no mutirão), Jaciara e Luciana também falaram sobre a crise que tiveram com o terreiro de Antônio. Os problemas começaram, segundo elas, com o desejo de Antônio em fazer de seu filho mais novo, Ricardo, o sucessor de seu terreiro. “O Ricardo foi o filho da mulher que meu pai mais amou. Desde que ele

nasceu meu pai depositou nele a expectativa da sucessão”. A intenção em fazer do filho carnal o herdeiro foi tamanha que, segundo as duas, até teria motivado a “troca de águas” de Antônio, de angola para efon: “em angola, o sucessor só pode ser escolhido depois da morte do babalorixá. Já no efon o pai de santo pode indicar seu sucessor em vida. Foi por isso que meu pai tomou obrigação com Valdomiro Baiano e mudou todo o axé da casa”.

Luciana recordava a ocasião de sua obrigação de sete anos: “Eu dei obrigação no mesmo dia da saída de Ricardo como iaô. Ele era a estrela do espetáculo. Mas, quando meu santo veio, ele deu um show. Claro! Porque santo mais velho sabe dançar mais e melhor do que o santo de um iaô. Eu acabei roubando a cena e meu avô não gostou”. No entanto, ainda havia outra questão: “o problema é que Ricardo é gay e meu avô não suporta isso, porque para herdar o terreiro, Ricardo deveria ser possuído pela entidade chefe, que é Seu Belzebu”. Porém, elas dizem que a entidade “não pega mulher, nem gay”. A orientação sexual do filho iria de encontro à condição imposta pela entidade. Além disso, Luciana afirma ter sido a escolhida por João Caveira para ser a sucessora da casa, mesmo contra o desejo do avô: “eu sou possuída por João Caveira, que é a entidade máxima da família. Numa festa lá no terreiro, João Caveira veio e disse pra todo mundo que eu era quem iria suceder meu avô. Claro que ele não gostou”. Segundo Jaciara, a notícia gerou uma crise e um desconforto geral na casa: “ele apostou tudo no filho, para no final descobrir que o filho é gay e que não poderia ser possuído por Belzebu. Os dois brigaram feio e meu pai expulsou ele de casa”. Hoje, Ricardo mora com um pai de santo em outro terreiro e a relação com Antônio ficou esporádica: “eles se falam, mas é complicada a relação”.

O fato de um exu ter como parâmetro a orientação sexual do médium para realizar sua possessão é algo a se pensar, sobretudo tendo em mente as situações e conjunturas do campo e como elas interferem sobre o modo como as pessoas entendem e interagem com as entidades, bem como desempenham a possessão.

Como foi colocado no primeiro capítulo, os clássicos trabalhos de Edison Carneiro (1978) e Ruth Landes (2002) deram início à tendência de se pensar o candomblé como um matriarcado, em oposição à dominação masculina na sociedade brasileira da época. Eles apontaram o costume de algumas casas nagô de iniciar somente mulheres no culto aos orixás e, nessa perspectiva, a possessão seria vista como uma cópula entre os deuses e suas filhas, o que tornaria a possessão um atributo feminino por excelência, incompatível com a masculinidade heterossexual. Aos homens era reservado o papel de ogã, sendo a possessão mal vista entre eles. Assim, Landes defendeu a preeminência feminina nos cultos nagôs “mais tradicionais” e dos homossexuais e “afeminados” nos cultos caboclos.

Nos últimos anos, porém, esta tese vem sendo revista, contestando-se a ideia de que a possessão masculina seria um desvio à regra tradicional. Matory (1988), por exemplo, defende a normalidade da homossexualidade e da presença masculina nos cultos de orixá, contra a hegemonia feminina de Landes, afirmando que pais e mãe de santo conviviam de modo pacífico antes da transformação do candomblé em um “matriarcado”. Patrícia Birman (1995), por outro lado, seguiu a trilha de Landes para demonstrar como os gêneros seriam produzidos em função da possessão nos terreiros ao contrário de serem fixados em termos como “homossexual” e “heterossexual”.

No terreiro de Antônio, o que se deu foi justamente o contrário: é a condição masculina e heterossexual que determinaria a possessão de Seu Belzebu. O mesmo, contudo, não se deu com o exu João Caveira – que mesmo não sendo o dirigente do terreiro é visto pelas mulheres como a entidade máxima da família. Nesse contexto, é preciso pensar sobre até que ponto os interesses e valores dos pais e mães de santo se relacionam com a escolha das entidades por seus médiuns. Em que a sexualidade interfere na possessão e como essas divindades se constroem de acordo com a imagem que se faz delas?

Neste caso, a figura do exu Belzebu foi associada à heteronormatividade e ao poder masculino do patriarca. Soma-se a isso o fato de que – como já mencionei no primeiro capítulo – existe uma disputa envolvendo Pai Antônio e suas dissidentes. Existe uma briga pelo poder familiar, pelo estabelecimento de uma tradição. E, nas narrativas contadas por essas mulheres, os patriarcas aparecem como homens perigosos, feiticeiros, mulherengos e autoritários, sempre a tentar submetê-las. Há também a afirmação de um “orgulho feminino”, baseado nas histórias pessoais das mulheres da família. Bianca, por exemplo, sempre comenta: “a minha família é feita de mulheres fortes, que trabalharam duro, que criaram seus filhos sozinhas”. A ideia de “criar os filhos sozinha” é muito significativa e se relaciona com o ponto da pomba gira de Mãe Carla: “agora eu quero ver se ela é diabo ou não”. Isto é, coloca em evidência a capacidade e o poder feminino, tanto na vida pessoal quanto religiosa.

Por outro lado, Jaciara e Luciana asseguram que, a despeito das brigas e feitiços mútuos, há uma ligação; um laço espiritual que é mais forte e que os uni, não permitindo uma ruptura total com o pai. Sobre isso, Jaciara revelou: “uma vez, meu pai me fez um feitiço que eu quase fiquei louca. Depois, ficamos bem. Nossa família é assim. A relação entre a gente pode ser difícil, mas a gente tem laços espirituais que são muito fortes”. Luciana também desabafou: “eu já tirei os meus santos de lá e agora eles estão lá de novo. Muitas pessoas já vieram me perguntar como eu aguento o meu avô, como é que eu ainda vou lá. Mas aí, eu também não sei responder! Só sei que a gente precisa conviver”. Assim, mais uma vez, a

perspectiva nativa aponta a indivisibilidade entre a herança espiritual e a herança genética – o que explica a valorização, apesar dos conflitos, da família consanguínea para a sustentação e perpetuação do ilê.

### 3.2 O baile dos orixás: dança e possessão no *xirê*

*Xirê* é o nome dado à ordem de cantigas e coreografias pela qual se organizam as cerimônias públicas do candomblé, que têm como característica fundamental o aspecto festivo e performático das danças dos orixás. A possessão, nesse contexto, tem estreita ligação com a dança dos deuses, sendo sua principal forma de comunicação e comunhão com os homens. Cada terreiro possui um calendário ritual próprio, que varia de acordo com a orientação cosmológica da casa e, ao longo do ano, são realizadas cerimônias públicas em louvor a determinados deuses. As nações de candomblé possuem muitas músicas e danças em comum, mas também outras muito diferentes, assim como práticas distintas e, por essa razão, a ordem das cantigas e das danças que compõem o *xirê* também é variável, apesar de haver certo padrão no andamento dessas festas.

As festas públicas do candomblé são o auge de um processo ritual chamado de *função* – em que a comunidade se reúne para trabalhar no terreiro e para realizar as obrigações aos deuses que devem ser celebrados. Assim, durante o *xirê*, a celebração se concentra na dança dos orixás. Sacrifícios e oferendas, bem como rituais privados, são feitos antes ou depois da festa, longe do público externo ao barracão.

Na casa de Mãe Carla, o salão onde acontece o culto dos orixás é simples, sem deixar de ser solene. O espaço é rústico, com chão e paredes brancas, enfeitado com cortinas e laços de pano de chita, cujas cores mudam conforme a celebração. No centro, um grande vaso de cerâmica demarca o ponto onde o *Axé* – espécie de energia mágica capaz de encantar o ambiente – foi “plantado”. Na lateral direita, há um extenso assento de concreto para os espectadores. Aos convidados ilustres, são reservadas cadeiras mais confortáveis, junto à mãe de santo; ao lado do *peji* – altar reservado à orquestra do candomblé, coordenada pelo ogãs. Na lateral esquerda, situam-se os três “quartos de santo”, cujo interior é restrito aos iniciados do terreiro. Ao lado do *peji*, há uma entrada que dá para o *sabagi* – o camarim da grande festa; quarto onde os integrantes do terreiro se arrumam e preparam seus orixás – e para o *roncó* – local para onde os *abiãs* são levados para se tornarem iaôs, conforme o rito de iniciação.

As festas se desenrolam no meio do salão, ao redor do Axé. O som dos atabaques e do canto do ogãs dá início às cerimônias, marcando a entrada da “roda das baianas”. Essa roda é composta obrigatoriamente por mulheres – integrantes ou convidadas do terreiro – que devem entrar em fila decrescente, de acordo com o tempo de iniciação de cada uma e conforme a hierarquia dos cargos que ocupam. Essas mulheres dançam os passos característicos de cada orixá do panteão do candomblé louvado naquele xirê, formando um círculo que deve girar no sentido anti-horário. Homens não podem participar da roda e só tomam parte da dança quando estão “virados no santo” e na hora da “roda de Xangô”.

Os espectadores logo se posicionam e tomam assento à espera das divindades. As coreografias vão desvendando a história mítica dos orixás, narrada pelas vozes dos cantos iorubanos. À medida que as músicas prosseguem, os deuses se manifestam; cada qual com estilo e trejeitos próprios. Os corpos estremeçam, às vezes com suavidade, outras com violência. Vão dançando pelo barracão com paços firmes e pés despidos, distribuindo Axé entre os presentes, que prontamente os reverenciam com palmas e mãos estendidas. Aos poucos, vão sendo levados ao sabagi, onde são vestidos apropriadamente, e, logo depois, retornam ao salão com suas roupas e fios de contas característicos. No entanto, nem todos os orixás do panteão do candomblé se manifestam. Numa festa de Ogum, por exemplo, os deuses que chegam devem ter algum tipo de conexão mítica com o deus guerreiro, tal como Iemanjá, sua mãe, ou Iansã, sua esposa. Por outro lado, pode acontecer de algum orixá não esperado se manifestar. Esse é, então, levado à camarinha para ser “desvirado” e, então, o sacerdote dá prosseguimento à festa.

Em uma conversa durante uma festa, uma filha de santo deu a seguinte explicação sobre as danças dos deuses:

É outra energia, que não a sua, passando pelo seu corpo. São outras vontades, que não a sua. No caso da dança, particularmente, o orixá faz coisas que a gente nunca faria. Uma coisa é eu estar dançando para Xangô (que é meu orixá), outra coisa é Ele dançando a Sua cantiga. Percebe? Estão falando dele ali, contando sua história. A dança fica muito mais forte, os movimentos mais firmes. Se tiver que se jogar no chão, ele se joga, coisa que a gente não faz. Fora que ele tem a liberdade de interagir com a cantiga sem tanto “script”. Existem movimentos que só os orixás fazem, porque não faria sentido nenhum a gente fazer isso “acordado”. Becém, por exemplo, é um orixá que é metade cobra. Quando ele dança, ele literalmente se arrasta no chão, coisa que a pessoa em si nunca vai fazer. Os movimentos da pessoa “acordada” só vão remeter de longe a isso, não fazer literalmente. E marcar essa diferença é importante. Você acredita muito mais que é o orixá que está ali, e não a pessoa, quando ele faz essas coisas; quando ele dá saltos impossíveis de dar; quando ele se joga no chão sem hesitar.

Assim, as danças dos orixás são especiais. Visivelmente mais pujantes e sofisticadas que a das pessoas não possuídas, elas estabelecem uma nova relação com o corpo, que se torna símbolo da presença potente e vívida do orixá. A presença do orixá permite a ampliação das capacidades do corpo e da mente, lidando também com uma dimensão do imponderável, do imprevisível. Além disso, quanto mais espetacular é a dança, maior é a credibilidade do ritual e, conseqüentemente, do terreiro. Por isso, a maneira como se manifesta o orixá deve ser executada de modo a seguir uma espécie de etiqueta, que pode variar de acordo com a casa.

Geralmente, os iaôs devem receber seus orixás com muito mais frequência que os membros “mais velhos de santo”, já que estes já passaram pelo período institucionalizado de submissão e aprendizagem ritual – apesar de a aprendizagem nunca ter fim. Por outro lado, também há situações em que os orixás não devem chegar. No entanto, nesses momentos não há uma proibição taxativa, e sim um pedido à divindade para que não venha. Em alguns terreiros, por exemplo, criou-se o hábito de os filhos de santo não receberem seus orixás quando a festa é do orixá de seu pai de santo. Existem muitos procedimentos antes da cerimônia, nos quais os orixás vêm e vão a todo o momento. Mas, na hora da festa, pede-se ao orixá para não vir e deixar o filho ajudar no andamento da festa e aplaudir o dono da casa.

Dessa forma, percebe-se que a possessão é um tipo de *performance* extremamente delicada, pois lida tanto com regulamentos terrenos, quanto com fatores imponderáveis do contato com o sagrado. O adepto tem a difícil tarefa de sintonizar essas duas esferas, de modo a corresponder às expectativas da comunidade religiosa. Nesse ponto, o filho de santo tem que aprender a sublimar as variações, incertezas e dificuldades, apresentando-se ao público com harmonia e confiança.

### 3.3 “A gente só dá uma satisfação aos espíritos”: a umbanda no terreiro

No início do capítulo, afirmo que um dos objetivos era demonstrar como os rituais de umbanda realizados no terreiro de Mãe Carla eram peça fundamental para a sua consolidação como mãe de santo – na medida em que a concepção nativa sobre a possessão e a mediunidade da umbanda dialogaria com uma visão diferenciada sobre o processo de iniciação do candomblé. Pois bem, para dar corpo e explicar este argumento, apresentarei a



descrição de uma cerimônia ocorrida no terreiro de Pai Marcelo como uma *situação social*<sup>53</sup> em que se evidenciam importantes elementos da estrutura ritual da umbanda que praticam. Além disso, também será exposto o modo como se configuram as giras de umbanda no terreiro de Carla para, a partir disso, iniciar a análise das particularidades destes rituais e o papel que desempenham.

### 3.3.1 A festa de Seu Treme Terra: a umbanda de Pai Marcelo

Em abril de 2012, fui convidada a participar de uma gira que seria realizada no terreiro de Pai Marcelo, dedicada ao seu caboclo, Treme Terra. A cerimônia de umbanda estava marcada para começar durante a noite. Porém, acompanhada por Mãe Carla e Bianca, resolvi chegar mais cedo e ver os preparativos da festa. Mãe e filha justificavam o ritual do pai de santo dando a entender que aquilo era “só uma satisfação”: um ritual pontual, diferente do calendário do terreiro de candomblé. No entanto, a festa era mais importante do que parecia: “Nosso pai de santo vai fazer uma gira especial hoje. Ele quase nunca faz giras, no máximo umas duas por ano. Hoje, a gira é para o Seu Treme Terra, o caboclo dele”.

Não tardou para que Bianca revelasse a importância do ritual em função do poder e da influência do caboclo: “na verdade, essa gira é para acalmar o Seu Treme Terra. Parece que na última gira ele reclamou, dizendo que na festa dele as mulheres não se arrumavam, as pessoas não cantavam, não se animavam”. Segundo ela, “o caboclo disse que as pessoas só se arrumavam e se animavam quando é festa dos orixás. Ele ameaçou meu pai de santo, dizendo que chegaria na festa deles, referindo-se às cerimônias dos orixás”. Carla completou: “por isso ele vai fazer essa gira hoje, para que o Seu Treme Terra não chegue nas Águas de Oxalá – que são as funções de Oxalá, que abrem o calendário ritual do terreiro”.

Quando chegamos, Carla cumprimentou a todos com muita simpatia, procurando sempre a companhia das pessoas de maior prestígio na hierarquia da Casa. Aproveitava também para apresentá-las à Bianca, na tentativa de aproximar a filha da dinâmica social da casa de seu pai de santo. Ao contrário da casa de Mãe Carla, o barracão de Pai Marcelo se

---

<sup>53</sup> Uso aqui o clássico conceito de Max Gluckman (1987, p.228), segundo o qual as *situações sociais* constituiriam “grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade”.

localiza em uma área mais urbanizada, sendo um grande casarão labiríntico, com muitos corredores e quartos, muitos deles interditados aos visitantes. Os quartos coletivos estavam cheios de mulheres, que passavam saias de baiana, vestiam anáguas e arrumavam os cabelos. Carla e Bianca queriam causar boa impressão: sabendo o motivo da gira e da reclamação do caboclo, trataram de levar suas melhores roupas, além do *pano da costa* e do ojá – usualmente utilizados nas cerimônias do candomblé.

Aos poucos, as pessoas se encaminhavam para a sala retangular construída especialmente para as giras. Era um pequeno terreiro de umbanda: tinha um altar com diversas imagens de santos católicos, orixás, caboclos, ciganas, exus e preto-velhos, além de ter o teto decorado com fitas verde e branca. Ao contrário da configuração dos Centros ou Tendões de umbanda “de mesa branca”, não havia espaços de separação entre o ritual e a congregação. A construção da sala dentro das dependências do ilê foi determinada por Seu Treme Terra: “meu pai teve que fazer um terreiro de umbanda porque o Seu Treme Terra mandou. Se a minha Dama da Noite disser que eu tenho que construir um terreiro para ela eu também vou ter que construir, mas não gostaria”.

A fumaça do defumador anunciava o início da gira, preparando o ambiente para a chegada das entidades. Os cânticos de abertura começaram a ser entoados, seguidos de pontos para Ogum e, depois, para os caboclos. Nas primeiras horas, a gira estava animada, mas nenhum espírito havia “baixado”. Logo, o pai de santo exigia dos ogãs um batuque mais forte e impulsionava as pessoas a cantar com mais intensidade, até que alguns caboclos começaram a chegar. No entanto, o anfitrião da noite era o caboclo Treme Terra. Ele era o mais aguardado, o grande esperado a dar início, de fato, à festa. Não demorou muito e Marcelo foi “apanhado” pelo caboclo, que chegou com grande alegria, dando pulos e rodopios em meio a toda a gente, que aplaudia, gritava e se regozijava.

Depois de sua chegada, a gira foi ganhando contornos mais expressivos. Treme Terra foi cumprimentando os presentes, em especial as pessoas que seu “cavalo” já conhecia, tais como Mãe Carla – que lhe apresentou sua filha e também a mim. Dali em diante, muitos começaram a ser possuídos – o que fez Seu Treme Terra exaltar-se ainda mais. A euforia do caboclo chegou a tal ponto que ele começou a estimular de forma mais incisiva essas possessões: com movimentos bruscos e violentos, o caboclo puxava pelo braço, dava empurrões e até cabeçadas para levar as pessoas até o meio da gira. Estas, por sua vez, eram acometidas por tremores e solavancos, contorcendo-se até entrar em transe.

Em meio ao frenesi coletivo, Bianca me explicou: “o corpo do caboclo possui uma energia poderosa capaz de fazer com que as pessoas fiquem à mercê de sua força. Quando ele

sente que um espírito está pra chegar naquela pessoa, ele trata de estimular essa chegada, fazendo a energia do espírito vir à tona”. A divindade dançava, fumava charuto, cantava os pontos, dava voltas no terreiro e conversava com quem decidisse na hora. No entanto, sua principal ação era estimular a possessão das pessoas presentes.

De repente, o caboclo veio em nossa direção e, de súbito, puxou Carla para o meio do salão. Ele a abraçou e a girou, com movimentos rápidos e contínuos. Em instantes – ao som das palmas e dos gritos de “oquê caboclo” – a mãe de santo permaneceu como que hipnotizada, além de apresentar os sintomas clássicos de possessão – tremores, sudorese, solavancos. Contudo, “o espírito não firmou”: quando finalmente achávamos que a entidade tomaria seu corpo por inteiro, a mãe de santo voltava a si, um tanto confusa e perturbada. “Mas, por que ela não foi possuída?”, perguntei. “Porque minha mãe ainda está em fase de desenvolvimento da sua mediunidade. Outras entidades estão por vir, mas ela ainda precisa adequar o seu corpo pra chegada deles”.

Por volta das onze horas da noite, fez-se um intervalo para que as pessoas pudessem se recompor. Saímos do pequeno salão e, logo, vi o pátio do terreiro lotado de gente – as pessoas reencontravam amigos, riam e conversavam animadamente, mas nem todas haviam participado da primeira parte da gira de umbanda. Quando chegou a hora de retornar, as luzes se avermelharam e o recinto se tornou mais escuro. “É que agora é a parte da gira dedicada aos exus”, explicou Bianca. “Mas, não é uma gira de caboclo?”, indaguei. “É que, na verdade, o próprio Treme Terra é um exu. Você não percebeu que ele é diferente dos outros caboclos?”. Bianca esclareceu que a entidade de seu pai de santo é um exu que veio sob a forma de um caboclo devido às limitações de seu cavalo na época de sua chegada: “Esse exu veio quando ele era criança e, como naquela época exu não podia vir em criança, fizeram um acordo para que o exu viesse sob a forma de um caboclo”. Sem saber me explicar que tipo de acordo teria sido esse, Bianca apenas conjecturou a hipótese de ter sido um pacto ritual, por meio do qual o espírito teria se comprometido a assumir as características de um caboclo.

A essa altura, Paulo chegou ao terreiro para nos buscar e permaneceu no pátio, do lado de fora do terreiro de umbanda. Perguntei-lhe se não iria participar da gira e ele respondeu resolutivo: “não gosto disso aí: luz vermelha, lugar escuro... vou ficar aqui fora esperando”. Muitos outros também continuaram do lado de fora, comentando o desejo de não serem possuídos pelas entidades. A gira foi retomada por Seu Treme Terra, sendo ainda mais intensa que a primeira parte. A pressão da entidade era tamanha, que algumas pessoas tentavam se esconder ou fugir para não serem reconhecidas pelo caboclo-exu. Outras se posicionavam discretamente dentro do salão, como o caso de uma moça que me foi apresentada: “Ela já se

iniciou há seis anos e ainda não manifestou Nanã [seu orixá]. Ela está com medo de incorporar entidade”.

Às vezes, era o próprio caboclo quem buscava as pessoas que fugiam do ritual e até vigiava a porta de saída do salão. Carla, então, reafirmou a explicação que Bianca: “ele ajuda no desenvolvimento mediúnico das pessoas presentes, sejam elas quem for. Se ele perceber que existe alguma entidade que deve se manifestar, ele força a incorporação para acabar logo com a luta da pessoa contra a entidade”. Quer dizer, se a pessoa não quer ser possuída ou está lutando contra a possessão, o caboclo tenta resolver o problema “libertando” a entidade da pessoa, para fazer com que ela assuma e desenvolva a sua mediunidade.

Assim, durante a segunda parte da gira, a atitude do caboclo anfitrião foi a de incentivar, cada vez mais, a possessão nas pessoas presentes. Bianca também não escapou das investidas de Seu Treme Terra, que a empurrou para o meio da gira. “Eu disse para ele [o caboclo] que eu ainda não tinha feito um ano de santo, que eu não podia incorporar entidade e ele me disse que havia esquecido; que era por causa da minha família”. Quando voltou da roda, ela revelou que tinha quase certeza de que o caboclo a puxaria e que provavelmente ela teria um exu para desenvolver, pois “os exus são muito presentes na minha família e toda vez que tem roda de exu eu sinto uma forte presença”.

Nesse contexto, um caso chamou a atenção: uma mulher que aparentava uns quarenta anos e que servia o caboclo como *samba* (um cargo feminino para a auxiliar do sacerdote e dos médiuns incorporados) foi puxada por Seu Treme Terra – que tinha o intuito de fazê-la cair em transe. Naquele momento, foi uma surpresa geral. Carla comentou que a então *samba* frequentava umbanda há muito tempo e que nunca havia incorporado. A mulher resistiu e não foi possuída. Foi amparada por alguns adeptos e sentou perto de onde nos estávamos. Com olhos lacrimosos, ela estava cambaleante, fraca e ainda passava mal. Quando já estava melhor, o caboclo lhe disse que precisava aceitar e que ela estava sofrendo muito por isso. Ela, então, explicou à Carla: “Eu sinceramente gosto de umbanda, mas eu não quero assumir um vínculo maior. Já me disseram – eu sei que eu tenho entidade – que eu tenho orixá. Imagina a minha vida? Eu não quero. Eu não preciso. Eu não estou preparada para isso”.

Na volta para casa, Carla e Bianca falavam sobre o episódio e vaticinavam: “a *samba* do Seu Treme Terra teve sua primeira manifestação hoje! Agora, toda vez que ela for à umbanda vai se tremer, mesmo não querendo. Não tem jeito”. Perguntei por que isso só tinha acontecido agora e Carla respondeu: “isso vai depender da pessoa, pois você pode frequentar e não sentir nada por muito tempo, até que um dia chega a sua hora. No caso da *samba*, só agora ela balançou com espírito. A mãe dela também manifestou muito tarde”. Bianca

também comentou: “possessão tem a ver com a herança familiar e tem a ver com a maturidade espiritual das pessoas. Muita gente não é possuída logo de cara, como foi o caso da minha mãe e da filha de Nanã que você conheceu hoje”.

### 3.3.2 A umbanda de Mãe Carla e as giras de desenvolvimento

Anteriormente, disse que no início do trabalho de campo as giras de umbanda eram mais pontuais e que com o passar do tempo foram se tornando mais frequentes no terreiro de Mãe Carla. O calendário desses rituais seguia uma ordem mais ou menos determinada, seguindo alguns períodos comemorativos – tais como o dia dos pretos velhos, a semana anterior ao carnaval, o dia de São Jorge e de São Sebastião. Mesmo assim, os dias de umbanda nunca foram fixos e sua realização depende até hoje da disponibilidade circunstancial da mãe de santo e de seus filhos. “A gente faz aquela lembrança nos períodos do ano, em respeito à umbanda, para homenagear os pretos velhos, os caboclos, os exus”.

Figura 5- Preparação para gira de caboclo feita na cozinha do Ilé



Fonte: Evangelista, 2011.

Pois bem, a regularidade das giras foi crescendo à medida que aumentava o número de adeptos e de entidades manifestadas, bem como de acordo com o progressivo desenvolvimento da pomba gira da mãe de santo – que passou a coordenar de forma mais intensa e prolongada as cerimônias que se sucediam. Carla explica: “As entidades começaram a chegar, como a preta velha de Rita, o caboclo de Tamara, a pombagira de Bianca, a minha,

enfim... o que a gente ia fazer com tudo isso?”. Assim, as giras passaram a ser realizadas quase que mensalmente, de acordo com a necessidade dos filhos e das exigências das divindades. A essas cerimônias, dá-se o nome de “giras de desenvolvimento”:

A gente precisa ajudá-los [as entidades] a evoluir, dar assistência. Precisamos respeitar a chegada desse espírito porque, se ele escolheu esse quintal, a gente precisa tratar dele. Se o preto velho, todo treze de maio, sabe que aqui é um lugar que ele pode vir, pra ganhar uma Ave Maria, pra rezar uma criança, um adulto, ele vai vir pra buscar luz, ensinamento, caminho. Eu não posso deixar de fazer o treze de maio. A gente também tem que fazer um desenvolvimento todo mês ou pelo menos quando dá.

No entanto, a ideia de desenvolvimento não se relaciona apenas à evolução espiritual das entidades, mas também diz respeito à ampliação das capacidades mediúnicas dos filhos de santo. É através de uma espécie de treinamento espiritual com as entidades de umbanda que os adeptos “desenvolveriam” suas capacidades de sentir e manifestar seus orixás. Nesse sentido, todas as giras seriam giras de desenvolvimento, já que possuem a função fundamental de desenvolver a possessão.

Figura 6- Filhos de santo construindo o novo pátio para as giras





Fonte: Evangelista, 2013.

Normalmente, essas giras são realizadas nos finais de semana e durante o dia, com o objetivo de facilitar o acesso e a frequência dos filhos de santo, assim como dos clientes e visitantes em geral. Não há nenhuma restrição para participar dos rituais, mesmo para aqueles que não são iniciados no terreiro ou que presenciam o ritual pela primeira vez. E apesar de reservarem espaços mais ou menos delimitados para a umbanda – tais como o refeitório junto à cozinha, o chão batido da varanda atrás do barracão ou o quintal em frente à casa onde mora a mãe de santo –, não há um local afixado e estruturado especialmente para a realização dos mesmos, tal qual o pequeno salão existente no terreiro de Pai Marcelo. As principais entidades evocadas, em ambos os terreiros, são os caboclos e os exus – sendo os últimos os mais importantes, pois em todas as giras em que estive presente, sempre houve uma parte do ritual delimitada ao culto e à possessão dos exus e pombas giras e, além disso, não podemos esquecer que são eles – os exus – os dirigentes e anfitriões dessas cerimônias, nos três terreiros.

Assim, sacrifícios (de animais de duas ou quatro patas) também são feitos antes ou durante as giras, no quarto reservado aos exus de umbanda – na parte externa do barracão, ao lado do quarto de Exu orixá<sup>54</sup>. Após a convocação geral da mãe de santo – que dá início à

<sup>54</sup> Apesar de haver uma separação entre exu de umbanda e exu de candomblé, no terreiro de Mãe Carla esta separação não implica a destituição dos espíritos de umbanda do status de exu. Ambas as divindades são exus, de substâncias, princípios e mundos distintos. O exu do candomblé, assim como os demais orixás, é pensado como um deus superior, para o qual os exus de umbanda devem trabalhar. Nesse sentido, esses exus se conectariam, cada qual com suas funções, atributos e poderes específicos. Wafer (1991) em seu trabalho de campo evidenciou que para os nativos as diferenças entre exu de candomblé e exu de umbanda e seus ritos não eram tão significativas e que a imagem de ambos os exus se entrelaçavam. Porém, em outras casas de candomblé, essa distinção pode ser mais destacada usando, por exemplo, o termo “catiço” para denominar os exus de umbanda – o que demonstra o afastamento dessas entidades e a destituição de sua importância com relação aos orixás: “Exu é orixá. Esses exus de umbanda não são exus, são catiços”, afirmou-me uma vez um filho de santo de um terreiro

“macumba” – os filhos de santo vestem suas roupas – *calçolão* para os homens e *baiana* para as mulheres – e cada um vai arrumando o local arranjado, trazendo alguns tocos de árvores como assentos, folhas de eucalipto para enfeitar e perfumar o chão e os instrumentos musicais: atabaques e agogô.

O defumador é conduzido por uma das equedes que o balança em frente a cada um dos presentes, os quais, de pé, devem se deixar inebriar pela fumaça. “Defuma com as ervas da Jurema/ Defuma com arruda e guiné/Defuma com as ervas da Jurema/Defuma com arruda e guiné/ Benjoin, alecrim e alfazema/ Vamos defumar filhos de fé”. Depois da fumaça, deve-se pedir licença aos orixás para que seus filhos possam “receber” e louvar os espíritos de umbanda: “Ae, ae, Babá, vou abrir meu caicó/ Ae, ae, Babá, eu vou abrir meu caicó/ Eu vou pedir licença a Zambi/ Para abrir meu caicó/ Eu vou pedir para Oxalá/ Para abrir meu caicó”. Perto dos atabaques, uma vela é acesa e disposta junto a um copo d’água.

As primeiras cantigas são dedicadas à ogum que, segundo Bianca “é ogum de umbanda, não Ogum orixá. Sempre se canta para ele primeiro e acho que isso é influência do candomblé, porque na ordem do *xirê* Ogum vem primeiro”. Finda a sequência de pontos para ogum, louva-se a entidade para a qual a gira é dedicada: caboclo, preto velho ou exu. O som dos atabaques se torna mais vibrante e vigoroso, pois é a partir desse momento que as possessões devem ser incentivadas. Em geral, as pessoas ficam mais entusiasmadas e emocionadas e, logo, os primeiros espíritos começam a “baixar”.

Numa das giras que presenciei, pude conversar com uma adolescente que acabara de completar um ano de santo: “Quem tem menos de um ano de santo não pode baixar espírito, porque ficamos de preceito”, explicou-me. “Eu não gosto de incorporar espírito. Eles invadem a gente. Tenho medo”. De repente, sob o toque mais forte dos atabaques, a menina parou sobressaltada durante a gira, com os olhos arregalados, tentando afastar o espírito que tentava lhe possuir. Nessa luta, ela foi lançada, como num solavanco, em direção à parede, sendo amparada pelos demais. Não incorporou. Entretanto, momentos depois, a menina foi vencida pela pombagira. Outros membros do terreiro passaram por situação parecida. Um rapaz, ao dar um abraço na pombagira da mãe de santo, foi acometido por um turbilhão de tremores e saltos. Era outra pombagira que estava para chegar. Ela conseguiu se apossar dele por alguns minutos, sorrindo e requebrando os quadris, mas logo o jovem voltou a si, esbaforido.

A explicação dada por Bianca é a mesma que me foi dada no dia da festa de Seu Treme Terra: “As pessoas não podem ficar lutando contra as entidades. Elas devem aprender

---

keto. O termo “catiço”, nesse sentido, é semelhante à “egum” – utilizado por Carla para denominar todos os “espíritos sem luz”, que não são capazes de exercer nenhum tipo de função positiva.



a lidar com essas forças e se deixar tomar. Por isso elas se debatem e ficam passando mal. Estão desenvolvendo a mediunidade”. Ao longo da gira, quando se percebe que alguma pessoa está muito emocionada, tonta ou se sentido mal, os filhos de santo tratam de levá-la para o meio da roda e uma comitiva se instaura para induzir a possessão. Os pontos são cantados com o máximo de sintonia e ardor. Em movimentos repetitivos, a pessoa começa a ser balançada ou girada em torno de si mesma. Ao lado dos médiuns, as equedes montam guarda, tilintando pequenos sinos e invocando as entidades com gritos de “oquê caboclo” ou “laroiê exu”. “A gente canta, puxa, roda. Vamos invocar os espíritos: exu, caboclo, preto-velho etc. Se, num determinado ponto, ele gostou ou se identificou ele vai chegar”, disse Carla. Porém, “nem sempre a hora que se roda alguém é a hora que o espírito quer chegar”. Com o passar do tempo, contudo, as experiências mediúnicas vão se intensificando e as possessões dos filhos de santo vão se tornando menos abruptas e violentas. As entidades, então, já conseguem permanecer mais tempo nos corpos dos médiuns, bem como passam a demonstrar (e performatizar) características próprias de sua personalidade, com pontos riscados, trejeitos, gestos, coreografias e linguajar específicos.

No decorrer do ritual, as próprias entidades encabeçam os pontos, dançam e conversam com as pessoas, como se estivessem numa festa com amigos de muitos anos. O momento mais esperado é a chegada da pombagira da mãe de santo, a Dama da noite. A pombagira é a grande dona da festa e a ela recorre a maioria dos convidados. Sacrifícios, oferendas, flores, objetos, roupas, adornos, entre outros presentes, lhes são oferecidos como forma de gratidão ou pagamento por algum pedido realizado ou a fim de obter ajuda e conselhos. Como anfitriã, ela é a entidade principal na regência do desenvolvimento dos médiuns, exercendo sobre eles uma “força de atração”: “Quando ela percebe que uma pessoa precisa se desenvolver, ela chega, abraça, encosta a barra da saia dela na pessoa, para ajudar a atrair as entidades que estiverem por vir”.

Diferentemente das tendas e centros espíritas com maior influência do kardecismo, não há um momento determinado exclusivamente para “dar consultas” aos visitantes. Sem filas ou demarcações de hora e lugar, ambos – entidade e adepto – se consultam ao longo de todo o ritual de modo informal, por meio de conversas, conselhos, brincadeiras e ironias. Não há separação rígida entre os adeptos possuídos e a plateia e, durante da gira, os próprios membros, que ora estiveram possuídos pelas entidades, podiam se consultar com os espíritos incorporados nos demais. Animados, pessoas e espíritos falam sobre tudo: os espíritos perguntam coisas sobre o mundo atual e os consulentes demandam conselhos e prescrições sobre seus problemas cotidianos. “O que mais gosto na umbanda é que eu posso falar com as

entidades diretamente e perguntar o que eu quiser”, diz Bianca. Porém, quando há um algum trabalho específico demandado por algum cliente ou um problema mais grave a ser resolvido, a consulta acontece em lugares um pouco mais recolhidos: no quarto de exu de umbanda, no quintal do barracão, na cozinha ou em qualquer lugar onde entidade e consulente podem falar e agir sem que o público esteja presente.

Depois que as entidades esperadas chegam, dançam, dão suas consultas e ajudam no desenvolvimento de seus médiuns, chega-se ao fim da gira. Copo d’água e a vela acesa vão para centro do ritual e as entidades se despedem e se desapossam dos corpos. Em fila, as pessoas presentes devem “se limpar” das energias da gira, retirando-as com as mãos dos próprios corpos, atirando-as na água e no fogo: “Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora/ Eu fecho a nossa gira sambolê pomba de angola”. Terminada a gira, o momento é de descontração e “fofoca”. As filhas de santo correm para arrumar a mesa com as comidas preparadas para servir os convidados. É a hora em que as pessoas relatam umas as outras o que conversaram e o que viram durante o ritual, como foram as possessões, o que fizeram e como fizeram. “A gente gosta de saber as versões dos acontecimentos, o que cada um viu e ouviu”, porque “quem estava incorporado perde as histórias”.

Num dia de uma gira de exu, uma mulher que visitava a casa me relatou sua experiência muito assustada: “nunca tinha acontecido comigo antes, desse jeito. Eu senti um calor imenso, me senti grande, mas não lembro do resto”. Outros perguntavam entre si como suas entidades haviam se comportado durante a gira, quando chegaram, quanto tempo ficaram, o que falaram e como trataram os convidados. “Quando eu fui segurar a Dama da Noite, parecia que eu tinha levado um puxão. Comecei a tremer e depois não lembro mais”, disse um rapaz. Entre risos, Bianca e uma filha de santo comentavam as performances de suas entidades: “Antes, a minha pomba gira chegava me dando cada tranco! Agora, ela está mais calma. Já a cigana de Bianca parece que chega num *show*. Dá uma quebrada de ombro como quem vem dizer ‘oi’ aos fãs”. E Bianca respondeu: “Mas é porque você ainda resiste muito, você não gosta de receber entidade. É por isso que eu tratei de fazer amizade com ela [a pomba gira], e aí ela chega mais devagar!”.

Nesse contexto, o desenvolvimento mediúnico e suas performances são alvo de escrutínio e investigação do público, que ao final de todo ritual faz uma espécie de levantamento dos principais momentos. Assim, tal como o fuxico de santo regula o quadro mítico-ritual dos terreiros na falta de uma ortodoxia escrita do candomblé, as possessões também são controladas por meio de comentários irônicos, da jocosidade e do humor dos filhos de santo, que ao final das giras trocam informações, elogiam ou criticam performances.

Diante disso, podemos dizer que a dinâmica da possessão não se restringe ao âmbito sagrado do ritual festivo, mas abrange tanto a dimensão ritual cotidiana do terreiro – contemplando a convivência entre os adeptos, os preceitos, os comportamentos adequados, as obrigações e proibições – quanto o âmbito da interação social e da auto-imagem nos contextos intra e extra terreiro – em que os adeptos procuram agir e justificar suas ações de acordo com as características atribuídas às suas divindades.

### 3.3.3 A possessão em desenvolvimento: o candomblé e a importância da umbanda

A partir das situações apresentadas, é necessária uma análise sobre a constituição ritual e cosmológica da umbanda realizada por Mãe Carla e Pai Marcelo, tendo em vista sua organização e seu propósito. Observa-se que a prática umbandista destes terreiros difere em muito do padrão estabelecido pela umbanda “branca” comentada por boa parte da bibliografia devido ao próprio contexto em que se insere. A começar pelo próprio nome das cerimônias: ao invés de serem chamadas de “sessões” – a moda dos rituais kardecistas –, são denominadas “giras” – o que enfatiza a centralidade da possessão e do desenvolvimento dos médiuns – que devem girar e dançar até serem possuídos por suas entidades.

A dinâmica das consultas também não segue o modelo dos centros de umbanda “pura”. Além de não haver um momento delimitado especialmente para isso, a resolução dos problemas passa sempre pela questão da feitura de santo. Isto é, lá, ao contrário do que normalmente acontece nos centros, quando uma pessoa está com um grande problema é aconselhada a se iniciar no candomblé para que o orixá restaure sua integridade e afaste os infortúnios. Para eles, não há passes, rezas, trabalhos ou banhos que possam solucionar totalmente os problemas dos indivíduos, sem que elas precisem se tornar filhas de santo<sup>55</sup>. A solução da umbanda, nesse sentido, é quase como um remédio paliativo à espera do tratamento mais profundo do candomblé.

A ideia da feitura de santo como tratamento imprescindível se coaduna com a figura do “necessitado” – discutida no capítulo anterior – bem como com a postura “anti-sincrética”

---

<sup>55</sup> Tais problemas são os mesmos que comentei no primeiro capítulo, identificados como “sinais” do chamado dos orixás. Ou seja, todo tipo de infortúnio – tais como perda de emprego, morte, doença, conflitos amorosos – pode ser entendido como um aviso dos deuses para a necessidade da feitura de santo. No caso de Mãe Carla, dependendo da intensidade e da constância de tais problemas, as pessoas são advertidas a fazer o santo – o que não necessariamente acontece.

da mãe de santo – que tende a buscar legitimidade num modelo de culto que prioriza elementos tidos como mais africanos. A isso também se soma o fato de, em ambos os terreiros, o espaço dedicado à umbanda estar contido dentro das dependências do Ilê, sendo um ritual complementar e não independente do culto aos orixás do candomblé. No caso de Mãe Carla, a umbanda tem caráter ainda mais “improvisado”, já que não há um salão especificamente construído para esta finalidade.

No entanto, a festa de Seu Treme Terra nos mostra a importância dessas entidades, que dão ordens e até ameaçam a estabilidade do terreiro caso suas exigências não sejam atendidas. A festa foi realizada justamente para “acalmar o caboclo”, para que ele não viesse “no dia dos orixás”. A presença de uma entidade de umbanda fora de seu contexto ritual (de umbanda) representa uma perturbação, um perigo ao bom andamento da casa e, sobretudo, à regência mística do pai de santo – que deve saber coordenar essas forças sagradas, cada qual em seu lugar e contexto. Sobre isso, Stefania Capone (2009) propõe a existência de um *continuum* entre umbanda e candomblé, em que haveria uma fluidez e um trânsito entre esses cultos em seu cotidiano. Mesmo assim, há uma tensão que a noção de continuum pode deixar escapar. É claro que essa ideia – assim como a circularidade entre os cultos, proposta por Birman (1995) – permite pensar as possíveis ambiguidades das relações entre as entidades de umbanda e os orixás de candomblé, principalmente quando analisamos como estas divindades são agenciadas, bem como o potencial mágico da umbanda como fonte de reorganização das relações de poder no candomblé.

A questão é que apesar de a umbanda e o candomblé serem, igualmente, cultos de possessão, suas regras e seus sentidos são diferentes. Esses cultos – sendo diferentes, embora não excludentes – revelam certo tipo de tensão interna, oriunda da ambiguidade constituinte de dois universos espirituais que, em algumas situações, podem sim ser mutuamente excludentes. Assim, o problema de um caboclo não poder chegar à festa de um orixá se dá na medida em que estes processos de possessão (da umbanda e do candomblé) são distintos e ocorrem numa instância singular: a noção de pessoa.

Em ambos os terreiros, a organização das posições e da hierarquia dos rituais de umbanda segue mais ou menos a estrutura do candomblé: a mãe e o pai de santo regem a cerimônia; os abiãs e os filhos de santo entram na roda para desenvolver a mediunidade; as equedes cuidam das pessoas possuídas e dos imperativos das entidades; os ogãs se encarregam dos sacrifícios e da música ritual. Não há uma diretoria administrativa como se encontra nos terreiros umbandistas em geral, nem médiuns incumbidos de dar *passes* em sessões de caridade. As posições de *cambono* e de *samba* – esta última, presente no terreiro de

Pai Marcelo – confundem-se com o cargo das equedes, já que são responsáveis por atender às entidades e, portanto, não devem entrar em transe na hora em que estão exercendo sua função.

Segundo Luz e Lapassade:

O cambono é escolhido pelo chefe do terreiro. Aprende a linguagem da Entidade, gozando assim de sua confiança. O cambono deve, acima de tudo, ser uma pessoa de bons costumes, deve conhecer bem a Entidade e seus apetrechos de trabalho e preferências como sejam: charutos, cachimbos, fumo, pembas, vinho, etc. (...) O cambono não deve dar ‘passividade’ nos dias de trabalho. Seu papel é atender à Entidade que vem trabalhar em terra” (LUZ E LAPASSADE, 1972, p.76-77).

Além disso, já foi dito que não há uma demarcação ortodoxa entre participantes e plateia. Todos – exceto os ogãs e as equedes – podem participar ativamente da roda se desejarem, não havendo também restrição de gênero. Bianca explica que “a umbanda é um culto de interação. Aqui não é igual ao candomblé, em que as pessoas podem assistir de longe. Aqui, todos devem participar e todos estão suscetíveis a baixar espíritos. Quem tiver que cair, vai cair”. Nesse sentido, o ritual de umbanda é visto como “mais livre” que o candomblé, em que “existe uma etiqueta mais rígida, uma hierarquia maior. A plateia não precisa participar”. Há, então, a ideia de que qualquer pessoa pode ser envolvida involuntariamente no culto por meio da possessão das entidades, apesar de não se esperado que ogãs ou equedes entrem em transe.

Tal visão estabelece uma polaridade – já discutida por Carvalho (1994) no contexto do xangô e da jurema – entre candomblé e umbanda exatamente no que tange à organização ritual e à possessão. Na situação aqui discutida, a umbanda corresponderia à dimensão dionisíaca – comentada pelo autor sobre a jurema – da possessão pelos exus e caboclos. Seus rituais são considerados “imprevisíveis”, “desordenados” e “violentos”. Em oposição, o candomblé é associado – assim como o xangô – à dimensão apolínea da possessão pelos orixás, em que os rituais seriam mais “controlados” e “pacíficos”. No caso da festa de Seu Treme Terra, a carga simbólica “demoníaca” associada a Exu e o grau de violência nas ações do caboclo chamam a atenção. Contudo, não se trata de uma violência desmedida e nem os atos da entidade são frutos de um total descontrole. Pelo contrário, ali há um objetivo muito bem definido: estimular e desenvolver a possessão, mesmo contra a vontade dos presentes.

Para eles, a mediunidade é uma habilidade que pode estar latente e, portanto, é algo positivo e libertador a ser incentivado. No entanto, também é entendida como um “caminho sem volta”, como um elo que, uma vez estabelecido, não pode ser desfeito, o que implica uma

série de responsabilidades. Como analisou Birman (1996), a possessão não é um fenômeno negociável. Uma vez imposta pela divindade, a passagem para a condição de médium ou filho de santo não é algo de fácil aceitação, pois acarreta restrições na vida pessoal, bem como implica um número considerável de obrigações a cumprir. Porém, mesmo não sendo negociável, tenta-se adiar essa condição, adormecer a habilidade. Nesse sentido, recordemos o caso da samba. Era uma mulher que já frequentava a umbanda há muito tempo e nunca havia sido possuída. Por esse motivo, foi designada a ocupar o cargo de samba, precisamente por não ter desenvolvido essa habilidade. Porém, ela foi acometida pelos sintomas da possessão no dia da festa do caboclo, coisa inesperada por todos. Mesmo assim, resistiu às investidas da entidade, que tentava convencê-la a se deixar desenvolver.

Carla comentou:

Sentiu a primeira vez, lascou. Toda vez que ela for à umbanda ela vai se tremer. Ela agora já sabe que incorpora, mesmo não querendo. Se for à umbanda, vai tremer. Não tem jeito. Já é da pessoa, já nasceu com a pessoa. Você frequenta aqui e não sente nada, de repente você vai ficar assim até os 50, 60 anos. Foi o que aconteceu com ela. A primeira vez que balançou, ficou apavorada. E a mãe dela que é uma senhora que tem uns 90 anos é do candomblé desde seus 50. Antes, ela nunca tinha sentido nada.

Esta fala nos leva a refletir sobre a concepção do processo de iniciação e sua relação com a ideia de mediunidade. Carla faz uma comparação entre o que aconteceu com a samba na umbanda com o que ocorreu com sua mãe carnal no candomblé. Nesse sentido, a mediunidade aqui é um termo abrangente, sinônimo de capacidade de ser possuída, seja por espíritos, seja por orixás, englobando dois processos rituais distintos. No caso do candomblé, o processo de iniciação se coloca como condicionante para a efetiva manifestação dos deuses. Durante e depois da iniciação, a possessão é algo que se espera, já que seria a prova de que os procedimentos rituais foram feitos com perfeição. No entanto, o que acontece no terreiro de Mãe Carla e de Pai Marcelo é que a manifestação dos orixás não necessariamente ocorre depois da iniciação e isso não é visto como um erro.

A mediunidade, então, é uma herança inscrita no destino, mas que pode não ter um tempo determinado para despertar. Cabe ao pai ou à mãe de santo identificar os filhos que precisam de mais tempo, bem como estimular o desenvolvimento dos mesmos. Daí, o desenvolvimento mediúnico nada mais é que um momento de aprendizagem, de adaptação do corpo/mente para a possessão. Segundo Marcel Mauss (2008), o corpo não é um recipiente cultural passivo, mas um meio que se autodesenvolve, num processo sócio-psico-biológico. Assim, acredito que a possessão é algo que se constrói na experiência vivida e na interação

cotidiana entre seus participantes. É um fenômeno coletivo e ao mesmo tempo individual, que não pode ser homogeneizado e objetificado. As experiências variam de acordo com as relações que cada terreiro estabelece com seus adeptos e com as divindades, bem como com as concepções sobre o que é candomblé ou o que é umbanda. Dessa forma, a possessão exige uma espécie de treinamento, de aprendizagem, que prepare o corpo do adepto e sua divindade por meio de técnicas corporais, práticas rituais e etiquetas de comportamento.

No candomblé, o orixá é comparado, grosso modo, a uma força interior que desabrocha, na medida em que o indivíduo passa pelo processo de encantamento específico do corpo – a iniciação – e de aprendizado contínuo dos ritos. Como vimos, o saber iniciático constitui-se por uma série de ritos que remetem o adepto às origens do mundo, às histórias da criação. Este saber, no entanto, não é apenas um conhecimento que deve ser acumulado, mas, sobretudo, uma experiência que deve ser repetidamente vivenciada. A vivência dos *fundamentos* e a assimilação de novos símbolos e regras de conduta ritual operam a transformação do neófito em um novo ser – incorporado a uma nova família – que passará por uma determinada trajetória para alcançar seu equilíbrio interior – por meio do resgate de sua “verdadeira” natureza. Assim, a iniciação é um dos pré-requisitos fundamentais para que o orixá possa “vir” e a possessão possa se desenvolver.

Na umbanda não há uma “feitura de santo” propriamente dita, uma vez que não manifestam orixá. No entanto, pode haver um rito de iniciação, com raspagem e pintura da cabeça. O período de reclusão também é menor, podendo variar de três a sete dias. No terreiro de Carla, por se tratar de um ritual visto como complementar, não há um ritual de iniciação de umbanda, mas um processo de “desenvolvimento”, em que se aprende a controlar a possessão dos espíritos. No caso da umbanda, como aponta a literatura, o controle da possessão é a principal via de ascensão na hierarquia ritual. Há níveis de habilidade mediúnica e os diferentes status e posições estão, em tese, de acordo com o grau de habilidade do médium. Como vimos, no contexto do candomblé, também há níveis de controle e desenvolvimento da possessão. Isto se verifica na própria distinção entre “santos novos” e “santos velhos”. Espera-se que a performance do santo seja equivalente ao seu tempo de feitura e, assim, a desenvoltura de um santo velho, principalmente nos *orôs* das cerimônias públicas, deve ser maior e mais complexa que a de um iaô, por exemplo.

Entretanto, a noção de desenvolvimento envolvida nos terreiros de Mãe Carla e Pai Marcelo é atrelada ao papel da umbanda enquanto “escola” da possessão. Para Carla, quem se inicia no candomblé e não passa pelo desenvolvimento mediúnico da umbanda não possui certa “qualidade” de incorporação:

A umbanda tira a sua consciência, ela trabalha o médium de uma forma muito mais implacável. Se você vem da umbanda para o candomblé você é um tipo de médium. Se você vai direto para o candomblé você é outro tipo de médium. A umbanda desenvolve a incorporação, te dá esse ensinamento. Quem é só do candomblé é um fracasso! Tem que ter um espírito de umbanda na cabeça, porque aquele sacudir, aquele chegar do caboclo, do preto velho ... é bom que você tenha, porque ele vai te ensinar. No candomblé a gente não tem esse trabalho, por isso que aquele caboclo vai te ensinar a hora de você se abrir para o seu orixá, ele vai te ensinar a você se comportar no momento do seu orixá. Agora, se você é só do candomblé é muito teórico. Só sentir a energia do orixá é muito bom, muito fácil. Tem que sentir também um espírito entrando em você, a sensação de que seu peito está abrindo... é uma energia muito forte, uma coisa muito forte. É importante. Todo mundo tem que sair da umbanda para o candomblé.

Como analisou Daniel Halperin (1998), a “consciência” durante o transe e a memória dos fatos ocorridos são temas difíceis e complexos de se abordar no meio dos cultos afro-brasileiros. Isso se deve ao consenso de que a possessão legítima seria aquela em que o indivíduo perde totalmente a consciência, sendo a chamada “possessão consciente” associada a uma forma de “fingimento”. No relato em questão, há uma forte preocupação com o nível de consciência durante a possessão dos orixás, ligada a uma visão que distingue, em termos de intensidade, as duas formas de incorporação – da umbanda e do candomblé. Passar pela experiência da possessão por espíritos transformaria positivamente a experiência de manifestação dos orixás, fazendo com que os indivíduos alarguem sua sensibilidade corporal e espiritual, bem como sua própria noção de pessoa. Em outras palavras, a possessão da umbanda ajudaria os filhos de santo a perderem a consciência e entrar num estágio mais profundo de sintonia com a divindade na hora da manifestação dos orixás.

Sobre a diferença entre a possessão na umbanda e no candomblé, Carla revela: “no candomblé, a possessão depende da qualidade do filho de santo, do caráter dele. De acordo com a sintonia que você estiver naquela função, naquela festa, você terá mais ou menos Iansã em você, mais ou menos Oxaguiã em você”. Segundo ela, “você tem que estar inteiro, tem que se entregar, senão vai ser um médium acordado, consciente. A energia do orixá é muito forte, por isso ele não vai vir de uma vez só. Não vai te apagar. Cabe a você deixá-lo tomar conta do seu corpo”. Do mesmo modo, Bianca defende ser a possessão uma “experiência singular”, pois “não é só deus que está ali, a pessoa incorporada não morre: ela ouve, sente, vê, mas não está sozinha”.

Assim, a possessão do orixá parece ser pensada como uma gradação, que depende do tipo de relação e harmonia entre o indivíduo e o seu deus no momento ritual. Quanto mais



forte é o vínculo entre ambos, mais profunda e completa é a manifestação. Por sua vez, o fortalecimento desse vínculo se daria por meio do esforço e esmero individual do filho de santo, que além de cumprir e aprimorar suas obrigações e regras de conduta – tanto no ambiente do terreiro, quanto na vida cotidiana – deve aprender a ampliar sua sensibilidade mental/corporal por meio do desenvolvimento mediúnico com as entidades de umbanda. Diante disso, podemos compreender o porquê de algumas pessoas tentarem “fugir” das giras, bem como de se sentirem amedrontadas ou de não gostarem de ser possuídas pelas entidades. São rituais que exigem muito empenho e coragem dos filhos de santo, pois eles terão de se adaptar brusca e violentamente a forças e energias invasoras, cedendo seus corpos não a uma divindade interior – o orixá dono de sua cabeça –, mas a várias entidades que lhes são estranhas.

O peso é maior e, por isso, eles [as entidades] tem mais facilidade de tirar a consciência do médium. A umbanda... vou comparar com energia, ela tem uma energia intrusa. A umbanda é uma energia intrusa. Ela tem muito mais facilidade de tirar a consciência do médium, porque viveram nesta terra. O exu, o caboclo, o preto velho, o boiadeiro eles entram no corpo da gente de uma forma muito mais forte. E a nossa energia... (dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço) eles praticamente ocupam o nosso corpo sem a gente, mantendo as funções vitais, o coração não para de bater, você não para de respirar, seu sangue não para de circular. Claro que ele tem a urina... você não vai ficar fazendo xixi incorporado com o caboclo: eles têm essa condição de reter. No candomblé é o contrário: depende da qualidade do *vodunsi* (filho de santo), porque é uma energia latente, o orixá está dentro da gente.

Eles enfatizam a ideia de que é um dever cuidar dessas entidades, pois “os espíritos precisam de nós para evoluir”. Com relação aos orixás, contudo, isto se inverte. Os deuses não são espíritos que precisam evoluir. Ao contrário, nós é que devemos “nos harmonizar” através do contato com eles – que é, ao mesmo tempo, um contato com o nosso interior. No entanto, ambas as possessões e suas intensidades são entendidas como parte de uma herança familiar consanguínea. Nesse sentido, um rapaz – abião da casa – comentou: “eu acho que a possessão deve ser mais forte quando se tem algum histórico de família... nas gerações... a Bianca vive falando que vêm ancestrais da família dela”.

As afirmativas destacadas aqui revelam uma concepção sobre a possessão que reafirma o caráter processual e criativo das relações entre filhos, espíritos e orixás, que se imbricam e se fazem entre si. Além disso, essas relações não se dão num “espaço” entre indivíduo e divindade, mas na dimensão corporal/mental dos próprios filhos de santo. Assim, chega-se à importância da umbanda na história pessoal e religiosa de Mãe Carla. Como expus

no primeiro capítulo, no terreiro de Carla, apesar de o processo de iniciação ser algo que decide o status ontológico do adepto mediante consulta ao jogo de búzios, a possessão dos orixás é vista como algo “que pode se desenvolver com o tempo” e que não obedece necessariamente o processo de iniciação. Isto justifica duas coisas: a primeira delas é a própria mudança de status da mãe de santo. Para ela, sua experiência comprova que os pais de santo devem estar atentos ao “tempo da pessoa”, pois “há coisas que os orixás não dizem na hora”. Não ter entrado em transe no período iniciático não deveria ter definido a sua posição hierárquica. Em sua concepção, seu pai Antônio foi negligente e não teve sensibilidade suficiente para perceber que ela ainda não estava pronta.

Mas, se os orixás podem “não dizer tudo na hora” como saber e determinar, então, esse tempo de maturação? Como o pai de santo poderá perceber se a pessoa é ou não é equeude? Claro que, na lógica geral da religião, o dispositivo que resolve esse problema deve necessariamente ser o jogo de búzios – e, na casa de Mãe Carla, ele não é deixado de lado, nem perde sua autoridade na prática ritual. No entanto, foi preciso criar uma espécie de “abertura” nesse esquema rígido, capaz de dar conta da variedade dos casos que fogem à regra, assim como incorporar uma concepção de possessão gradual, de algo que é inato, mas que, ao mesmo tempo, deve ser aprendido e aperfeiçoado.

A segunda coisa que essa ideia de possessão justifica é permanência e utilização da umbanda nesse processo de desenvolvimento. Como apontei anteriormente, nos centros e terreiros umbandistas, o nível de desenvolvimento mediúnico seria a principal via de ascensão na hierarquia ritual. No candomblé, porém, não é a maior ou menor habilidade no controle da possessão que determinará a posição hierárquica, mas sim o tempo de iniciação e a herança espiritual da pessoa. Mesmo assim, espera-se dos membros do terreiro que suas performances sejam condizentes com os seus cargos hierárquicos. O fato de Mãe Carla não ter precisado “zerar” seus anos de iniciação, nem “voltar” à condição de iaô, faz com que se exija uma performance consoante com a de uma iyaxorixá com mais vinte e um anos de santo. Isto é, como se há mais de vinte um anos ela tivesse manifestado seu orixá que, hoje, é tido como um “santo velho”. Portanto, o desenvolvimento da mediunidade é fundamental para Carla, pois, enquanto mãe de santo, ela deve apresentar um avançado nível de controle e desenvoltura, mesmo tendo efetivado sua possessão há apenas cinco anos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: “O CANDOMBLÉ É UMA RELIGIÃO EM QUE TUDO PODE E NADA PODE”**

Durante a pesquisa, tentei diversificar minhas informações estabelecendo contato com outras pessoas do candomblé, além dos membros e adeptos do terreiro de Mãe Carla e Pai Marcelo. Nem sempre pude estar presente em eventos e cerimônias de outras casas, mas isso não me impediu de conhecer alguns relatos interessantes que se coadunaram ao material com qual trabalhei. A seguir apresento uma situação que creio ser útil para amarrar algumas questões desta dissertação.

Certa vez, conheci um filho de Exu cujo terreiro enfrentava uma crise de sucessão após o recente falecimento de seu pai de santo. Ele me foi apresentado por um amigo que tínhamos em comum e sempre que nos víamos passávamos algum tempo conversando sobre candomblé: eu lhe dizia coisas relacionadas à pesquisa e ele relatava alguns dos problemas que o seu terreiro vinha enfrentando. Nessas conversas, pude perceber certo orgulho com relação à linhagem que pertencia – sendo “neto de santo” de Iyá Nitinha de Oxum, que foi mãe pequena da Casa Branca do Engenho Velho, considerado o mais antigo terreiro de candomblé da nação keto no Brasil –, bem como a adoção de uma postura ética de “não falar mal do terreiro dos outros”, pois “cada casa é uma casa. A gente tem que respeitar”. Mesmo assim, deixava escapar comentários, piadas e boatos sobre o povo de santo que revelavam a defesa de uma determinada visão sobre o que pode e o que não pode no candomblé.

Como já havia lhe contado sobre o caso de Mãe Carla e o tema da dissertação, sempre perguntava a respeito da “equede mãe de santo” em tom jocoso. Um dia, estava apreensiva e respondi-lhe que a pesquisa estava indo bem, mas que ainda estava meio confusa sobre como analisar o material e explicar o ocorrido. Ele, então, abandonou a ironia e ponderou a questão demonstrando que aquele fenômeno, na verdade, não era tão extraordinário entre o povo de santo:

No candomblé é assim. Às vezes você pode fazer tudo direitinho, como manda o figurino, e, na hora, não acontecer do jeito certo. Claro que existem coisas que, se não acontecerem do jeito que deveriam, podem gerar desconfiças e desconfortos. Mas o que se vai fazer? Vai fingir que aconteceu tudo certo? O candomblé é uma religião em que tudo pode e nada pode.

Naquele momento, ele me forneceu uma importante chave para entender um pouco da lógica que perpassa as religiões afro-brasileiras. Para explicar o que havia dito, ele, então, relatou-me uma pequena história:

Houve um episódio, na minha obrigação de sete anos. Eu fiz o meu santo sozinho e, por isso, queria dar obrigação sozinho. Mas, por acaso, havia uma moça de Iansã que também daria obrigação. Ela não foi feita na casa do meu pai de santo, mas quando ainda era criança, numa casa angola. Segundo as “más línguas”, lá nessa casa disseram para ela que, na hora da saída, “fingisse” que estava com o orixá. Então o “santo” foi pra sala, deu orunkó e tudo mais. Mas ela nunca mais voltou a virar com o santo. Então, não se sabe, exatamente, se ela algum dia virou com santo. E mais: como nosso pai nunca disse que ela era equede, ele nunca mudou essa situação. Ele não comenta nada sobre o assunto. O que me disseram foi que, nesse dia da minha obrigação, ela veio vestida para o salão, mas não teve santo. Eu não vi, porque estava virado. Mas, em tese, o santo tem que vir na sala. Só que, no caso dela, não veio em nenhum momento. Eu tenho um irmão [de santo] que não suporta quando ela – que é mais velha [de santo] que ele – tenta passar a frente dele em qualquer ritual.

A ideia de que “o candomblé é uma religião em que tudo pode e nada pode” evidencia, justamente, a ambiguidade intrínseca às relações que fazem parte deste universo religioso e que procurei discutir ao longo da dissertação por meio do tema da mudança de status e das relações de poder. A história contada acima é apenas uma dentre várias que apontam o mesmo problema: o “desencaixe” entre certos cargos, papéis e posições e as performances esperadas e a dificuldade de se definir o status dessas pessoas. O fato de uma ebômin não “virar” no salão é algo que gera constrangimento e levanta suspeitas sobre o sua condição: “será ela uma equede?” No entanto, o que causa maior desconforto é a atitude do pai de santo que, ao contrário de enquadrá-la numa posição “condizente” ao fato de não virar no santo, aceita a contradição e não toca no assunto.

A mudança de status de Carla, os conflitos em torno da família de santo e de sangue e os cargos hierárquicos, bem como a visão sobre a iniciação e a possessão foram discutidos tendo em vista a ideia de ambiguidade – do que é e não é ao mesmo tempo. Sendo assim, estes aspectos evidenciam a contradição como constitutiva do sistema religioso: o que todos sabem ou duvidam, mas que ninguém ousa dizer (pelo menos abertamente). Maggie explorou a ruptura de um terreiro como decorrente de uma tensão estrutural entre pais e filhos de santo. O que procurei demonstrar neste trabalho, por outro lado, foi o processo de construção de um terreiro e a transformação de uma equede em mãe de santo, enfatizando os dramas e processos rituais e as formas de readaptação da estrutura ao conflito. Na verdade, não se trata de

“readaptação”, mas de como as coisas se reestruturam diante das situações de conflito, em que se reelaboram experiências e interpretações mítico-rituais.

No primeiro capítulo, apresentei os principais personagens e a sequência dramática de Carla. A briga com o pai carnal Antônio e a insustentabilidade de suas relações foi o primeiro passo, seguido da adesão a outra casa e do reconhecimento de um novo Pai, Marcelo. A ruptura com a sua primeira família de santo nos remete ao conflito estrutural apontado por Maggie, no qual o ato de sair de um terreiro revela a quebra de uma norma fundamental, reguladora da vida no santo – que seria a obediência dos filhos em relação ao pai de santo. Além disso, o fato de Antônio ser pai biológico de Carla aprofundou ainda mais essa ruptura.

Além de ressaltar os conflitos subjacentes a essas sucessões de acontecimentos, tentei esclarecer como são as interpretações do caso e como eles se utilizam de justificativas ambíguas, que ora centram a explicação na ideia de maturidade espiritual, ora numa determinação individual e ora numa desconfiança ritual. A questão do “erro” remete à falta de habilidade sacerdotal, ao mesmo tempo em que se concebe a sua inexistência, já que as ações dos pais de santo estariam sempre em consonância com o divino. Há outro olhar sobre a iniciação que se reflete na própria concepção sobre os cargos e seus ocupantes. A possessão do orixá é entendida como algo que, às vezes, escapa ao controle ritual estabelecido, pendendo a um outro tempo, de maturidade individual, que por sua vez pode não estar no mesmo ritmo de iniciação coletivo. Por isso, a manifestação do orixá – ainda que seja um pressuposto formal para o exercício da chefia de um terreiro – é entendida como um fenômeno passível de desenvolvimento ao longo da vida.

Logo, nota-se, também, que apesar da existência de um rígido código de normas e regras que norteiam as ações rituais dos filhos de santo – impondo-lhes uma ordem de posições hierarquizadas e a diferenciação entre o status de “rodante” e “não rodante” –, há também certa indeterminação desses arranjos no âmbito das experiências concretas. O fato de o discurso desses grupos religiosos enfatizar o caráter ortodoxo de suas ações e de seus cargos não exclui possibilidades variadas de rearranjo e de ressignificação de acordo com o contexto. Além disso, as disputas de poder e o desejo de ascender na escala hierárquica também estão em jogo, direcionando caminhos e alternativas, fomentando essa mobilidade.

No segundo capítulo, discuti a nova fase da protagonista, a etapa posterior ao rompimento: a construção do terreiro de Mãe Carla, bem como a consolidação de sua própria condição enquanto mãe de santo. Destaquei o caráter processual dessa construção apontando dois aspectos. O primeiro é que apesar de haver um padrão mítico-ritual para a edificação de um terreiro – o que envolve procedimentos, técnicas e estética próprios – não há um esquema

fixo que determine suas etapas. A parte física do barracão vai sendo criada de acordo com as necessidades e as ações de seus membros. Logo, o terreiro é fruto de uma ação coletiva, envolvendo uma série de fatores que vão desde as circunstâncias e condições materiais dos indivíduos até as intervenções e exigências divinas. Também fazem parte deste processo a habilidade de lidar com o inesperado, o agenciamento e a mobilização das divindades, como também as formas de se receber e agregar novos membros.

O segundo aspecto da construção tem a ver com as estratégias de criação da família de santo e seus percalços. Vimos que a valorização dos laços de consanguinidade marca fundamentalmente a família de santo deste terreiro e como isso vai de encontro à ideia de que a filiação ritual se sobrepõe aos vínculos familiares anteriores. Nesse contexto, as posições e cargos de maior prestígio foram concedidos aos membros da família nuclear e consanguínea da mãe de santo, o que gerou conflitos relacionados ao princípio de senioridade e à estrutura hierárquica do candomblé. A posição de Bianca, nesse sentido, mostrou-se um dos principais catalisadores desses conflitos já que o fato de ser *yaô* e ao mesmo tempo sucessora do posto da mãe provoca certo mal estar entre as filhas de santo mais velhas, evidenciando a complexidade das relações, circunstâncias, motivações e interesses que se articulam à composição da família de santo.

Além disso, apontei a presença de uma categoria de iniciados chamados “necessitados” como uma solução à consolidação da legitimidade do terreiro, mas também como um problema para estabilidade do mesmo. Por conta de uma série de imperativos de ordem terrena e espiritual, esses indivíduos acabaram se iniciando precocemente, não tendo chances de maturar suficientemente suas relações com a casa e com a religião através do período do *abianato*. Consequentemente, são pessoas que não conseguem manter vínculos duradouros com o terreiro, nem acessar o círculo de intimidade da família de santo.

Diante disso, conclui-se que a coisa mais difícil no processo de tornar-se mãe de santo não é o aspecto ritual em si, mas a dinâmica dos relacionamentos entre o líder de terreiro e seus filhos de santo. Há que se desenvolver uma sensibilidade capaz de perceber a personalidade, a vida e o jeito de ser de cada um para, assim, estabelecer limites e etapas para a incorporação dos membros novos. Deve-se, portanto, saber construir relações de intimidade e confiança, buscando sempre a harmonia do grupo, mediando e gerenciando as potencialidades de cada um. Assim, não existe uma fórmula única para se alcançar a estabilidade de um terreiro, mas é com o passar do tempo e da prática que os pais e mães de santo vão desenvolvendo maneiras que lhes são mais próprias de exercer a função.

Por sua vez, a intenção do capítulo terceiro foi mostrar um pouco do caráter múltiplo, relacional e contextual da possessão, fazendo uma espécie de retomada das questões do primeiro capítulo. Como vimos, os cultos de macumba/umbanda são parte importante da história pessoal e da trajetória religiosa dos sacerdotes tratados por esta dissertação e por esta razão os adeptos possuem uma noção particular sobre a possessão, articulada à ideia umbandista de “desenvolvimento”. Logo, por mais que cuidem para manter as diferenças específicas entre umbanda e candomblé, esta ideia acaba engendrando uma reelaboração nas práticas e concepções sobre esses cultos e sua relação.

O valor da umbanda nesse contexto ritual tem a ver com a questão inicial desta dissertação (*como uma equede vira mãe de santo*) e o seu desdobramento (*como ser uma mãe de santo*). Ela é importante para desenvolver a habilidade de possessão dos filhos de santo de forma geral, bem como para a manutenção de uma herança espiritual de família. É por meio de um “treinamento espiritual” com as entidades que a mãe de santo consolida sua posição, desenvolvendo sua possessão.

Além disso, a relação com as entidades também é desejada por conta de seus poderes ligados à demanda e ao feitiço. Esses espíritos poderosos além de treiná-los e prepará-los para a manifestação de seus orixás (de modo inconsciente), empresta-lhes poderes de ataque e defesa mágicos adicionais. Assim, a ideia de “dar satisfação” revela uma forma de alocar o culto a esses espíritos numa posição de importância e prestígio mesmo que seja em função do candomblé, mantendo e reorganizando a herança ritual familiar. Com a adesão ao candomblé de modelo nagô, os terreiros de Carla, Marcelo e também de Antônio, os rituais oriundos da macumba permanecem com nova função.

Por fim, é preciso lembrar que este trabalho é fruto de uma pesquisa preliminar e, portanto, seu intuito não foi consolidar respostas, mas levantar questões. Sendo assim, dentro dos limites já expostos aqui, acredito que os objetivos foram atingidos, apontando-se para a necessidade de um aprofundamento das questões apresentadas através de perspectivas comparativas entre terreiros e demais cultos afro-brasileiros. Assim, a contradição foi a ideia central que moveu a construção da dissertação e o enfoque em um estudo de caso. Procurei demonstrar como ela se desdobra em diferentes situações e aspectos da vida religiosa do candomblé, principalmente no que diz respeito às posições e cargos hierárquicos, às mudanças de status e às relações de poder. Por sua vez, as noções de ritual, conflito, drama social e performance formaram um arcabouço teórico-metodológico capaz de problematizar as contradições inerentes a essa estrutura religiosa.

## REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

BAPTISTA, José Renato C. *Os deuses vendem quando dão: um estudo sobre os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) \_\_\_\_\_. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p.138-155, 2008.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BASTIDE, Roger. “Cavalo dos santos: um esboço de uma sociologia do transe místico”. In: \_\_\_\_\_. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. “As escravas dos deuses”. In: \_\_\_\_\_. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENISTE, José. *Águas de oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

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

\_\_\_\_\_. *O que é umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.17, n.1-2, p. 90-109, 1996.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: \_\_\_\_\_. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAGA, Júlio. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. Fuxico de candomblé. In: *Estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

BROWN, Diana de G. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.



CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

CARVALHO, José Jorge. “Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros”. In: *As senhoras do pássaro da noite*, org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1994.

CONTINS, Marcia. *O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1983.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: 1978.

COSSARD, Gisèle O. “A filha-de-santo”. In: *Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*, org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

COSTA LIMA, Vivaldo. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Bahia, 1977.

\_\_\_\_\_. “O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia”. *Afro-Asia*, CEAO/UFBA, Bahia, p. 65-90, 1976.

\_\_\_\_\_. “Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia”. In: *Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*, org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, 2010.

DANTAS, Beatriz Góis. “A organização econômica de um Terreiro de Xangô”. *Religião e Sociedade*, n. 4, p. 181-191, 1979.

\_\_\_\_\_. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

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

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

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GLUCKMAN, Max. “Rituais de Rebelião no Sudeste da África.” *Cadernos de Antropologia*. Brasília: UnB, 1974.

\_\_\_\_\_. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. In: *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, org. Bela Feldman-Bianco. São Paulo: UNESP, 1987.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. “Sobre o trabajo de la cara”. In: \_\_\_\_\_. *Ritual de La interaccion*. Buenos Aires: Edit. Tiempo Contemporâneo, 1970.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.

HALPERIN, Daniel. “Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira: o tambor de mina do Maranhão”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.19, n.2, p. 77-102, 1998.

JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

KILEUY, Odé e OXAGUIÃ, Vera. *O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Editora Perspectiva: 1977.

LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MATORY, J. Lorand. “Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras”. In: *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*, org. João José Reis. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2007.

\_\_\_\_\_. “As técnicas do corpo”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2007.

OLIVEIRA, Bianca F. *Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé em movimento – São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2009.

PEREIRA, Rodrigo; CONDURU, Roberto; SOARES, Anderson Gaspar; RIBEIRO, Maíra. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas, 2012.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: EDUSP/Hucitec, 1991.

ROSENFELD, Anatol. *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. “What kinship is (part one)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 17, p. 2-19, 2011.

\_\_\_\_\_. “What kinship is (part two)”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 17, p. 227-224, 2011.

SANSI, Roger. “Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. *Análise Social*, v. XLIV (1º), p. 139-160, 2009.

SANTOS, Deoscórides M. dos. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limond, 1994.

SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte: pãde, àsèsè e o culto de Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Terreiro do Bate-Folha* (Laudo Antropológico). Salvador, 2002.

SILVA, Hélio. R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, 15 (32), 2009, p. 171-188.

SILVA, Vagner G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVEIRA, Leandro Manhães. *Nas trilhas de sambistas e “povo de santo”, memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação. (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2012.

SILVERSTEIN, L. M. “Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.4, p. 143-169, 1979.

SIMMEL, G. “A natureza sociológica do conflito”. In: *Simmel*, org. Evaristo Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983, p. 122-134.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

T’ÒGÚN, Altair. *Iniciação no candomblé: feitura de iyàwó, ogán e ekéjì*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

TURNER, Victor. W. *Schim and community in an African society*. Manchester: Manchester University Press, 1964.

\_\_\_\_\_. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1987.

\_\_\_\_\_. *Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: UFF, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: UFF, 2008.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. “A moeda dos orixás”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.14, n. 2, p. 4-17, 1987.

\_\_\_\_\_. *A galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WAFER, Jim. *The taste of blood: spirit possession in Brazilian candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WAGNER, Roy. “A presunção da cultura”. In: \_\_\_\_\_. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac e naify, 2010.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: UNICAMP, 2001.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## GLOSSÁRIO

### A

**Abiã** – Pessoa que frequenta o candomblé, mas ainda não passou pelo ritual de iniciação. É considerada a posição mais baixa na hierarquia do terreiro.

**Adoxu** – Aquele que porta o “oxu”; o “rodante”; o iniciado ao culto dos orixás que entra em transe.

**Águas de Oxalá** – Ciclo cerimonial anual em homenagem a Oxalá. É dividido em etapas: 1ª – a procissão/preceito das águas; 2ª – festa de Oxalufã (o Alá); 3ª – festa de Oxaguiã (o Pilão).

**Aiyé** – Termo que designa o mundo terreno; a terra; o tempo de vida; existência individualizada.

**Alguidar** – Vasilhame de cerâmica utilizado para servir as comidas e oferendas de santo, bem como fazer os assentamentos e sacrifícios.

**Arriar obrigação** – Depositar as oferendas realizadas durante a “obrigação” em local determinado.

**Assentamento** – Conjunto formado por determinados objetos ou elementos da natureza (pedra, árvore, etc.) que abrigam a força de uma dada divindade e que são consagrados aos deuses de acordo com suas características. São depositados em lugares e recintos específicos de uma casa de santo. Por abrigar os orixás, é considerado algo vivo, necessitando de sacrifícios cíclicos.

**Assentar o santo** – processo ritual que faz parte da “feitura” do santo. Consagração de determinados objetos ou elementos da natureza ao orixá da pessoa que se inicia.

**Atorí** – Planta (*Glyphaca lateriflora abraham*) utilizada em rituais do candomblé em forma de varinhas, ligada ao culto de Oxaguiã.

**Axé** – Termo com múltiplos sentidos no universo dos cultos. Designa tanto uma espécie de poder e força impessoal que permeia objetos, plantas e relações humanas, quanto faz referência a locais e coisas sagradas (tais como as fundações do terreiro, as porções específicas de animais sacrificiais, o local de recolhimento dos neófitos). Além disso, é usado também para designar a casa de santo em sua totalidade e a sua linhagem.

**Axé plantado** – É o assentamento de fundação. Quando se constrói um barracão, é preciso enterrar no centro e nas bases da fundação arquitetônica o assentamento de determinados orixás da casa. Isto torna possível a troca de axé entre os membros do terreiro e os deuses.

### B

**Babalorixá** – Pai de santo; sacerdote chefe do terreiro.

**Baiana** – Saia longa e rodada usada pelas mulheres nas festas e cerimônias do candomblé e da umbanda.

**Barco de yaô** – O grupo dos que se iniciam em conjunto. Suas dimensões são variáveis, podendo abranger um grupo de mais de vinte neófitos até apenas uma pessoa. É a partir do barco que se faz a primeira hierarquização dos seus membros na carreira iniciática. De acordo com precedências e obrigações rituais, a estratificação do barco segue mais ou menos esta ordem: (1) Dofono; (2) Dofoninho; (3) Fomo; (4) Fomotinho; (5) Gamo; (6) Gamotinho; (7) Domo; (8) Domutinho; (9) Vito; (10) Vitutinho.

**Bolar no santo** – Termo que designa o fenômeno do transe incompleto em pessoas não iniciadas, que desmaiam após serem tomadas pelos deuses. É um dos sinais dos deuses quando se impõe a necessidade da feitura de santo.

**Bolonã** – Estágio ritual do processo de iniciação da nação angola em que se determina se a pessoa vira ou não no santo.

**Borí** – Ritual que abre o ciclo iniciático juntamente com a “lavagem de contas”. Fora deste ciclo, é um rito terapêutico com intuito de harmonizar a vida da pessoa “dando de comer e beber à sua cabeça”.

## C

**Cambono** – Homem que, na umbanda, tem como função auxiliar os médiuns incorporados nas consultas: anotar receitas, traduzir as palavras das entidades para os consulentes etc.

**Calçolão** – Um tipo de calça curta e larga, de comprimento um pouco abaixo dos joelhos, feita de tecido de algodão, utilizada por homens e mulheres durante os rituais e as cerimônias do candomblé e da umbanda.

**Calunga** – Cemitério.

**Camarinha** – O “roncó”: aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação.

**Cavalo** – Aquele cujo corpo é instrumento dos deuses e entidades.

**Confirmação** – Rito público em que ogãs e equedes, após passarem por um período de recolhimento (espécie de iniciação), têm seus cargos confirmados pelo orixá que os suspendeu ou indicou.

## D

**Decá** – Cerimônia ritual através da qual o iniciado, após a obrigação de sete anos, recebe dos deuses a determinação de abrir e gerir sua própria casa de culto. O decá é o reconhecimento da aptidão para o cargo de pai ou mãe de santo, sendo também a transmissão de obrigações religiosas.

**Defumador** – Turíbulo com composto de essências aromáticas, folhas e cascas, usado ritualmente em fumigações propiciatórias e terapêuticas.

**Desenvolvimento** – Sessão ritual da umbanda que tem o objetivo de ensinar os médiuns o controle da possessão.

**Dofonitinho** – Distinção hierárquica daquele que foi o segundo do barco de yaô.

**Dofono** – Distinção hierárquica daquele que foi o primeiro do barco de yaô.

## E

**Ebó** – Termo genérico que designa oferendas e sacrifícios.

**Ebômin** – Filho de santo veterano no culto. Título adquirido após a obrigação de sete anos. Equivalente à “vodunci”.

**Efum** – Nome que se dá à argila branca com que são pintados os neófitos.

**Egun** – Nome genérico dos espíritos dos mortos.

**Encantado** – É um tipo de entidade que passou pela experiência do encantamento pelos orixás. Não são espíritos obsessores.

**Equê** – Nome que se refere à falsa possessão.

**Equede** – Cargo honorífico reservado às mulheres que servem aos orixás, mas que não são possuídas por eles.

**Equodidé** – Pequena pena vermelha de um papagaio africano chamado papagaio da costa. É amarrada em fio de palha trançado e colocada na parte frontal da cabeça do yaô. Simboliza a geração de uma nova vida.

**Erê** – Termo que designa tanto um tipo de espírito infantil que acompanha as divindades – sendo um intermediário entre os orixás e os homens –, quanto um estágio de transe atribuído a um espírito-criança.

## F

**Feitura de santo** – Processo de iniciação que implica em reclusão, raspagem, pintura, imposição o oxú e apresentação pública (oruko).

**Função** – Ciclo de atividades rituais do calendário litúrgico do candomblé.

**Fundamentos** – Termo genérico dado aos segredos rituais do candomblé, ao conhecimento ancestral sagrado.

## G

**Gira** – Sessão de umbanda. Ritual em que ocorre a possessão das entidades.

## I

**Ibá** – Recipiente onde são depositadas as substâncias constitutivas e reveladoras da identidade do sacrificante.

**Ilé** – Casa de santo; terreiro.

**Iyalorixá** – Mãe de santo; sacerdote chefe de terreiro.

**Iyamís** – Ancestrais femininas cultuadas coletivamente. Panteão de mulheres mais velhas, mais rabugentas, mais encolerizadas e poderosas, associadas à magia. São também chamadas de “feiticeiras” e “donas dos pássaros”.

## J

**Jogo de búzios** – Sistema divinatório de uso recorrente na vida cerimonial do candomblé. Associado ao deus Ifá, este jogo corresponde a um tipo de oráculo, capaz de comunicar a vontade dos orixás.

## L

**Lavagem de contas** – Rito de agregação que consiste em lustrar os fios de conta sagrados

## M

**Macumba** – Termo que abrange três definições: (1) – Instrumento musical (espécie de reco-reco africano); (2) – Designação genérica das religiões de possessão; (3) – O feitiço.

## O

**Obrigação** – Oferendas e sacrifícios feitos aos orixás de tempos em tempos. Imprescindível para ascensão do filho de santo da escala hierárquica.

**Ogã** – Título honorífico concedido aos homens que não entram em transe e que são beneméritos da casa de santo. Esse tipo de titulação admite uma série de especificações que abrangem, desde cargos administrativos, até funções rituais.

**Ojá** – Tira de pano branco ou estampado que serve para cobrir, em forma de turbante, a cabeça. É usado pelas mulheres no dia-a-dia ou nas festas e pelos homens quando participam de obrigações rituais.

**Omolocô** – Culto intermediário entre a umbanda e o candomblé, de origem banta, criado no Rio de Janeiro. Teve como líder carismático Tancredo da Silva Pinto.

**Orí** – Termo que designa a cabeça na vida litúrgica dos candomblés. Também é uma divindade doméstica yorubá, guardiã do destino.

**Orô** – Conjunto de cantigas sagradas entoadas em momento de grande devoção. É realizado sempre que se entregam oferendas aos orixás, sendo também um tipo de “chamamento”. O orô segue geralmente a ordem do “xirê” de cada casa ou usam-se somente cantigas dedicadas a uma divindade.

**Oruko** – O Dia do Nome; o dia em que o yaô é apresentado publicamente à comunidade do terreiro, dando seu nome no salão; a cerimônia de saída de yaô.

**Orum** – Termo relacionado à dimensão da existência genérica e o mundo habitado pelos orixás, povoado, ainda, pelos espíritos dos fiéis e seus ancestrais ilustres.

**Ossum** – Pó avermelhado extraído de cascas, frutos e flores usado na pintura do iaô durante a iniciação. Representa a vitalidade, sensualidade e riqueza.

**Oxu** – Artefato cônico, feito a partir de substâncias sagradas de origem animal, vegetal e mineral, imposto à cabeça do neófito após as incisões rituais feitas sobre o alto do crânio.



**P**

**Padê** – Ritual propiciatório para Exu, desempenhado no início das cerimônias do candomblé.

**Panã** – Ritual em que os iaôs, após a festa pública da saída, são “vendidos”, como em um leilão. A mãe de santo sugere um preço a ser pago por cada iaô, salientando suas qualidades. O “comprador”, então, dá um lance fictício que, depois de aceito pela mãe de santo, é aplaudido pela assistência e saudado ao som dos atabaques. Sela-se, assim, um compromisso entre ambos. O “comprador” deve prestar ajuda e auxílio ao iaô que acaba de se integrar ao grupo. Em contrapartida, o iaô lhe deve obediência durante toda sua vida.

**Pano da costa** – Pano que tem a função de proteger o corpo feminino, identificando e distinguindo a mulher iniciada no candomblé. Costuma ser usado enrolado acima do seio ou um pouco abaixo, caindo até mais ou menos o meio das pernas.

**Q**

**Quelê** – Colar sacralizado, confeccionado pelo sacerdote ou pessoa de confiança, que representa a aliança formalizada entre o iaô e o seu orixá. É usado durante o período de iaô e em algumas obrigações posteriores.

**Quitanda de iaô** – Feira em que os iaôs vendem comidas, doces, artesanatos, etc. a fim de angariar fundos para pagar os gastos com a iniciação e o seu ingresso na vida cerimonial do terreiro.

**R**

**Raspar o santo** – Raspagem ritual do crânio do neófito que se submete ao processo de iniciação.

**Rodante** – O mesmo que “adoxu”; aquele que vira no santo.

**Romaria** – Último estágio do ciclo iniciático. Momento em que os iaôs seguiam, junto com um mais velho, à igreja católica para assistir a missa. Esta atitude denotava sobretudo a afirmação da identidade religiosa assim como demonstrava de certa forma a incorporação das crenças e valores católicos. Atualmente, nem todas as casas dão prosseguimento a esse ritual.

**Roncó** – Recinto destinado ao recolhimento do neófito; quarto de iniciação.

**S**

**Samba** – Equivalente feminino do “cambono”. Mulher que tem como função auxiliar os médiuns incorporados na umbanda.

**Suspensão** – Ato em que os orixás escolhem seus ogãs ou suas equedes. Chama-se suspensão, pois costumavam sentar três vezes o escolhido na cadeira do sacerdote e suspendê-lo diante de toda a comunidade.

**U**

**Uáji** – Pó de cor azul extraído de cascas ou frutos de várias árvores, utilizado na pintura do yaô. O azul representa a cor preta e está simbolicamente ligado à terra, à lama e à descendência.

**X**

**Xirê** – Ordem ritual das invocações e danças para os orixás durante as festas públicas.