

**I CONACSO - Congresso Nacional de Ciências Sociais: desafios da
inserção em contextos contemporâneos. 23 a 25 de setembro de 2015,
UFES, Vitória-ES.**

Povo de axé: memórias e identidades em casas de candomblé (ES)

Milena Xibile Batista

Mestra em Ciências Sociais

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo:

Em terras americanas e brasileiras trouxeram mais que seus corpos, os africanos reconstruíram e transmitiram no Novo Mundo uma bagagem e herança cultural extremamente rica, implantando dialetos, memórias, crenças e um panteão de *Orixás, Inquices e Vóduns*. Entender a autodefinição de membros de “comunidades de terreiro” enquanto pertencentes às nações de candomblé nos remete a retomar parte de fragmentos da história dos africanos antes da sua chegada ao Brasil e compreender como ocorreram as primeiras manifestações em terras brasileiras. Como ponto de partida a presente etnografia e a literatura sobre o assunto, requer adentrar em análises de categorias nativas do povo de santo, e, em seguida, passar a questões teóricas sobre esses temas. Na cidade de Serra encontram-se as quatro *casas de santo* onde a pesquisa de campo foi realizada com sacerdotes, que dividem suas memórias e experiências religiosas compondo um exercício teórico sobre a história e a formação do candomblé no estado. Suas preocupações são de transformar parte das tradições orais em produção escrita. Reconstrói uma ligação com uma comunidade imaginada que remonta a África e desenvolve relações de parentesco ficcional entre os membros das comunidades de terreiro e forma uma *família de santo e de axé*.

Palavras-chaves: candomblé; memória; identidade

INTRODUÇÃO

Em terras americanas e brasileiras trouxeram mais que seus corpos, os africanos reconstruíram e transmitiram no Novo Mundo uma bagagem e herança cultural extremamente rica, implantando dialetos, memórias, crenças e um panteão de *Orixás, Inquices e Vóduns*

Analisar memórias e identidades das *casas de santo, comunidades e nações* de candomblé capixaba foi o cenário de uma pesquisa maior, que parte da mesma desdobrou-se nesse ensaio sobre *uma religião de matriz africana*. Um diálogo com pessoas que são referências religiosas no candomblé e sobre essa religião de matriz africana no contexto externo a esse universo religioso e ainda mais, pessoas e *comunidades* que se definem a partir da fé, isto é, tomam a fé como símbolo delimitador de suas identidades. A partir da análise das histórias de vida dos entrevistados¹, foi possível entender como, apesar de todos os desafios, se dedicam há mais de vinte anos a defender o que acreditam ser uma herança dos seus ancestrais religiosos, pois entendem que o candomblé é uma religião que, para realizar suas celebrações, remonta sempre às suas origens africanas.

O período colonial brasileiro foi marcado pela escravização de africanos. Os “filhos da diáspora africana” trazidos para cá eram de distintas regiões da África, o que nos permite entender a diversidade cultural que marca esses grupos. As religiões de matriz africana, por exemplo, existem de norte a sul do país, em meio a diferentes processos de hibridização entre elas próprias e o cristianismo (religião dominante), bem como entre elas e as doutrinas espiritualistas. Estas hibridizações de crenças e rituais são tão evidentes que já não dizemos no Brasil religiões africanas e sim religiões *afro-brasileiras*.

O continente africano pode ser dividido em duas partes, cortando-o com uma linha demarcatória à altura do Golfo da Guiné. Dessa linha para cima, as tradições culturais negras são chamadas sudanesas e desse paralelo para baixo, chamadas de *bantos*². Dos

¹ Os iniciados no candomblé costumam chamar os sacerdotes de: *zeladores, mãe e pai-de-santo, baba, ya, babalorixá (bàbálórișà)* sacerdote de culto às divindades denominadas Òrișàs (orixás), nesse trabalho foi entrevistado o senhor Rogério de Iansã o único *babalorixá e iyalorixá (iyálórișà)* sacerdotisa do culto aos Òrișàs (mãe que tem conhecimento de orixá), nessa pesquisa foram entrevistadas a senhora Edinéa de Iemanjá, Dezinha da Oxum e Rita de Oxum.

² Bantu: compreende Angola e Congo, é uma das maiores [nações](#) do [Candomblé](#), uma religião [Afro-Brasileira](#). Desenvolveu-se entre escravizados que falavam [língua kimbundo](#) e [língua kikongo](#). No panteão dos povos de [língua kimbundo](#), originários do Norte de Angola, O Deus supremo e Criador é [Nzambi](#) ou [Nzambi Mpungu](#); abaixo dele estão os Minkisi (do kimbundu Nkisi ou (plural) Minkisi ou Mikisi receptáculos), divindades da [mitologia Bantu](#). O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; os Jinkisi/Minkisi, divindades da Mitologia Bantu. Essas divindades se assemelham a Olorum (deus supremo) e correspondem aos Orixás da Mitologia Yorubá, e Olorum e Orixá do Candomblé Ketu. Na [hierarquia](#) de Angola o cargo de maior importância e responsabilidade são: é mais freqüente se dizer Tata Nkisi (homem) ou Mаметu Nkisi (mulher). LOPES, Nei. Novo Dicionário de Banto do Brasil. São Paulo: Pallas, 1999, p. 23.

negros sudaneses, as culturas que mais influenciaram no Brasil foram a *nagô* (*nàgó*)³ e a *jeje*⁴, provenientes da Nigéria e do Daomé respectivamente.

Desta maneira, realizei um estudo etnográfico, a fim de entender a autodefinição dos integrantes das *comunidades de terreiro* ou *casas de santo*⁵. Retomei parte da história dos africanos antes da sua chegada ao Brasil para compreender como ocorreram as primeiras manifestações em terras brasileiras.

Tendo a memória social dos integrantes das *casas de santo* como ponto de partida, a reconstrução da história do candomblé no Espírito Santo, não deve ser analisada como uma narrativa homogênea. Como sabemos, a memória e as narrativas orais são múltiplas e marcadas por versões variadas (POLLAK, 1989 e 1992). Além do mais, os saberes a respeito dos *orixás*, até a década de oitenta do século XX eram revestido do maior sigilo, pois, apesar das perseguições, muito preconceito e a pouca liberdade (para todos os cidadãos), os dados estatísticos demonstram que nos anos 1970 a umbanda foi uma das religiões que mais cresceu no país e o candomblé não sofreu com o fechamento significativo de casas, diferente de outros períodos, sendo a Constituição Federal Brasileira de 1988 o marco legal para liberdade religiosa, estabelecida por lei, para os integrantes das religiões de matriz africana.

Os dados apurados relativos à memória e ao processo de construção da identidade dos integrantes das *comunidades de terreiro* no Espírito Santo remontam, em suas genealogias imaginadas, ao surgimento do candomblé no Brasil, sobretudo na Bahia. As diversas narrativas afirmam que após a libertação dos escravizados, começaram então a surgir às primeiras casas de candomblé, se tornando um fato que esse segmento

³ *Nàgó* – uma forma de definir o povo *yorubá*. *Ànágó*. Todas as palavras em *yorubá* foram retiradas do dicionário de BENISTE, José. Dicionário de *yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 538.

⁴ *jejes*: os *jejes* ou *daomeanos* são um [povo africano](#) que habita o [Togo](#), [Gana](#), [Benin](#)³ e regiões vizinhas, representado, no contingente de [escravos trazidos para o Brasil](#), pelos povos denominados [fon](#), [éwé](#), [mina](#), [fanti](#) e [ashanti](#). O apogeu desse tráfico foi durante o século XVIII, durando até 1815, no chamado "Ciclo da Costa da Mina" ou "Ciclo de Benin e Daomé". *Candomblé Jeje*, é o [candomblé](#) que cultua os [Voduns](#) do [Reino de Daomé](#) levados para o [Brasil](#) pelos africanos escravizados em várias regiões da [África Ocidental](#) e [África Central](#). Essas [divindades](#) são da rica, complexa e elevada [Mitologia Fon](#). Introduziram o seu culto em [Salvador](#), [Cachoeira](#) e [São Felix](#), na [Bahia](#). E em [São Luís](#), no [Maranhão](#), e, posteriormente, em vários outros estados do Brasil.

⁵ Durante todo o texto foram utilizadas as categorias nativas em itálico. Para designar os templos de culto de candomblé podem aparecer durante o texto como: *casas de santo*, *casas de axé*, *terreiro*, *roça de candomblé*, *ile*, *barracão de candomblé*.

religioso, desde o seu surgimento, tenha incorporado diversos elementos do cristianismo. Por muito tempo, crucifixos e imagens foram exibidos nos templos, assim como os *orixás* (*òrìṣàs*) eram frequentemente identificados com santos católicos, e algumas casas de candomblé também incorporaram entidades *caboclas*, que eram consideradas pagãs, assim como os *orixás*.

Escravizados e quilombolas foram forçados a mudar situações que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que os senhores desejavam. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que os escravizados e quilombolas legaram à posteridade. Sendo assim, não podemos negar que a construção a partir da resistência foi uma resposta à situação opressiva existente na colônia. Além do mais, foi o meio encontrado para a construção de uma nova identidade, a de brasileiros descendentes de africanos ou de integrantes de comunidades religiosas de matriz africana.

A etnografia se propôs descrever os processos de construção de identidades e de visibilidade dessas religiões de matriz africana e desconstruir as concepções estereotipadas e preconceituosas em relação a esses segmentos religiosos, sobretudo as que associam às práticas ritualísticas à realização de malefícios. Discutir *comunidade de terreiro* nos remete ao exercício etnográfico de analisar o contexto e seus sujeitos. Para isso, a pesquisa se valeu do referencial teórico de Barth (2000), a partir do qual as identidades dessas comunidades foram analisadas. Tal escolha teórica se justifica no fato da presente dissertação se propor a construir um saber antropológico sobre essas comunidades a partir do trabalho de campo etnográfico. Um estudo sobre o candomblé *nagô*, usando o referencial teórico de grupos étnicos e etnicidade foi realizado por Dantas (1998), que escreve:

“... os estudiosos que, como Fredrick Barth e Abner Cohen, têm analisado a etnicidade como uma forma de organização no presente, insistem que, sendo a etnicidade uma categoria relacional, a cultura do grupo em contato com outros não desaparece ou se funde, simplesmente, como afirmavam os teóricos da aculturação, mas será utilizada para estabelecer o contraste. Nestas circunstâncias não será conservada a cultura como um todo, mas serão ressaltados alguns traços, justamente para mostrar sua distinção. A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo, enquanto tal, depende dos outros grupos com que está em contato com a sociedade em que se acha inserido, uma vez que os sinais diacríticos devem poder opor-se, por definição, a outros do mesmo tipo (Cunha, 1970:37). Deste modo, ao apresentar a herança cultural africana *nagô* não me proponho fazer a etnografia completa do terreiro, o que neste caso, seria irrelevante, nem testar através de comparações com a África, se o que é apresentado como legítima tradição

africana encontra paralelo entre os povos iorubas. Para os objetivos deste trabalho, pouco importa se são realmente africanos os estoques culturais apresentados como tais. No limite, poderiam até ser forjados. Importa que o grupo os considera como africanos e que foram escolhidos, pelo próprio grupo, como significativos, sendo usados como sinais da diferença em função das quais se afirma a ‘pureza nagô’”. (DANTAS, 1988, p.91).

Buscar elucidar o problema da organização e da formação das *comunidades de terreiro*, bem como analisar os sinais diacríticos e símbolos eleitos como demarcadores da identidade dos integrantes do candomblé. Os desafios e as dificuldades serão destacados nesse ensaio.

LUGARES DE OFERENDAS, RECURSOS NATURAIS E PROPOSTAS DE CARTOGRAFIA SOCIAL

“Usar só o necessário, não predar as coisas que Deus colocou na natureza. Ter cuidado com o que se faz pra não danificar a natureza e o ambiente. Nas oferendas eu não deixo nada que vai agredir a natureza, nós não deixamos. E se a gente vê, a gente recolhe. Nós não deixamos. Isto é uma coisa da gente, nós não agredimos a natureza”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Lugares de oferendas e usos de recursos naturais

“Os noviços, vestidos de panos esfarrapados, uma jarra contendo infusões de folhas dirigem-se a uma lagoa situada numa floresta sagrada e voltam vestidos com um pano branco para ser levados a um lugar escondido, atrás de um muro de panos”. (VERGER, 2002, p. 51-52).

O cuidado e a preocupação com a natureza são princípios do candomblé, visto que as divindades estão diretamente mescladas à natureza, isto é, são partes dela. Neste sentido, para as comunidades religiosas do candomblé, além da reverência à natureza é uma questão de autopreservação. Seus integrantes ressaltam a importância da relação entre os cuidados com o meio ambiente e as práticas religiosas dos terreiros, observando que os lugares demarcados para realizações de oferendas se tornam cada vez mais restritos e, em função de perseguições, os cuidados com eles precisam ser redobrados.

“Eu não faço nenhum tipo de oferenda que tenha vidro, louça... Não faço de forma alguma. Eu acho lindo você oferecer, fazer uma oferenda dentro de uma folha. Quer ver um Omolocum mais lindo montado dentro das folhas do abebé? Fica belíssimo. Então eu não tenho que agredir a natureza. Se é da natureza que eu extraio toda a energia pra manter as nossas tradições, então eu não posso destruir a natureza”. (Rogério de Iansã, 2013).

Diversos rituais acompanhados de oferendas são realizados em lugares como: rios, cachoeira e matas. Esses lugares podem coincidir com propriedades privadas e a intransigência de seus proprietários vem dificultando o acesso a eles pelos integrantes das religiões de matriz africana.

“Muita dificuldade, as cachoeiras estão fechadas e não tem lugar pra fazer as oferendas. As ruas nós não podemos usar que somos apedrejados, até o mar está difícil pra ser usado. Ervas muito mais ainda, porque na minha casa a gente usa muitas ervas, folhas e coisas da natureza. Todos os lugares estão fechados e não temos onde colher uma erva, aí muitas vezes você arrisca de levar um tiro no pé (risos). Porque a gente passa debaixo dos arames e você sabe que não pode passar. Nós fomos à beira do rio, igual outro dia nós fomos e aí eu tive que brigar com um italiano lá em Biriricas, porque ele falou que nós estávamos fazendo macumba, xingando tudo em qualquer coisa e gritando que o Brasil é dele. Eu falei: ‘Sou mais brasileira que você e vou fazer macumba aqui. Tira o rio daqui, arranca daqui’ (risos)” (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Para as lideranças do candomblé, alguns recursos naturais como rios, cachoeiras, matas e ervas não deveriam ser de propriedade individual e privada, pois expressam energias de divindades que são forças que se manifestam coletivamente e em diferentes lugares. Deveriam ser considerados recursos e lugares públicos que pudessem ser usados para a realização de cerimônias e oferendas por todas as religiões. Para que isso possa ocorrer, esses recursos naturais necessitam de cuidados, valorização e dispensam agressões, pois tem relação com o direcionamento que esses líderes religiosos imprimem às suas vidas e ao ensinamento de seus filhos de santo.

“A gente cultua cada elemento da natureza. Pra gente tem um valor, tem uma diretriz. Então, hoje em dia, quando a gente vai fazer uma oferenda fora, a gente leva nas vasilhas, a gente chega lá, apanha as folhas, que é uma coisa da mata, pra deixar as oferendas nos rios, na natureza. A gente não é mais como antigamente que arriavam tudo. [...] Hoje a gente faz o possível pra poder melhorar isto cada vez mais e estamos passando para os nossos filhos deixarem para os que vierem aí depois”. (Rita de Oxum, 2013).

Apoiados nos debates sobre sustentabilidade estão ocorrendo movimentos das comunidades de terreiros, em conjunto com outros povos e comunidades tradicionais, pela criação de políticas públicas que amparem essas comunidades que estão engajados na luta pela preservação ambiental, pela sustentabilidade⁶ e pelo mapeamento social (ou cartografia social) de lugares considerados sagrados, como os lugares de oferendas e de cultos.

⁶ Segue o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana está disponível para download: <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>

Desafios às propostas de demarcação social de lugares de cultos e de oferendas

Os entrevistados estão dispostos a aderirem ao movimento da cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil, tendo em vista que o Rogério já é parte dele, mas, 50% ainda estão presos a uma visão saudosista e romântica das relações políticas internas e deles com as agências do Estado, visto que esperam por um trabalho “tranquilo” e “sem conflitos”. Essa ausência de conflitos é pouco provável, sobretudo quando se tratam de assegurar o direito ao reconhecimento da identidade e da demarcação de lugares de rituais desses agrupamentos que sempre enfrentaram intransigências, intolerâncias e rejeições para terem o direito a realizarem seus cultos e oferendas. Algumas lideranças, de forma isolada, tentaram iniciar essa atividade de mapeamento dos terreiros nos anos 2012 e 2013, mas as iniciativas não obtiveram sucesso por falta de pessoa jurídica legalizada para captar e administrar os recursos.

A partir das entrevistas, organizei em ordem numérica crescente algumas dificuldades e desafios para realizar a demarcação social dos lugares de culto e de oferendas, como segue:

1º) O maior problema para levar adiante um projeto de mapeamento social dos terreiros está na dificuldade de reunir seus zeladores. Verifiquei que, conforme o relato de Rogério de Iansã, diversos zeladores têm dificuldade em entender suas casas de candomblé como parte de um projeto coletivo e, às vezes, falam em *negócio de fulano*, para se referirem a uma *casa* que está sob a liderança de uma determinada pessoa. A essa concepção, o entrevistado afirma que “*baixa logo o barraco*” e diz: “*Por acaso a gente tá falando de religião só pra um? Não é pra todo mundo?*”. A força política que os terreiros poderiam ter se enfraquece porque diversos zeladores não têm a consciência de que devem participar da luta e, segundo Rogério, entendem que basta um lutar por todos.

2º) Outra dificuldade está relacionada à expansão urbana. As casas de candomblé que estavam em lugares afastados dos bairros das cidades, e ainda são denominadas *roças*, se tornaram *imprensadas* e *exprimidas* por casas residenciais, praças, comércios e igrejas. Em dias e horários de festas - que ocorrem na maioria das vezes à noite -, os integrantes de *casas de santo* tocam seus instrumentos musicais e cantam, sendo eles denunciados por meio da legislação sobre o silêncio, sob acusação de transgressores da

ordem e da lei. Em outras situações, os moradores vizinhos a essas casas, têm feito abaixo assinados exigindo que elas saiam do bairro, como ocorreu com a *casa* de Mãe Edneia de Iemanjá e ela teria respondido aos assinantes: “*Quando eu cheguei, não tinha nenhuma casa em volta. Eu cheguei primeiro, os incomodados que se mudem, eu não mudo não*”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Na busca de alternativas para permanecerem nos bairros, os líderes religiosos têm mudado os horários de seus rituais, sob o argumento que não pretendem ferir o direito dos outros. Em outros casos, como relatou Rogério de Iansã, o terreiro de sua mãe-de-santo, em função do *imprensamento*, saiu da cidade de Salvador e foi para um bairro do *interior*, do meio rural. O ogã Valdecir, da casa da Sr.^a Dezinha, destaca o caso de Pai Wilson, que quando instalou sua *roça de santo* no bairro Laranjeiras no município da Serra (onde atualmente os moradores têm alto poder aquisitivo), no local existiam poucos moradores e sua *casa de santo* era aceita. No entanto, com o crescimento urbano e as edificações de mansões, a *casa de santo* passou a ser pressionada pelos moradores que desde então recorrem à legislação sobre o silêncio e o referido *pai de santo* colocou sua *casa* à venda. Deste modo, os líderes entrevistados viabilizam a alteração nos horários das festividades.

“Agora com este horário eu não toco mais à noite. Eu não posso fazer uma festa a noite. No máximo dez, onze horas, o máximo. E quando meu pai fica empolgado, quando ele vem, ele se empolga ele adora e quando vemos é duas horas, uma hora e meia: ‘pai, pelo amor de Deus.’, porque já bateram na minha porta para impedir, querendo que eu parasse com o toque, com tudo por causa do horário, porque vizinho fala e atrapalha.[...] Eu estou praticamente encurralada, preciso de espaço, mas não tem como porque o vizinho do lado é crente não vende, não abre mão, ele está ali, ele é sozinho, sem família mais está ali”. (Dezinha de Oxum, 2013)

“Então, leva pra cachoeira, porque tem que existir a natureza. A gente não vai fazer isto com um balde, com uma mangueira no fundo do quintal. Eu tenho todas estas facilidades, a minha roça, a minha casa que a gente chama de roça, o meu barracão fica perto de uma mata, perto de uma praia, perto de uma lagoa. Nós temos tudo ali perto, mas não se sente a vontade. Eu fui fazer uma coisa pra uma filha de santo minha, que o orixá dela virou ela saiu com um balaio lindo na cabeça, mas juntou tanta gente que parecia que eu estava fazendo uma peça teatral. E todo mundo assim apavorado, tinham evangélicos e começaram a gritar, e era Oxum que saiu pulando aquela coisa maravilhosa. As dificuldades estão aí, mas eu me sinto muito feliz. O que eu fiz até hoje eu acho que eu fiz o certo”. (Rita de Oxum, 2013)

3º) Os lugares de cultos na natureza (matas), praias, rios, cachoeiras e encruzilhadas, assim como as ervas usadas para as cerimônias e tratamentos, estão cada vez mais

poluídos e escassos (em função dos desmatamentos), requerendo, assim, a viabilização de alternativas.

“Quando eu vim pra aqui, eu escolhi esse local, porque não tinha absolutamente nada aqui. [...] Hoje, ali onde tem uma vala, quando eu cheguei, era uma nascente. Uma água limpíssima! Era uma água que até tinha mandado analisar na época, podia beber a água. Cansei de oferecer presentes pra Oxum ali, lavar a cabeça de filho de santo, pra eu. Hoje já não tem mais isso, né. Na época era tudo aberto, cheio de mato. [...] Essa parte da frente aqui do morro, era erva pura. Erva que a gente saía pra colher folha aqui, era um luxo. Tinha tudo! Fiquei encantado quando eu vim pra cá. Comprei por isso. Hoje não tem mais nada. É uma grande demanda das comunidades. É uma grande dificuldade, porque a gente precisa criar, ter um espaço. Estamos batalhando com relação a isso. Mas, criar um espaço aqui no município que, pra preservar a mata, pra gente ter, lá em Queimado. De ser construído um espaço cultural, pra receber as pessoas, para o povo de terreiro pra dentro do projeto. A ministra esteve aqui, sabe, já tá até tramitando isso em Brasília, a gente já conseguiu que isso fosse tombado. No governo Dilma nós já tivemos mais de uma visita aqui. Isso já tá sendo encaminhado. É uma vitória. Eu talvez não colha esses frutos, mas não pode ser tão egoístas de pensar que os próximos não colherão. Estou trabalhando pra isso. Estou dando a minha contribuição”. (Rogério de Iansã, 2013).

4º) Argumentam que o alto custo dos bens (materiais e simbólicos) para a manutenção das *casas de santo* e a realização dos rituais, assim como a falta de união (federações fracas e com muito pouco trabalhos), estão entre os maiores desafios a serem enfrentados pelos praticantes das religiões de matriz africana para que as mesmas se consolidem no mercado dos bens religiosos de alta concorrência.

5º) Superar a noção da falta de tempo que os atuais adeptos do candomblé, que se dividem entre trabalho e estudos, é um dos grandes desafios. Afirmam que no passado as pessoas ficavam mais tempo recolhidas em seus rituais de iniciação e de obrigação, chegando, no caso da nação jeje, há seis meses e a um ano de recolhimento. Essa falta de tempo afetou os rituais, pois tiveram seus tempos de duração reduzidos e os integrantes de algumas nações, com uma visão menos flexível acerca dessa questão, não conseguem repensar parte de suas tradições e falam das dificuldades para mantê-las. Parte dos entrevistados entende que algumas adaptações tem sido necessárias, não só na questão do tempo das obrigações religiosas, mas também em termos de modernização e de questões financeiras, pois ficar muito tempo cuidando de um *iaô* implica em aumento de despesas e, tanto o iniciado quanto o iniciador têm que trabalhar e tem famílias para tomarem conta.

6º) Este desafio, segundo a visão de uma *iyalorixá*, consiste em administrar as diferenças em termos de educação moral, pois para a tradição do candomblé, mesmo na atualidade, as pessoas de procedências sociais e de formação moral distintas devem conviver dentro

da mesma casa, como se fosse uma família. Essas pessoas foram criadas em lares distintos e com diferentes tipos de orientação moral. Neste sentido, a Sr.^a Rita entende ser uma grande dificuldade liderar pessoas com ídoles morais e problemas de caráter tão diversos, causando certo desconforto, pois nessa tradição religiosa, o iniciado deve tornar-se parte da *família de santo* e conviver dentro da mesma casa, criando relações de confiança e afinidade.

“Dificulta também, sabe o que é? Você ficar mexendo muito com o ser humano, você precisa ter estrutura pra isto. Ultimamente as pessoas estão muito maltratadas, muito desgastadas, os maiores problemas que estão mais em evidência, desgastam muito a gente e que não nos levam a grandes resultados. São problemas com drogas, com o caráter da pessoa. Alguns problemas me traz muito medo: uma pessoa viciada, uma pessoa que tem a tendência a promiscuidade, uma pessoa que não tem uma moral muito forte, ficar vigiando menina sem juízo que fica depois que todo mundo está deitado, que fica pelos cantos namorando os outros. Isto acontece não é só em casa de orixás não, isto acontece nas igrejas também, isto acontece em qualquer lugar, eu não tenho paciência. Eu sou zeladora e não tenho paciência mais e nem tenho idade nem tolerância pra aguentar estas coisas. Então, a primeira coisa que eu vou fazer é mandar ir embora. Então eu não quero muita gente, eu não quero quantidade, eu quero é qualidade e está difícil qualidade, está muito difícil. [...] Eu tenho uma casa que é de família, é um ambiente em que qualquer pessoa pode chegar, eu não quero arriscar de colocar muita gente lá dentro. Então tudo isso dificulta realmente”. (Rita de Oxum, 2013).

O mapeamento ou a cartografia social é uma vontade daqueles que acreditam que isso poderá facilitar o acesso às políticas sociais do governo para os povos e comunidades tradicionais do Brasil, entre os quais, o *povo de santo*. Contudo, as dificuldades e a falta de convergência são notórias, pois o desenvolvimento de um trabalho criterioso acerca da localização das casas e dos lugares de oferendas necessita de recursos, mas, sobretudo do sentimento de pertencimento à comunidades religiosas que têm projetos políticos a serem compartilhados no presente e no futuro entre os adeptos das religiões de matriz africana.

No início de 2015, o projeto de extensão da Universidade Federal do Espírito Santo começou a cartografia dos terreiros, uma grande conquista para os integrantes do candomblé e para a história do nosso estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns temas analisados no decorrer do texto, com foco especial em **identidades e preconceitos** a partir do candomblé no Espírito Santo. Apresento como os *zeladores* entrevistados definem o candomblé que denominam, a partir da construção de suas memórias e genealogias nas *famílias-de-santo*, como uma *religião de matriz africana* e

defendem que se trata de uma tradição onde os saberes são transmitidos pela memória e oralidade. Na definição do candomblé por seus integrantes, analisei os símbolos e sinais diacríticos delimitadores de fronteiras de *comunidades de terreiro*, *casas de santo*, *axés e nações* de candomblé e demarcadores do pertencimento dos seguidores a elas.

As lembranças sobre o axé - forças, energia e lutas dos ancestrais - compartilhadas e vivenciadas nos rituais possibilita com que as pessoas iniciadas incorporem essa força por meio da possessão. Por ser criado por africanos e seus descendentes escravizados no Brasil, o candomblé é uma religião que, ao longo da história, tem passado por diferentes processos de demonização, perseguição e discriminação, não apenas em função de sua origem em segmentos étnicos dominados, mas por não excluir as pessoas por causa de suas condições e opções sexuais. Nele, a opção sexual não é importante e, em muitos casos, o sacerdócio é exercido por pessoas do sexo feminino e por homossexuais, o que não é compartilhado pelas religiões cristãs no ocidente. Assim, as mulheres por serem dotadas de sentimentos e capacidade de maternidade, transferem esse sentimento e força para suas *famílias-de-santo*, ajudando, deste modo, na condução da vida dos seus e redescobrimo sua força e seu papel social.

Os rituais de oferendas e sacrifícios de animais, que muitas vezes são mal interpretados por pessoas não iniciadas, são feitos de forma bastante ordenada e a carne desses animais é aproveitada para a alimentação, principalmente durante as funções e em dias de festa. Ao término dessas festas públicas, um banquete é oferecido aos convidados e aos membros da religião.

Os animais sacrificados como oferendas a que se referiu uma das *iyalorixás* no decorrer do trabalho, sobretudo o carneiro e o cabrito, são usados para demarcar o corpo do iniciado escolhido pelas divindades. Esse corpo é a morada de uma nova consciência e um lugar de memória onde os ancestrais e as divindades africanas se manifestam, principalmente no decorrer dos rituais festivos, não para punir e castigar, como fizeram os senhores de escravizados, mas para celebrar a passagem, sempre, para novas vidas. A partir de então, esses corpos enquanto totalidades estão convocados à busca de uma nova visão de si, não mais a partir de uma moral cristã e senhorial que os açoitavam, exploravam sua força de trabalho, condenavam suas práticas sexuais (e ao mesmo tempo se beneficiavam delas), mas essa corporalidade enquanto totalidade não apenas física, e sim culturalmente demarcada por uma comunidade que ali imprime

consciências, memórias, valores e jeito de se manifestar, estará para sempre convocada a se reinventar para além dos determinismo homogeneizadores das ideologias e doutrinas dos colonizadores.

Os desafios a serem enfrentados para superação dos **preconceitos** em relação às religiões de matriz africana, onde o primeiro passo seria investir na produção de conhecimento sobre o assunto, sobretudo por pessoas iniciadas.

O avanço dos **preconceitos** dos neopentecostais cria situações constrangedoras e criminosas em relação às práticas religiosas do candomblé, em um regime político democrático onde a liberdade de expressão religiosa é garantida por lei. Combater o **preconceito** que, em função da concorrência acerca do monopólio dos bens religiosos advindos com o avanço dos neopentecostais desqualifica o candomblé enquanto religião que se insere no universo do sagrado, é um dos desafios atuais aos seguidores e defensores do candomblé. Os *babalorixás* e *iyalorixás* lembram que o *povo de santo* já foi alvo de muitas perseguições por parte da Igreja Católica no passado e que, atualmente, os terreiros se tornaram o foco da perseguição das igrejas neopentecostais, que crescem cada vez mais em número de integrantes e na perseguição aos afro-religiosos. Observam que *a aversão às religiões afro*, principalmente pelos denominados *crentes*, está apoiada no preconceito arcaico da sociedade de modo geral que já deveria ter sido superado. Uma *iyalorixá* afirma que gostaria de entender qual é o motivo de tanto incômodo por parte dos neopentecostais, visto que a maior parte de suas igrejas, sobretudo nos bairros de periferia onde estão também as *casas-de-santo*, já estão lotadas de gente.

Neste sentido, os *zeladores* ressaltam a necessidade de tomada de consciência do direito a liberdade religiosa e a expressão dessa consciência, como uma das estratégias de defesa contra a intolerância e a perseguição religiosa.

O candomblé é um produto cultural das diásporas africanas no Brasil, e como para cá vieram africanos de diversas nações e povos daquele continente, que praticavam múltiplas formas de crença, resultando deste modo em uma religião que nunca foi uma e pura, mas resultado dos processos de trocas e interações não apenas entre os africanos e seus descendentes, mas com os próprios colonizadores. Por isso, o candomblé é um produto da diversidade e, portanto, muito mais rico e complexo do que pode parecer. A interação e a hibridização, no entanto, não significa que seja uma mistura confusa,

inconsciente e massificadora, ao contrário, pois é na interação que os integrantes das diferentes nações do candomblé estabelecem as fronteiras não apenas entre as nações do candomblé, mas delas com a umbanda, com as igrejas evangélicas e com a igreja católica.

Dentre os diversos demarcadores sociais das diferenças culturais empregados pelas *casas* e *nações* de candomblé, retomo algumas apresentadas pelos dos entrevistados: a) a tradição oral, seguida da senioridade e do respeito à hierarquia na transmissão dos saberes como uma de suas peculiaridades, visto que ali *tempo é posto*, não se tratando de qualquer *tempo*, mas daquele que transcorre acompanhado da aprendizagem acumulada na memória e transmitida nas práticas ritualística do candomblé, não sendo qualquer *mais velho* que ocupa *posto* na hierarquia, mas aquele que consegue assimilar e transmitir os saberes tradicionais relativos aos rituais; b) fidelidade (denominada *mojuba*) às *casas*, ao *axé*, às *nações*, à tradição e às autoridades que ocupam *postos* superiores aos iniciados; c) uso de línguas rituais (ioruba, kibundo ou jêje) nos cantos, onde se transmitem os mitos, como segredos do *povo do axé*; d) as indumentárias e símbolos que vestem e diferenciam as divindades entre si, e são empregadas(os) pelos próprios adeptos para demarcarem seu pertencimento ao candomblé; e) a aprendizagem no preparo das oferendas, muitas vezes apresentadas como alimentos, às divindades que se expressam em lugares e forças da natureza.

A pesquisa também verificou que os trabalhos produzidos na academia, no teatro, na música e nas imagens sobre o candomblé vêm sendo apropriados por diferentes atores sociais ligados a esse universo religioso, como meios de registros e de divulgação das casas, axés e nações do candomblé.

Por fim, frente aos processos políticos de reconhecimento de práticas, valores e saberes tradicionais, tem ocorrido uma reação aos encolhimentos das religiões de matriz africana diante do crescimento de igrejas neopentecostais. Essas igrejas legitimam e transmitem suas doutrinas e práticas em teologias da prosperidade e da vitória, contra as tradições afro-brasileiras que são classificadas por essas igrejas concorrentes pelo monopólio dos bens religiosos como arcaicas, vencidas e derrotadas na guerra do bem contra o mal. Engajados em movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais do Brasil, alguns *babalorixás*, *iyalorixás* e *zeladores (as)* propõem a demarcação por meio de mapeamentos sociais, ou de cartografias sociais, de lugares de rituais e de oferendas, tendo por objetivos o reconhecimento como novos sujeitos de direitos e de

políticas públicas destinadas aos povos e comunidades tradicionais do Brasil, bem como a demarcação, acesso e preservação de lugares de rituais e oferendas e de recursos naturais como raízes, ervas, folhas, rios, lagoas e cachoeiras. Tudo isso - associado às propostas de construção de uma unidade (ou *união*) política dos denominados *povo de santo*, *povo do axé* e *comunidades de terreiros* - é apresentado como um conjunto de desafios às religiões de matriz africana da atualidade. Neste sentido, como um dos militantes da causa dessas religiões, o babalorixá Rogério de Iansã, afirma: “*as pessoas de nossa religião devem parar de criticar tudo o que é feito e passar a fazer algo. Essa é uma grande contribuição para a nossa religião*”.

O trabalho sobre candomblé no Espírito Santo não está definitivamente concluído, pois há muito ainda para se produzir sobre esse tema por aqui. Deixo aqui minha contribuição, mas há ainda um caminho enorme para os próximos *irmãos de axé* e pesquisadores, que podem adentrar e vivenciar, mas dificilmente desvendar completamente esse universo do sagrado no candomblé. *Axé, povo de santo!*

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo, Cia das Letras, 2008.

BARBÁRA, R. **A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. São Paulo: FFLCH/USP, tese de doutorado, 2002.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. RJ: Contra Capa, 2000.

BENISTE, José, **Dicionário de yorubá-português**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. RJ: Graal, 1988.

GERTTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: Guanabara, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Laurent Leon Schaffter. SP: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução. In: _____; RANGER, Terence (Orgs). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa / Portugal: Edições 70, 1987.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário de Banto do Brasil**. São Paulo: Pallas, 1999, p. 23)

MACIEL, Cleber da Silva. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo** - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas. DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. Negros, **Parentes e Herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina-ES**. Niterói-RJ: PPGACP/UFF, 1999

_____, **O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS-UFSC, 2005.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, RJ, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, RJ, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita. **Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro**. Afro-Ásia (UFBA), v. 34, p. 189-235, 2006.

_____, **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.

VERGER, Pierre. **Orixás**. São Paulo, Corrupio, 1981.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3. ed., Brasília: Editora da UNB, 2004. [1920].