



MIRIAM C. M. RABELO



ENREDOS, FEITURAS E MODOS DE CUIDADO

dimensões da vida e da convivência no candomblé

ENREDO, FEITURAS E MODOS DE CUIDADO

dimensões da vida e da convivência no candomblé

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice-reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Miriam C. M. Rabelo

ENREDO, FEITURAS E
MODOS DE CUIDADO
dimensões da vida e da convivência no candomblé

Salvador
Edufba
2014

2014, Autores.
Direitos para esta edição cedidos à EDUFBA.
Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Revisão

Tainá Amado

Normalização

Mariclei dos Santos Horta

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Rabelo, Miriam C. M.

Enredos, feitura e modos de cuidado : dimensões da vida e da convivência no
candomblé / Miriam C. M. Rabelo. - Salvador : EDUFBA, 2014.
296 p.

ISBN 978-85-232-1220-9

1. Candomblé - Rituais. 2. Cultos afro-brasileiros. I. Título.

CDD - 299.673

Editora filiada a

ECUAC
ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMERICA
LATINA Y EL CARIBE

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

CBaL
Câmara Bahiana do Livro

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Para Paulo, Gabriela e Daniel

Agradecimentos

Esse livro contou com a colaboração, apoio e incentivo de muita gente durante um período relativamente longo de minha vida.

As ideias e argumentos aqui desenvolvidos foram gestados no âmbito de minha participação no Núcleo de Estudos em Corpo, Sociabilidades e Ambientes (ECSAS) – grupo ativo desde 1993 de professores, pesquisadores e estudantes, a maioria da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Minha vida acadêmica e pessoal seria de fato muito pobre se não contasse com o espírito crítico e amizade dos integrantes e simpaticizantes desse grupo, entre os quais queria destacar Paulo César Alves, Iara Souza, Maria Gabriela Hita, Acylene Cabral, Luiz Correa, Luciana Duccini, Murilo Arruda, Gessé Silva, Christine Zonzon, Rita Brito e Clara Lourido.

Também tive a chance de debater e aprender com ex-alunos e agora colegas e amigos estudiosos do candomblé – Rosamaria Suzanna Barbara, Luciana Duccini, Ricardo Aragão e Fábio Lima. Contei com a participação e engajamento entusiasmado, em diferentes momentos da pesquisa, de alunos, bolsistas e orientandos (muitos agora já professores): Juliana Rocha (*in memoriam*), Cláudio Almeida, Paula Galvão, Dario Sales, Bruno Oliveira, Erika Paula, Paulo Brito, Gleide Sacramento, Marcos Paulo Souza e Elísia Santos.

O Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq) concedeu apoio (na forma de bolsa de produtividade e auxílios de pesquisa) necessário para a realização do trabalho. Também foi com bolsa do CNPq que pude me dedicar à preparação final do livro, durante pós-doutoramento na Universidade de Aberdeen, em 2011. Devo à Fundação de Amparo Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) o auxílio para a publicação final deste trabalho.

Durante o pós-doutoramento em 2011, contei com a interlocução generosa e atenta de John Peel, professor do School of Oriental and African Studies (SOAS) em Londres, que nos anos 80 orientou meu trabalho de doutorado. Na Universidade de Aberdeen tive a oportunidade de apresentar e debater alguns dos capítulos com Tim Ingold, Lieve Orye, Rolando Sillas, Cesar Herrera e Christian Simonetti, a quem também agradeço.

O que aprendi sobre o candomblé – e certamente muito mais – devo à ajuda, orientação e paciência dos adeptos do Ilê Axé Alá Key Koysan, ao qual pertencço. Em especial, quero registrar meu agradecimento e admiração a Mãe Beata, Iyalorixá da casa, cujo amor ao candomblé, aos orixás e a seus filhos provê um apoio seguro tanto aos que foram incorporados ao terreiro como adeptos iniciados, quanto aos que chegam e aos poucos se aproximam. No Key Koysan tive o privilégio de conviver e aprender com dona Detinha, Ominidê, que faleceu em 2011, mas que permanece para todos nós como fonte de inspiração, sabedoria e axé. Entre os muitos amigos da roça, agradeço também a Tânia Lúcia, minha mãe pequena, Dinha, Ritinha, Moreira, Julinho, Élia, Érica (Ekedinha), Bia, Marcinho, Sirlei, Lúcia, Rafael, dona Dulce, Nevinha, Toia, Iraildes, Raimundinho, Júlio, Toni de Xangô, Lorena, Toni de Ogum, Val, Fernanda, Lucicleide, Cainana, Whitney, Andreia, Ticiane, Érica, Baiana, Ronaldo e muitos outros.

Meus pais, Alvaro e Miriam, estiveram sempre presentes, oferecem um modelo valioso de vida profissional e acadêmica dedicada, íntegra e apaixonada, que me esforço por imitar. À família ampliada – Lísia, Laura, Bia, Philip, João Pedro, Flávio e tia Zezita – agradeço a convivência alegre e o apoio de sempre.

Enfim, a Paulo devo não só as ideias e a crítica a elas, mas também o amparo, o afeto e a cumplicidade que alimentam meu trabalho. E a Paulo, Gabi e Dan devo a possibilidade fundamental de pôr o trabalho em perspectiva.

Sumário

Introdução 13

Percursos 31

Primeiras aproximações 33

Chegando ao terreiro 45

(Re)criando laços através das entidades 55

O que dizem as trajetórias? 64

Ominidê 65

Histórias e feitura 81

A feitura do santo 83

O enredo do santo 92

O trabalho da feitura e o processo de aprendizado 95

Movimento: rodar com o santo 127

Curió 145

Fernanda 151

Os escopos temporais da trajetória dos rodantes 167

Os estudos sobre possessão e a experiência de rodar com o santo 173

Assentamento 189

O lugar do assentamento no terreiro 199

A perda de lugar 201

A assentamento como lugar 203

Os otás da primeira equede e o ogum que não é de ninguém 208

A limpeza do santo 212

Merleau-Ponty e o diálogo com as coisas 215

Afinal, onde está a voz das coisas? 228

A comida, o chão, o cuidado 233

Comer 248

Deitar, repousar: notas sobre o chão 256

A multiplicidade e o mundo do terreiro – para concluir 277

O terreiro como lugar de multiplicidade 279

Referências 287



Mãe Beata - Xaluga

Na casa de Ritinha em 1998:

Ritinha agora dá sessão de caboclo e também atende clientes toda terça à tarde. Vamos encontrá-la, descendo uma ladeira que parte de uma das ruas principais do bairro, asfaltada e ampla, e nos conduz a seu interior de construções aglomeradas e ruas de barro. O Nordeste de Amaralina é um bairro popular densamente povoado. Faz um calor devastador. Calor de três da tarde. Uma escadinha íngreme nos leva à casa que Ritinha e o companheiro estão erguendo na laje da irmã dela. Ritinha nos recebe com a simpatia de sempre: é uma mulher negra de 30 anos, a voz forte, o sorriso aberto, anda mancando de uma perna. Da primeira vez em que viemos visitá-la, só tinha um quartinho com um fogão e um beliche; agora já tem uma sala coberta por uma lona grossa. Em um canto da sala fica uma mesa redonda com algumas cadeiras; do outro lado um sofá. É nessa sala que ocorrem as sessões e as consultas. Assim como a casa, a carreira de mãe de santo de Ritinha também está em construção. Ela conta da sessão que presidiu alguns dias atrás. Coisa séria. Só tinha mãe de santo e pai de santo. Não foi dessas que o povo só vem pra beber e farrear. Muita gente, entretanto, se zangou com ela porque o caboclo não deixou entrar quem chegou atrasado. Marcou sete, quem chegou sete e meia ficou de fora. Até João, o pai de santo de Ritinha, que chegou um pouco atrasado, teve que esperar a permissão do caboclo pra poder entrar. Resultado: quem ficou de fora se chateou com Ritinha. Mas se foi coisa do caboclo?

Na semana seguinte:

À tarde, eu e Juliana vamos para casa de Ritinha. Achamos que ela estaria atendendo e tínhamos a esperança de poder gravar uma conversa com o caboclo. Quando chegamos, a sobrinha de Ritinha, que mora no andar de baixo, disse que a tia estava dormindo, mas subiu conosco para chamá-la. Ritinha nos recebeu enrolada numa toalha; estava esperando Ana, a madrinha de

Boiadeiro; vão fazer um ebó em uma loja do Itaigara que ainda vai ser inaugurada. A dona acertou que viria buscá-las por volta das quatro. Perguntamos pelas crianças. Conversa vai, vem, ela contou da identificação do filho menor com o candomblé. Imita direitinho os passos de dança e diz que é pai de santo; aliás, na escola é conhecido como pai de santo, até a professora o chama assim. Pede charuto e se perguntar pra que ele quer, diz que é o caboclo. Agora não quer ser filho de santo não, só pai de santo; fala que é João. Ritinha parece se divertir muito com isso.

E o Boiadeiro vem hoje? Hoje não é dia de consulta, não. Só quarta e quinta. Fora esses dias, o caboclo atende se vier algum cliente, mas depois vai embora. Agora tem dia que fica direto, um tempão. Contou que uma vez ele chegou de manhã e só foi embora à noite. Acho que teve algum serviço pra fazer, depois deram cerveja pra ele e ficou bebendo até tarde. Ritinha diz que já está começando a ter problema com o marido. Outro dia ele chegou em casa com dois camaradas e ela estava manifestada atendendo. Ele não gostou. Uma das razões da rejeição do marido é o fato de Boiadeiro só atender de graça; dá agrado quem quer. Fazemos cara de surpresa: afinal, se está trabalhando, por que o caboclo não cobra? Ritinha diz que ele se recusa, a missão dele é fazer caridade, pelo menos por enquanto. Também tem outra coisa que desagrada o marido: o caboclo maltratar as crianças. Criança que não chegue junto dele para atrapalhar. Outro dia estava atendendo, o filho menor sentou junto e começou a falar, o caboclo deu-lhe um tapa tão forte que ele foi parar do outro lado da sala. Agora as crianças já sabem: quando o caboclo está atendendo, elas nem vem pra cima, fica tudo lá embaixo. O pequeno depois fala pra Ritinha: “*viu, mãe, Boiadeiro veio, eu me comportei.*”

Gravar o caboclo não pode, ele não gosta. Primeiro vocês gravem o caboclo do pai de santo, se ele deixar, aí pode vir gravar aqui.

Com um tempinho chega Ana, a madrinha do caboclo. É ela que administra as sessões, faz as vontades de Boiadeiro e garante que as vontades dele sejam atendidas pelos outros. Enfim, é a companheira de Ritinha em tudo que diz respeito ao caboclo. Ana tem um quarenta e poucos anos, é morena, cabelo cortado curto, tem umas feições meio masculinas e uma voz grave. Veio juntar-se a Ritinha para irem juntas ao Itaigara, o caboclo vai fazer um trabalho. E se

o caboclo vai trabalhar, depois vai ter cerveja. Tanto Boiadeiro quanto Ana gostam de beber. As duas amigas brincam sobre isso.

“Um engradado pra mim, outro pra ele.” – diz Ana.

“É, os dois fazem a farra, depois num sobra nada pra mim” – lamenta Ritinha, rindo – *“Nem uma garrafa. Uma vez que o caboclo inventou de ficar bebendo até altas horas. Ana, fiel, não arredou pé. ‘Tava’ já ‘em água’, os olhos fechando, mas ficou com ele, firme e forte.”*

A gente fala sobre Boiadeiro não cobrar.

“Já que ele não cobra [...]” – diz Ana – *“então tem que pelo menos dar cerveja.”*

“Ana, e por que você não cobra por ele?” – Pergunta Juliana.

Ana diz que nem pensar fazer algo contra a vontade do caboclo. Ritinha agora finalmente aprendeu a fazer o que o caboclo quer, assim pode parar de sofrer. Mas ela ainda não sabe fazer todas as vontades do caboclo, fica irritada porque ele quer atender sem cobrar nada, queria que o caboclo lhe desse logo uma casa pronta, não é assim...

Ritinha comenta com Ana o nosso pedido de gravar o caboclo, menciona sua resposta: *“primeiro gravem o caboclo de João, se ele deixar, tudo bem.”* Ana explica que os caboclos não consentem nem em ser fotografados. Dá o exemplo do erê de Ritinha, Salgadinho. No dia do batizado do erê, alguém foi tirar a foto dele, ele se aborreceu e foi embora. Foi aquele desespero, não tinha quem fizesse ele voltar, João já estava em pânico, temeroso do fracasso de sua festa. Chamavam o orixá de Ritinha, Obaluaê, pra ver se o erê vinha atrás, mas nada. O pai de santo estava quase em prantos. Depois de muito pirraçar é que Salgadinho resolveu aparecer.

Começa então a sessão de contar casos de Salgadinho.

Quando estava recolhido na camarinha, Salgadinho tinha como companhia uma erê, Açucena, eram companheiros mesmo. Tudo que Salgadinho pedia, comida, doce, boneca, era em dois, um pra ele, um pra Açucena. Certa noite, João chegou em casa depois de uma farra, tinha bebido e estava morto de fome. Resolveu roubar comida dos erês. Foi bem devagar, com cuidado pra não acordá-los, mas eis que quando se abaixou para recolher comida da cesta de Salgadinho, o erê tacou-lhe um cassetete no rabo. João tomou um susto miserável, além da dor, deu um pulo que deixou cair a toalha e saiu correndo nu.

Salgadinho tinha paramentos militares, farda, cassetete, botas (as botas ele guardava, mas não usava, pois os erês, como os orixás, só andam descalços) e capacete. Esses lhe haviam sido presenteados por um soldado em retribuição a um trabalho feito por Salgadinho. Foi assim: esse soldado estava em formação no quartel e havia sido acusado de estuprar uma moça lá mesmo. Estava tudo arranjado pra ele ser retirado do quartel, perder a farda e ser preso. O soldado contou a história pra Salgadinho. Pois bem, Salgadinho disse que daria um jeito, para isso o soldado teria que lhe presentear uma farda completa com todos os aparatos. Assim foi feito, Salgadinho fez o trabalho e o soldado conseguiu se safar. Demorava de aparecer, mas sempre que vinha era com um monte de presentes para Salgadinho. O erê gosta de muita coisa marrom, principalmente chocolate. Agora de café não gosta para não ficar preto.

Falamos também de João. Ana diz que embora goste dos caboclos, erês e orixás, não quer ter participação no candomblé. Não suporta assistir certas coisas que os pais de santo fazem.

Eu vejo na casa João, ele deixa todo mundo manifestado se acabando... Mas João tem um lado que é ruim, tem outro que não é tão ruim assim...

Ritinha conta que agora ele vem toda manhã em sua casa, deita no sofá e fica assistindo televisão. Depois volta a falar da sessão que ela promoveu na semana passada: “no dia da sessão aqui em casa, João veio todo de branco, disse: ‘tá vendo, iaô, não sei o que deu em mim hoje que vim todo de branco pra sua sessão’. Chegou só um pouco atrasado, na verdade chegou na hora, mas só subiu com atraso pra não dar ousadia. Ele falou que se na casa dele, que é o pai de santo, ninguém chega na hora [...]”

Muitos dos irmãos de santo de Ritinha também chegaram atrasados para a sessão. Tanto ela quanto Ana acham que é uma questão de despeito, eles não querem reconhecer ou dar importância a Ritinha. Por isso também é que nenhum dos caboclos (das pessoas presentes) respondeu ao chamado do Boiadeiro de Ritinha, que teve de começar sozinho a sessão. Conforme Ana, o povo resistiu ao chamado porque queria minar o sucesso do evento promovido pela amiga.

“Quem sai perdendo é eles – ela conclui – porque a sessão é pros caboclos se desenvolverem. Mas no final deu tudo certo.”

Comentam também da chuva que molhou tudo, a lona do teto não foi suficiente para reter o aguaceiro. Ritinha confessa que sentiu muita vergonha;

sua irmã, vendo a chuva, nem teve coragem de sair do quarto. Ana diz que nem liga, quando tem que chover chove.

Na casa de Mãe Beata em 1998:

Conforme combinamos, encontramos com Suzanna no terreiro de Mãe Beata, que fica logo atrás de uma avenida principal da orla, no bairro da Boca do Rio. É uma rua cheia de bares, restaurantes, um *shopping*. Da beirada de classe média, próxima à orla, o bairro se estende para dentro; e à medida que se distancia da praia, a paisagem urbana muda: condomínios, casas e prédios de comércio se avizinham de moradias pobres, e o bairro denuncia a precariedade em que vive boa parte dos habitantes de Salvador. Da rua é difícil saber que o portão dá pra um terreiro de candomblé, o muro alto bloqueia a visão de dentro. Quem entra encontra logo no canto à esquerda uma pequena área gradeada. Lá se vê um torso masculino, feito de cimento, com olhos de vidro azul, em meio a ferragens plantadas em vasos também de cimento. Suzanna explica que aí está assentado o exu que toma conta da casa, e do lado dele – antes que eu pergunte – o orixá Tempo. Estou olhando a estátua, também prateada, de um homem de corpo inteiro, um braço estendido, duas faixas coloridas amarradas no torso. Ele está de pé junto a um coqueiro em um pequeno círculo de terra, cercado de tijolos baixos. Uma área cimentada ampla separa o portão da casa da frente, de dois pisos, onde vive a mãe de santo e sua família. À direita desta casa, um corredor leva à área detrás, também cimentada, onde fica a outra construção principal do terreno – o barracão. É pra lá que seguimos. Ao longo do corredor externo, do lado oposto à parede lateral da casa, tem três cômodos: dois, conjugados, são uma cozinha e uma saleta; o outro, separado, é mantido fechado (mais tarde descobri estarem assentados aí os exus do terreiro). O barracão é amplo, o chão de cimento vermelho encerado contrasta com o teto coberto de bandeirolas brancas. Uma murada de cimento separa os três atabaques. O salão dá para dois cômodos que estão fechados: um deles é a camarinha onde são recolhidos os noviços para a iniciação, o outro é o quarto dos santos onde estão guardados os assentamentos dos orixás de todos os filhos de Mãe Beata. Sempre que pode, Suzanna me dá alguma explicação. Outra porta, aberta, dá para uma pequena área coberta onde a estátua de um índio com cocar de penas coloridas

marca o assentamento do caboclo Caitumba. Neste dia tem muitas mulheres circulando pelo terreiro, todas de saia branca comprida, saia de ração, usada como vestido, amarrada ao peito. Tem também muitas crianças. Suzanna nos apresenta à mãe de santo, sua sogra, uma mulher negra e forte, de meia idade, alegre. Mãe Beata nos cumprimenta com simpatia, mas deixa claro que não tem tempo para conversar com a gente naquele momento. Não nos oferece um discurso pronto sobre o candomblé, não se mostra uma pessoa inacessível, simplesmente está ocupada. Sentamos no barracão para uma rápida conversa. Explico minha agenda de pesquisa, e Mãe Beata diz que posso conversar com alguns de seus filhos de santo.

No ano seguinte:

Chegamos para mais uma visita e encontramos uma filha de santo estendendo roupa no varal ao longo da passagem que dá para o barracão. É um quadro plasticamente bonito, toda aquela roupa, muitas rendas e pregas, fazendo um corredor branco que antecipa as bandeirolas brancas dispostas em fileiras no teto do barracão. Mãe Beata está também cuidando da roupa. Saúda-nos com a simpatia de sempre, e supomos que logo nos despachará, como de costume. Tinha ido a um enterro pela manhã e, desde que retornara, estava às voltas com a roupa. Domingo foi o caruru dos erês, entidades infantis. Segunda, portanto, era dia de pôr as coisas em ordem.

Em 2000:

Chego por volta das dez da manhã, da porta ouço os atabaques tocando, orixás dando seu ilá, filhas de santo cantando. Quando entro no barracão, Neguinha está sentada em uma cadeira no centro. Foi suspensa equede. Mãe Beata está sentada também, se abanando com a saia, o suor pingando do rosto, a expressão distante. Sua Iansã acabou de partir; ela está cansada. Pouco depois chega seu caboclo, Pai Caitumba. Entregam-lhe umas folhas para o sacudimento. Élia conversa um pouco comigo. “*Sábado de Aleluia é dia de acender vela pra exu.*” – ela diz. A oferenda já foi feita. Recebo uma saia branca para por sobre meu vestido, Gleibe me ajuda a vestir. Tiro os sapatos e vou em direção a Caitumba. Canto junto com as outras. Somos poucas: Fernanda, Tâmara, Dinha,

Érica, Élia, Gleibe, Neguinha, Telma (que está virada); nos atabaques, Rodrigo e dois filhos de Mãe Beata. Nada de pompa ou circunspeção. Caitumba reza com as folhas. Trocamos algumas palavras e ele me pergunta se não desejo fazer obrigação (ser iniciada). É a segunda vez que toca diretamente neste assunto. Pergunto-lhe se é preciso. Então me aconselha a falar com a dona da casa e pedir que jogue os búzios pra mim. Enquanto conversamos, Caitumba acena para que fechem a porta, preservando minha intimidade.

Depois que todos recebem o sacudimento e têm chance de conversar com o caboclo da mãe de santo, ele volta pro barracão e puxa uma cantiga de despedida. Dança e nos abraça, uma por uma. Enquanto isso, Élia segue balançando o incensador que já não tem mais fumaça. Com a partida do caboclo, Mãe Beata sobe pra sua casa, vai tomar banho. Fico no barracão com as demais. Contam que logo cedo a Iansã de Beata baixou e provocou uma carreira de possessões. Gleibe estava enchendo uma panela de água quando de repente seu Ogum chegou, a água ficou escorrendo da torneira, molhando tudo. Dinha reclama, meio brincando, com o serviço que ela deixou. Gleibe diz: “*coitado de Ogum!*” Há uma pequena discussão entre Gleibe e Dinha quanto à hora de arrear no mato a oferenda daquele dia. Gleibe acha que Beata pediu que fizessem logo, ela e Telma. Mas Dinha e Élia argumentam que não tem sentido arrear agora de manhã, pois tem muita gente na rua. Aonde é que iriam arrear? Gleibe responde que pretendia ir atrás de Telma, botava ela na frente e ia atrás, qualquer problema era primeiro com Telma. Dinha: “*Quem já se viu uma mulher de Ogum botar uma de Iansã na frente pra resolver os problemas?*” Todas rimos, e Gleibe, também rindo, diz que só faz isso quando é coisa pequena, Ogum se preserva para as empreitadas de maior monta. Fica decidido que só vão arrear no final da tarde. Quando Mãe Beata retorna ao barracão, me explica que como os terreiros são fechados na semana santa, reabrem no Sábado de Aleluia, quando se acende vela para exu. Conta que acordou cedo e foi logo preparar tudo, limpou o barracão, acendeu vela. Boa parte das filhas de santo ainda estava dormindo. Depois não se lembra mais de nada. Só sabe que tudo foi resolvido. Conto-lhe o que me contaram (da vinda de Iansã), e ela diz que só Iansã mesma pra despertar as filhas preguiçosas.

Muitos anos se passaram desde que fiz essas anotações. Muita coisa mudou nestes dois espaços: a casa de Ritinha e o terreiro de Mãe Beata. Ambos pas-

saram por reformas sucessivas, tanto reparos quanto expansões. Nesse tempo também não fiquei estacionada. Comecei o trabalho com uma agenda mais ou menos clara de pesquisa – interessada em estudar as práticas terapêuticas das religiões afro-brasileiras e, mais especificamente, a experiência daqueles que eram especialistas e alvos (clientes) destas práticas. Essa agenda foi se modificando no decorrer do trabalho, na medida em que novas questões foram se apresentando ao longo de muitos encontros e conversas. Minha própria posição também mudou. Hoje já não entro no terreiro de Mãe Beata como pesquisadora apenas (ou principalmente); sou filha de santo desde 2009, quando fui confirmada equede de Iansã. Assim, já não gozo do descolamento do investigador que, na medida do possível, move-se de acordo com sua curiosidade (ou segundo lhe guiam os objetivos de pesquisa). Em geral, me movimento de acordo com as tarefas práticas à minha frente e já não conto mais com a complacência que, usualmente, os de dentro exibem frente à falta de etiqueta dos de fora. Também já não sou mais a pesquisadora que começou este trabalho e que, embora fosse relativamente livre para observar, de fato pouco via. Enfim, outra posição.

Entre a casa em que Ritinha mora e onde promove sessões regulares para honrar e doutrinar os caboclos e o terreiro de Mãe Beata há tanto proximidade quanto distância. No período em que mantivemos contato, Ritinha estava procurando se firmar enquanto liderança religiosa. João, seu pai de santo, cujo terreiro ficava nas proximidades, parecia apoiar este investimento, mas havia muito ainda a ser feito para que ela pudesse se estabelecer como zeladora de orixá, líder de sua própria comunidade de culto. Ritinha ainda não tinha completado suas principais obrigações no candomblé – os ritos pelos quais os iniciados sobem na hierarquia religiosa. As obrigações têm um tempo certo para serem realizadas, contado a partir da iniciação – mas para fazer a obrigação é preciso não apenas ter completado o tempo prescrito, mas ter angariado os recursos necessários para bancar os gastos envolvidos nos ritos. Ritinha era muito pobre e não contava com esses recursos. Ganhava alguns trocados dos clientes agradecidos com os serviços do seu caboclo, mas não tinha uma clientela segura que lhe permitisse sustentar um empreendimento religioso nascente e que lhe servisse de base para formar um futuro círculo de adeptos. Mãe Beata, por sua vez, já era mãe de santo há muitos anos; tinha seu próprio terreiro e muitos filhos e filhas de santo. Sua principal fonte de renda advinha do trabalho religioso. Ritinha via-

-se forçada a realizar as sessões de caboclo no espaço improvisado de sua casa; Beata estava à frente de um espaço próprio para o candomblé, espaço ricamente especializado e diferenciado.

Apesar destas diferenças, Ritinha e Mãe Beata vivem ambas às voltas com orixás, exus, erês e caboclos – entidades com quem contam para enfrentar problemas variados (seus e de outros), mas que também exigem delas cuidados constantes (o que no candomblé usualmente implica a mobilização de uma vasta rede de mediadores humanos e não humanos). Cuidam conforme aprenderam com outros mais experientes nestes assuntos e com as próprias entidades, a partir de suas andanças pela cidade e por terreiros da cidade e, principalmente, a partir de sua convivência nas casas de culto em que foram iniciadas.

Este livro é resultado de um período de convivência. Mas não reflete apenas o tempo que compartilhei com lideranças e praticantes diversos – afinal, cada um de nós trouxe para o encontro o rastro de seus percursos anteriores e boa parte do nosso tempo juntos passamos trocando histórias (algumas mais próximas do presente compartilhado, mas outras, muitas outras, nem tão próximas). A geógrafa Massey (2005, p. 183) definiu o espaço como “simultaneidade de histórias até então.” É nesses termos que quero pensar a copresença ou convivência que alimentou este trabalho (e que, sem dúvida, é tanto espacial quanto temporal). A definição de Massey (2005) enfatiza a densidade temporal do espaço – constituído pelo encontro de diferentes trajetórias. Mas também nos alerta contra a redução apressada do espaço ao tempo; afinal, o espaço é justamente o lugar em que a diferença se constitui e tem que ser negociada.¹ O espaço de convivência do qual participei ao longo deste trabalho mostrou-se, desde cedo, ricamente diferenciado e continuamente negociado. A minha posição nele foi, em diferentes momentos, questionada, traduzida e habilmente reconduzida pelos meus interlocutores (cuja posição também sofria deslocamentos e mudanças). A (nossa) convivência abriu para mim o mundo do candomblé, não só porque cada um de nós (inclusive eu, pesquisadora e depois também adepta) se apresentava a partir de seu lugar neste mundo, mas também porque uma parte importante da trajetória dos meus

1 Para Massey (2005), não se pode efetivamente pensar diferença sem espaço. Tratar a diferença em termos exclusivamente temporais é neutralizá-la, pois implica esquecer que a diferença se faz no contraste, embate e negociação (ou seja, em um espaço de encontro).

interlocutores se desenrolava no encontro com a trajetória de entidades como orixás, erês e caboclos (encontro que, em algum momento, era mediado por um terreiro e por sua liderança).

Este trabalho parte de um esforço para compreender o processo de construção dos laços entre humanos e entidades do candomblé – orixás, exus, erês e caboclos. Assim, retoma uma questão já clássica no campo de estudos das religiões de matriz africana e procura dar continuidade a reflexões e debates iniciados por outros autores. (AUGRAS, 1983; BASTIDE, 1973a, 1973b, 1985, 2001; COSSARD, 1970, 1981; GOLDMAN, 1987, 2005, 2009; LIMA, 2003; PRANDI, 1991b; SANTOS, 1977; SANZI-ROCA, 2009; SEGATO, 1995; VERGER, 1981) Ao mesmo tempo espera contribuir para o debate ao lançar um olhar atento às práticas, procedimentos e relações através das quais esse processo de construção se desenrola no cotidiano do terreiro, modulando certas formas de convivência e fomentando certas formas de engajamento e sensibilidade. A questão da convivência, das formas e possibilidades de viver junto que são cultivadas no terreiro ganhou importância ao longo do trabalho: conforme percebi, entender como se tecem os laços entre as pessoas humanas e seus santos exige atentar para um contexto mais amplo de relações que envolvem não só humanos (ou mesmo humanos e deuses), mas seres de diversos tipos. Como estratégia de pesquisa, procurei deixar que as interações que mantive em campo iluminassem para mim pelo menos alguns destes muitos outros que importam no dia a dia dos terreiros, com quem se deve contar para realizar a contento as tarefas práticas deste dia a dia e cuja participação é fundamental para a própria construção das pessoas humanas. Mas meu objetivo não foi apenas identificar os seres que são admitidos, mobilizados e/ou constituídos no mundo do candomblé, como também, e sem dúvida mais importante, explorar os modos e os procedimentos pelos quais eles se entrelaçam e se afetam ao longo do tempo: como se fazem e se transformam na convivência. Assim, dois temas ganham destaque ao longo do livro: a questão do aprendizado enquanto desenvolvimento das habilidades e sensibilidades que tornam as pessoas capazes de identificar e responder aos apelos que povoam o espaço do terreiro, e a questão da ética que se gesta a partir desse aprendizado.²

2 Vale observar que certas questões sociológicas clássicas como a das relações de gênero – que renderam, nas mãos de outros autores, conclusões valiosas sobre o mundo do candomblé – não são diretamente

Posso dizer que meu interesse foi descrever o mundo vivido do terreno. Mundo vivido ou mundo da vida é um conceito chave na fenomenologia, corrente filosófica que inspira muitas das reflexões aqui desenvolvidas. Para a fenomenologia, mundo vivido é mundo intersubjetivo, e este mundo de estar em meio a outros, enredado na vida de outros que igualmente participam da minha é fundamentalmente um mundo de práticas – tanto a subjetividade quanto a objetividade resultam dos engajamentos práticos do mundo da vida. Embora o conceito de intersubjetividade, central na definição de mundo da vida, tenha sido atribuído originalmente à convivência entre seres humanos, acredito que podemos separar a intuição central de que o mundo em que vivemos é um mundo de envolvimento, da ideia de que os outros com quem estamos envolvidos são exclusivamente humanos – i.e. podemos (de fato, devemos) incluir aí seres de todo tipo com os quais estamos enredados e aos quais nos tornamos sensíveis. Mundo vivido é o mundo que se abre (e que se faz) na experiência prática de viver junto com outros e em meio a processos diversos, experiência que implica tornar-se sensível a certas solicitações e capaz de responder a elas.³

Colocar o acento no mundo vivido configura tanto uma posição teórica quanto uma estratégia metodológica. É uma afirmação teórica do primado da prática sobre a representação, afirmação que não implica colocar o conhecimento em posição secundária, mas tratá-lo também como prática e, portanto, como atividade que responde a demandas práticas, envolve modos de convivência, mobiliza certos tipos de entidades e requer cultivo de certas habilidades e atitudes. Conferir prioridade às práticas também não equivale a priorizar o concreto a expensas do abstrato. Conforme procuro mostrar em várias passagens deste livro, a experiência prática é tão abstrata quanto é concreta – seguindo Merleau-Ponty (1992), defendo que é preciso considerar uma idealidade que adere ao

abordadas aqui. Trata-se, sem dúvida, de uma limitação. Mas, como expliquei acima, a atenção deste trabalho recai sobre os vínculos que, enredando diferentes seres no terreno, são aí objeto explícito de atenção e cuidado – têm que ser desenvolvidos e cultivados pelos adeptos.

- 3 Viveiros de Castro (2012, p. 109) observou que o conceito fenomenológico de mundo vivido não é mais do que o sinal de uma rendição vergonhosa da fenomenologia à epistemologia: mundo vivido, segundo o autor, é apenas uma maneira da teoria se referir ao mundo vivido pelo sujeito, ao mundo representado ou conhecido. Diz-se mundo vivido para evitar falar de mundo simplesmente, para fugir da questão ontológica pela porta da epistemologia. Julgo já ter deixado claro por que discordo desta avaliação.

sensível, um gênero de ideias que se situam em e não sobre as articulações sensíveis dos corpos, coisas e paisagens.

Enquanto injunção metodológica, a ênfase no mundo vivido busca manter a pesquisa firmemente ancorada na experiência de modo a impedir que a atenção que o pesquisador dispensa a prática seja obstruída pelo recurso fácil a generalizações apressadas. Ou ainda: de modo a impedir que o pesquisador substitua os eventos e práticas que acompanha pelas teorias que buscam explicá-los (tomando os primeiros como reflexos empobrecidos destas últimas, sejam elas sistemas de regras ou de concepções gerais sobre o mundo). A questão não é menosprezar a teoria, senão tratá-la como elemento que integra um complexo campo de práticas.

Ao falar dos modos de convívio no terreiro de candomblé, não estou explorando as muitas e importantes variações que existem no candomblé de Salvador – entre terreiros de diferentes nações e mesmo entre terreiros pertencentes a uma mesma nação. O terreiro em que conduzi boa parte da pesquisa é uma casa que se identifica como keto, embora também realize rituais no angola – principalmente quando se trata de cultuar os caboclos. Além dessa casa, colhi relatos de experiência e histórias de vida entre adeptos de diversos terreiros (principalmente casas keto e angola; todas, entretanto, de pequeno e médio porte e situadas fora do eixo dos mais conhecidos terreiros tradicionais de Salvador).⁴ Meu interesse não foi tematizar diferenças nos procedimentos rituais das casas que frequentei ou a que meus interlocutores estavam vinculados, mas ressaltar dimensões compartilhadas do convívio com as entidades do candomblé.⁵ Entendo esse campo comum como fruto de uma história que pode ser abordada tanto em termos das trocas e entrecruzamentos que, ao longo do tempo, foram operados entre as diferentes nações/tradições do candomblé de Salvador, quanto em termos do movimento mesmo de pessoas entre diferentes terreiros, promovendo comparações, diálogos e trocas. Apesar disso, é preciso deixar claro que o material aqui apresentado refere-se principalmente ao

4 Esta configuração não foi exatamente proposital, uma vez que a maioria dos entrevistados era adepto de casas em que alguns dos meus orientandos de mestrado e doutorado faziam pesquisa de campo. A escolha destas casas, entretanto, deu-se, em grande medida, em função da sua relativa abertura para o convívio com o pesquisador.

5 Estou ciente de que ao concentrar a pesquisa de campo na trama relacional de um terreiro, certamente deixei de considerar particularidades importantes no modo pelo qual as entidades são abordadas – feitas e cuidadas – nas diferentes nações e mesmo em casas de uma mesma nação.

candomblé keto. Além disso, trata da experiência de pessoas pertencentes a um mesmo universo social: habitantes de bairros populares da cidade. Era destes bairros que provinha a maioria dos filhos de santo dos terreiros que integraram a pesquisa.

Embora este seja um trabalho etnográfico, fruto de um longo período de pesquisa e participação no candomblé (às vezes mais pesquisa, às vezes mais participação), envolveu também uma empreitada teórica. Durante a preparação do livro, vi-me frente à necessidade de experimentar com diferentes possibilidades de descrever a convivência no terreiro e, concomitantemente, avaliar o potencial de algumas abordagens (em especial, aquelas preocupadas em teorizar sobre a prática) para empreender essa descrição. Mas não apenas utilizei de reflexões teóricas mais gerais para pôr em perspectiva o material que produzi em campo, como também utilizei o campo para pôr em perspectiva a teoria – para acentuar aquilo que a teoria pode ou não produzir quando tem que dialogar com o ponto de vista do terreiro.

O livro está dividido em cinco capítulos. O primeiro apresenta alguns dos percursos pelos quais habitantes de bairros populares de Salvador se aproximam do candomblé e aí ingressam enquanto adeptos. Ao focar atenção em trajetórias mostra que o mundo do candomblé é aberto: não só porque aqueles que chegam trazem consigo a marca de suas histórias, mas também porque é um mundo que transborda para fora do espaço do terreiro, modulando encontros, eventos e relações que ocorrem fora deste espaço. O capítulo “Histórias e Feituras” aborda o processo da iniciação (feitura) e aprendizado no terreiro; tem como objetivo identificar o tipo de história que se tece no dia a dia das casas de candomblé, vinculando pessoas humanas e entidades sagradas, e discutir o modo como o conhecimento transita, é retido, apropriado e compartilhado ao longo desta história. O capítulo “Movimento” versa sobre a experiência de ser tomado pelo orixá, erê ou caboclo. Procura compreender a possessão como experiência que engaja um corpo móvel e sensível e inquirir sobre seu aprendizado. Enquanto este capítulo tem como tema a construção gradual dos vínculos entre as entidades e seus filhos humanos através do corpo em movimento (em transformação), o capítulo “Assentamento” trata do mesmo processo sob a ótica de outro procedimento: o assentamento do orixá em um conjunto de objetos, mais particularmente em uma pedra. Ao fazê-lo, desvenda um conjunto impor-

tante de mediadores que fazem acontecer o comprometimento entre a pessoa e o orixá. Partindo da descrição de um rito de alimentar a cabeça, o quinto e último capítulo, “A Comida, o Chão, o Cuidado”, reflete sobre os circuitos da comida no terreiro e seu papel na constituição de um importante campo de conduta ética.

A redação do livro e o desenvolvimento dos projetos de pesquisa em que o texto se baseia foram realizados com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). O trabalho de campo envolveu diferentes modos de aproximação e relação com pessoas ligadas ao candomblé: desde uma intensa convivência no terreiro em que terminei sendo iniciada, até frequência esporádica a outras casas (principalmente durante períodos de festa); desde o desenvolvimento de laços de amizade com filhos e filhas de santo de terreiros diversos, até contatos ocasionais com outros, principalmente para realização de entrevistas.⁶ Em praticamente todo o período da pesquisa contei com o auxílio de diversos estudantes de graduação e pós-graduação, vinculados como bolsistas aos projetos que coordenei e engajados em trabalhos individuais de pesquisa. Parte das entrevistas utilizadas no primeiro capítulo foi realizada por estes auxiliares de pesquisa. Os capítulos seguintes, entretanto, são fruto de um trabalho de observação e participação direta, ou melhor, de períodos em que observação e participação se alternaram, algumas vezes de modo bem-sucedido, uma complementando a outra, mas não raro também de modo tenso, deixando questões em aberto e gerando certa dose de insegurança. No geral, avalio que esta insegurança foi importante para deixar brotar a dúvida e assim fazendo para me manter atenta e deixar o trabalho aberto para novas questões e possibilidades interpretativas.

Partes dos capítulos que compõem o livro foram publicadas anteriormente na forma de artigos e capítulos de livro – todos sofreram expansões, modificações e recomposições importantes ao serem aqui incluídos. O capítulo “Movimento: rodar com o santo” incorpora uma discussão que foi originalmente esboçada no artigo *A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica*, publicado na *Revista MANA*, v. 14, n. 1, 2008. O capítulo “Assentamento”

6 Troquei os nomes dos informantes com quem mantive contato esporádico há muitos anos para realização de entrevistas e que na época não me deram autorização para citar seus nomes verdadeiros.

amplia e desenvolve material apresentado no texto *Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros*, publicado na coletânea *Cultura, Percepção, Ambiente: diálogos com Tim Ingold*, organizada por Carlos Steil e Isabel Carvalho em 2012 pela Editora Terceiro Nome.



Ominidé

Como já disse, este livro trata do candomblé, de histórias, encontros, conversas e desafios que mobilizaram os integrantes e simpatizantes desta religião, com quem convivi durante muitos anos de pesquisa e participação. Mas não desejo conduzir o leitor, logo de imediato, a um terreiro de candomblé. Quero falar primeiro de como as pessoas que conheci na pesquisa, quase todas habitantes de bairros populares de Salvador e, em sua maioria, negras e pobres, chegaram ao candomblé. Meu propósito não é apenas operar a famosa contextualização requerida de qualquer pesquisa, pela qual o objeto é apresentado em suas relações com um espaço mais amplo que o contém e forma, mas refazer um caminho e pensar sobre o espaço, o tempo e, é claro, o movimento implicados neste caminho. É falar das pessoas que foram minhas interlocutoras neste trabalho, caracterizando suas trajetórias. É abordar os caminhos que percorreram antes de chegar ao terreiro. E é chegar ao terreiro mostrando que, para seus integrantes, esta chegada vem com o peso de uma história e conserva sempre um horizonte aberto.

Assim, começo apresentando trajetórias de habitantes de bairros populares de Salvador que se tornaram adeptos efetivos de casas de candomblé.¹ Ao todo, trato dos percursos de 32 pessoas, entre 89 e 27 anos,² 20 mulheres e 12 homens que, entre 2000 e 2010, foram entrevistados, seja por mim, seja por bolsistas sob minha orientação. A maioria era já nossa conhecida por ocasião da entrevista gravada – pessoas com quem estabelecemos laços através da frequência a eventos variados realizados em seus terreiros.

As trajetórias religiosas (incluindo-se aí os percursos de socialização religiosa) de pessoas negras e pobres que, provenientes de centros urbanos como Salvador (com forte presença das religiões de matriz africana), se tornaram

1 Vale notar que a maioria dos participantes deste levantamento está ligada a terreiros angola ou keto situados fora do eixo das casas mais antigas e famosas de Salvador, mas que provavelmente são bastante representativos dos muitos terreiros que povoam os bairros populares da cidade. Para efeitos da presente discussão, centrada na compreensão das trajetórias, as diferenças internas entre as casas não são consideradas.

2 Ano de referência 2011.

adeptas do candomblé não constituíram tema de grande interesse entre estudiosos das religiões afro-brasileiras. Em parte isso se explica pela predominância de pesquisas que, preocupadas em compreender o complexo mundo do candomblé, voltaram-se prioritariamente para o espaço do terreiro (lugar, por excelência, em que se desenrolam e são encaminhadas as relações entre humanos e orixás). Mas é possível também que entre os estudiosos do campo religioso brasileiro (e afro-brasileiro, em específico) dominasse o suposto de que o estudo das trajetórias de candomblecistas negros e pobres teria pouco a oferecer em matéria de novidade empírica: afinal, diferente dos percursos de sujeitos brancos de classe média que aderem ao candomblé, por exemplo, aqueles revelariam padrões tradicionais (e já conhecidos) de socialização religiosa, marcados por fortes continuidades entre as gerações.³ Na exposição que se segue quero justamente examinar esses padrões, que servem como porta de entrada para o mundo do terreiro.

Das 32 pessoas que participaram de nossa enquête, 11 tinham o primeiro grau incompleto; 4 completaram o primeiro grau; 5 tinham o segundo grau incompleto, 5 completaram o segundo grau, 3 tinham curso técnico (auxiliar de enfermagem), 3 estavam cursando a universidade e 2 eram formadas. Dentre os que tinham ocupações de baixa renda (que predominavam no grupo), encontravam-se manicures, empregadas domésticas, lavadeiras, cozinheiras, pedreiro e porteiro. Os que estavam melhor posicionados no mercado de trabalho (em geral, aqueles com mais escolaridade) tinham emprego de auxiliar de enfermagem ou vendedor de loja. Quatro – três homens e uma mulher – eram lideranças religiosas no candomblé. Quase todos provinham de famílias de camada popular (algumas de origem rural), seus pais exerciam atividades de baixa escolaridade e renda e, desde crianças ou adolescentes (no caso daqueles que nasceram no interior), viviam em bairros populares da cidade: seja nas ocupações urbanas iniciadas nos anos 1950, mas fortemente povoadas a partir da década de 70, como o Nordeste de Amaralina, seja em bairros populares mais antigos da cidade, como a Liberdade; seja em áreas pobres e desvalorizadas, contíguas aos bair-

3 Sabe-se, é claro, que nem todos os pobres e negros de Salvador têm afinidade com o universo religioso afro-brasileiro. Mas em virtude de um viés analítico que prioriza a identificação de emergências e rupturas no campo religioso (ou que estabelece uma polarização rígida entre padrões tradicionais e modernos de experiência religiosa), pouco se avança na compreensão dos modos pelos quais alguns destes sujeitos se vinculam efetivamente ao candomblé (para além dos discursos oficiais acerca dessa vinculação).

ros mais abastados da orla atlântica, seja em concentrações populares situadas na porção oeste de Salvador, distantes dos bairros de elite, como São Caetano, Massaranduba, Periperi e IAPI. Todos foram socializados em contexto de forte convivência vicinal, em que se cruzam redes de parentes e vizinhos. Criados em arranjos familiares variados e variáveis segundo a fase do ciclo familiar, muitos circularam por diferentes casas da rede de parentesco mais próxima até estabelecerem suas próprias famílias, não raro batendo laje na casa da família de origem ou ajudando a ampliá-la. Sua socialização religiosa foi produto da contribuição direta ou indireta de muitos: parentes, vizinhos, lideranças religiosas. Conforme veremos, nas suas trajetórias, destacam-se tanto o trânsito religioso quanto a participação em práticas religiosas de caráter predominantemente doméstico.

Primeiras aproximações

Muitas das pessoas que entrevistamos tiveram contato com o candomblé quando crianças. Das 32, 18 vêm de famílias em que pelo menos um dos pais (ou pessoa diretamente responsável pela criação) era de candomblé (seja adepto iniciado, seja frequentador assíduo): 10 (das 20) mulheres e 8 (dos 12) homens.

Entre estes 18, 11 (5 mulheres e 6 homens) foram criados frequentando terreiros com familiares.⁴ Uma é Zulmira, hoje com 55 anos, nascida e criada no interior da Bahia: sua família era ligada ao candomblé local (muito diferente do candomblé de Salvador, ela explica) e ela cresceu frequentando terreiros. Toia⁵ (54 anos) e Zita (65 anos), ambas de Salvador, acompanharam, desde crianças, as incursões de suas mães no candomblé. Toia foi iniciada muito jovem, e Zita acabou sendo suspensa equede⁶ no terreiro em que sua mãe foi iniciada e que ela mesma frequentou ativamente antes de se filiar definitivamente a outra casa.

4 Em muitos casos, é difícil estabelecer com precisão a vinculação dos pais no candomblé. Em uma ponta do gradiente temos adeptos iniciados (feitos), na outra, frequentadores ocasionais das festas. Entre estes há os abiãs – adeptos ainda não iniciados, mas que são presença constante no terreiro, já fizeram alguma limpeza ou mesmo se submeteram a ritos intermediários como o bori ou assentamento do orixá. Neste primeiro grupo de 18, computei apenas aquelas pessoas cujos pais ou eram adeptos iniciados, ou foram descritos como participantes ativos de algum terreiro (em muitos casos como pessoas que rodavam com santo, i.e., vivenciavam a possessão pelo orixá).

5 Toia descreve assim a participação de sua mãe no candomblé: “Minha mãe frequentava, mas não era feita. Ela era muito [conhecida] na seita, mas não era feita”.

6 Equedes são mulheres iniciadas que não recebem orixá e cuja função no terreiro é cuidar dos orixás que tomam os corpos dos adeptos rodantes (que vivenciam a possessão). Antes de passar pelos ritos inicia-

Nilton e Pedro tiveram contato com o candomblé na infância e adolescência e foram incentivados pela família a manterem os laços com os orixás. Ambos, entretanto, seguiram seus próprios caminhos até cederem ao apelo dos deuses (e à opção religiosa familiar). Pedro foi criado pela avó, que era iniciada – com ela aprendeu desde cedo a cuidar dos orixás. A mãe de Nilton costumava levá-lo, quando adolescente, às festas do terreiro que frequentava. Ele conta que numa destas incursões teve sua primeira experiência de possessão. Ficou muito assustado, decidiu que não queria mais saber nem de terreiro, nem de orixá, mas sua mãe fazia de tudo para que ele se curvasse a vontade do santo. Maurício e Genildo, ogãs confirmados,⁷ cresceram no candomblé e nunca resistiram ao apelo da religião. O pai de Maurício é ogã e na sua família são muitos iniciados (incluindo duas tias, mães de santo). Maurício foi confirmado no terreiro de Mãe Beata, que é prima de seu pai. Genildo pertence ao terreiro angola onde seus pais foram iniciados e que frequenta desde criança. Não muito diferente é a trajetória de Lisa (31): morava perto do terreiro de sua tia e cresceu em meio ao candomblé. Aos 3 anos teve o seu santo assentado neste terreiro.⁸ Iracema (37) foi fortemente incentivada pelos pais, ambos de candomblé, a desenvolver seus laços com os orixás e com o terreiro de João, situado na vizinhança. Quando era criança, Jurandir ia com sua mãe ao candomblé; aprendeu a tocar atabaque e chegou mesmo a tocar nas festas. Depois, quando a mãe foi iniciada na casa de Joanildo, ela pediu ao pai de santo que ajudasse a manter o menino longe da crescente criminalidade do bairro em que residiam. Desde os 12 anos, Jurandir reside no terreiro de Joanildo, onde foi suspenso ogã. Alcides lá reside desde os 16 – foi levado por uma tia e um primo, que já frequentavam a casa, porque estava maluco. Foi tratado pelo pai de santo e acabou ficando no terreiro. Quando

tórios, a pessoa é escolhida para ser equede por um orixá ou caboclo do terreiro. Diz-se, então, que ela foi suspensa.

- 7 Ogãs são adeptos do sexo masculino que não vivenciam a possessão. Exercem diferentes funções no terreiro: alguns tocam atabaques (são alabês), outros são responsáveis pelo sacrifício dos animais (ogã de faca) e ainda outros recebem os visitantes nas festas, supervisionando o terreiro durante estes eventos (ogãs de sala). Como as equedes, os ogãs são suspensos (escolhidos) por orixás ou caboclos. A iniciação de ambos é referida como confirmação.
- 8 No candomblé, os orixás são assentados (fixados) em objetos que passam então a constituir os seus assentamentos ou assentos. Em geral, o assentamento do orixá se dá como parte dos ritos de feitura (iniciação), mas pode ser feito também antes da feitura, marcando já uma forte vinculação da pessoa ao terreiro. Discutirei os assentamentos em um capítulo posterior.

era mais novo, às vezes acompanhava a mãe ao candomblé – mas ficava muito incomodado quando ela dava santo (era possuída), e a mãe preferia não levá-lo.

Zita: Eu tinha uns, minha mãe começou comigo, tinha uns 8 anos, quando eu entrei.

Miriam: Venha cá, e quando a senhora era criança que ia no candomblé, tinha medo?

Zita: Tinha medo não. Ia com mãe, num tinha medo não. Ficava lá sem fazer nada. Olhando macumba. Ficava mais minha mãe, olhando macumba. Depois que eu me envolvi lá dentro da macumba.

Eu morava com a minha avó e tudo que ela ia fazer para os orixás eu estava por perto. Se ela fosse fazer um ossé⁹ quando eles iam receber alguma oferenda, eu também estava ajudando a minha avó a fazer. Quando tinha festas grandes, como, por exemplo, em maio, que era aniversário de minha avó, ela fazia um caruru que era enorme e chamava toda a rua. Naquele tempo, a minha avó fazia um caruru que abalava o bairro, era um caruru com mais de 10 mil quiabos, não sei quantos galos e galinhas, não sei mais quantos quilos de feijão fradinho. Eu me lembro mesmo que as panelas eram enormes, uma maior do que a outra, e eu ajudando a minha avó a fazer tudo isso [...]. Lembro-me, como todo terreiro de candomblé, tem uma hora que alguém se aborrece com alguém e tal, e teve um ano desses em que ela costumava fazer caruru que ela ficou meio afastada do candomblé e com o pai de santo dela [...]. Eu estava com 7 anos quando o pessoal do terreiro não veio ajudar a minha avó e eu me lembro de minha avó me acordando, e isso já devia ser 3 ou 4 horas da manhã: ‘vamos acordar, vamos [...]’, essa cena não sai de minha cabeça, ela me acordou batendo palmas: ‘vamos, vamos, se levante e vá tomar um banho rápido porque hoje você vai ser o ogã do meu santo e quem vai me ajudar com os bichos vai ser você’. Naquela idade, com 7 anos, eu já tive que ajudar a minha avó a segurar os bichos da oferenda dos orixás que a minha avó estava fazendo, ajudando a minha avó na matança. (Pedro)

Nem sempre a vinculação ao candomblé de pais ou familiares próximos funcionou como porta de entrada na religião para os filhos. Sete pessoas entrevistadas (quatro mulheres e três homens) vêm de famílias ligadas ao candomblé, mas que não investiram em sua formação religiosa ou mesmo que impediram

9 O ossé é o rito de lavagem do assentamento.

expressamente esta formação. São dois sacerdotes, Pai João e Mãe Beata,¹⁰ três filhos de santo desta última (Fernanda, Rosinha e Curió), uma filha de santo e um abiã¹¹ de João (Ritinha e Joaquim).

João cresceu em contato estreito com orixás e caboclos: embora não iniciada, sua mãe tinha vínculos com um terreiro de candomblé e dava sessão de caboclo em casa. Apesar disso, não queria ver o filho envolvido em suas obrigações e procurava mantê-lo o mais afastado possível de seus afazeres religiosos. Embora tivesse santo assentado e zelasse pelo seu orixá com oferendas regulares, o pai de Beata não educou a menina no mundo dos deuses africanos – ao contrário, quando esta, aos 7 anos, teve sua primeira experiência de incorporação, ele, familiarizado com os procedimentos da religião, providenciou para que o santo da menina fosse suspenso.

Eu nasci dentro da Liberdade pra começar a história, né, que a Liberdade, ‘cê’ sabe como é. Nasci na Liberdade, fui filha única, entendeu? Fui criada muito rígida, porque era danada, essa coisa de criança mesmo [...] Com 7 anos, Obaluaê me pegou, eu tinha 7 anos de idade, mas meu pai fazia parte de candomblé, mas na parte do abiku,¹² ele, então, dizia ele que sabia suspender santo, que num queria eu no meio do candomblé, nesse movimento, então, disse que suspendeu. Realmente, eu nunca mais [...] Eu ‘tava’ deitada e quando eu vi um velhinho vim com duas muletas, isso era coisa da minha imaginação, né, não sei se é verdade, então ele vinha, chegava de junto de mim e batia com aquelas muletinhas. Como ele batia com as muletas, eu amanheci toda de bexiga, amanheci coberta de bexiga [...] Com 7 anos de idade, foi quando Obaluaê me pegou, talvez fosse pra poder melhorar minha doença, porque ele é o dono da doença, é o médico, né, da doença. Passou, cresci, fui estudar, fui estudar, depois fiquei mocinha, num queria, num liguei pra essas coisas [...]. (Mãe Beata)

10 A história de Mãe Beata será apresentada em mais detalhe no próximo capítulo.

11 Abiãs são adeptos que ainda não foram iniciados, mas mantêm ligação com o terreiro e ajudam nas tarefas da casa. A maioria já se submeteu a alguma limpeza e já recebeu as contas de seu orixá.

12 *Abiku* é uma palavra *yoruba* que significa “aquele que nasce para morrer”. Refere-se a pessoas que têm um vínculo muito frágil com a vida: não importa quantas vezes venham a renascer, as crianças *abiku* sempre estarão próximas da morte. No candomblé, os *abiku* não podem e nem devem ser iniciados. Segundo Lépine (1983), isso remete à associação simbólica entre iniciação e morte: iniciar uma pessoa que já está perigosamente próxima da morte é colocar sua vida em risco. Apesar deste sentido original, muitos empregam a palavra para se referir a pessoas cujos laços com os orixás já foram selados de nascença e que, portanto, não precisam passar pelo processo de iniciação.

Na infância, é o seguinte: desde criança eu sempre tive uma tendência a candomblé, eu sempre tive uma tendência. Ela, minha mãe, evitava de todas as formas para que eu não me envolvesse porque era coisa de muita responsabilidade e ela nunca quis envolver os filhos assim no santo, e ela, por questão de saúde, frequentava a casa do finado Dofó. Ela dava reunião dentro de casa; geralmente, quando tinha reunião, ela insistia pra eu ir pra rua brincar, pra poder não ver os caboclos, pra poder não ver o pessoal, né. E eu fui crescendo, fui crescendo [...] Teve uma romaria do caboclo dela, ela me levou a São Bartolomeu.¹³ Chegando em São Bartolomeu, a gente foi brincar, e ela lá com os ‘caboclo’ dela dançando mais o povo dela, e chegou uma hora que o caboclo mais velho, que era Seu Arangueiro, de dona Lurdes, falou que todo mundo que foi pra romaria tinha que tomar um banho, descarregar o corpo na cachoeira, eu fui o último. Aí vieram as crianças, os adultos, todo mundo passando aquelas folhas, descarregando, e eu abusando, dando risada, que eu não entendia nada, quando chego a minha hora que me botaram pra tirar a lama do mangue toda, que eu tava melado, que me botaram debaixo da cachoeira, foi quando eu não vi nada, desmaiei, e contam os antigos, o povo, que caiu, é, acho que três ou seis arco-íris, me coroou e o santo respondeu, Oxum, né. Foi o primeiro santo a rodar na minha cabeça foi Oxum. Aí ela, a mãe, muito desesperada querendo me tirar, aquela agonia toda e pedindo pelo amor de Deus que me tirasse, que não tinha nada a ver, e aí tirou. Também só foi esse período só, com 12, 13 anos, o santo começou a me tombar, me tombar, me tombar, e eu senti mal. Só que eu não tinha o espaço, o apoio dela, ‘tá’ entendendo, ela nunca me deu apoio. (Pai João)

A mãe de Fernanda havia sido iniciada no candomblé ainda jovem e solteira; depois, com a morte de sua mãe de santo, afastou-se. Como o pai de Beata, zelava pelo seu santo em casa, onde um pequeno quarto abrigava o assentamento do orixá. Mas evitou trazer ao conhecimento dos filhos essa sua filiação religiosa. Rosinha foi criada entre a casa de seu pai evangélico e a de sua mãe, equede confirmada no terreiro de Beata. Nenhum dos dois queria ver a menina no candomblé. Embora convivesse com gente do terreiro e mantivesse laços de amizade com as netas de Beata, era impedida por sua mãe de assistir as festas de orixá. O caso de Curió, nascido e criado no interior da Bahia, é um

13 O Parque São Bartolomeu é uma reserva florestal situada na periferia de Salvador. Local de rios e cachoeiras, é muito utilizado pelo povo de santo como fonte de espécies vegetais requeridas no candomblé e mesmo como lugar para realização de ritos e oferendas aos orixás. O aumento da violência e a falta de policiamento do parque têm diminuído a sua ocupação.

tanto diferente. Sua madrasta frequentava o candomblé e levava Curió, ainda criança, consigo. Não tardou muito e ele começou a ser afligido pelas entidades. Contrariado, seu pai tratou de providenciar um trabalho com uma mãe de santo para suspender de vez as incorporações do menino (aparentemente, o mesmo procedimento adotado pelo pai de Beata).

Habituada a frequentar o terreiro de sua avó materna, Ritinha viu sua rotina drasticamente transformada quando, ainda criança, perdeu a mãe e foi entregue aos cuidados de uma tia evangélica. Começou a sofrer de ataques regulares aos quais a tia respondia com surras para “tirar o diabo do corpo”. Terminou internada em um hospital psiquiátrico, de onde foi resgatada pelo pai e, então, sob a responsabilidade deste, reconduzida ao candomblé em busca de cura. A mãe de Joaquim era iniciada em um terreiro do subúrbio, mas não levava o filho ao candomblé. A família do pai era evangélica (o pai mesmo foi frequentador da Igreja Batista), e Joaquim era muitas vezes levado aos cultos pela avó.

Assim como os 10 sujeitos do primeiro grupo, que seguiram os passos de seus pais nos candomblés, os representantes deste grupo conviveram desde cedo com a presença de orixás e caboclos, seja uma presença explícita que observavam e com a qual interagiam (como é o caso de João), seja uma presença difusa, sugerida pelos assentos e cuidados a eles dispensados. Mas, diferente daqueles, nenhum dos sete contou com apoio familiar para desenvolver suas inclinações religiosas. João oferece uma explicação: para sua mãe, o candomblé era coisa de muita responsabilidade (ela não desejava que o filho assumisse um encargo tão pesado). Em parte, esta avaliação (e a atitude a que ela conduz) está ancorada em uma experiência vivida: muitos adeptos antigos viveram o ingresso no candomblé como o selar de obrigações e compromissos bastante custosos; os pais de Beata, João, Rosinha e Fernanda sabiam que orixás (e terreiros) impõem pesadas demandas sobre aqueles que lhes são consagrados (tratarei deste ponto no próximo capítulo) e provavelmente queriam poupar seus filhos deste fardo. Mas é possível também que sua resistência em contribuir para o envolvimento dos filhos no candomblé tivesse sido alimentada (ou pelo menos temperada) pelo preconceito difundido contra as religiões afro-brasileiras, movida por um esforço de evitar que estes últimos viessem a assumir a identidade (negativa) de macumbeiros.

Essa resistência, é claro, é mais forte entre famílias cujos vínculos com o candomblé eram mais fracos ou mesmo inexistentes. Nenhuma das 32 pessoas entrevistadas foi criada em família evangélica: os pais de Josefina entraram na Assembleia de Deus quando ela tinha por volta de 16 anos. O pai de Rosinha e o pai de Joaquim eram evangélicos, mas suas mães eram de candomblé, e embora Rosinha e Joaquim tenham frequentado a igreja de seus pais, terminaram seguindo o caminho religioso das mães. Onze (8 mulheres e 3 homens) vêm de famílias católicas, que mantinham uma (relativa) distância do mundo dos terreiros: Joana, Josefina, Socorro, Jucélia, Joanildo, Gleibe, Rafael, Raimunda, Jussara, Lázaro e Lorena.¹⁴ Destes, só Joanildo foi conduzido ao candomblé pela família devido a doença. Os demais não contaram com a mediação dos pais para chegar ao terreiro. Duas, ainda crianças, enfrentaram forte oposição.

Gleibe e Joana protagonizaram um verdadeiro conflito na família, dividida em torno de seu destino religioso. Suas histórias seguem um padrão semelhante: enquanto seus pais mostraram-se fortemente contrários a qualquer aproximação ao candomblé, suas mães ofereceram um apoio ou consentimento difuso, mas não ousaram afrontar diretamente seus parceiros. Gleibe, ainda criança, desenvolveu o hábito de espiar as festas de um terreiro vizinho. Conforme seu relato, ela era repetidamente punida pelo pai por suas escapadas, mas encontrava apoio na madrastra, que recebia um caboclo nas sessões de giro que frequentava escondida do marido. Joana começou a chamar atenção no bairro pelo seu comportamento desregrado e brigas constantes com o pai – nestas ocasiões, um exu respondia como autor das peripécias de que a menina era acusada. Enquanto seu pai opunha-se violentamente a qualquer solução no candomblé, a mãe, que segundo ela já tinha afinidade com a religião dos orixás, terminou por buscar o auxílio de uma mãe de santo, escondida do marido. Graças à mediação de uma vizinha, a mãe de santo assumiu a responsabilidade de Joana, levando-a para morar consigo no terreiro.

14 É importante frisar que esta distância era mesmo relativa. A mãe de Lorena era católica, mas tinha pouco interesse em religião, e Lorena teve contato com o candomblé na infância, assistindo a festas em companhia de uma tia. Os pais de Josefina também se diziam católicos e não frequentavam terreiros, embora sua vó materna fosse feita (iniciada), e muitos dos seus parentes pelo lado paterno tivessem envolvimento com o candomblé. Como Lorena, Josefina foi levada a festas de candomblé na sua infância – talvez por um destes parentes. A madrastra de Gleibe frequentava sessões de mesa branca, escondida do marido. A mãe de Jussara assistia a festas nos terreiros da vizinhança.

É, eu já tinha envolvimento com santo, menina, mas a minha família toda é católica. Meu pai, Ave Maria, se você for lá em casa tocar em assunto de candomblé, você não volta mais lá [...]. Ah, eu tinha visões, eu via os 'orixá' [...] Tinha o candomblé, que eu morava ali em São Caetano, né, aí, na rua, assim em frente, tinha um candomblé grande, mas eu era uma menina assim muito abelhuda, tudo eu queria 'tá' por dentro, então, quando tinha coisa lá, eu entrava pela cerca do fundo pra ficar vendo os orixás dançar. Eu acho que aí foi que [...] (risos), porque quando iam me descobrir eu 'tava' lá no meio do povo. Apanhava e coisa e tal, mas por causa de pai, né? Seu Manoel, o dono da casa, ele dizia: 'essa menina tem santo, vai chegar um dia dela cair'. Aí meu pai 'ah, você vai perder minha amizade, que santo nada. Quer acreditar em santo? Encosta aí que vai sair santo na porrada'. Meu pai é muito, meu pai tem aquela criação agreste, aquela coisa, sabe? Muito rancoroso. E isso foi passando [...] Minha madrasta, quando eu comecei a ter os primeiros sintomas do santo, minha madrasta me levou num lugar [...] [Tinha] 8, 9 pra 10 anos, eu via as 'coisa', aí eu contava a ela, ói [...] via índio, via um bocado de coisa, e qualquer coisa que 'tava' pra acontecer eu corria e dizia a ela. Aí ela [madrasta] chegou, fez assim, é, como ela tinha essa parte de espiritismo que dizia a parte branca, né? Ela recebia o caboclo, mas ela recebia o caboclo escondido de meu pai. (Gleibe)

Exu pegava de manhã e sumia pelos matos. Subia nas árvores, pintava horrores. Uma senhora, mãe de santo, ela disse: 'essa menina 'tá' com exu! E por que os pais não tratam?' Aí, a finada Viturina disse assim: 'olha, o povo dela não gosta disso não! Não quer nem, ói, não quer nem ver falar. O pai não quer nem ver falar nesses negócios de santo! Ele não quer ver falar não'. O moleque [exu] pintando horrores! Bebia cachaça, esculhambava! Brigava mais meu pai! Pareciam dois homens. Eu criança, e ele irritava meu pai, e os dois brigavam. Mas brigavam mesmo, feio! Feio. Papai dava tapa nele, ele dava tapa no meu pai, pedrada! Aí, papai disse assim: 'essa menina 'tá' maluca! Eu vou terminar internando ela. Eu não vou ficar suportando que ela com o diabo dela aqui na minha porta, não! Ela vai pros infernos mais o diabo dela!'. Eu 'tava' com meus 7 anos. 'Tava' pra fazer 7 anos. Mas era um inferno na minha vida. Era a, a manifestação do exu que chegava de manhã e sumia pras, pras bibocas, pra beber cachaça, brigar, dar pedrada. (Joana)

Aqueles que cresceram em famílias com alguma vinculação ao espiritismo encontraram uma passagem mais fácil para o candomblé. Cinco participaram ativamente do espiritismo na infância: Detinha, Alvina, Toni, Creuza e Raimunda (os três primeiros acompanhando o envolvimento religioso dos pais,

e as duas últimas seguindo os passos de familiares ou pessoas próximas). Em todos os casos tratava-se não do kardecismo, mas de espiritismo de mesa branca. A categoria é um tanto difusa, abarca uma gama de práticas entre a umbanda e o espiritismo, organizadas em empreendimentos religiosos de caráter predominantemente doméstico. Nas sessões, as entidades (em geral caboclos, mas também orixás, erês e exus) são louvadas e chamadas (com orações e/ou cantos) a descer no corpo de seus médiuns para “trabalhar”: dar conselhos e tratar das aflições dos participantes regulares e clientes ocasionais. O ideal espírita da caridade está fortemente presente, definindo a missão dos médiuns e entidades, mas diferente do kardecismo, a mesa branca não tem inclinação intelectualista e está aberta às entidades afro-brasileiras. Diferente do candomblé, as sessões não envolvem nem dança e nem tambor, e os sacrifícios animais não fazem parte das oferendas aos espíritos.

Em vários relatos, a mesa branca aparece como o caminho pelo qual os participantes da pesquisa iniciaram relações com caboclos, exus, erês e orixás e terminaram se aproximando do candomblé. Este é um caminho que passa pela casa: muitas vezes realizadas na casa do médium (vizinho e/ou parente dos demais participantes), as sessões de mesa branca são eventos em que os mundos da família e da religião se imbricam e se confundem.

Detinha¹⁵ acompanhava a mãe às sessões espíritas realizadas na casa de uma vizinha; aos 7 anos passou a receber o caboclo Oxóssi e prestar consulta a pessoas do bairro. Quando sua mãe deixou a mesa branca e passou a frequentar o candomblé, levou a menina consigo. Raimunda também participava desde cedo de sessões espíritas no bairro, levada pelas irmãs mais velhas. Creuza, natural do interior do estado, onde vários de seus familiares eram de candomblé, foi criada em Salvador e cresceu frequentando sessões de mesa branca. Toni nasceu em família espírita, tanto seu pai quanto sua mãe recebiam entidades, e ele, que assistia às reuniões realizadas em sua casa, manifestou aos 10 anos o caboclo Pena Branca. Alvina nasceu e se criou no espiritismo de mesa branca, seu pai dava sessão em casa, onde recebia caboclos domesticados. Foi por um certo acaso que passou a frequentar o candomblé. No seu relato, chama atenção a continuidade entre o espiritismo de mesa branca e o candomblé, assim como

15 A história de dona Detinha será abordada em detalhe na seção seguinte.

a dimensão estética do candomblé, cuja música e dança constituem fortes atrativos para a frequência. Rafael vem de uma família católica; um dos seus primeiros contatos com as entidades afro-brasileiras foi na casa de uma namorada, cuja mãe dava consulta com um exu.

Eu nasci e me criei no espiritismo, né. Meu pai aqui tinha sessão e tudo. Mas tem umas conhecidas, né, me convidaram pra uma determinada festa [...] Eu fui, né. E cheguei lá era, ela num era espírita. Ela era de palma e tudo. Eu achei muito bonito. Aí continuei. Quando tinha qualquer coisa eu ia. Quando é uma determinada festa, eu fui. Eu fui muito animada, tudo já aprendendo as cantigas, tudo. Que eu achei bonito, que eu nunca tinha visto, né. Aí, de repente num vi mais nada. Aí [...] E foi com Oxóssi. A mãe de santo botou a mão na cabeça, ‘pelo amor de Deus, o pai dela é espírita’. Ele [Oxóssi] virou, disse que espírita era meu pai, mas que eu não. E daí pra cá eu levei, fiquei com ele o tempo dele. Toda festa que tinha, ele chegava, né. Dançava, cantava. E o tempo foi passando [...] Hoje em dia é muito difícil um centro espírita. Só espírita. Geralmente, quando a gente vai, quando pensa que não, diz que é giro, né? Na mesma hora que passa espírito, daqui a pouco grita uma Iansã, daqui a pouco vê um Oxóssi, daqui vem um Ogum, quer dizer chama já, chamam de giro, né. E bate palma e canta, não é espiritismo. Porque aqui em casa era espírito puro! Era espírito puro, só pessoas, como caboclos que foram domesticados por padres. Foram batizados com nomes, como tinha um aqui que na aldeia ele dizia que chamava Zuru, mas quando os padres pegaram ele pra domesticar, batizaram ele como Malaquias Amor Divino. Era o guia da casa. ‘Vinha’ outros, manifestavam aqueles espíritos atrasados pra poder a pessoa ficar doutrinada. (Alvina)

Os relatos apontam para o papel dos pais na conformação do destino religioso de seus filhos. Mas também mostram que não é possível entender a experiência religiosa que nossos interlocutores tiveram na infância e na adolescência, considerando-se apenas a influência da família. Dois outros elementos precisam ser levados em conta se queremos entender essa experiência. Em primeiro lugar, devemos atentar para a maneira pela qual, nos bairros populares, crianças e jovens exploram a vizinhança e são acolhidas em seus diferentes espaços (incluindo-se aí os grupos religiosos) – há bastante informação sobre isso nos relatos. Em segundo, é preciso considerar o modo próprio pelo qual os ter-

reiros se estabelecem no bairro e atraem seus habitantes. A fala de Jussara é bem ilustrativa:

Já fui na igreja, até dizia que eu ia ser freira, olhe a minha cara! Fiz primeira comunhão, estudei no colégio de freira, ia pra retiro aqui do Maria Helena e o de lá do Bom Pastor e fiz a minha primeira comunhão com 10 anos [...] Eu frequentava igreja de crente e até cantava músicas pra afastar o diabo (canta uma música evangélica). Daí eu conheci o candomblé de Tia Tonha, comecei a ir pra festa de Iansã da casa de Jucélia, que tinha dois filhos que ‘fazia’ banca comigo e depois da banca ia pra lá ver [...] Tinha 11 anos. Mas aí eu parei [de frequentar] porque comecei a trabalhar em casa de família. Com 12 anos comecei trabalhar em casa de família. Mainha frequentava [também], mainha viu esse candomblé aqui ser fundado, minha irmã até ajudou a carregar as coisas pra cá. Minha mãe vinha, sempre vinha, ia na casa da finada Carmem, vinha pra festas [...] Frequentei igreja de crente quando eu era pequena, a gente frequentava. Era aqui na rua mesmo, a gente se vestia de saião. Era Assembleia de Deus, a gente ia com as meninas tudo daqui da rua, mas quando a gente saía de lá, a gente fingia que estava pegando erê [...]. Era eu e mais uma, a gente fingia que pegava, porque eu ensinava a ela certinho, aí a gente pedia guaraná, aí vinha com guaraná, aí queria chocolate, vinha com chocolate.

Jussara explorava o bairro e tinha acesso mais ou menos livre a muitos dos grupos religiosos locais. Aprendeu a linguagem própria de cada um: sabia cantar para expulsar o diabo e se vestir como crente; sabia se comportar como se estivesse de erê de modo a ganhar as guloseimas que as pessoas gostam de oferecer a essas entidades infantis. Também não faltavam conexões para conduzi-la aos terreiros: fazia banca com os filhos de uma mãe de santo e depois dos estudos ia com eles espiar o candomblé. Sua mãe, que acompanhou a construção do terreiro de dona Angelina (onde ela, Jussara, é agora equede), também costumava assistir algumas das festas na casa da mãe de santo. Ambas eram atraídas pela possibilidade de presenciar orixás e caboclos “em ação”, de usufruir da beleza do espetáculo, sem precisar, para isso, firmar compromisso.

E aqui vamos diretamente ao segundo ponto importante, que diz respeito à maneira como os terreiros se inserem nos bairros e estabelecem laços com seus moradores. No terreiro é possível se conversar com caboclos, consultar os orixás no jogo de búzios, fazer limpezas e oferendas para afastar influências ne-

gativas – e é possível se fazer isso como cliente. Também é possível assistir festas, presenciar os orixás em toda sua glória, assim como o drama daqueles que são possuídos, compartilhar da comida apreciada pelos deuses e distribuída aos presentes e, ao final da festa, interagir com os presentes – é possível fazer isso como visitante e espectador. Embora menos numerosos que as igrejas pentecostais, terreiros de candomblé povoam os bairros populares de Salvador e constituem lugares de referência importantes para seus habitantes, inclusive crianças, espaços de tratamento e também uma opção de lazer (lugar de conversa, diversão, paquera e boa comida).

Quando crianças, nossos interlocutores eram levados a festas de candomblé por parentes e vizinhos. Não faltava gente para acompanhá-los. Mas também conheciam os terreiros em suas andanças através de suas próprias amizades com filhos e netos de gente de dentro, ou de relações que estabeleciam, eles mesmos, com as lideranças das casas. Eram atraídos pela festa, pela comida, ou simplesmente aventuravam-se movidos pela curiosidade.¹⁶ Raimunda conheceu o candomblé ainda criança, mas à época este era apenas uma opção de lazer: quando ficava sabendo de festa no terreiro da vizinhança, corria para saborear alguma das deliciosas iguarias ali oferecidas. Também Creuza era atraída pela comida (“*quando eu era nova, eu dizia assim: ‘ah, ali vai ter um arroz doce.’*”). Por volta dos 14 anos, Detinha vivia no terreiro de Joãozinho da Gomeia, vizinho de sua casa, onde podia participar, sem maiores compromissos, do dia a dia da roça. Ainda meninote, Joaquim atendia aos pedidos do pai de santo João para buscar folhas nas proximidades, por ocasião das sessões de caboclo realizadas no terreiro. Atraída pelos tambores, Gleibe escapava de casa para assistir as festas do terreiro vizinho.

Nos relatos, observa-se que não só crianças, mas também adolescentes acorriam às festas – nesse caso para olhar e se exhibir, encontrar colegas e socializar. Muitos se viam fortemente atraídos pelo mundo do candomblé. Jussara conta que sonhava em rodar com o santo (ser possuída), até que um dia foi suspensa equede pelo caboclo Marujo, escolhida não para ceder seu corpo aos deuses, mas para cuidar dos orixás que baixam no corpo dos adeptos rodan-

16 Muito provavelmente, o crescimento das conversões às igrejas evangélicas nos bairros populares de Salvador e, com este, a penetração de um discurso de combate às religiões afro-brasileiras tiveram como efeito uma restrição à liberdade das crianças de circularem de forma mais livre pelos terreiros do bairro.

tes. Ao rememorar suas andanças de adolescente pelo candomblé, Nilton fala da dificuldade que sentia em se manter na posição de espectador durante as festas e da experiência de ser tomado pelo santo, subitamente tragado para o outro lado da cena que queria apenas observar. E Alcides e Jurandir contam terem sido “educados” no terreiro, inicialmente atraídos pelas possibilidades de lazer, mas gradativamente também disciplinados pela experiência da hierarquia e pela interferência direta (frequentemente punição) das entidades nas suas vidas.

Mais do que prover ocasião para que a infância e adolescência das pessoas fossem marcadas por um contato às vezes esporádico, às vezes intenso com terreiros de candomblé, a vivência do bairro facilitou a convivência com as entidades do universo religioso afro-brasileiro. Dos 32 participantes da pesquisa, 27 tiveram contato com o candomblé na infância, e todos, com exceção de um, tiveram ocasião de interagir com caboclos, exus, erês e orixás quando eram crianças ou adolescentes. Como vimos, essas entidades estão presentes não só nos terreiros, mas também nas sessões de mesa branca e em eventos domésticos que reúnem parentes e vizinhos. E algumas – exus principalmente – se fazem presentes também nas ruas e especialmente nos bares, embriagando seus médiuns e chamando atenção de quem bebe e de quem passa.

Chegando ao terreiro

O percurso até a iniciação e o compromisso efetivo com um terreiro foi, para muitos, marcado por idas e vindas, por experiências em outras religiões, e em diferentes terreiros, por intervalos, hesitações e buscas. Embora a maioria tenha frequentado o candomblé quando era criança e interagido com as entidades aí cultuadas, e embora alguns tenham mesmo acompanhado diretamente o envolvimento dos pais no candomblé, quase todos transitaram seja por diferentes religiões, seja por diferentes terreiros, até se fixarem em alguma casa. Apenas Genildo, Rosinha, Fernanda, Iracema, Jurandir e Alcides permaneceram sem intervalo nos terreiros a que se vincularam na infância ou adolescência. Das 20 mulheres, 16 transitaram: 13 entre diferentes religiões (Detinha, Alvina, Joana, Josefina, Socorro, Jucélia, Toia, Gleibe, Creuza, Raimunda, Jussara, Livia e Lorena), 10 entre diferentes terreiros (Detinha, Alvina, Joana, Zita, Zulmira, Toia,

Ritinha, Creuza, Jussara, Gleibe e Lorena).¹⁷ Dos 12 homens, 8 transitaram: 6 entre diferentes religiões (Joanildo, Pedro, Rafael, Toni, Lázaro, João, Curió) e 3 entre terreiros (Joanildo, Pedro, Lázaro, João).¹⁸

Nos casos de Lisa, Creuza, Joana, Joaquim e Joanildo, esse percurso envolveu a passagem pelo campo evangélico. Joanildo transitou bastante: “[...] *já fui de tudo e já frequentei de quase tudo, já fui católico, espírita, protestante velho, renovado, batista, testemunha de Jeová, da universal e budista, apesar de que o que mais frequentava e me identificava era o Seicho-No-Ie.*” Quando bem jovem, Joaquim foi batista; era conduzido à igreja pela avó paterna. Joana passou um período ligada à Igreja Monte Sião. Lisa recorreu à Igreja Universal como meio de livrar-se das demandas crescentes do seu orixá, do compromisso exigido tanto por este quanto pelo terreiro e, particularmente, dos castigos que vinha sofrendo por não se adequar perfeitamente a estas demandas. Segundo conta, o ingresso no pentecostalismo foi logo abortado pelas entidades – na igreja incorporou um exu que a fez se embriagar e, nesse estado, conduziu-a de volta para o terreiro. Creuza viveu um drama de longa duração, marcado por oscilações frequentes entre os dois mundos religiosos rivais: o candomblé, religião da família, e o pentecostalismo. Seu caso é revelador de como as tensões entre esses contextos religiosos podem rebater duramente nas experiências de potenciais adeptos. O drama se iniciou com uma situação de forte aflição. Na busca de solução, Creuza transitou entre terreiros e igrejas pentecostais, e logo se viu enredada numa posição difícil e incerta: atraída por apelos que se chocavam e dividida entre experiências que se excluíam de modo contundente (seus protetores no candomblé eram transformados em demônios na igreja). No desenrolar de sua trajetória, ressalta a forte e dolorosa ruptura com a família, causada pela adesão ao pentecostalismo, bem como o trabalho de reconstrução de redes de relação e apoio empreendido pelos agentes religiosos para garantir sua adesão. Foi apenas na medida em que logrou inserir Creuza na trama social do terreiro – primeiro acolhendo-a como moradora efetiva da casa e depois garantindo, através da autoridade de seu cabo-

17 Depois do evento em que incorporou Obalauê aos sete anos, Mãe Beata só voltou ao candomblé quando já estava casada. Foi feita no terreiro que começou a frequentar. Entretanto, recebeu o cargo de mãe de santo da iyalorixá de outro terreiro.

18 João começa sua carreira religiosa trabalhando na sessão. Depois, conforme conta, procura uma mãe de santo para ser iniciado e é feito em sua casa. Afasta-se desta mãe de santo por algum desentendimento e recebe o cargo de pai de santo de outra liderança.

clo, a aceitação e o apoio dos seus demais filhos de santo – que seu pai de santo contribuiu para seu afastamento definitivo do universo pentecostal.

Conforme notei, muitos tiveram passagem pelo espiritismo (ou, mais especificamente, pela sessão de mesa branca), antes de optarem pelo candomblé: além dos cinco já citados (que frequentavam o espiritismo desde a infância), temos outros oito: Josefina, Socorro, Jucélia, Joanildo, Pedro, Rafael, Lorena e Lázaro. No caso do espiritismo, a situação é bem diferente daquela descrita acima: entre a sessão e o terreiro é percebida uma certa continuidade. Afinal, segundo o entendimento corrente, trata-se aqui e ali de cultivar e desenvolver relações com as mesmas entidades sagradas.

Algumas questões importantes podem ser colocadas a respeito do espiritismo e de seu papel mediador com relação ao candomblé. Em primeiro lugar, a própria abrangência do espiritismo, que constitui um grande rótulo para um conjunto diversificado de práticas religiosas e formas institucionais, abarcando desde aquelas expressamente comprometidas com a doutrina de Kardec até cultos de caboclo (definidos como espíritas pela ausência de dança e dos sacrifícios e obrigações que distinguem o candomblé), desde instituições com marcado grau de organização burocrática até pequenos empreendimentos domésticos. Nos relatos domina a referência a espaços deste último tipo. Frequentando sessões de mesa branca junto com seus familiares, vários de nossos entrevistados foram socializados no mundo dos caboclos, passando a desenvolver relações de importância variável com essas entidades. Em segundo lugar, conforme observa Sanchis (1997, p. 106), o espiritismo estabelece uma certa ambiência religiosa, que se difunde entre vários setores da sociedade e por vários espaços religiosos institucionais, “um clima [...] que acaba por criar uma certa língua franca na visão de mundo real dos brasileiros.” Isso permite que a passagem para o candomblé seja menos uma ruptura do que o selar de um novo patamar de compromisso para atender às entidades.

Terceiro, no campo das religiões mediúnicas o espiritismo também tende a ser visto por muitos como uma opção religiosa mais respeitável e mais leve do que o candomblé. Nos bairros populares parece ter apelo particular entre famílias que gozam de uma situação financeira mais estável e mais acesso à educação formal, que se distinguem ou buscam se distinguir de seu meio de origem. E em suas formas mais sincréticas, oferece um espaço de interação com caboclos,

erês e até mesmo exus que, embora próximo ao candomblé, não carrega o estigma frequentemente associado a esta religião e não implica as obrigações que esta impõe a seus adeptos. Cria, para sujeitos que não foram socializados nas religiões afro-brasileiras, um campo intermediário de experiência, a partir do qual podem, depois, assumir com mais segurança o compromisso no candomblé (visto como mais sério, mais pesado, ou mais profundo). Em parte, é desta forma que Rafael, Lorena, Raimunda e Lázaro – todos amigos e frequentadores do mesmo centro espírita cigano, antes de fazerem o santo no candomblé – elaboram sua experiência no espiritismo.

Passando-se uns tempos eu entrei, conheci um centro onde minha tia, irmã da minha mãe, frequentava, eu não sabia. E lá tinha essas entidades, lá tratava a parte kardecista, tinha dias que tinha sessões kardecistas para desobsessão, tinha dias que tinha sessões de giros, que chamava os orixás, os caboclos, e eu passei a frequentar [...] Os tempos foram passando, comecei a aprender algumas coisas mais, conheci outras pessoas que eram do candomblé mesmo e que frequentavam ali, passei a ir em sessões de caboclo, totalmente diferente dali, já passei a conhecer, a estudar e a divergir do que havia ali dentro, e aí surgiu a necessidade de querer algo mais. Algo que tenha um progresso espiritual, galgar outras coisas, subir um degrau. E foi aí que uma amiga de minha mãe, que é do candomblé, de outra roça, me trouxe aqui. (Rafael)

Por fim, podemos dizer também que a língua franca espírita cria um campo importante de diálogo religioso interclasse, que é marcante, por exemplo, na trajetória de Jucélia. Embora muitos de seus parentes fossem ligados ao candomblé, Jucélia foi criada em contexto católico. Muito doente e várias vezes internada com problemas na bexiga, foi instruída por um médico (que se revelou espírita) a tratar o seu lado espiritual. Passou então a sonhar com um velho, cuja imagem inicialmente se confundia com a do médico. Nos sonhos, o velho lhe ensinava a preparar chás e banhos curativos e, seguindo suas prescrições, obteve finalmente a cura. Foi a pedido do velho, para que cuidasse dele, que Jucélia aproximou-se de uma tia de candomblé. Lá, descobriu que seu protetor era Omulu, orixá da doença e da cura, e terminou sendo iniciada.

Ele [o médico] aí disse assim: ‘óí, você pratica alguma religião?’ Eu disse: ‘Não, eu sou católica.’ Ele disse: ‘nunca frequentou, não?’ Eu disse: ‘já, só que num fiquei’. Isso meu médico, hem! Ele disse: ‘você sabia que eu sou espírita?’ Eu disse: ‘não’. Você vê, o médico que me operou! ‘Eu sou espírita e você não tem nada de, de doença material, você tem doença espiritual’. Foi o que ele disse a mim. ‘Aí, por que o senhor ‘tá’ me dizendo isso a mim?’ Ele disse: ‘porque eu sou espírita. Procure se cuidar. O que você tem, foi Deus que lhe deu’. Assim mesmo, meu médico. Foi. [...] Aí, quando foi um dia, eu dormindo, faltando uma semana pra ele me dar alta, que ele me dava assim mesmo sem eu ter tido êxito, né, eu sonhei no hospital. Eu via um velho alto assim de chapéu. Ele todo de alvo passando a mão em minha cabeça. Aí, ele dizia assim: ‘acorde’. Aí, eu disse assim, aí eu fiquei com aquela modorra, eu disse assim: ‘quem é, meu Deus?’. Quando eu olhava, o velho tinha um homem de junto. Era o meu médico. Mas só que eu via meu médico vestido de paletó preto e a camisa branca de baixo, né, social, né. Agora, sandália daquelas de couro cru, que a gente chama verdureiro antigamente, né. As calças arregaçadas. Todo impecável de paletó. Agora, as calças arregaçadas, de chinelo e as duas pernas enroladas de atadura de crepom. Aí, eu dizia assim: ‘dr. Vinhaz’. Ele dizia assim: ‘olha, eu não sou o dr. Vinhaz’. Com aquela mesma calma. ‘Eu sou o seu pai’. Foi. Aí eu disse assim: ‘meu pai?’. Ele disse assim: ‘é, eu sou seu pai. Confie em mim [...] você vai ficar boa [...] você faça o que eu vou lhe mandar fazer. Pegue as folhas que pertencem a mim. Faça um chá. Serene, bote num telhado no tempo, deixe serenar e vá se banhando dia sim, dia não. Porque quem vai lhe curar sou eu. Agora, depois você vai cuidar de mim. Porque se você depois não cuidar de mim, você vai voltar pro hospital e não volta’. Aí sumiu, assim, de costas, andando de costas. (Jucélia)

A continuidade entre a sessão e o candomblé parece ser reforçada nos próprios espaços religiosos e por seus representantes qualificados. Dona Detinha, por exemplo, conta que diversos médiuns espíritas aconselharam-na a procurar o candomblé, afirmando que a solução de seus problemas exigia vinculação a essa religião. Por outro lado, Joana menciona ter sido prática comum nos terreiros angola, à época em que foi feita (em finais dos anos 40), instruir adeptos recém-iniciados a passarem um período trabalhando em sessão de giro, fazendo “trabalho de mesa” para desenvolver e educar os caboclos. Ela diz ter dedicado sete anos a essa atividade. E Josefina e Socorro conheceram dona Angelina, que posteriormente se tornaria mãe de santo das duas, na sessão de mesa

branca. Na época, dona Angelina já havia sido iniciada no candomblé, mas em um terreiro que só cultuava orixá. Foi o povo do terreiro que a recomendou a buscar uma sessão de mesa branca para cuidar do seu caboclo. Antes de abrir seu próprio terreiro de candomblé, dona Angelina passou alguns anos trabalhando com sessão.

Eu 'tava' pronta com meus 9 anos. Eu estava pronta. Dez anos, eu já comecei no colégio, mas tinha que, tinha um tempo pra trabalhar de, de limpeza de mesa, que agora não fazem mais. Então, tinha que trabalhar sete anos na mesa, na gira de caboclo 'pa' limpar, 'pa' instruir a entidade. Que eu tinha um caboclo [...] Quando eu saí da obrigação, eu tive a especialidade de trabalhar sete anos na mesa. E trabalhei sete anos no giro de caboclo, pra educar eles. É, tudo isso é, é quando a gente sai de uma obrigação, passou o tempo do orixá, tem um tempo [...] Quem tem uma missão de caboclo tem que trabalhar na mesa pra doutrinar eles. (Joana)

Conheci [a mãe de santo] através da casa que eu frequentava do espiritismo. Essa pessoa, que também era do candomblé, pertencia ao pessoal da Casa Branca, e como ela tinha uma parte de caboclo pra ser resolvido, então a parte de lá da Casa Branca não resolve essa parte de caboclo [...] Só que ela tinha essa parte de caboclo pra ser cuidado. Que ela já vinha há muitos anos com o candomblé e tal, mas não assumia essa parte de caboclo. E aí, então, uma pessoa muito famosa da Casa Branca foi quem indicou e ela [...] Passou a frequentar a casa dessa dona Ester, pra cuidar da parte de caboclo. Certo. E foi isso, eu gostei da pessoa e achei uma pessoa muito legal, me aproximei dela e estou até hoje com ela. (Josefina)

Além disso, a passagem da mesa branca para o candomblé é muitas vezes vista como exigência das próprias entidades. Alvina refere-se a uma mãe de santo de candomblé que reserva alguns dias do mês para atender as entidades de luz, promovendo sessões no seu terreiro, e Toia explica a afinidade entre seu caboclo e o espiritismo (apesar dela mesma ser de candomblé).

Toia: O caboclo me pegava, mas só que meu caboclo, ele não é caboclo de encantado, ir dançar, a linha dele é diferente. Porque o meu caboclo, ele é espírita. Assim, com mesa de frutas e flores. Certo? Eu sempre faço oferendas pra ele, e na roça mesmo, faço mesa de frutas, faço flores e ofereço.

Miriam: *Como é o caboclo espírita?*

Toia: *É porque não canta, não dança. Ele é mais tranquilo, mais de, da paz.*

Apesar dessa afinidade, o percurso do espiritismo ao candomblé não deixa de ser vivido com alguma dose de tensão. Em parte devido à imagem negativa através da qual o candomblé ainda é percebido em muitos círculos sociais (seja de classe popular, seja de classe média), e em outra parte devido ao próprio conhecimento adquirido pelo convívio com esta religião e com alguns de seus adeptos, o candomblé é visto, nas camadas populares, como opção religiosa muito mais pesada e radical do que o espiritismo: não só exige maior dose de responsabilidade, entrega (sujeição) e sacrifício pessoal e financeiro, como também produz marcas muito mais fortes sobre a identidade pessoal. Isso ajuda a entender a resistência e mesmo a recusa explícita de muitos pais a verem seus filhos envolvidos no candomblé, embora eles mesmos muitas vezes apresentem alguma forma de vínculo com a religião.

As pessoas não apenas transitam entre religiões até chegarem ou se estabelecerem no candomblé, como também empreendem um percurso por muitos terreiros até estabelecerem em uma casa como membros iniciados (e os iniciados não raro deixam suas casas de origem para se filiarem a outras). Isso significa que antes de sua iniciação em um terreiro, muitos já passaram por uma experiência de abiã em outras casas (frequentemente recebendo e cuidando de suas entidades nestes espaços). Há muitas razões para este percurso. Alguns circularam por muitos terreiros em busca de explicações tanto para seus problemas quanto para os dramas de outros próximos: Detinha e Zulmira dão plena evidência desta busca, da qual resultou não só a descoberta de que elas precisavam ser iniciadas, como também a composição – ou desvendamento – de uma história desde sempre marcada pela intervenção dos orixás – a sua história.

Muitos, incluindo Detinha e Zulmira, contam que ao mesmo tempo em que eram atraídos pelo candomblé, resistiam à iniciação, só cedendo quando alguma aflição obrigou-os finalmente a isso – isto é, frente ao chamado inquestionável do santo. Gleibe frequentou vários terreiros antes de fazer o santo na casa de Beata; o marido não queria vê-la envolvida em candomblé e sempre abortava suas iniciativas nesta direção. No final, o agravamento de seu quadro de saúde fez com que o marido também aceitasse a necessidade de sua feitura. Outros

ênfatizam menos a aflição do que a vontade expressa do santo em querer ficar no terreiro em que foram iniciados. Mas há também aqueles que ao falar de sua passagem por vários terreiros comentam sobre a dinâmica das relações no candomblé (a construção de alianças e a quebra de vínculos), chamando atenção tanto para o peso de laços de amizade, gratidão, confiança e entrega quanto para a possibilidade sempre presente de rompimento para o papel da fofoca, da inveja e do mal-entendido na erosão de relações.

Aqui em Salvador, quando eu fiquei lá com meus 14, 15 anos, eu disse ‘agora eu vou descobrir qual a causa da morte da minha mãe’. Aí eu comecei a frequentar, ir em outras casas, ia numa casa botava uma consulta, ia em outra, todas as casa que eu fui o jogo dava que ela morreu, quem matou ela foi Iansã, que o pai de santo dela não cuidava de Iansã, aí minha mãe morreu. Então, quando minha mãe morreu, deixou o quarto do santo todo lá, tudo da minha mãe, eu já, aí eu disse, chamei meu irmão, que eu tenho um irmão lá, disse ‘Jorge, quando morre alguém de santo, você tem que fazer o carregó, né.’ Sem o pai de santo da minha mãe, aquele quarto de santo tudo lá, eu peguei mais meu irmão uma caixa e enchi os santos, tudo de santo, botei na cabeça e fui levar no mato, eu mesmo ‘tá’ entendendo [...] Aí a gente volta, que quando eu volto, quem entrou em coma foi meu irmão entendeu, meu irmão ficou três dias em coma, eu fiquei doida, eu lembrei que minha mãe ficou assim e morreu, e que meu irmão ia morrer por causa de mim. Comecei a ir pra casa de candomblé, aí fui na casa de um pai de santo lá [...] Aí ele disse ‘olhe, a Iansã da sua mãe pegou ele, seu irmão, a Iansã da minha mãe pegou ele, se não cuidar, ele vai morrer igual a mãe, a sua mãe’. Aí o pai de santo passou lá uns ‘banho’, fez um trabalho assim mesmo, né, foi aí que ele acordou. (Zulmira)

Aí eu fui pra outra casa. Eu tive um desentendimento com a que eu estava, né. Me afastei. Não por minha parte, que eu não sei até hoje o que foi que aconteceu. Mandeí minha irmã buscar o que tinha lá (os assentamentos). Fiquei cinco anos só cuidando de meus santos, né. Cuidando como eu sabia, né. E depois, Josefina me convidou pra ir na casa que ela era filha de santo de lá. Eu fui, a Iemanjá me pegou. Foi uma determinada festa. A minha Iemanjá respondeu na hora da matança, né. E disse que queria ficar lá. E eu ‘tô’ lá até hoje, graças a Deus e a ela, né. Já fiz minhas obrigações de um, de três, de sete e de catorze. Estou lá, estou satisfeita, graças a Deus. E graças a Deus vivo em paz. Tudo pra mim corre bem. Não tenho o que dizer da seita. Nem de aonde fui, embora eu não desse certo. Que por sinal, a primeira (mãe de santo), até por sinal, até é

minha comadre. Vou lá e tudo, mas na parte de candomblé não. Não ficamos inimigas, não. E o outro (seu segundo pai de santo) é que eu não falo porque eu fiquei sentida porque eu não sei o que foi que houve. Deve ter sido coisa pessoal [...] Mas meus orixas, graças a Deus, 'tô' em dias. Porque tudo que eles têm direito eu tenho dado. E vivo bem, graças a Deus. (Alvina)

Aí eu fiquei, ô entrei em uma casa, quando saí de uma casa entrei em outra, na casa de César (pai de santo), foi até por causa de Marujo (o caboclo do pai de santo), depois fui pra casa de João [...] Eu era amiga de João, muito amiga mesmo, desde infância, aí quando eu saía da casa de César, ia pra lá, ia espiar a macumba dele. Um dia, quando eu cheguei lá pra espiar, o santo dele me suspendeu como equede. (Zita)

O ingresso efetivo em um terreiro de candomblé surge nas narrativas como algo que se impôs na vida dos sujeitos, em geral, devido a situações de aflição. A maioria – 15 mulheres e 4 homens – buscou iniciação no candomblé em contexto de aflição e/ou explicitamente como forma de resolver a aflição, interpretada como chamado do santo. Destes, Zulmira, Beata e Pedro reativaram o contato com o candomblé (iniciado na infância), procurando resolver a aflição de outros. Beata começou a frequentar o terreiro onde foi iniciada devido aos problemas que o marido estava enfrentando no trabalho; Pedro foi iniciado no terreiro para o qual havia inicialmente conduzido sua mãe, que estava muito doente. Alguns foram conduzidos à feitura por experiências sofridas e descontroladas de possessão¹⁹ – Joana, Fernanda e Rosinha²⁰ – vividas inicialmente em casa e na rua (o caso das duas primeiras) ou desenvolvidas através de participação em festas no terreiro (o caso de Rosinha). Beata, Gleibe, Zulmira, Ritinha, Creuza, Pedro e Alcides curvaram-se a demandas de seus orixás em um contexto de adoecimento mental,²¹ Ritinha e Joanildo sofreram com ataques se-

19 Embora todos os adeptos rodantes (que vivenciam a possessão) passem por um período prévio à iniciação em que a possessão é constante e descontrolada (tratarei deste tema no terceiro capítulo), esta não constitui necessariamente o pano de fundo de seu ingresso. Em muitos casos, é uma situação ainda indefinida de aflição que fornece o contexto inicial para a vinculação.

20 O caso de João Luiz oferece um contraste interessante. Como estes três, seu ingresso no candomblé está diretamente relacionado à possessão: desde a infância, ele incorporava o caboclo Oxóssi. Mas a possessão não era vivida como sofrimento: Oxóssi queria trabalhar e, obedecendo ao caboclo, João iniciou a carreira religiosa (iniciando-se no candomblé mais tarde, quando já tinha terreiro montado).

21 Os termos utilizados nos relatos são problema mental e loucura. Conforme apontam tanto os estudiosos quanto as lideranças, entre as aflições diretamente relacionadas ao chamado do santo, destaca-se o campo dos problemas mentais.

melhantes à epilepsia. Detinha, Socorro, Gleibe e Zulmira tiveram problemas de alcoolismo, também relacionados a demandas das entidades. Qualquer que seja a aflição, em todos os relatos a melhora está diretamente ligada à aceitação e cultivo de relações com os orixás. Mas alguns narradores apontam também para a importância do apoio material que receberam dos seus pais ou mães de santo no processo de recuperação (Zulmira, Creuza e Alcides). Três (Detinha, Zulmira, Creuza) situam a aflição vivida em um quadro mais amplo de pobreza e crescentes dificuldades materiais.

Quando chegou a época de receber o decá (cargo de mãe de santo), meu pai de santo queria me dar meu cargo, e eu não queria ser mãe de santo, queria sempre ser filha, mas não teve jeito. Porque quando eu disse que não queria, eu aí fiquei doente. Eu fiquei mal, eu sentia um arrepio numa banda da cabeça só, de um lado só, e terminei indo pro neuro, me tratei na Rua João das Botas. Chegando lá, pediram exame: ‘tira eletroencefalograma, né?’ E me tratando, me tratando, mas nada de melhora, tomei muito tranquilizante e não melhorava [...] Tomava susto com tudo. Eu tomava susto se você batesse na porta, eu me sentia mal. Se uma pessoa passasse em baixo, que eu morava no terceiro andar, se você passasse falando alto, eu me assustava, eu chorava, fiquei assim quase louca mesmo. Eu ficava sentada em cima da mesa, assustada com medo de um ladrão entrar e querer matar a mim e meus filhos. (Beata)

Aí comecei com muitos problemas, problemas ‘mental’, porque o santo se aproximava, e eu não sabia o que era, entendeu? E você sabe que quando a pessoa ‘tá’ assim nessa fase, não é coisa boa, não é o santo que vem, sempre tem atrapalhão no caminho, porque [...] Hoje eu ‘tô’ entendendo isso. Aí, ‘foi muitos problema’, muita confusão, muita briga, eu vinha trabalhar na praia, quando voltava da praia [...] Eu passei a beber demais, os pessoal me dava conselho, mas eu não queria ouvir ninguém. Eu tinha curso de arte culinária, comecei a acabar com tudo, fui em duas casas, fiz ebó (oferenda aos orixás), mas também não fiquei por causa do meu marido [...] Já tinha batido em gente, já tinha agredido um bocado de coisa, já tinha feito um bocado de coisa, meus ‘menino tinha’ medo de mim. Num se aproximavam de mim não. (Gleibe)

Comecei a ficar maluco, ia à rua e pegava lixo, as coisas na rua, coisa que maluco faz, aí minha tia, a mãe de meu primo, me ‘trouxeram’ pra cá [...] Ai eu fui fazendo as coisas ‘pro’ santo, me dedicando ao santo. Eu não gostava, foi uma precisão mesmo, eu não aceitava, me afastava, foi aí que o santo também não aceitou e começou a me dar chimba (castigar). Eu não aceitava, não queria

saber desse negócio [...] Foi aí que pai Joanildo ia ao jogo e dizia ‘seu orixá é esse e esse, assim e assim’, aí as coisas foram entrando na minha cabeça. Eu fui gostando do candomblé, fui apreciando, vim morar junto na casa dele, ele foi me dando uma força, aí as coisas ‘foi’ se engrenando com ele [...] Morando aqui, eu tenho 15 anos morando aqui no axé.²² (Alcides)

Eu já estava no chão, não tinha mais dinheiro [...] Eu já não mais dinheiro pra dar comida a meus filhos, eu entrava em desespero, porque você de manhã cedo acordando seus filhos dizendo ‘mainha, eu quero comer’, você olha pros quatro ‘canto’ do mundo, você não ter um conto, nem ou pedaço de pão pra dar a seu filho, eu entrei em pânico [...] Aí eu fui pro fundo do poço mesmo, eu fiquei doente, foi aí que eu fiquei doente, também, porque ‘é’ desempregada, sem nada, já Iansã me dando ô, porrada, eu fui pra 47 kg, por causa desse negócio [...] Foi aí que João entrou. Aí João disse ‘Oh, Zulmira, ‘cê’ tá tomando porrada de Iansã [...]’ Aí foi quando eu resolvi largar minha casa, que não tinha dinheiro mais pra pagar aluguel, fui morar no barracão, na casa de João Luís, entendeu. Aí ele disse ‘você tem que fazer um caruru de esmola, tem que pedir a nove homens, o dinheiro, você tem que pedir a nove homens pra lhe dar’. Aí eu saí pedindo a meus colegas [...] Aí fiz o caruru de Iansã, entendeu, foi aí que fui melhorando, que fui conseguindo me levantar aos pouquinhos depois que eu fiz o caruru na casa de João, foi aí que João me ajudava. João me sustentou seis meses, eu e meus três filhos, ele me sustentava, me dava do pão ao sabão, entendeu, dentro da casa dele, no barracão, morando ali, que ele me deu a casa dele pra morar. (Zulmira)

Todas as 32 pessoas incluídas na pesquisa tiveram experiências de tratamento no candomblé quer antes, quer após o ingresso efetivo nessa religião. Na maioria dos casos estas experiências envolveram também tratamento médico.

(Re)criando laços através das entidades

A vinculação com o candomblé é vista acima de tudo como obrigação: para a maioria, faz-se não por gosto – pelo prazer das festas, pela curiosidade, estudo ou desejo pessoal de aprofundamento – mas pela força da necessidade,

22 No candomblé, axé é princípio ou força propulsora que perpassa, constitui e vincula dinamicamente todos os seres: as divindades, seus filhos humanos, os animais, plantas e objetos. (SANTOS, 1977; BASTIDE, 1985, 2001a; AUGRAS, 1983; GOLDMAN, 1987, 2005, 2009) Dado sua significação, frequentemente o termo é utilizado pelos adeptos do candomblé como sinônimo de terreiro (é neste sentido que Alcides o emprega aqui).

pela demanda de entidades que nem no espiritismo de mesa branca encontram satisfação. Contrastando com o discurso da necessidade, está o da opção individual, que, conforme mostra Duccini (2005), domina entre iniciados de classe média. No nosso grupo, este discurso está explicitamente presente nos relatos de Toni e Rafael, precisamente dois sujeitos que se destacam em termos de escolaridade e profissão.

A minha experiência foi de fato, foi por precisão. Então eu fui muito pequena, muito criança. Não tinha nem noção do que eu ia encontrar por frente, né. Que eu vivia doente. (Joana)

Não vim por causa de doença, não vim por causa de necessidade, não vim nada. Mas eu vim por livre e espontânea vontade. Ninguém chegou pra mim e disse que eu tinha que fazer o santo, nunca minha mãe Beata chegou pra mim e disse 'cê vai ter que fazer isso'. Tem gente que vem aqui mau pra caramba. Eu, graças a Deus, não. Vim tranquilo, saí tranquilo. (Toni).

Estreitamente correlacionada à ideia de obrigação, está a de herança. Esta aparece, em algumas das narrativas, na formulação de que a afinidade com o candomblé e com os orixás não é simplesmente uma característica da pessoa singular, mas um traço de sua família que a distingue e singulariza enquanto portadora de uma obrigação herdada. Em outros relatos, ganha maior especificidade no entendimento de que a entidade que aflige a pessoa e da qual ela deve cuidar é uma entidade herdada que fez parte da história de outros parentes seus. Vem de berço. Cuidar dela é, frequentemente, saldar uma dívida contraída no passado da família, evitar o destino de sofrimento daqueles que a ignoraram.

Não foi a gente que pediu, não foi a gente que botou 'nós' [...] porque tem gente que vai porque acha bonito, né?! Vai e frequenta, acha aquele negócio lindo, maravilhoso. Aí vai entrar em fundo que não é pra entrar. Às vezes não tem nada pra entrar. Mas se acha bonito e entra, né. E tem pessoas que já têm mesmo o dom, já vêm, heranças, né, que (pessoas) herdaram dos ancestrais nossos, né. E é o meu caso. Corri, corri, mas não adiantou. Na minha família, lhe resumindo, são oito pessoas feitas, raspadas. São oito. Então, a minha [...] É por isso que hoje eu estou ainda envolvida e não vou sair. Porque eu sei que se eu sair, quem vai se dar de mal sou eu. (Jucélia)

Você tem como missão no candomblé dar um determinado tipo de assistência aos orixás, como auxílio, ou mesmo recebendo a manifestação do orixá, e se você nasce com essa missão e se você não cumpre, não quer dizer que acaba. Isso que você não cuidou no seu tempo de vida, vai repercutir lá na frente nos seus netos, nos seus bisnetos, nos seus sobrinhos, na sua família, enfim, isso vai repercutir de alguma maneira. E é isso que nós no candomblé chamaremos de herança que você herdar dos seus mais velhos e que alguém na sua família vai ter que assumir isso. Então a minha família veio ao longo do tempo trazendo essa herança que era passada dos mais velhos aos mais novos. (Pedro)

Essa Padilha da minha, essa Padilha minha era da minha mãe, entendeu, ela é hereditária, era da minha mãe, da minha avó, vai passando assim, aí eu comecei a cuidar dela, eu mesmo cuidava dela em casa, dava presente na rua, fazia tudo pra ela, e ela sempre me ajudava. (Zulmira)

Qualquer que seja a situação específica, é possível dizer que as entidades que passam a tomar o corpo de nossos protagonistas permitem a construção de certas linhas de continuidade nas biografias familiares, iluminando elos entre gerações. Na maioria dos casos (Detinha, Zita, Zulmira, Toia, Pedro, Nilton, João, Ritinha, Alcides, Curió, Joaquim, Jurandir, Lisa, Rosinha, Fernanda), a herança do candomblé vem de um parente feminino e não vai muito além de duas gerações para baixo (filha-mãe-avó). Jucélia e Josefina falam de parentes de ambos os lados envolvidos no candomblé; Genildo e Iracema seguem o caminho trilhado por pai e mãe. Apenas Beata, Alvina e Maurício seguem o destino do pai ou da família paterna, embora Alvina trace uma diferença importante entre suas entidades (ligadas ao mundo do candomblé) e aquelas cultuadas pelo pai na mesa branca.

Mas as entidades não apenas adensam relações que já são fortes, como marcam positivamente vínculos cuja importância cambia ao longo da história de vida ou que estão em tensão com outros laços igualmente significativos para os sujeitos. Na trajetória de duas pessoas que receberam santo na infância ou no início da adolescência, a circulação por diferentes unidades domésticas de parentes e afins (bastante comum entre famílias de camada popular) desenhou o pano de fundo de suas primeiras experiências de possessão – nesses casos, a entrada das entidades no corpo e na história de suas jovens médiuns contribuiu para consolidar alianças preferenciais na rede de parentesco. Esse parece ter sido o caso de Rosinha (já referido acima), que durante a infância transitou entre a

casa do pai evangélico – frequentando a igreja batista do bairro – e a casa da mãe, adepta do candomblé – frequentando o terreiro de Beata. A possessão por Iansã durante uma festa de santo a que foi assistir em companhia de Beata, e depois, inesperadamente, em um terreiro localizado na vizinhança do pai, terminou por selar seu vínculo com a mãe, com quem passou a residir de forma mais permanente. Também a trajetória de Ritinha, já comentada acima, segue um padrão semelhante: transferida para os cuidados de uma tia pentecostal com a morte de sua mãe do candomblé, voltou ao pai (e ao candomblé) depois que suas repetidas crises fizeram-no desconfiar da presença dos orixás pedindo feitura.

No espaço doméstico e também na rua, caboclos, exus e erês fazem parte do cotidiano dos seus médiuns, desenvolvendo relações pessoais com gente da família e da vizinhança. Conforme já vimos, em alguns casos ingressam na vida das pessoas muito antes destas serem iniciadas no candomblé; em outros, baixam no terreiro, segundo as regras da casa. Qualquer que seja o momento de sua descoberta, entretanto, sua presença dificilmente permanece confinada ao espaço institucional da religião. Das pessoas que participaram da enquete, oito (Detinha, Josefina, Socorro, Alvina, Toia, Ritinha, João, Toni) recebem – ou recebiam – caboclos em casa e na rua com certa regularidade; quatro (Joana, Zulmira, Rafael e Alcides), exus e padilhas (nesse caso, principalmente na rua, bebendo); e cinco (Toni, Ritinha, Alvina, Raimunda, Rosinha), erês. Instalando-se como um terceiro nos circuitos de relações de seus médiuns, essas entidades acrescem novas camadas de sentido a estas relações, às vezes novas direções aos fluxos de autoridade e afeto na família.

Desse grupo, cinco começaram a receber regularmente entidades em casa e/ou na rua durante a infância ou adolescência (Detinha, João, Toni, Raimunda e Joana). Detinha e João, ainda muito jovens e antes de serem iniciados no candomblé, já eram procurados como médiuns por alguns vizinhos e frequentadores das sessões em que iniciaram suas carreiras. Ambos trabalhavam com Oxóssi;²³ a primeira na sessão de sua madrinha de crisma; o segundo na casa de uma vizinha. A mãe de Detinha era particularmente apegada a seu Oxóssi e sonhava em ver a filha feita para este orixá. A mãe de João, ao contrário,

23 Oxóssi é referido nos relatos ora como guia e caboclo, ora como orixá. A transformação de Oxóssi em caboclo está ligada à proximidade entre este orixá e os caboclos. Como os índios, Oxóssi está ligado às matas, conhece seus segredos.

reagiu muito negativamente ao futuro que se desenhava para seu filho, mas com o tempo não só terminou por aceitar sua carreira religiosa, como foi iniciada por ele no candomblé.²⁴

E Oxóssi me pegou dois anos, sem ela saber, sem minha mãe saber. Oxóssi trabalhou dois anos, botando consulta pro povo, na casa dessa criatura, né. No dia que ela soube que Oxóssi ‘tava’ lá, que eu ‘tava’ trabalhando, ela foi pra dar uma surra em Oxóssi. Ela aí pegou um pedaço de pau e foi, mas de azar dela, Oxóssi já tinha ido embora, quem tomou a surra foi eu mesmo (risos). Quando foi um dia, o santo me pegou de novo e disse ‘olha, eu vou voltar a trabalhar e vou esperar um dia que esteja sua família toda reunida, mãe, irmão, irmã, todo mundo. Ou eles vão aceitar, ou eu vou m’embora, mas eu vou deixar você numa situação difícil’. Quer dizer, tipo uma mágoa do orixá, porque eles, ela não aceitava, ‘tá’ entendendo, então o orixá disse que ia dar as costas a mim, pelo fato da minha família não aceitar, ia deixar uma padilha ou qualquer coisa assim negativa na minha frente, que era pra botar assim, ou o pior travesti do mundo, ou um ladrão, sei lá, pra vergonha ser maior, né. Aí foi quando o santo veio, conversou com eles tudo, eles choraram muito, né, foi aquela confusão e aí desse dia prá cá eu comecei a assumir a casa. Porque ninguém queria, mas quando o santo veio, que enfrentou todo mundo, era consulta 24 horas. Então o santo andava trabalhando, olhava pra ela [a mãe], olhava pra uma irmã minha, só pro povo de dentro de casa e eles ‘foi’ gostando. (João)

Muito jovem, Toni incorporava em casa o caboclo Índio Pena Branca, herança de sua mãe, que lhe deixava o corpo coçando, como se tivesse corrido pelo mato. Raio, o erê de Xangô (seu orixá de frente) que passou a visitar sua família depois que ele travou os primeiros contatos com o candomblé, era recebido por todos com festas e mimos. Assim também acontecia com Cosminho, o erê que Raimunda, adolescente, incorporava em casa. Uma vez superado o espanto inicial com sua presença intrusa, Cosminho tornou-se um personagem querido na família da moça: agradavam-lhe com bolos e doces e se divertiam com suas traquinagens.

24 Como já observei antes, é claro que essas narrativas apresentam versões por vezes bastante romaneadas dos eventos. Entretanto, o que importa destacar aqui é o contexto interativo que é descrito: Oxóssi interage com membros da família de João Luiz, independentemente do conteúdo ou resultado dessa interação.

Mas só que (o erê), ele veio e não falava ainda, né, que as meninas me contaram. Aí depois ele começou falar, aí pegou lá na casa de minha mãe. Aí meu pai conversou com ele, né, aí ele disse que [...] que o nome dele era Cosme de Aruanda, que ele não tinha nome não, no candomblé. Aí depois que ele ia batizar. Meu pai ficou surpreso, né, e ao mesmo tempo preocupado [...] Aí ele falou com o erê, o erê disse que queria bombom, essas coisas todas, e depois ele foi embora, porque ele não foi muito aceito por outras pessoas, né? Porque o pessoal é católico, aquela história toda. Aí depois ele começou a fazer parte mesmo, que qualquer coisa chamava ele, pedia. Pedia, teve resultado, aí ficava pedindo direto. Eu pedi a ele pra me ajudar a arrumar um emprego, aí eu comecei a trabalhar. Daí eu dava uma coisa a ele, dava um bombom, é, fazia assim, um amalazinho,²⁵ um caruru, botava na rua pra ele, botava um refrigerante [...] Troquei assim aquela imagem de Cosminho que fica junto, né, começava a acender as velinhas [...] Começaram a se acostumar, né, contando as coisas que ‘aconteciam’. Tivesse algum problema, ele contava, se precisasse tomar um banho, ele mandava tomar banho. Aí ele começou a fazer sucesso lá em casa, toda vez que ele chegava, era bombom, era refrigerante [...]. (Raimunda)

Enquanto nestes quatro casos as entidades permitiram que seus jovens médiuns se beneficiassem do afeto e respeito que elas recebiam, no caso de Joana, o exu parece ter aguçado o conflito entre ela e o pai. Interessante a disputa que se armou na família: enquanto a atitude do pai era oscilante – ora enfrentava o exu à tapa, ora negava-lhe o estatuto de realidade e queria internar a filha “maluca” – a mãe não só insistia em separar a identidade da menina daquela do exu, como também apostava na solução do candomblé. Essa disputa – da qual participavam também os vizinhos – sugere que, se no terreiro a realidade das entidades é fortemente sustentada pelo aparato institucional e ritual da religião, na rua e na casa está mais sujeita à negociação.

A independência a que Joana, criança, teve acesso através do exu – corria solta pelo bairro e não se intimidava com as ameaças de seu pai – é também experimentada por Ritinha, mãe de família, através do caboclo e do erê. Aí, igualmente, as entidades operam uma relativa inversão ou afrouxamento dos papéis familiares. Boiadeiro, seu caboclo, faz trabalhos de caridade, botando consulta de graça, mas gosta muito de farra e bebida – não cobra, mas pede cerveja a

25 Amalá é a comida votiva de Xangô, feita com quiabo.

clientes satisfeitos e conta com a companhia de uma amiga de Ritinha para consumir a bebida que ganha. Além disso, mostra-se abertamente agressivo com as crianças da médium. Soldadinho, o erê, é frequentador de botecos e festas, onde costuma paquerar mulheres. Não raro cria problemas para Ritinha – incapazes de perceber a diferença entre a médium e suas entidades, algumas mulheres vêm tomar-lhe satisfação pelas investidas amorosas do erê.

Boiadeiro e Soldadinho têm várias amizades no bairro, clientes, companheiros de copo e de paquera. Sua entrada na vida de Ritinha não só adensou como também ampliou sua rede de relações: algumas dessas pessoas ligaram-se primeiro ao caboclo ou ao erê para, só depois, estabelecer algum laço com a médium. Vale notar também que, se por um lado as entidades alteram a posição relativa de Ritinha ao se inserirem como terceiros em seus circuitos de interação, alteram igualmente a posição dos outros, que se tornam mediadores necessários entre eles (caboclo e erê) e a médium: ao menos formalmente Ritinha depende dos relatos autorizados de parentes, amigos e conhecidos para conhecer a vontade e os feitos dos seus parceiros não humanos. Instaure-se assim um novo campo de conversa em que são trocadas, confirmadas ou contestadas informações sobre as entidades; dele pode resultar a consolidação de uma memória que, registrando as aventuras dos espíritos, conecta os personagens humanos com quem eles conviveram.

É claro que para entendermos os modos pelos quais exus, erês e caboclos participam do cotidiano de seus médiuns, é preciso também considerar as características que lhes distinguem: os exus, por exemplo, são conhecidos por sua personalidade transgressora, e os erês são notórios brincalhões, que gostam de pregar peças e deixar seus filhos em maus lençóis. Como muitos dos adeptos com quem conversamos ressaltam, as entidades têm vontade própria: podem revelar-se como aliados poderosos, mas apenas na medida em que a aliança coincide com seus próprios desejos. Boiadeiro lança Ritinha em um mundo masculino de farras, mas também já lhe infligiu pesados castigos quando ela se desviou de suas obrigações religiosas; Obaluaê prometeu curar Jucélia, mas fez-lhe ver o risco que corria caso se esquecesse de cuidar dele. Oxóssi é o homem da vida de Alvina, mas ela bem sabe que, apesar da aliança íntima que os une, é sempre bom andar na linha e não se esquecer de agradar o santo.

Particularmente sujeito à interferência dessas entidades é o campo das relações amorosas. O erê Cosminho contribuía para estreitar os laços de Raimunda com sua família, mas também atrapalhava a vida da moça, interpondo-se desastrosamente entre ela e o namorado. Como Raimunda, também Jucélia e Zulmira atribuem às entidades a dificuldade (ou mesmo a impossibilidade) que vivenciam de manter relações amorosas estáveis. E Alcides sofreu bastante até se desvencilhar da namorada, que era rejeitada por seu exu.

Incorporava, era direto, era viciado, ele pegava aqui em casa toda hora, era uma coisa assim de louco. Até que essa minha amiga, assim, começou a brigar com ele, que às vezes eu ‘tava’ até namorando, aí ele não gostava da pessoa, ele vinha. Eu ‘tava’ conversando com um amigo meu, aí ele, quer dizer, já era namorado, aí daqui a pouco ele veio. Esse menino não queria contar com isso. E eu gostava tanto do menino. Aí ele (o erê) disse assim: ‘é, nem adianta, que você não vai conseguir, minha filha. Nem adianta’. Aí, quando eu acordei, ele disse ‘ah, eu vou m’embora, que seu erê já disse que eu não vou ficar com você’. Se mandou. Terminou namorado. (Raimunda)

Ele, Omulu, este homem, este que domina a minha vida toda. Ele domina. Quando eu fiz obrigação, em agosto, aí em setembro fiz [...] Foi a romaria,²⁶ né, pra ir pras igrejas agradecer. Na volta da igreja, o homem (marido) saiu de casa. Até o dia de hoje. Minha mãe disse ‘menina, que pai é esse, não quer você junto do teu macho.’ [...] Já foi [...] Já tentei com meu marido mesmo que eu casei [...] Não deu certo. E quando eu vivi com outro, policial, dois anos, não deu certo. Tem interferenzinha sim. (Jucélia)

Não tenho sorte com homem, que ela tira quase todos os homens da minha vida. Não tenho sorte com marido não. É ela, eu sei que é ela que tira. E ela só bota menino no meu caminho, rapazinho de 20, 25 ‘ano’ e 30 ‘ano’. Você precisa ver os ‘menino’ que ‘fica’ atrás de mim. Eu, uma mulher, uma coroa de 42 ‘ano’, vou pegar os ‘menino’ de 27 que têm idade de ser meu filho. Mas é [...] Ela é assim. (Zulmira)

Agradar o santo – também o caboclo, o exu e o erê – é uma obrigação que não se esgota nas atividades do terreiro. Desenvolvendo relações bastante

26 Romaria aqui se refere à prática bastante comum em algumas casas de candomblé de se levar a iaô, uma vez finalizados, os ritos de iniciação no terreiro para assistir à missa na Igreja Católica. (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993)

peçoais com orixás, caboclos, erês e exus, muitos adeptos costumam fazer-lhes sacrifícios e oferendas regulares, arreadas no mato, em água ou em encruzilhadas.²⁷ As mais velhas e experientes também oferecem pequenos serviços: rezam, fazem ebós (oferendas aos orixás) e ensinam banhos.

Apesar da existência de tensões entre o terreiro e a família, o candomblé também entra na vida desta, algumas vezes inclusive como recurso para resolver alguns dos problemas aí presentes. A mãe de Joana e os pais de Iracema recorreram ao candomblé para aplacar a rebeldia de suas filhas meninas, tidas como vítimas de um exu. Fernanda, aos 12 anos, foi levada pela mãe ao terreiro de Beata em uma situação de crise (depois atribuída a exu): agia de modo violento e xingava descontroladamente as pessoas da família. Na esperança de livrar o filho adolescente da marginalidade, a mãe de Jurandir o levou a casa de Joanildo, seu pai de santo. Fernanda e Joana terminaram vivendo um longo período com suas mães de santo, para quem foi transferida, ao menos parcialmente, a responsabilidade de seu cuidado. Jurandir e Alcides vivem desde a adolescência no terreiro de Joanildo, que assumiu a criação dos dois jovens. Para ser colocado no caminho certo, Alcides foi posteriormente encaminhado à casa do avô de santo (pai de santo de Joanildo), tido como um homem bastante rígido.

O terreiro não apenas recria uma estrutura familiar particular – que pode se mostrar um meio poderoso para inserir novos membros –, como incorpora, também, familiares de adeptos, compondo-se de redes cruzadas de parentes-co de sangue e afinidade. Praticamente todas as pessoas que acompanhei estão cercadas de irmãos de santo que são também seus parentes de sangue – pais, tios e tias, avós, filhos e netos. Dona Detinha tinha vários parentes no terreiro de Mãe Beata (ao qual se vinculou depois da morte de sua mãe de santo): três filhos, uma nora, três netos. Na casa de Mãe Beata estão também a mãe e o tio de Rosinha, bem como a filha de Toia e uma irmã de Fernanda (além de sua mãe, que é frequentadora assídua), a filha de Gleibe e, durante certo tempo, também a esposa de Rafael; além, é claro, da própria rede de parentesco de Beata. O filho de Zulmira é ogã suspenso no terreiro de João, onde também sua filha é equede;

27 *“Inclusive, eu tenho minha, uma devoção, devoção eu acho num é propriamente devoção. Eu acho uma obrigação. Pelo Carnaval eu gosto sempre de botar uma merenda na encruzilhada. Eu boto todo ano. E peço por todos. Meus parentes, amigos, conhecidos que ‘vá’ e voltem em paz pelo Carnaval. Porque eu acho que o Carnaval é a festa deles. Então, eu faço uma oferendazinha, (pra os) exus, os escravos dos santos, eu arreo dentro de casa e arreo na rua.”* (Alvina)

os dois filhos de Josefina também pertencem ao terreiro em que ela foi iniciada. Lisa é feita no terreiro de sua tia; Zita frequentou por muitos anos o terreiro a que pertencia sua mãe de sangue; Genildo e Iracema vincularam-se desde crianças aos terreiros frequentados por seus pais; e a mãe de santo de Jucélia é sua tia de sangue. As mães de Pedro, Joanildo e João são adeptas ou frequentadoras assíduas de seus terreiros.

O que dizem as trajetórias?

Uma das primeiras conclusões a que podemos chegar com o estudo das trajetórias diz respeito à significação do bairro como campo ou ambiência em que se tecem as aproximações religiosas dos sujeitos. Moradores dos bairros populares de Salvador têm acesso relativamente fácil a terreiros de candomblé, cujas festas são fortes atrativos tanto para adultos quanto para jovens e crianças (lugar de culto, de tratamento e de diversão). No bairro também travam um contato cotidiano assistemático com as entidades – em casas de vizinhos e parentes (que dão sessão) e até mesmo nas ruas e nos bares. Orixás, exus, erês e caboclos são forças atuantes na vida das pessoas que acompanhei: adensam as relações dos seus médiuns com familiares e vizinhos, mobilizam e põem em diálogo a casa e o terreiro. Entre esses sujeitos, a descoberta e consolidação de laços com as entidades sagradas muitas vezes antecederam o estabelecimento de vínculo formal com algum terreiro, ocorrendo no contexto de empreendimentos religiosos domésticos ou quase domésticos e mesmo no espaço da família.

No ambiente da casa e da vizinhança, as entidades ganham fama, atuando com frequência sobre a vida de seus filhos e pessoas próximas. Como em muitos contextos culturais em que a possessão é cultivada (BIRMAN, 2005; DE MARTINO 2000; LAMBEK 1981; BODDY 1989), sua presença não só medeia a relação dos médiuns com outros significativos, como também permite construir, fortalecer, selecionar e ativar linhas de continuidade na história da família através da ideia importante de herança. Essa ideia conecta a noção de ancestralidade (pouco referida entre os adeptos que entrevistei, mas central no discurso oficial do candomblé) à noção de obrigação (essa, sim, importante).

Os casos aqui relatados sugerem ainda outro dado interessante: se as trajetórias dos soteropolitanos pobres e negros que aderem ao candomblé se tecem mais por continuidades do que por rupturas com a experiência religiosa das gerações passadas, essas continuidades se fazem através de redes intrincadas de trocas, alianças e disputas envolvendo não só os sujeitos, seus familiares e vizinhos e as lideranças religiosas, mas também as próprias entidades; não só a casa e o terreiro, mas o bairro e a rua.

Isso fica mais claro ainda quando, ao invés de seccionar as trajetórias em pedaços menores, em busca de tendências dominantes, tentamos compreender cada trajetória como um drama total, ele mesmo animado e animando o drama de uma vida. Com este propósito, volto agora a atenção para a história de dona Detinha.

Ominidê

Dona Detinha tinha quase 80 anos quando a conheci em 1998. Era uma iá²⁸ respeitada no terreiro de Mãe de Beata. “*Bênção, minha vó*” – diziam os filhos da casa quando a encontravam, prostrando-se a seus pés. Filha de Oxum, era também referida por sua dijina²⁹ – Ominidê – o nome que lhe foi dado na época de sua feitura. Movia-se com lentidão e apoiada no braço de algum filho de santo de Beata, em geral um de seus parentes de sangue. Era bem baixinha, e quando, em dia de festa, sentava-se em uma das cadeiras destinadas às autoridades, no fundo do barracão, seus pés pequenos balançavam no ar. De seu lugar olhava, então, muito atenta, o movimento de pessoas e orixás; às vezes, quando eu estava na roda, me chamava discretamente para me dizer o que fazer, salvando-me do embaraço de cometer alguma gafe ou de seguir com o erro já cometido. Embora cada vez mais frágil com o peso da idade, não se furta de suas atribuições na roça³⁰ – quando tinha algum afilhado de bori³¹ ou filho

28 Iá (iya) é palavra yorubá para mãe. Embora não tivesse terreiro aberto, dona Detinha tinha cargo de mãe de santo.

29 Dijina é o nome dado à filha ou filho de santo após a iniciação pelo qual ela/e será conhecido no terreiro. Faz referência a uma qualidade do orixá que é dono da sua cabeça.

30 Outro termo para terreiro de candomblé, usado em geral para fazer referência ao terreiro que se frequenta.

31 Bori é o rito de dar de comer à cabeça, que no candomblé é sagrada, lócus da individualidade. Antecede o processo de iniciação, mas também é feito para restaurar o equilíbrio e a saúde da pessoa.

pequeno³² dando obrigação, não gostava que suas tarefas de madrinha e mãe pequena fossem delegadas a outros por conta de sua idade e saúde, queria ela mesma desempenhá-las ainda que requeresse auxílio. Mas não admirava gente invocada, que só respirava candomblé, que atribuía tudo à agência dos orixás e que se portava como guardião da tradição e da ordem no terreiro. Também gostava de festa, de cerveja, de contar casos e de rir. Talvez sua vida plena de eventos e experiências inusitadas tivesse lhe ensinado a importância do humor. Ou talvez o humor tivesse lhe permitido passar por tantos eventos e experiências radicais e a aprender com eles.

Em várias ocasiões contou casos sobre sua vida no candomblé. Duas vezes fizemos entrevista gravada, durante as quais ela costurou em uma história única os vários eventos que separadamente já me havia narrado. A seguir, apresento alguns trechos de nossas conversas.

A chegada de Detinha ao candomblé foi um caminho tortuoso. Em finais da década de 1920 morava com seus pais e sua irmã em Periperi, bairro popular e distante do centro. Dona Jovita, a mãe, era católica e não gostava de candomblé. Mas certo dia bateu desesperada na porta da vizinha espírita de quem até então mantivera distância: sua filha (irmã de Detinha) fora desengana-
nada pelos médicos, talvez os guias do espiritismo pudessem ajudar. A vizinha não se fez de rogada, cuidou da menina e – diz Detinha – *“foi essa casa que botou minha irmã boa”*. As duas mulheres tornaram-se amigas e comadres, e Jovita passou a frequentar o centro/casa da vizinha com as duas filhas. Durante oito anos foram presenças regulares. Não demorou muito e a menina Detinha começou a receber entidades no centro e em sua casa.

Ficou frequentando e tudo, e aí sempre quando os irmãos (entidades) vinham, diziam que eu não era dali, que eu era da Menina da Areia, mas a minha mãe não entendia, não sabia nada o que era. Aí com 7 anos, aí me pegaram (as entidades), e pegou mesmo, pensou que eu ‘tava’ maluca [...]. Aí pegou a fazer trabalho. Eu sei quando eu me entendi assim, com a idade de uns 10 anos, quando eu acordava a casa ‘tava’ cheia de gente.

32 Durante a iniciação e a série de rituais que a ela se segue durante os anos (as obrigações de três, cinco e sete anos), o filho de santo é acompanhado diretamente por sua mãe pequena. Ela é a pessoa responsável por tomar conta dele na camarinha, auxiliando a mãe de santo na feitura. É geralmente escolhida entre os adeptos do terreiro com mais tempo de iniciação.

Detinha “trabalhava”, dava consulta em casa com o caboclo Oxóssi, e a fama de seu caboclo curador logo se espalhou. A mãe tinha verdadeira adoração por este Oxóssi, mas a saúde de Detinha foi se deteriorando como consequência das vindas do caboclo.

A casa cheia de gente e tudo, mas aí eu fiquei doente, né. Dei pra fica doente, magrinha. Aí na sessão, a vizinha disse à minha mãe que fizesse um contrato com eles [as entidades] pra não me pegar. Deixasse eu fazer 18 anos. Aí isso mesmo minha mãe fez [...]. Também desapareceram.

Oxóssi deixou de baixar na menina Detinha. Quando exatamente, ela não deixa claro. Jovita e suas filhas seguiram frequentando o centro por mais algum tempo, mas outro evento de doença forçou-lhes a saída. Desta vez foi Jovita quem adoeceu. No centro, os guias disseram-lhe que só no candomblé encontraria alívio. Seu lugar não era ali.

Aí minha mãe chorou tanto porque não queria sair do espiritismo, tal, mas ‘tava’ doente mesmo. Aí levaram ela carregada pra casa de um pai de santo que chamava Flaviano. Lá em Periperi mesmo. Aí botaram ela lá sentada na cadeira e tal. Candomblé pegou a bater, quando veio [...].

A mãe de Detinha virou no santo pela primeira vez. Mas não ficou no candomblé. Ainda não.

Mudaram de casa. Foram viver em São Cristóvão, do outro lado da cidade. Então eram só as três: o casal havia se separado. A mãe trabalhava, mas o pai ajudava nas despesas.

Quando foi um dia, ela saiu, num domingo de manhã. Foi ela e minha irmã, e eu fiquei em casa. Menina, deu meio-dia, deu uma hora, nada [...] Que era de costume ela sempre dia de domingo, vinha pra pegar a feira, mas vinha e voltava. Nesse dia, cadê que minha mãe que voltou? E eu chorando e os ‘vizinho’ procurando a Jovita ali, procura aqui e nada. E, quando foi de tarde, um vizinho da gente chegou e disse assim: ‘vocês tão procurando dona Jovita? Dona Jovita ‘tá’ ali no candomblé: pulando, dançando. Sua irmã com a cesta das compras no braço, em pé, olhando’ (risos).

O pai de santo era um rapaz chamado Zeca. Aí minha mãe pegou a frequentar e tal e tudo. Aí eu fiquei chateada, já ‘tava’ mocinha, já não gostava do candomblé, não queria (risos). Aí quando ela ia, levava a gente, mas eu ia chateada. Minha mãe dizia ‘é, mas quem começou foi você’. Aí depois ela teve um aborrecimento com esse pai de santo e tal, não deu certo. Ela aí procurou outra casa.

Nesta época³³ eu ‘tava’ com 13 anos, quando eu fiz 14 anos, a gente já morava na Gomeia, perto de Joãozinho, pai de santo, acho que você já ouviu falar, né? A gente morava ali na Gomeia, então eu não saía da casa de Joãozinho.

Detinha passava muito tempo na casa do famoso pai de santo, mas conforme observa, frequentava apenas como vizinha. Sua idade permitia-lhe gozar de uma posição especial no terreiro, posição de menina que tem entrada livre, sem compromisso, que brinca e ajuda, assiste ao movimento de gente e entidades, escuta casos e conversas. Uma vez, contou-me que, em época de obrigação, Joãozinho deixava que ficasse no roncó, brincando com os erês dos iaôs recolhidos.

Eu ia muito lá [...] que eles ‘gostava’ muito de mim, eu ia. Aí eu tive um problema. Quando eu fiz 14 anos, eu tive um problema. Aí tive um problema sério de doença. Nunca mais fui, não fui mais lá. Aí quando foi um dia, ele (Joãozinho) passou por lá: ‘aí dona Jovita, cadê minhas ‘coisa?’’ (referindo-se a Detinha). Mamãe disse ‘ah, suas ‘coisa’ ‘tá’ aqui doente’. Ele: ‘tá doente é? Mas o que que ela tem?’ Minha mãe disse ‘não sei, já levei no médico e tudo, e ela num ‘tá’ boa’. Aí ele foi pra rua e disse: ‘quando eu voltar, a senhora vai lá em casa’. Aí quando ele voltou, de tarde, aí bateu na janela e disse: ‘dona Jovita, eu cheguei.’ Aí minha mãe deu um tempo pra ele descansar um pouco, aí foi lá. Quando ele foi lá, ele aí foi no jogo pra mim. Quando ele jogou, aí ele disse ‘ela não tem nada, o que sua filha tem é que sua filha é de Oxum, e você diz que ela é de Oxóssi’. Porque minha mãe se empolgava com esse Oxóssi meu e tudo que ela queria fazer, ela perguntava a ele e dizia assim: ‘eu vou arranjar jeito de fazer esse Oxóssi, eu vou fazer’. Só falava em fazer esse Oxóssi. Aí ele mandou comprar, naquela época, eu não me lembro, uma quantidade de fava branca, ovos e azeite doce. Eu sei que ele fez lá um negócio e mandou eu ir botar no Monte Serrat (risos). Aí botou e quando voltasse, tomasse um banho, com folha de mangueira que caísse emborcada. Não esqueço disso. Fiquei boa, fiquei boa, continuei [...]

– E a senhora sentia o quê?

33 O período a que dona Detinha se refere é meados dos anos 1930 (em 1935, ela tinha 13 anos).

– Eu tinha era eu [...] eu [...] não podia me levantar, eu ficava assim, encorcovada que parecia uma velha, parecia que tinha um negócio montado aqui nas costas. Tomei tudo que o médico passou, mas nada. Foi aí que fiquei boa. Aí, pronto.

Quando Jovita resolveu fazer o santo, a família já estava de volta a Periperi.

Aí minha mãe fez o santo com Manuel Falefá [...] Levou um ano na roça, que ela levou seis meses recolhida. Aí levou seis meses dentro da camarinha e seis meses fora. Morou um ano na roça. E hoje em dia o pessoal sai com um mês, dois meses, mas a minha mãe levou seis meses sem a gente ver (risos). Falava assim com erê por debaixo da porta lá, sem ninguém ver. Ninguém via [...] Seis meses. Quando minha mãe saiu da camarinha, passou seis meses na roça e sete anos que não podia dormir em cama. Não atravessava o mar, nem ia na praia enquanto não se tirasse os tempo do santo,³⁴ viu? Depois de um ano, minha mãe veio para casa e tal, como ela tinha cargo. Aí minha mãe fez barracão e trouxe os santos dela tudo pra casa. E aí minha mãe ficava nessa agonia que eu ia fazer (o santo), que eu não sei o que, que você vai fazer, mas eu nunca queria, eu nunca quis. Aí pronto, minha mãe ficou com esse santo dentro de casa e tal e eu sempre gostei de Cosminho (o erê), né? Tudo meu era com Cosme, tudo meu era com Cosme.

Jovita voltou para casa com o santo: trouxe consigo contas, jogo, assentamento. Tinha cargo: um dia deveria tornar-se, ela mesma, mãe de santo. Detinha não apreciava o envolvimento de sua mãe com o candomblé, mas isso não a impedia de manter uma relação muito próxima com Cosminho, o erê de Jovita, que provavelmente era uma presença constante na casa, assim como fora seu caboclo Oxóssi. “*Minha mãe levou o santo pra casa e tudo, eu só gostava do erê, meu caso só era com o erê. Era o erê dela que eu gostava. Mas os outros eu não queria nem saber.*” Jovita não realizou o sonho de ver a feitura de Detinha. Tampouco teve ocasião de tornar-se mãe de santo. Com sete anos de feita, veio a falecer.

34 Enquanto não completasse todo o período de resguardo que incluía proibição de tomar banho de mar e mesmo de atravessar o mar de barco.

Aí eu trabalhava, já essa época eu já ‘tava’ trabalhando, trabalhava em fábrica de tecido [...] Minha mãe sempre sonhava com o santo dizendo que (ela) não tinha morrido por causa de mim. Que eu era a segurança dela e tal. Aí ficou nessa, quando minha mãe morreu, aí ficou esse cargo pra mim, né? O cargo dela ficou pra mim, mas eu num queria saber [...] Eu não queria saber, não queria nem vê falar. Quando a minha mãe morreu, ficou, aí o pai de santo dela foi lá. Aí tinha que fazer, tirar o adoxo,³⁵ eu não deixei tirar. Eu não deixei tirar, não. Aí eu não deixei tirar. Eu disse ‘não vai tirar nada.’ Aí ele disse ‘mas não pode, sua mãe não pode ir.’ Eu digo: ‘mas vai.’

– Por que senhora não deixou, dona Dete?

– Eu não sei, porque eu não ligava, eu num gostava de candomblé.

Aí minha mãe vai. Se pegarem no caixão e não puderem suspender, eu mando vocês ‘tirar’, mas se suspender, ela vai até o cemitério e não vai tirar mesmo. Aí não deixei tirar. Aí não tiraram, foram embora e tal, enterrou minha mãe, e tudo, e eu fiquei com minha irmã, aquele negócio de santo de minha mãe tudo dentro de casa. Aí tem que chamar o pai de santo pra despachar³⁶ e tudo [...] Aí fui numa casa de candomblé com o dinheiro do pai de santo e tudo aí, lá no Massaranduba, aí ele disse ‘ó, esse santo não quer ser despachado, e tem você pra tomar conta dele, ele não quer ser despachado.’

– Você sabe o que eu fiz? Peguei tudo e eu mesmo despachei.

– A senhora mesmo? A senhora já sabia como despachar?

– (Rindo) Eu sabia nada, eu sabia nada de nenhuma, Miriam! Aí botei tudo no balaio. Aí o pai de santo que tinha lá em Periperi (disse) ‘menina, você vai ficar maluca, você é doida?!’ Chega num fiquei maluca nem nada, mas sofri muito viu, Miriam, sofri muito, muito mesmo. Passei por muitas ‘coisa’ [...]

À morte de Jovita, seguiu-se um período muito difícil. A irmã de Detinha casou e foi viver com o marido, e Detinha passou a morar só, com sua pri-

35 Adoxo é um pequeno cone de massa colocado sobre o corte ritual feito na cabeça durante a iniciação para a entrada do orixá (serve para proteger o corte até sua cicatrização e é retirado antes da saída pública do iniciado). Quando este vem a falecer, o corte deve ser refeito para a liberação da energia fixada na cabeça (diz-se, então, que o adoxo é retirado).

36 Os assentamentos dos santos de um iniciado morto devem ser devidamente despachados através de ritos apropriados. Estes servem para liberar o santo que na feitura foi fixado ou assentado na pedra. Dona Dete se recusou a deixar que os santos de Jovita fossem despachados segundo os preceitos do candomblé e, desta forma, na perspectiva de lideranças e adeptos, colocou-se em uma posição de grande risco. Posteriormente, um pai de santo disse-lhe que o santo de Jovita não queria ser despachado, o que indicava seu desejo de ser cuidado por Dete, filha e, portanto, herdeira de Jovita.

meira filha, ainda pequena. Continuava trabalhando, mas não tinha condições de se manter. Começou assim sua peregrinação por vários terreiros, em busca de uma solução para seus muitos problemas.

– Nunca tinha nada, Miriam, eu passei por uma situação. Que teve um dia que eu saí de Periperi e vim aqui pra IAPI a pé procurar um socorro na casa duma irmã de santo de minha mãe. Aí entra lá, aí ela olhou, ela disse ‘olha, irmã, você ‘tá’ presa, você não vê um tronco, uma árvore que fica cheia de raiz? Você ‘tá’ assim, presa. Mas porque você quer, né? (risos) Você quer!’ Minha filha, eu sofri, sofri. Dei até pra beber.

Eu andei, eu fui em Alagoinhas, até em Alagoinhas eu fui, Alagoinhas, Portão, e só ia em lugar que ninguém me conhecia. Periperi, eu não ia, ninguém de Periperi eu não ia. Não me servia, eu só ia procurar pai de santo e mãe de santo longe, que não me conhecesse. Ai andava, andava, andava aqui, andava ali e ia, não ia fazer nada, só ia olhar.

E não tinha jeito, ia num lugar, ia em outro [...] Tudo quanto era lugar eu ia botar consulta. Até Parque São João eu ia, quando chegava lá, um me dizia uma coisa, um dizia outra, eu vinha pra casa, pensava e aí eu dizia assim ‘eu vou fazer o santo’, quando acabava, aí eu dizia ‘eu num vou, não, vou não.’ E aí ia trabalhar, e no dia que era pra tirar, fazer uma semana boa, num fazia, a máquina quebrava, era um sufoco mesmo na minha vida [...] Aí eu não queria, eu digo ‘eu não quero, eu não vou me meter no candomblé, eu não me meto nisso’. Não me meto nisso mesmo. Aí o tempo foi passando, eu fui tendo mais filho e tudo [...]

Em Alagoinhas, o pai de santo [...] Eu cheguei lá, a casa dele muito grande, muito bonita a casa, muita filha de santo indo lá, aquelas senhoras, aí quando ele jogou, que ele viu, ficou doido: ‘Ave Maria! Eu nunca vi uma coisa dessa.’ Menina, o que você tem na sua frente é tão bonito, tão coisa, não sei o quê. Aí acabou de olhar, aí me disse ‘traga um caderno e venha aqui pra você passar cinco dias aqui, que eu vou lhe ensinar tudo sobre o candomblé’. Parecendo que eu era otária, né? Ele achando que eu era otária, aí eu ‘vou lhe ensinar tudo do candomblé’; eu digo “‘tá’, eu venho, eu venho.”

– E a senhora não voltou mais [...]

– Que! O homem ia me ensinar nada, amiga! Ele com tanta filha de santo lá, velha, ele ia me ensinar tudo do candomblé? Eu ‘copiar’ tudo do candomblé que ele ia me ensinar? Que nada, aí peguei a andar, peguei a andar [...]

Fui pra Portão. Portão mandava eu botar uns negócios nas ‘água’, eu fiz, botei uns ‘negócio’ nas águas, mas nada! Nada, nada, nada dava certo, nada dava certo, nada dava certo, e depois eu resolvi me mudar de Periperi, resolvi me mudar e vim morar em Plataforma, vim morar em Plataforma e tudo [...] Daí foi quando me disseram que tinha uma criatura muito boa, era espírita, eu aí fui, peguei, vou lá pra botar uma solene pra minha mãe. E chegando lá, gostei muito dela, e ela sempre dizia assim: ‘você ‘tá’ aqui na sessão, mas você não vai ficar aqui, você tem que se meter no candomblé’. Aí eu dizia ‘é é nada, dona Vange, que nada!’. (Vange) ‘Vai, você vai se meter no candomblé. Se você quiser melhorar sua situação, você tem que se meter no candomblé’. Eu dizia ‘não, não vou, não’. Aí fiquei com dona Vange um bocado de tempo, também ajudei muito ela, ela também passou por um problema sério, aí eu é que fui ajudar ela em tudo. Aí pronto, fiquei morando lá [...] Aí depois foi lá que eu conheci Salu, pai de Tânia (sua filha caçula), e depois a gente se mudou pra Sete de Abril. E lá em Plataforma tinha um senhor que era pai de santo [...] Aí eu fui botar uma consulta com ele, ele disse ‘olha, o que você tem é muito bonito, muita gente tem usura [...] Mas eu não quero [fazer seu santo], o que você tem é muito bonito, mas eu não quero. Porque você tem muita complicação, agora eu vou te dizer uma coisa: não procure ninguém pra fazer seu santo, que vai aparecer uma pessoa na sua casa pra fazer seu santo’. Isso eu ainda morava em Plataforma.

Passou, eu vim morar em Sete de Abril. Aí quando é um dia, eu ‘tô’ em casa, chega uma vizinha minha: ‘Detinha [...] vem aqui, eu trouxe aqui uma pessoa pra você comprar uns negócios’. Aí me mostrou, foi essa mãe de santo minha. Aí ela [a futura mãe de santo de Detinha] diz que nunca tinha saído pra vender nada. Marido dela trabalhava em Sergipe, aí quando veio de Sergipe, trouxe um bocado de lençol, toalha de mesa, ela aí olhou e disse ‘com tanto lençol, tanta toalha de mesa, eu vou sair com essa sacola pra ver se eu vendo’. Mas ela só disse que saiu pra vender, pra me encontrar!

– Ó pra aí!

Aí, ela chegou lá com as ‘costura’. Aí eu olhei e disse assim: ‘eu não vou comprar porque agora eu não estou podendo, mas eu vou arranjar uma pessoa pra comprar na mão da senhora que pelo menos eu fico lhe vendo toda semana’. Agora o que é que eu queria ver essa mulher toda semana? Aí fui ver uma comadre minha, e a comadre comprou. Aí ela pegou a ir lá em casa, mas ela não se manifestava que era do candomblé.

– A senhora não sabia?

(Risos) Aí ela ficou indo, indo, indo cobrar o dinheiro das vendas e tal, quando foi um dia, ela disse assim ‘dona Detinha!’; eu disse ‘senhora!’; ‘a senhora é de santo, é de candomblé?’; eu digo ‘não.’; ‘não é, não?’; eu digo ‘não.’; ‘porque eu tive um sonho com a senhora: quando eu chegava na casa da senhora, a senhora ‘tava’ botando uma mesa, uma consulta com uma toalha bordada [...]’. Ela que sonhou, né? Então, eu digo ‘não sou, não’; ‘pois eu digo que a senhora botou uma consulta’.

Aí ‘passou’ mais ou menos uns oito dias, na outra semana ela veio: ‘oh dona Detinha, a senhora não é do candomblé, não?’; eu digo: ‘não.’ ‘Não é mesmo não?’; eu digo: ‘não, por que, a senhora é de candomblé?’; Ela aí se abriu pra mim que era: ‘mas não sou mãe de santo não, sou feita de santo, mas não sou mãe de santo’. Aí a gente pegou a conversar e tal, ela aí passou a me contar que a mãe dela é que tinha roça. Aí passou uns ‘tempo’, quando foi um dia, ela foi lá em casa chegou, e eu disse assim: ‘a senhora quer botar uma consulta pra mim?’; ela disse: ‘eu não boto consulta, quem bota consulta é minha mãe. A senhora quer ir lá?’; eu digo: ‘vou’. Aí eu fui na roça dela. Cheguei lá, ela perguntou quem foi que me mandou lá; eu disse: ‘foi sua filha’. Ela aí olhou e tal, aí ela diz a mim: ‘a senhora sabe que a senhora tem santo pra fazer?’; eu disse: ‘sei’; ‘sabe que o seu santo não quer nada na casa de ninguém?’; eu digo: ‘eu sei’; ‘o seu santo faz tudo na sua casa, seu santo não aceita nada na casa de ninguém’. Aí liberou, mandou eu comprar pano, fazer uma camisola e dormir com aquela camisola. Ainda tenho lá até hoje ela guardada. Aí, o que eu sonhasse, voltasse lá pra contar a ela. Aí eu peguei e dormi com a camisola. Aí sonhei, eu sonhei e fui contar a ela, ela disse ‘é isso que você tem que fazer’.

– E como foi o sonho, dona Detinha?

– Sonhei com a casa de candomblé, com tudo, fazendo santo [...] Aí eu disse a ela que eu queria um bori. Ela disse ‘tá bem’. Aí marcou pra me dar o bori. Aí eu perguntei a ela: “cumé, eu venho dar aqui ou vou dar em casa?”; ela disse ‘olha, seu caso eu não resolvo, você é quem resolve. Se você quiser dar aqui, você pode dar o bori, não tem problema, mas você que é a direção pro seu caso, só você mesmo que vai resolver’. Aí fui fazer esse bori na roça. A segunda vez que eu fui, já fui com os negócios pra fazer o bori [...] Cheguei lá, ela levou o galo, galinha, tudo, que foi arrumar tanto bicho e eu não assisti quando ela acabou. Aí Noélia pegou três folhas [...] Noélia foi a minha mãe de santo. Aí ela me deu três folhas. Aí de noite, né. Aí disse assim: ‘dona Dete, dê essas três folhas a mamãe’. Que até hoje eu me invoco com isso. Aí eu cheguei e disse assim: ‘onde ela está?’; ela disse ‘eu não sei, ela ‘tá’ aqui dentro da roça’. Aí eu saí, menina, e

fui certinho onde a criatura ‘tava’. E a roça é grande! Não sabia e fui certinho na casa de Egun. Cheguei lá, dei as três folhas a ela, ela pegou.

– E Oxum pegou a senhora dessa vez no bori? Não, nada ainda?

– Nada. Elas pelejaram pra meu Oxum me pegar na roça [...] Nada. Nada, nada, nada. Ai eu ia pra roça, tinha candomblé, eu ia e tudo, mas nada [...] Recolheram iaô na roça, me botaram pra ficar com iaô, e se Oxum pegasse ali mesmo, diziam ‘ela fica aqui’ (risos). Que nada! Oxum veio me pegar quando eu marquei pra fazer o santo em minha casa. Eu peguei a me arrumar, me arrumando, e aí adoeci, adoeci, fiquei ruim, fiquei ruim e já tinha comprado um bocado de coisa, comprado talha, roupa de santo, já tinha comprado um bocado de coisa. Mas não ia entrar ainda nesse dia. E quando foi no dia 12 de dezembro, 13 de dezembro, eu ‘tô’ em casa, chega Noélia com os negócios, com os ebós,³⁷ e tudo, e aí fiz ebó, fiz tudo ai disse ‘a senhora não vai sair mais daqui’. ‘Mas eu ainda tenho coisa pra comprar.’ ‘Não, eu compro mais Dinha.’ Ai fiquei. Em casa, sem santo, sem nada. Ai eu dizia assim à velha Amália, uma amiga minha: ‘velha Amália, eu não vou ficar aqui, eu vou sair, eu não ‘tô’ com santo, não ‘tô’ com nada, não vou ficar.’ Velha Amália diz ‘que nada, Dete, tenha paciência, tenha calma, tal e coisa.’ Fiquei. Quando foi no dia que botou o kelê foi que Oxum me pegou [...] Oxum só me pegou quando ela botou o kelê. Ainda me lembro que ela botou aqui e pronto. Ai fiz o santo e tal, não tenho arrependimento depois que fiz.

– Era comum fazer santo em casa, era, dona Dete?

– Não, mas [...] Mas tem santo que não aceita, e a minha não aceitava na casa de ninguém. Sempre, desde que eu me entendi, que sempre me dizem ‘cê vai fazer santo, mas vai ser em sua casa’. Ééé. Fiz ali. Eu tinha quatro quartos, ai eu tirei um para o santo. Ainda fiz um barracão pra fazer o santo [...] O barracão que eu fiz o santo foi de palha, coberto de palha, que foi uma coisa assim de emergência, mas ela (Oxum) não aceitava nada na casa de ninguém, só em casa mesmo. Ai pronto, fiz, cumpri meu resguardo, tudo, em casa, fiz direitinho, quer dizer, eu não dei nada na roça de ninguém, minha roça é a minha casa (risos). ‘Tá’ tudo lá, ‘tá’ tudo em minha mão. Tanto que, como é que diz, uma mãe de santo tiver pra me dar, não sei nem o que ela vai me dar. O meu ‘tá’ tudo em casa, tudo em minha mão. Já fiquei com tudo meu.

37 Ebós são oferendas feitas aos orixás. Integram a maioria dos procedimentos do candomblé, dos ritos de limpeza à feitura do santo.

A trajetória de dona Detinha cobre um percurso espacial extenso, marcado não só por mudanças sucessivas de lugar de moradia – morava no distrito ferroviário de Salvador, zona de ocupação antiga (Plataforma e Periperi), vive um tempo mais próxima ao centro, em bairros também antigos (São Caetano) e, por fim, se estabelece do outro lado da cidade, em Cajazeiras – como também por uma movimentação intensa pelos terreiros da cidade. Se observarmos no mapa de Salvador os vários bairros em que Detinha viveu e por onde transitou em sua busca religiosa, vemos um padrão intrincado, que do bairro de residência levou frequentemente para bem longe. Conforme observa Detinha, quando, após a morte de Jovita, procurava desesperada alguma mãe ou pai de santo que pudessem ajudá-la a reorientar a vida, ia para onde quer que lhe mandasse a memória ou lhe aconselhassem os amigos – desde que longe de seu local de moradia. Talvez não quisesse ser tachada de candomblezeira pelos vizinhos, identidade suspeita contra a qual ela mesma resistia. Provavelmente queria garantir que o pai ou mãe de santo nada soubesse sobre sua vida, de modo a comprovar seu dom no jogo. Mas se o bairro (de residência) não delimitava o espaço de sua procura religiosa, funcionava como o lastro a partir do qual travava seus primeiros contatos e aprendia sobre o mundo dos caboclos, erês e orixás. Frequentou com a mãe e a irmã sessões espíritas na casa da vizinha – onde ficou sabendo que “seu lugar” era mesmo o candomblé. E frequentou durante anos o terreiro da Gomeia, assistindo, ouvindo e participando da intimidade da casa como menina cuja presença era “vista sem ser notada”, gozando das possibilidades de aprendizado oferecidas por este lugar de semivisibilidade. Provavelmente ajudava nas atividades do terreiro, que em época de festa sempre aumentam – podia levar recados, ser enviada para pequenas compras, ou mesmo servir de auxiliar na cozinha. Provavelmente, também, divertia os adultos da roça e o pai de santo em especial com brincadeiras e curiosidades de menina. Talvez por isso lhe deixassem ficar com os erês dos iaôs recolhidos, criança em meio de crianças. Quando lhe perguntei por que Jovita não fez o santo com Joãozinho, ela prontamente respondeu: “*mas Joãozinho era apenas vizinho.*” Também do bairro veio sua primeira clientela: os vizinhos que enchem a casa para se beneficiar do trabalho de Oxóssi.

Como disse antes, podemos desenhar no mapa linhas ligando os pontos por onde Detinha passou, os terreiros e as sessões espíritas a que recorreu e onde pousou. Ao fazê-lo, nosso entendimento se enriquece: o que a primeira

vista parece um percurso religioso pouco interessante, pois sem grandes mudanças (afinal, Detinha sempre se manteve ligada ao mundo dos caboclos e orixás e nunca saiu da constelação candomblé-espiritismo de mesa branca), desponta como uma rede intrincada de caminhos de um terreiro a outro, em diferentes pontos da cidade.

Embora esclarecedor, este tipo de análise tende a negligenciar o movimento mesmo pelo qual Detinha saiu em busca do terreiro certo ou transitou a espera de ser finalmente convencida a fazer o santo. Corre o risco de transformar o que foi vivido como um percurso aberto, traçado no decorrer de eventos variados (muitos dos quais imprevisíveis) e ao longo de experiências diversas (em meio a incertezas, descobertas, confirmações e surpresas) em um percurso achatado, sem densidade, que serve apenas para iluminar pontos (os terreiros e casas espíritas por onde Detinha passou). Deixa escapar o sentido que aos poucos desponta ao longo da trajetória. Não é o percurso do espiritismo ao candomblé – ou mesmo de um terreiro a outro de candomblé – que define a vida de dona Detinha, mas o movimento constante e incerto pelo qual caminha – ora se aproximando, ora se afastando do candomblé – movimento que a conduz para longe e que no final a reconduz a sua própria casa, onde é feita segundo a vontade de sua Oxum.

Quando atentamos para este movimento, dois elementos se sobressaem. Primeiro, como já notei, a trajetória de Detinha está longe de ser um fluxo sem qualidades. Envolve hesitações, interrupções, retomadas e ritmos distintos. Envolve períodos de permanência, de pouso mais demorado em algumas casas, mas também passagens rápidas por terreiros logo esquecidos. Às vezes, Detinha cobre extensões consideráveis em um só percurso (da casa ao terreiro distante); outras vezes, não sai das imediações de sua casa – o terreiro ao lado, as sessões na vizinha. Para compreendermos sua trajetória não basta projetá-la no espaço: é preciso considerar também o tempo e o que Detinha aprende com a passagem do tempo. Ou melhor, é preciso atentar para a forma como espaço e tempo se conjugam e se constituem na sua experiência do movimento.

O segundo elemento importante diz respeito ao sentido mesmo da trajetória, à direção em que ela flui. Apesar de englobar muitos percursos diferentes, da casa ao terreiro e de um terreiro a outro na cidade, a trajetória de Detinha descreve um movimento de retorno. Este é o sentido geral que desponta através

das suas muitas andanças e que se confirma quando ela é finalmente iniciada em casa. Podemos identificar três dimensões deste movimento de retorno: primeiro é o retorno à casa enquanto lugar de procedência, ponto de onde se partiu; segundo é o retorno ao passado, retomado como obrigação (Detinha herda e retoma a obrigação de sua mãe); e terceiro é o retorno àquilo que sempre foi (Detinha assume os vínculos que desde sempre a ligaram a Oxum).

Este é precisamente o movimento através do qual o candomblé busca conduzir seus adeptos – em direção a um futuro que volta ou reassume o passado. O passado refere-se, é claro, a eventos que foram iniciados por outros (as obrigações religiosas das gerações passadas são herdadas pelas mais novas, e é preciso voltar a elas). O discurso de muitas lideranças está diretamente ligado à noção de ancestralidade, a partir da qual o candomblé se define como religião que reconecta seus adeptos à África. Mas o passado é também um tempo imemorial, é aquilo que desde sempre vigora (a relação da pessoa com o seu orixá não tem um começo no tempo, é já parte daquilo que ela é).

Na história de alguns adeptos, esta experiência de retorno (de retomar uma herança e assumir o que sempre foi) tem que ser cuidadosamente construída ao interior do terreiro. Não encontra muitos ecos em outros domínios de suas vidas. Na história de Detinha – e dos outros 31 filhos de santo cujas vidas foram rapidamente apresentadas aqui –, ela tem raízes no mundo vivido. Afinal, eles conviveram e cresceram com a presença de orixás e caboclos e acompanharam diretamente os efeitos desta presença na vida de familiares mais velhos. Para eles, ancestralidade faz sentido como obrigação herdada. E os vínculos com as entidades já haviam ecoado em suas histórias e em seus corpos antes de serem selados com a iniciação.



laô

Dona Detinha foi feita para Oxum, que é seu orixá de frente, a dona de sua cabeça. A iniciação no candomblé é chamada de feitura do santo, termo que tem sido objeto de renovado interesse entre estudiosos. (SANSI-ROCA, 2009; GOLDMAN, 2005, 2009; LATOUR, 2002) Na iniciação são feitos o orixá e seu filho humano, ou melhor, é efetivada uma relação entre eles, relação que já existia (embora não soubesse, dona Dete sempre foi filha de Oxum e, portanto, sempre sofreu a interferência deste orixá em sua vida), mas que ainda não foi propriamente cultivada. A feitura abre o caminho para que esta relação seja objeto de investimentos e cuidados e, neste sentido, institui uma história (voltarei em breve a esta questão). Conforme Bastide (1973a), ao fazer isso, abre também um caminho de individuação que põe em relevo o modo pelo qual o candomblé constrói a pessoa. E este modo de construir a pessoa, observa o autor, é africano.¹

Na concepção africana, propõe Bastide (1973a), a pessoa é divisível, constituída por diversos elementos e em relação ou fusão com seu ambiente, seu passado, sua alteridade.² Os elementos que participam de sua composição, além disso, não se encaixam perfeitamente em uma unidade estática e bem acabada; formam diferentes linhas ou nódulos que constituem a pessoa, por exemplo, enquanto herdeira de um ancestral, filha de um orixá e portadora de uma configuração de destino. Bastide (1973a) observa que não há uma correspondência necessária entre estas diferentes linhas: elas podem se complementar e reforçar, mas também constituir tendências discordantes. Na concepção africana, a pessoa é “sistema de composição de forças”, sistema que se caracteriza por um “de jogo de dialéticas, de complementariedade, de conflitos, de reforço, de exclusão entre princípios descontínuos.” (BASTIDE, 1973a, p. 40) A unidade não é descartada, mas trata-se fundamentalmente de uma unidade formal, que se manifesta concretamente “[...] em estados sucessivos de conquista, perda e

1 Não me interessa discutir aqui a presença ou recriação da África no candomblé, senão seguir o argumento de Bastide (1973) sobre a noção de pessoa e modo de individuação característico desta religião.

2 Interessantemente, Bastide (1973a, p. 39) chama estas duas características de “anti-princípios de individuação.”

retomada do equilíbrio entre forças, que ao mesmo tempo em que nos lançam para fora de nós mesmos, estão em nós-mesmos, são nós mesmos.” (BASTIDE, 1973a, p. 41)

A pessoa não só é divisível, como também criação contínua. Muitos estudiosos têm enfatizado a presença central destes dois elementos – pessoa múltipla e em processo de construção – nas religiões afro-brasileiras.³ (AUGRAS, 1983; BARROS; TEIXEIRA, 2000; BASTIDE, 2001; GOLDMAN, 1987; LÉPINE, 2000; SANTOS, 1977) Em um texto seminal, Goldman (1987, p. 104) observa que no candomblé a pessoa é concebida como uma multiplicidade que o orixá ajuda a construir: “O ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais – o corpo (ara), o ori, os orixás, o eré, o egun, o exu.” Conforme ressalta o autor, essa síntese complexa,⁴ que está presente em cada um de forma virtual, deve ser construída ao longo do tempo e através de uma sequência de rituais. Na feita, Ominidê firmou laços com sua mãe Oxum, dona de sua cabeça – que foi alimentada e fixada não só na sua cabeça, mas em uma pedra (otá), cuidadosamente guardada e protegida.⁵ No início do processo de iniciação, sua cabeça (ori) foi alimentada, fortalecida para receber o orixá. Também comeu o exu, “escravo” que acompanha Oxum. Na obrigação de três anos (contados a partir da feita) foi alimentado seu segundo orixá ou juntó, que também passou a se apossar dela. E como Ominidê tinha cargo de mãe de santo, nas suas obrigações subsequentes (7, 14 e 21 anos) foram assentados e alimentados todos os outros orixás que a acompanham (que compõem seu carroço). Para Bastide (1973a), tem-se aí um processo gradual de individuação, que no candomblé não se dá pela cristalização de um núcleo pessoal interior, mas pela participação em configurações relacionais – pela composição própria da sequência de entidades que cada um traz consigo, por exemplo. Mas a individuação também envolve singularização dos princípios ou forças gerais que compõem a pessoa – ponto fortemente enfatizado por Goldman (1987). Assim, na iniciação, o orixá de frente é fixado na cabeça; o orixá enquanto energia ou princípio geral “nasce” enquanto orixá singular, único daquela

3 Ao que eu saiba, nenhum, entretanto, retoma e discute a pertinência para o candomblé da imagem de distintos nódulos em um jogo dialético que inclui tanto reforço quanto negação ou exclusão mútua.

4 Podemos acrescentar ao rol de entidades africanas também os caboclos (espíritos de índios, boiadeiros ou marujos), que são cultuados na maioria dos terreiros de candomblé.

5 Tratarei da fixação ou assentamento do orixá em objetos materiais no capítulo “Assentamentos”.

pessoa que, por sua vez, também nasce enquanto filha daquele orixá (não é só Oxum, mas a Oxum de Ominidê).

Neste capítulo, vou tratar do processo pelo qual os laços entre humanos e orixás são feitos e cultivados no terreiro, processo que implica compromissos e obrigações não só com os orixás, mas também com a roça, e que envolve um lento e, às vezes, bastante penoso aprendizado.

A feitura do santo

No capítulo “Percurso” vimos alguns dos percursos pelos quais as pessoas chegam ao candomblé e iniciam relações com os orixás pela mediação do terreiro. Ao procurar situar a feitura em um desenrolar temporal que tem início fora do terreiro, muitos autores descrevem um conjunto de etapas que se encaixam a partir de um evento inicial de sofrimento e busca de alívio. (AUGRAS, 1983; CARNEIRO, 1986; LIMA, 2003) Na linha temporal que tem a feitura como centro organizador, este evento é o chamado do orixá pedindo, de um modo cada vez mais claro e contundente (em geral também via possessão), para ser feito. Uma vez estabelecida a vontade do santo (e a necessidade de atender a essa vontade para que a saúde seja restabelecida), dá-se início a um conjunto de procedimentos rituais para firmar os laços entre a pessoa e o dono de sua cabeça. Estes procedimentos requerem um período de reclusão em que a noviça é retirada de sua vida mundana, recolhida na camarinha ou roncó, para renascer como filha do orixá. Ao final do período, ela (agora iaô) e o santo são apresentados em uma festa pública à comunidade. A partir daí, uma série sucessiva de obrigações vinculam o novo adepto aos orixás e ao terreiro.

Este quadro é, em linhas gerais, fiel às histórias narradas e aos casos que estudiosos e participantes acompanham. Mas, é preciso lembrar que se trata de uma análise retrospectiva: parte do fato já constituído da feitura e caminha para trás em direção – ou de volta – ao acontecimento que trouxe a futura filha de santo ao terreiro. Como resultado, tende a eliminar tudo que contou como incerteza e hesitação para aqueles que ainda não tinham a frente um resultado acabado. Também – e talvez justamente por isso – tende a empobrecer ou reduzir o número de agentes que estiveram envolvidos no processo e contribuíram para estabilizá-lo. Esse procedimento analítico nos encaminha para uma visão muito simplificada do que a feitura faz acontecer.

Algumas histórias contadas são ricas o suficiente para desarrumarem o esquema apresentado acima. Seu efeito não é tanto o de desmentir ou falsificar este esquema, senão de fazer brotar nele outros percursos possíveis, assim como de fazer falar um número bem maior de entidades. A história da iniciação de Mãe Beata é uma destas. Depois de me oferecer durante anos uma narrativa compacta – que só confirmava o percurso geral já apontado pelos estudiosos do tema –, Mãe Beata brindou-me com outra história.

Depois de experimentar a chegada de Obaluaê em seu corpo quando criança, Beata passou muitos anos distante do mundo do candomblé. Só retornou depois de casada e já mãe de três filhos. Era final da década de 1960. Raimundo, seu marido, era funcionário da Petrobrás, a família recém-constituída morava na casa dos pais de Beata, no bairro da Liberdade. Raimundo estava vivendo sérios problemas no trabalho – não se ajustava bem ao setor em que estava alocado e havia fortes indícios de que terminaria por perder o emprego. O exu de um colega da Petrobrás já o havia prevenido: para segurar o emprego, só mesmo recorrendo ao candomblé. Beata foi em busca do auxílio sugerido. Depois de circular por algumas casas, foi levada pela cunhada, irmã de Raimundo, ao terreiro de Alaíde Pereira do Santos, o Ilê Omim Ijéxá, no bairro de Itapuã. Ela queria ajudar o marido, mas tinha um limite: que não lhe mandassem fazer o santo.

Então, chegando lá na casa de Alaíde, ela disse: ‘não, não precisa fazer o santo, você faz uma obrigação, entendeu, e as coisas vão melhorar pra você um pouquinho’. Tudo bem, aí eu aceitei porque a coisa foi menos, e não eu ia me aprofundar muito dentro do candomblé, então eu fui fazer essa obrigação. Então, pediram que eu desse comida a Ogum, desse comida a Iemanjá, eu fiz isso, e ele, Raimundo, mudou de setor de trabalho; em vez de carregar aqueles pesos que ele pegava no ombro, ele já passou a ser motorista de girafa, então as ‘coisa’ já melhoraram pra mim, né? Então, com isso eu fiquei, né, mas o santo não me pegava.

Na casa de Alaíde, Beata assentou Ogum e Iemanjá. Passou a frequentar assiduamente o terreiro. Com Alaíde, também frequentava a casa de Nezinho de Muritiba, pai de santo muito conhecido do Recôncavo Baiano. Foi lá, na famosa festa da Cabeça de Boi, dedicada a Oxóssi, que ela primeiro sentiu a presença do santo: ao receber o feijão fradinho de Oxóssi, passou mal. De repente, viu tudo “de banda”, as pessoas em sua volta e ela mesma ausente, distante. A posses-

são não se completou. Voltaram para Salvador. Beata confusa, e Alaíde chateada porque Nezinho manifestara interesse de cuidar do santo de sua abiã.

Já envolvida no candomblé, Beata fez uma promessa:

Eu disse assim: ‘ô se esse santo me ajudasse, que eu tivesse uma casa, eu fazia esse santo.’ Eu achava a coisa mais difícil era ter uma casa [...] Então meu pai ‘tava’ bem doente, aí eu cuidei dele, quando ele melhorou, eu aí me inscrevi num apartamento. Com poucos dias, eu recebi meu apartamento, em Pernambuco, aí fui pra lá, no mês de julho; no mês de abril, quando eu cheguei lá, no mês de abril, comecei a ajeitar o apartamento, que a gente não pega o apartamento todo pronto, comecei a me sentir mal. Eu disse ‘mas Raimundo, eu não tenho problema de pressão, como eu não tenho até hoje, entendeu, não sei por que eu ‘tô’ dando tontice, tontice, tontice.’ Sempre eu ‘tava’ assim, sentia a cabeça [...] E não sei o que é, mas como eu não gostava de médico também e não era acostumada, não liguei. Um dia eu fui pra sessão, pra uma reunião de caboclo, quando eu cheguei, Ogum me pegou [...].

Juntou a promessa, a doença, a vinda de Ogum e a preparação do primeiro barco da casa de Alaíde, e Beata terminou por aceitar fazer o santo. Quando tomou a decisão, começou a preparar tudo com muito gosto. Comprou as contas, os panos, as ferramentas e capacete de Ogum. Encomendou seu kelê⁶ feito com as contas azul turquesa de Ogum.

Para a feitura do barco que incluía, além de Beata, outras oito mulheres, veio o pai de santo de Alaíde, Miguel Arcanjo de Paiva, conhecido também como Miguel Deuandá.⁷ Na época, Deuandá já não morava em Salvador, havia se estabelecido como babalorixá no Rio de Janeiro. Embora tivesse feito muitos filhos de santo antes de se mudar para o Rio, nunca chegou a abrir terreiro em Salvador – a maioria de seus filhos baianos havia sido recolhida na casa de Joãozinho da Gomeia, de quem era muito próximo.⁸ Este fora o caso de Alaíde. Ou-

6 Gargantilha de contas usada na iniciação e nas obrigações subsequentes.

7 Deuandá é uma dijina dada a filhos de lemanjá. Miguel era de lemanjá, mas ficou a tal ponto conhecido pelo seu juntó, Tempo, que muitos acreditavam que fosse filho deste orixá.

8 Conforme me explicou Ominidê, o pai de santo de Miguel Deuandá, Olegário de Oxum, pertencia à nação keto, mas era também muito ligado a Joãozinho da Gomeia, pai de santo angola. Tempo, o segundo orixá (juntó) de Deuandá, é um orixá da nação angola que precisa ser cuidado de acordo com os preceitos do rito angola. Mãe Beata conta que Deuandá trabalhava no angola e no keto, embora se identificasse como keto. Esses dados sugerem uma circulação e troca entre terreiros de diferentes nações – não só

tros ainda foram iniciados por ele no terreiro de Alice, filha de santo de Nezinho de Muritiba (escolhida como mãe pequena de Beata). Mesmo morando no Rio, Deuandá era presença relativamente constante no candomblé baiano. Retornava com frequência a Salvador. E cada vez que vinha, tinha que dividir seu tempo entre os muitos terreiros que lhe requisitavam (provavelmente casas lideradas por pessoas que ele havia iniciado). Quando veio em abril de 1972, já havia avisado Alaíde que preparasse o barco: sendo seu pai de santo, era esperado que conduzisse com ela a feitura do primeiro grupo de iaôs do Ilê Omim Ijéxá.

Beata estava pronta para feitura, mas não imaginava o drama que ainda estava por se desenrolar. No dia do bori – rito de dar de comer à cabeça (ori) e que marca o início do processo da feitura – aconteceu algo inesperado. Quando chegou o momento em que as noviças deveriam ser possuídas pelos seus orixás, todas viraram, menos ela. Ogum não veio. “*Um vexame*” – contou-me Beata. Alaíde desesperou, não sabia o que fazer – aquele evento punha em cheque sua competência como mãe de santo. Beata viu-se igualmente desesperada: e se seu santo fosse falso?

Alaíde, ao que parece, já tivera sinais do que estava por vir. Na noite anterior ao bori, sonhara com Ogum dizendo-lhe que ia partir em viagem e queria um barco cheio de presentes. Atendendo ao pedido do santo, quando acordou de manhã, foi na rua comprar um navio de brinquedo, feito de plástico. Nele dispôs vários pratinhos bem pequenos de comida – oferendas para o orixá.

O bori foi concluído assim mesmo. No dia seguinte, quando suspendeu o período de descanso do rito, Deuandá se ausentou do terreiro para tratar de uma obrigação em outra casa. Quando voltou, jogou os búzios para Beata. “*Temos um problema, Alaíde.*” – disse ele – “*Essa menina não é d’Ogum, mas de Logun Edé.*” Como se não bastasse essa reviravolta – Beata já havia adquirido todos os objetos de Ogum –, Ogum partira, mas Logun não tomara de fato seu lugar. O tempo passava, e ele não se apossava do corpo da moça. Estava, assim, recolhida uma iaô que poderia pôr em risco a imagem do terreiro – recolhida sem virar no santo. Alice, a mãe pequena de Beata, tentava acalmá-la: “*minha filha, já vi problema maior do que este ser corrigido no candomblé. Não se preocupe que pra tudo tem jeito.*” Filha de santo de Nezinho de Muritiba e ela mesma mãe de santo de

cooperação entre eles, como também um processo de aprendizagem por parte dos filhos de santo que abarcava procedimentos rituais de diferentes tradições.

um terreiro em Cachoeira,⁹ Alice conhecia bem o candomblé. Ela fez um jejum de sete dias – só comendo açaçá (comida votiva de Oxalá) – para fazer vir o santo de Beata. Enquanto isso, a coitada ia ficando sempre na retaguarda de suas irmãs de barco, se escondendo atrás delas. Tinha muito medo – todas viradas no santo, menos ela. Deuandá mandou, então, que fosse separada das outras. Recolhida só, para dormir e sonhar. Depois mandou preparar-lhe um banho. Quando a mãe pequena foi dar o banho em Beata, ela enfim virou. Mais que depressa, o pai de santo amarrou o xorô (fios de palha trançada com guizos) nos seus tornozelos – “*para o santo não fugir*”,¹⁰ ele teria dito.

Vale a pena nos perguntarmos a essa altura o que revela a história de Beata para além da narrativa formal que descreve o processo de ingresso de noviços nos terreiros de candomblé. Poderíamos dizer, em primeiro lugar, que a história evidencia a trama complexa e laboriosa do cuidado que mobiliza Deuandá, Alaíde e Alice. Cabe-lhes cuidar de Beata e suas irmãs de barco e dos orixás que passam agora a ser integrantes diretos de suas vidas – fazer com que um vínculo virtual se atualize no terreiro ou através do terreiro (voltarei a esse ponto em breve). Mas no caso de Beata, trata-se de uma situação de quebra, em que as expectativas daqueles envolvidos não se confirmam. Assim, há dúvidas quanto ao encaminhamento do caso, paira a possibilidade de um desfecho desfavorável em que tanto a mãe de santo novata quanto a própria Beata estariam frente a uma situação de perda de face, para usar o termo de Goffman (2003). O desvio do percurso esperado também ressalta a agência dos próprios orixás na definição do processo: enquanto agentes, eles podem sempre surpreender, não corresponder ao que se espera deles e mesmo negar-se a colaborar. Assim, Ogum decidiu partir, Logun mostrou-se reticente e parecia recusar (ou negar) a relação que estava sendo proposta, Oxalá interveio favoravelmente para restabelecer a situação. Por fim, o caso revela um conjunto importante de mediações que fizeram acontecer o par Beata-Logun. As oferendas feitas a Ogum garantiram que ele partisse em bons termos; ingerido pela mãe pequena na forma de jejum, o açaçá de Oxalá promoveu o envolvimento deste orixá, bastante feliz para

9 Cachoeira é uma cidade colonial do Recôncavo Baiano, importante centro de religiosidade afro-brasileira. Lá se encontram muitos terreiros de candomblé, alguns dos quais bastante antigos e famosos. Muritiba é cidade vizinha de Cachoeira.

10 O xorô é usado na iniciação para marcar a submissão da iaô cujos passos são controlados, monitorados. Aqui, Beata conta que Deuandá amarrou a tornozeleira para segurar o santo.

a solução do caso; derramado sobre o corpo de Beata, o banho “acordou” seu orixá. Como observou certa vez uma iaô da casa de Beata, o candomblé é uma religião laboriosa. O trabalho minucioso não é mais que a contrapartida da multiplicidade de mínimos agentes que precisam ser associados, que se compõem e decompõem no traçado dos caminhos que ligam o orixá e seu filho.

No desenrolar deste trabalho, delineia-se uma história. De fato, a feitura de Beata ajuda-nos a entender o tipo de história que se tece no candomblé (ou a historicidade que lhe é própria), que é vivida e reconhecida pelos participantes, e na qual eles se engajam com interesse.

Podemos falar de história ao descrevermos o mundo do candomblé e, mais particularmente, as relações entre pessoas e orixás? Esta questão tem sido objeto de um debate interessante entre dois pesquisadores das religiões afro-brasileiras. Vou reconstituir o debate e aventurar uma terceira posição.

Goldman (2009) critica o respeito excessivo pela história que tem marcado os estudos sobre candomblé. Pretende pôr em evidência a ontologia do candomblé a partir da própria teoria nativa da criação, consolidando um esforço de explorar os efeitos (desestabilizadores) das categorias nativas no nosso modo de pensar. Feitura é a categoria nativa que fornece entrada a esta ontologia. Conforme mostra o autor, nesta categoria está presente a ideia de possibilidade de criação de algo que desde sempre já existiu: na feitura, se faz a pessoa e o santo, mas fazer, aqui, não é produzir algo novo (ex-nihilo) senão atualizar uma virtualidade: “[...] o que parece ocorrer com todos os seres convocados pelo candomblé é que, de algum modo, eles já são aquilo que podem ou que devem vir a tornar-se.” (GOLDMAN, 2009, p. 124) A feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá e nem tampouco sua relação (que já existe no modo virtual), mas compondo uma pessoa e um santo, atualiza esta virtualidade. A filosofia de Deleuze oferece uma aproximação a este modo de conceber os seres e suas relações, mas também a perspectiva a partir da qual a importância da história é questionada:

Neste sentido, é claro que a descoberta do fetiche, o encontro da pedra, a determinação do orixá, podem ser entendidos como acontecimentos quando encarados do ponto de vista da história; mas esses eventos também podem ser lidos como a pura atualização, no tempo histórico e no

mundo extensivo e molar, de virtualidades intensivas e moleculares em perpétuo devir. (GOLDMAN, 2009, p. 133)

Em vários aspectos bastante próximos a Goldman (2009) – tanto na atenção que dispensa ao discurso nativo, quanto na crítica aos diversos tipos de reducionismos presentes nos estudos sobre religiões afro-brasileiras (que tomam elementos do discurso e prática do candomblé como expressão ou efeito de realidades que lhes afetam de fora) –, Sansi-Roca (2009), entretanto, recusa o descaso pela história que, para ele, está implícito na posição de Deleuze e Guattari, adotada por Goldman.

Não é verdade que a história “apenas traduz em sucessão uma coexistência de devires” (DELEUZE; GUATTARI, 1980 apud GOLDMAN, 2009, p. 133);¹¹ a história é feita de encontros, como dizia Althusser (1982), imprevistos, imprevisíveis, eventos que a transformam, irreduzíveis aos elementos que os produziram. (LATOURE, 2001) Esses encontros ou eventos produzem novas realidades históricas capazes de se reproduzirem autonomamente. (SANSI-ROCA, 2009, p. 156-7)

Central ao projeto antropológico abraçado por Sansi-Roca (2009) é o empreendimento de uma análise que recupere a historicidade dos acontecimentos, assim como “a capacidade dos agentes sociais de lidar com a história”. Conforme o autor, no candomblé essa historicidade tende a ser minimizada ou ocultada por uma ideologia do dom – que converte o novo em reprodução do já existente, ou que transforma as combinações inusitadas produzidas durante determinados eventos em um reencontro com a tradição.¹²

11 Trecho também citado por Goldman (2009), no final da passagem transcrita acima.

12 Goldman (2009) observa que embora crítico da sociologia crítica (cujo objetivo é descobrir, por trás das práticas sociais, significados acessíveis apenas ao cientista, mas ignorados pelos atores mesmos), Sansi-Roca (2009) termina por cair nas armadilhas desta estratégia explicativa. “Ao menos em parte, os agentes sociais desconheceriam necessariamente o que fazem, cabendo apenas ao cientista social atingir os fundamentos da vida em sociedade? Sansi pode então sustentar que, a despeito do que possam pensar os envolvidos, a característica central do fetiche é sua historicidade [...]” (GOLDMAN, 2009, p. 132)

No caso do candomblé, vimos que os milagres ou as revelações não são percebidos como inovações, mas como redescobertas de algo esquecido ou não reconhecido. [...] Neste caso, a função dos antropólogos seria reconhecer a historicidade dessas revelações, ver como são, efetivamente, objetificações de categorias sem precedentes: ver como, ao querer reproduzir os valores tradicionais do candomblé, este se transforma, incorporando a história do seu país e da sua gente. (SANSI-ROCA, 2009, p. 155)

Considero acertada a proposta de Sansi-Roca (2009) de atentar para a historicidade das práticas sociais. Ao ignorar essa historicidade, o pesquisador corre o risco de achatar o percurso temporal vivido pelos atores; como resultado, a contingência tende a ser eliminada, e com ela as incertezas, riscos e descobertas que em maior ou menor medida marcam todo o processo de feitura – assim como a habilidade que é requerida do pai/mãe de santo para fazer o santo de alguém. O problema, a meu ver, é que Sansi-Roca (2009) aproxima demais historicidade e criação humana, tendendo assim a conceber a história como feita exclusiva ou principalmente de atos humanos criadores. A historicidade dos eventos não pode ser igualada à produção da novidade – o reconhecimento desta historicidade não é o mesmo que o reconhecimento da novidade –, como parece supor o autor. A imposição de uma visão de história como processo de construção ou criação humana limita os termos da análise e torna invisível ou secundária a história que se faz no dia a dia dos terreiros.

Voltemos a Beata. Sua feitura é marcada por hesitações, expectativas quebradas e acontecimentos inusitados. Enquanto suas irmãs de barco estavam a firmar uma relação que já vinham experimentando com seus orixás de frente, Beata desconhecia qualquer vínculo anterior com Logun Edé – rodava com Ogum e esperava ser feita para este orixá. “*Meu santo nasceu no roncó*” – ela diz. Roncó é o quarto em que os noviços são recolhidos para a iniciação. Mas longe de ser um simples desvio da norma, o caso de Beata ilustra bem o caráter delicado da feitura. Ela mesma explica:

Eu achava que era pra Ogum, porque no meu tempo iaô não sabia o dia que entrava, iaô não sabia o dia que saía. Iaô não sabia de nada, iaô aceitava. Ela

entrava, e o pai de santo era responsável por tudo. Hoje não. A gente já vem vestido de santo, você é de tal santo, seu juntó é santo tal, essas coisas estão mais esclarecidas. Mas naquele tempo não. Eu vim saber que eu era de Logun Edé depois do nome do santo. [...] Quando chega lá dentro, a gente tem obrigação de jogar tudo de novo. Quem tem santo que não mostra as caras como o meu, foi muito difícil pra chegar, mas como era um santo raro, e ele [o pai de santo] tinha conhecimento [...].

Para as iaôs, a iniciação é momento de passividade e entrega – deixar todas as decisões nas mãos da mãe ou pai de santo. Para estes, é período de suspensão das certezas adquiridas – momento de “jogar tudo de novo”, testar e confirmar verdades estabelecidas, deixando falar os búzios. Podemos dizer que, na feitura, o pai de santo de Beata conseguiu finalmente ver nos búzios seu verdadeiro orixá de frente, santo raro e retraído que não responde facilmente no jogo. Mas num certo sentido, Deuandá fez mais do que descobrir uma conexão presente, embora oculta (Beata, afinal, sempre foi filha de Logun) – ele participou de sua efetivação, ou digamos, de sua história.

Uma parte importante desta história diz respeito às acomodações e reacomodações dos orixás mesmos que acompanham Beata. É possível tentar contar a história do ponto de vista dos orixás – é isso que os atores humanos envolvidos no caso empenham-se em fazer. Vejamos: embora fosse o orixá de frente de Beata, Logun se escondia atrás de Ogum, santo forte e destemido que respondia no jogo (enquanto Logun calava) e que se manteve próximo a Beata (enquanto Logun ainda não havia acontecido para ela). Ogum se retirou (comunicando no sonho de Alaíde e confirmando nos búzios sua partida), talvez deixando mais visível a presença de Logun, ou abrindo caminho para que este assumisse seu lugar. Assim, Logun finalmente (de outro ponto de vista inesperadamente) respondeu no jogo realizado por Deuandá, mas ainda não baixou em Beata. A intervenção de Deuandá, Alaíde e Alice – os variados esforços, medidas, cuidados – permitiu, enfim, o encontro feliz da iaô com seu santo. Este encontro, é claro, atualiza o laço sempre já presente entre ambos – entretanto, ao fazê-lo, transforma tanto Beata como Logun, fazendo-os acontecer um para outro. Sugiro que a relação entre Beata e Logun não foi nem simplesmente atualizada, nem simplesmente criada ou constituída. Foi instituída.

O conceito de instituição que estou aqui empregando tomo de empréstimo de Merleau-Ponty (1968), que procurou com ele escapar à alternativa entre tomar a história como realização de uma forma pré-determinada ou transformá-lo no percurso livre de criação ou constituição humana. Conforme se deu conta, a chave está na ideia de simultaneidade ou cristalização de um sobre o outro, de passado e futuro: se o passado abre o campo do futuro, é ao futuro que cabe confirmar o passado, reafetua-lo e fazê-lo valer. Ao mesmo tempo em que instituição (diferente de constituição) é a retomada de algo que já está dado (que já existe e atua), é também o percurso ou história que faz valer o dado na retomada, e que assim fazendo, torna-se foco para uma sequência. Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação – trazendo à superfície algo que antes estava oculto –, mas o de efetivamente tomar parte de sua história, ativá-la no presente. Fazer o santo de alguém é fazer acontecer, um para o outro, pessoa e orixá. Fazer acontecer significa enfrentar risco: as coisas podem não se dar conforme esperado, e no limite, a relação proposta pode não ser efetuada. Significa também – e principalmente – que muito trabalho (experiência, jogo de cintura e habilidade) é requerido para conduzir a contento a feitura.

Participantes do candomblé não ignoram este trabalho ou sua historicidade: conforme observei, interessam-se e dedicam-se a ele com afinco. Entretanto, história aqui é menos a sucessão de atos criadores pelos quais os indivíduos constituem um mundo de deuses e/ou continuamente acrescentam novos elementos a este mundo construído (em ambos os casos, ocultando de si mesmos e dos outros seus esforços criativos) do que as várias atividades pelas quais deuses e humanos se associam e negociam os termos desta associação. Mães e filhos de santo bem sabem o quanto é trabalhoso – não criar os deuses, mas zelar deles, satisfazê-los, garantir que sua presença seja continuamente renovada no terreiro.

O enredo do santo

No candomblé, cada pessoa é acompanhada por uma série de entidades (orixás, erês, exus, eguns e caboclos) relacionadas em uma determinada sequência. Em algumas casas, este conjunto é referido como carrego de santo. (GOLDMAN, 1987) O primeiro orixá da sequência é o orixá de frente, dono da cabeça; o segundo, o juntó. Embora outros orixás componham o carrego, a maioria dos adeptos só conhece e cultiva vínculos com estes dois, além, é claro, do exu, erê e

caboclo¹³ que também lhes acompanham. Em geral, apenas mães e pais de santo conhecem e mantêm relações com mais orixás do seu carrego.

Termo muito próximo ao de carrego¹⁴ é o de enredo de santo. Enredo chama atenção para os muitos caminhos que se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. Frequentemente se ouve dizer que alguém tem um enredo complicado: nele se encontram orixás que mantêm entre si relações de inimizade (conforme descrito nos mitos), ou que disputam a primazia como donos da cabeça. Outras vezes, a complicação do enredo está justamente na dificuldade que impõe a mãe ou pai de santo de discernir os muitos fios de que é composto – a imagem, neste caso, é de um emaranhado que apenas um olhar experiente e competente pode desvendar, ou que apenas com o tempo vai assumir uma configuração mais nítida. O enredo de Beata não se mostrava facilmente – Ogum aparecia na frente de Logun, sua posição de liderança ocultava o verdadeiro dono da cabeça. Duas observações devem ser feitas com relação a este ponto. Primeiro, o enredo, até onde entendo, é dotado de certo dinamismo: mais que uma estrutura fixa de linhas ou pontos, é uma configuração que sofre deslocamentos. Ou seja, em certos períodos da trajetória de uma pessoa, seu orixá de frente pode estar oculto no sentido duplo de ser pouco visível (não se mostrar no jogo ou na possessão) e de estar exercendo uma influência modesta sobre sua vida (sobrepujado pelo papel central desempenhado, neste momento, por algum outro orixá). Segundo, o enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar (no jogo) e/ou aceitar (aprender a conviver e dele se beneficiar), é uma história da qual elas efetivamente participam. Alaíde arriou um presente para Ogum de modo a garantir sua partida ou afastamento tranquilo; Alice deu um banho para acordar Logun no corpo de Beata.

Algumas vezes esta interferência é ainda mais notória. A obrigação de Érica é um exemplo. Érica é neta de Mãe Beata, foi confirmada equede do terreiro quando tinha 12 anos. Como era ainda criança, ganhou o apelido de Eque-

13 O exu e o erê estão diretamente ligados ao orixá. Ou seja, cada orixá individual tem um exu e um erê. Equedes e ogãs, talvez por não vivenciarem a possessão, só mantêm laços com o seu orixá de frente e o juntó.

14 Nos terreiros que conheço, a palavra “carrego” é mais frequentemente usada em referência ao material que foi ofertado a um orixá, utilizado durante os ritos e que alguns dias após a oferenda é disposto em balaios para ser despachado fora do terreiro, em encruzilhadas, no mato ou nas águas (conforme o orixá).

dinha, pelo qual é conhecida até hoje. Quando pequena, Érica tinha a saúde muito frágil, vivia doente, e em casa sentiam que talvez não fosse viver muito. Além disso, tinha um temperamento particular, faltava-lhe energia – era mole e sem muita iniciativa. O jogo revelou que Érica era filha de Oxalá, estava de fato rodeada de Oxalás. Mas fazer Oxalá na cabeça da menina era arriscado – Oxalá é um santo frio, é orixá velho. Fazer Oxalá, explicou-me Mãe Beata, seria o equivalente a reforçar as características que a menina já apresentava e que a colocavam em risco. Ela decidiu, então, fazer outro orixá do carregó: o jovem e intrépido caçador Oxóssi. Oxalá foi assentado como juntó.¹⁵ A ação da mãe de santo visou equilibrar as energias que estavam regendo a menina.

Este tipo de conduta não é novo. Muitos terreiros de candomblé não “fazem exu”, isto é, não iniciam filhos para este orixá. Quando o jogo revela que uma pessoa é filha de exu, a mãe ou pai de santo, em geral, opta por fazer outro orixá na cabeça. Um dos orixás comumente escolhidos, observa Bastide (1973a), é Ogum, por sua proximidade a exu: como este, Ogum é também desbravador de caminhos. A troca é, em geral, justificada como meio de proteger a pessoa da dura sina de ser filha de exu.¹⁶ Aqui também se interfere no enredo para assegurar ao filho melhores possibilidades na vida. Mas o caso de Érica sugere ainda outro elemento interessante. Se voltarmos à ideia de Bastide (1973a) de que na concepção africana a pessoa é vista como uma multiplicidade composta de linhas ou nódulos diferentes, podemos dizer que ao fazer Oxóssi na cabeça de Érica, Mãe Beata buscava contrabalançar uma tendência que distinguia no temperamento da neta e que seria reforçada caso Oxalá fosse assentado como dono da sua cabeça.

O enredo não é uma história exclusiva dos deuses, e a história não é uma sequência de criações humanas. Orixás e humanos (e muitas outras entidades) participam juntos de uma história que se tece no dia a dia de cada casa de candomblé (mas que não começa e nem se encerra nos limites do terreiro).

15 Vale notar que não existe uma regra determinando que tipo de solução será abraçada pela mãe de santo. Quero com o exemplo acima chamar atenção para a possibilidade que têm as mães e pais de santo de interferir no enredo.

16 Bastide (2001) observa que o costume de não se raspar exu nos candomblés baianos revela o quanto a identificação deste orixá com o diabo cristão, embora explicitamente rejeitada por muitas lideranças de candomblé, ainda retém alguma força nesta religião.

O trabalho da feitura e o processo de aprendizado

Desvendar o enredo – ou pelo menos parte do enredo – que acompanha uma pessoa é uma tarefa necessária para conduzir a contento a feitura. Em jogo aqui está mais do que um ato de nomeação pelo qual a filha de santo a vem a conhecer algumas das forças que regem sua vida; trata-se antes da abertura de um lugar e de uma linha de ação: como filha de um orixá, ela tem certas obrigações a cumprir e certos cuidados a tomar, e isso envolve sua relação não só com os orixás, mas também com sua mãe (ou pai) e irmãos de santo. Tratarei mais desta questão nos próximos capítulos. A feitura, tenho argumentado, institui uma história. Mas esta história não afeta apenas o novo adepto ou mesmo sua relação com a mãe de santo, envolve todo o terreiro. E requer muito trabalho para ser deslanchada.

Quando iaô vai ser recolhida, os adeptos de uma casa de candomblé já sabem que lhes aguarda um período de muita atividade, para alguns também de muito investimento emotivo e financeiro, de apreensão e gasto. A feitura custa caro. Por isso a mãe de santo pode ajustar as datas e compor um grupo para ser recolhido junto, um barco com mais de um noviço. Muitas das despesas podem ser divididas quando se tem um grupo – principalmente no que diz respeito aos gastos com comida e material para a festa. Ainda assim, cada um precisa ter suas próprias roupas (várias peças, incluindo as vestimentas do santo que vai se apresentar paramentado no barracão), os bichos para as oferendas a seu orixá, esteira, toalha, lençol, potes e quartinhas, contas e kelês. Cada iaô conta, em geral, com a ajuda de um círculo mais próximo, familiares e amigos de dentro e de fora do terreiro que lhe presenteiam alguns dos objetos requeridos ou simplesmente fazem contribuições em dinheiro. Mesmo assim, muitos precisam se preparar com meses de antecedência, juntando o suficiente para enfim poder agradecer o santo. Não raro mães de santo recolhem o dinheiro que lhes é dado individualmente pelos integrantes de um barco e procuram fazer uma distribuição equitativa na hora de comprar o material, garantindo que os mais favorecidos financeiramente contribuam com seus irmãos mais pobres.

Os preparativos para a feitura são extenuantes quando não se conta com um grupo comprometido de filhos de santo para ajudar. É preciso costurar as roupas das iaôs, e pelo menos a costura mais simples tende a ser feita no terreiro: amplas saias e calçolões para as mulheres e calças folgadas de algodão para

os homens compõem as chamadas roupas de ração (usadas no dia a dia); feitos com material mais barato, têm uma largura padrão com a cintura ajustada por cordões enfiados na bainha superior. As roupas da festa pública (a saída) são bastante elaboradas, feitas de tecidos caros, com apliques, rendas e bordados. Quando não existe alguém no próprio terreiro com habilidade para confeccioná-las, são encomendadas a costureiros mais experientes ou compradas em lojas especializadas. Encomendadas ou compradas também são as roupas dos orixás, que incluem coroas, capacetes, ferramentas, véus e mantos de palha.

É preciso também confeccionar o colar de contas, o kelê, os contra-eguns, a umbigueira, os xaorôs, as senzalas e o mocã que serão usados pelas iaôs recolhidas, marcas de condição dupla de entrega ao orixá e ao terreiro. O kelê é uma gargantilha feita com sete fios de náilon. Em cada fio são enfiadas contas pequenas da cor do orixá dono da cabeça; somando-se 16 contas, os fios são reunidos com uma conta grande, redonda ou tubular e depois novamente separados. O processo se repete (em geral, sete contas grandes são usadas) até a gargantilha ser finalizada; então, fios de palha são emendados ao náilon para fazer a terminação. No dia em que a iaô tem a cabeça raspada, o kelê é amarrado em seu pescoço e deverá ser usado durante todo o período do recolhimento e no resguardo que se segue: de fato, o tempo de kelê é o período em que a iaô está sujeita a uma série de restrições, marca de seu estado de subordinação e fragilidade. O kelê usado na feitura é depois guardado no assentamento do orixá e alimentado sempre que este come. A cada nova obrigação da filha de santo, ele volta a seu pescoço.

O colar de contas tem as cores do orixá, dono da cabeça; é feito de contas bem pequenas, redondas, regulares, enfiadas em fios de náilon.¹⁷ Mas enquanto não for lavado com infusão de folhas e alimentado com sangue dos bichos sacrificados para o orixá, ainda não está feito. Depois, como o kelê, é parte da pessoa que a feitura compõe (e, como entidade viva, deve ser lavado e alimentado nas obrigações subsequentes da filha de santo). Diferente do kelê, entretanto, as contas do orixá permanecem com a dona, que deve usá-las em todos os ritos da casa.

17 Quando a iaô faz obrigação de três anos, tem direito de usar colares mais elaborados, feitos com contas grandes.

Os contra-eguns, senzalas, umbigueira, xaorô e mocã são feitos de palha da costa trançada – quando a pessoa responsável por confeccioná-los não conta com um ajudante para segurar os fios e os manter tensionados, prende-os no dedo do pé, enquanto trança agachada (trabalha como escravo, dizia Deuandá a Mãe Beata). Diferente do colar de contas e do kelê, que participam da pessoa que se faz (e que comem e vivem para além da feitura), a trajetória destes objetos é curta (em geral estabelecida pelo tempo do kelê) e definida pela sua função. Amarrados bem apertados nos braços, abaixo dos ombros, os contra-eguns são tranças finas que protegem a frágil iaô da aproximação dos espíritos dos mortos (mantendo-os a distância); as senzalas cobrem os contra-eguns, diferente destes, são ornadas com búzios costurados nas tranças. Presa na cintura, a umbigueira é a trança mais longa, igualmente fina; lembra, ou melhor, demanda da iaô abstinência sexual, assim como o xaorô, tranças com guizos amarradas em suas canelas, lembra a ela que seus passos são monitorados (ajudando os mais velhos a exercer o controle). O mocã é um colar grosso de palha de costa trançada, enfeitado de búzios. Em suas extremidades, fios não trançados são amarrados em uma pequena vassoura. Quando a iaô possuída sai da camarinha para que o santo dance na festa pública, sua mãe pequena vem na frente, puxando-a por essa vassoura.

Os colares de contas e o kelê podem ser feitos no terreiro ou adquiridos em lojas de artigos de candomblé, que também vendem potes, sopeiras e quartinhas para os assentamentos, ferramentas dos orixás. A feitura exige que do terreiro se vá ao comércio e à feira. Há muito material a comprar: grãos variados, camarão seco, verduras, galinhas, galos, patos, coquês, pombos, bodes, pomba, mel, azeite, obi, contas e esteiras de palha. Na feira de São Joaquim, bastante frequentada pelo povo de santo, muitas lojas são especializadas em artigos de candomblé – é possível comprar dos bichos às ferramentas em uma excursão por suas muitas barracas. Mas a feitura também exige que se percorra o caminho para o mato, principalmente quando o próprio terreiro não conta com uma área verde. É preciso catar folhas frescas para banhos e oferendas, folhas para forrar as esteiras em que dormirão as iaôs e palmas para fazer o mariô.

Todo esse material será transformado no terreiro através de muitas atividades. Durante duas ou mais semanas, uma sequência de ritos internos exige presença e muito trabalho: antes dos iaôs serem recolhidos, é preciso dar comida

a exu, fazer ebós e dar o bori. Depois de recolhidos, três ritos internos marcam a feitura, incluindo a oferenda principal para os santos que estão sendo feitos. Os bichos sacrificados para os orixás tem que ser tratados – é preciso retirar o couro dos bodes, depenar as muitas aves e separar as partes que irão compor o carregamento dos santos. Além disso, os filhos da casa também comem, e é preciso preparar alimentos leves para as iaôs recolhidas. Da cozinha aos quartos dos santos e do barracão à camarinha, o movimento dentro do terreiro é intenso.

E os iaôs têm que ser cuidados e instruídos.

Há muito que se aprender no candomblé, além das músicas e danças exibidas nas festas públicas. Há uma etiqueta regulando as relações com os orixás e outra regulando as relações entre os adeptos situados em pontos diferentes da hierarquia do terreiro. Há um conhecimento relativo aos orixás, que inclui suas predileções e quizilas¹⁸ e que regula o preparo de qualquer oferenda. Há um vasto corpo de cantos e rezas. Há responsabilidades diferenciadas de acordo com a posição de cada um.

Tem o ogã de sala, tem o ogã de faca que, que faz as matanças. E aí é coisa de muito respeito e de muita responsabilidade pra os ogãs que entram pra seita. Ele se adapta naquele regime, ele tem que responder respeitosamente todo o cargo dele. Tem axogum, tem tudo. As equedes,¹⁹ elas tomam conta dos santos na sala com as toalhas. Tem as da cozinha que vão responder pelas comidas das entidades. Candomblé não é graça, não. Candomblé é fundamento! Fundamento mesmo sério! [...] Gente chega, porque o ogã ele tem que saber responder as cantigas, ele tem que saber cantar. Uns é pra saber tocar, que vai pro couro, né. Vai ‘pá, pá, pá’, os atabaques. Eles cantam, eles sabem responder as cantigas. Tem muitos que não sabem. Quer dizer, não se delibera. Porque tem que aprender. Tem os ensaios, tem tudo. (dona Joana)

18 “Quizila” é termo de origem banto que significa “interdito”. Aqui se refere especificamente aos alimentos rejeitados pelo orixá, que não lhe devem ser ofertados nem consumidos pelos seus filhos. Essa questão será melhor desenvolvida no último capítulo, “A multiplicidade e o mundo do terreiro”.

19 Dona Joana enumera aqui algumas das tarefas especializadas no candomblé. Conforme já vimos, os adeptos que não vivenciam a possessão (que não são rodantes) dividem-se em ogãs (se forem homens) e equedes (mulheres). Os primeiros desempenham várias funções e se diferenciam de acordo com elas: os alabês tocam os atabaques, o axogum ou ogã de faca faz os sacrifícios animais, os ogãs de sala recebem os visitantes, etc. As equedes têm como responsabilidade cuidar dos orixás que baixam nos corpos dos rodantes, vestir suas roupas, limpar o suor de sua face e ajeitar seus trajes quando dançam, despachá-los quando necessário. São os “olhos da mãe de santo” quando esta é tomada pelo seu orixá.

Minha mãe, Noélia, ensinava as coisas à gente [...]. Noélia ensinava como a gente ia fazer comida de Oxalá, comida de Ogum, tudo isso a gente aprendia com ela. Ela sentava para ensinar a gente a rezar, sentava pra ensinar as músicas do candomblé, ela tinha aquela dedicação de sentar pra ensinar. Se eu não me sento pra te ensinar uma reza, você não vai aprender, se eu não ensino a você cantar uma cantiga do candomblé, você não pode saber, então a única coisa que ela ensinava que eu nunca aprendi foi tocar atabaque. Mas ela ensinava a gente o que Oxalá comia, o que Oxalá pega [...]. Em si, a gente acha que não, mas no candomblé você tem que ter leitura pra saber fazer as coisas, não é só você fazer o santo e acabou, dançou ali na roda e acabou. Não, a gente tem saber fazer as coisas, saber a reza. Por exemplo, eu no keto, minha mãe me deu a reza pra aprender as cantigas de exu, eu tenho aí 21 cantigas de exu. Tenho como é que se faz um bori, tenho por escrito tudo que ela me deu, como é que se toma o nome do santo [...]. Você tem que saber como é que toma a benção a um zelador, ou uma zeladora, a gente sabe como é que faz. Tem a cartilha na angola, a gente tem que rezar aquela cartilha. (dona Detinha)

Dona Detinha e dona Joana, ambas ebomis com muitos anos de feitas, chamam atenção para o complexo estoque de conhecimento a ser aprendido e dominado com responsabilidade no candomblé. Há alguns elementos que gostaria de destacar aqui sobre este aprendizado, que mobiliza de forma dramática os iaôs recolhidos na camarinha, mas que nem começa nem termina no roncó.

Primeiro é importante notar que a iniciação não envolve essencialmente a transmissão de um *corpus* organizado de conhecimento. Dona Detinha fala de cadernos cujo conteúdo deve ser copiado e memorizado. Iaô recebe na camarinha apostilas com rezas e durante o tempo em que permanecer recolhida será convocada a rezar para os orixás. Mas não se deve concluir disso que tem acesso a um saber organizado segundo princípios formais. Recebe pedaços de ensinamento que cabe a ela utilizar e recolher para compor uma totalidade. Os já conhecidos cadernos de fundamento são compostos passo a passo. Iaô aprende o que é necessário para um desempenho apropriado em situações práticas e sempre de acordo as demandas de cada situação. Aprende na medida em vai observando os outros fazerem e na medida em que ela mesma vai sendo chamada a fazer. Mães e pais de santo, é claro, precisam proporcionar-lhe os contextos para que possa desenvolver as habilidades que lhe são requeridas no dia a dia do terreiro. Dona Detinha fala de reuniões, e dona Joana de ensaios – estas são

talvez as situações que mais se aproximam de um evento formal de aprendizado. Aí rezas e cantos são repetidos, passos de dança são refeitos, acompanhando-se dançarinos mais experientes. Durante o período em que estão recolhidos, os iaôs ensaiam no barracão não só as danças como também os movimentos e gestos que deverão regular suas relações com os demais filhos da casa, principalmente os mais velhos a quem devem sempre mostrar sua submissão. Muitos já aprenderam observando e participando das festas públicas. Mas na feitura o contexto de aprendizado é bem diferente, mais dramático, mais urgente.

Reuniões e ensaios não se restringem à feitura. Conforme a mãe de santo julgue necessário, serão organizados em diferentes ocasiões ou mesmo segundo um calendário mais ou menos fixo, seja para garantir um desempenho apropriado nas festas públicas (quando a comunidade está exposta aos de fora, muitos dos quais representantes de outros terreiros), seja para assegurar uma melhor interação entre os irmãos da roça. O fato de que a mãe de santo promova estes eventos de aprendizado mostra o quão é importante para a vida de um terreiro que o conhecimento seja socializado. Mas igualmente importante é que o acesso a ele seja restrito, controlado, diretamente monitorado pelos mais velhos.

Muitas das histórias contadas no candomblé sobre o aprendizado são também histórias sobre conhecimento retido, sobre o silêncio dos mais velhos e sua pouca disposição em responder perguntas. Lembro-me de um ogã paulista que ficou mal visto no terreiro em que havia sido confirmado: não só queria saber as regras e significados da iniciação, enchendo de perguntas as equedes e ebomis da casa que ajudavam na sua feitura, como também, sempre que julgava ter recebido informações ou instruções contraditórias, confrontava a mãe de santo para saber, afinal, o que era correto.²⁰ É possível que desejasse apenas ser instruído nas várias e complexas facetas da religião em que ingressava, mas havia escolhido o caminho errado. Presenciei outro caso semelhante. Na casa de Mãe Beata chegou, certa vez, um jovem rodante decidido a ser feito por ela. Durante um curto período de tempo foi uma presença constante na roça. Sabia muito de candomblé, tendo frequentado vários terreiros da cidade (alguns bastante conhecidos) e gabava-se de uma extensa rede de relações com o povo de santo.

20 Embora diferente dos iaôs, e ogãs e equedes já nasçam adultos (não precisando passar pelo duro período de submissão reservado aos primeiros), não cabia ao ogã, sendo um adepto novo do terreiro, buscar, através de perguntas, um conhecimento que não lhe estava sendo oferecido, ainda mais que estava no roncó.

Mas era curioso e falava demais. Pior: queria que a mãe de santo lhe garantisse que seu orixá resolveria os problemas que o afligiam. Além de perguntas, fazia muitas requisições. A mãe de santo se cansou e mandou que seguisse seu caminho: se como abiã já se comportava assim, querendo garantias e forçando acesso aonde não havia sido chamado, imagine quando fosse feito! “*Candomblé não oferece garantia nem responde dúvidas dos apressados*” – explicou Mãe Beata.

Estes dois casos podem ser facilmente interpretados como quebra de uma importante e crucial regra de etiqueta: no candomblé não cabe aos mais novos fazer perguntas e demandar esclarecimentos dos mais velhos. Não há dúvida de que a conduta dos dois rapazes foi impolida e inapropriada. Mas a reação que eles provocaram tem a ver também com a maneira como o conhecimento e o não conhecimento (enquanto falta de acesso a um determinado saber) são entendidos e administrados no terreiro. Tão importante quanto ensinar é limitar as possibilidades de aprendizado. Abiãs – adeptos ainda não iniciados – e iaôs – adeptos iniciados que ainda não fizeram a obrigação de sete anos – vivem na pele esta limitação. Abiãs tem uma relativa liberdade – a liberdade de quem ainda não “conta” efetivamente –, mas seu acesso a vários ritos e espaços é claramente restrito. Iaôs que ainda não completaram um ano de feitura são cercados de controles e restrições, seu comportamento é monitorado e deve incluir sempre uma mostra de submissão.²¹

Limitar as possibilidades de ver é uma forma importante de controlar o acesso ao conhecimento (uma vez que este diz respeito principalmente a procedimentos rituais). Ao gradiente da visibilidade pelo qual o espaço é recortado com relação a um determinado ponto ou foco de ação, sobrepõe-se, no candomblé, o gradiente da senioridade. Os mais novos são mantidos distantes da cena principal, privados da visão. Quando a ação se desenrola no ronco ou nos quartos dos santos, iaôs novos são posicionados nas margens; sentados em esteiras no barracão, apenas ouvem os cantos que são entoados ou o ilá de algum orixá. Sempre há nestas ocasiões alguém na porta vigiando, um corpo bloqueando ostensivamente a entrada, preenchendo o campo de visão daqueles que de fora espiam discretamente.

21 À medida que completam as obrigações de três e de cinco anos, têm mais autonomia e responsabilidade. Na obrigação de sete anos ganham senioridade.

Limitar as possibilidades de ouvir é outra maneira de manter os mais novos “no seu lugar” – entabuladas a meio tom e sempre interrompidas quando algum iaô se aproxima, as conversas dos mais velhos são restritas só a eles. Posicionar o corpo para melhor ver e ouvir, em um gesto de interesse aguçado, não é sinal de que se está empenhado em aprender. No terreiro, a postura exigida do iaô que ainda não fez a obrigação de três anos é bem outra: deve andar de olhos baixos, e sempre que estiver na presença de alguém mais velho, curvar ligeiramente o corpo. Como só senta no chão ou num tamborete, nunca está em posição de olhar nos olhos aqueles que detêm autoridade. Fazê-lo é sinal de desrespeito. O mundo percebido do iaô é orientado para o chão: pisa descalço, olha para baixo, anda curvado e é sentado no chão ou acocorada que desempenha muitas das suas obrigações no terreiro.

Demonstrar interesse no que fazem e dizem aqueles melhor situados na hierarquia da casa é sinal de que se tem pressa em chegar à posição que os outros conquistaram passo a passo e com dificuldade, é prova que se quer cortar caminho. Iaô deve antes esperar pacientemente o momento em que será chamada a ver e ouvir – que é também o momento de fazer e participar. Ou melhor, até que alguém a convoque, olha de soslaio e baixa logo a cabeça, escuta de passagem, fingindo desatenção. Nem sempre, é claro, essa experiência é vivida de modo resignado. Há queixas e ressentimentos. Um filho de santo pode achar que está sendo excluído ou preterido por outros, que já era hora de sair das margens e ser chamado para as proximidades da ação ritual que têm a mãe de santo como centro. Também pode avaliar, com base em sua experiência passada em outros terreiros, que já detém o conhecimento necessário para assumir mais responsabilidade e esperar que a mãe de santo reconheça e valorize essa experiência – o que nem sempre acontece. E pode recorrer a alternativas para tentar burlar o aprendizado a conta gotas que lhe é reservado na sua casa, ou simplesmente para ampliar seu estoque de conhecimento. Uma destas é frequentar assiduamente outros terreiros de modo a estender suas redes de relações e fontes de informação no candomblé. Outra é valer-se do material escrito sobre o candomblé – livros, artigos, *sites* e *blogs*. O recurso a esta alternativa parece definir um traço saliente da experiência atual de adeptos e simpatizantes do candomblé. E, para muitos, também parece marcar uma diferença importante entre o candomblé de hoje e o de outrora.

Nos candomblés antigos – costuma-se dizer – o conhecimento era mantido firmemente nas mãos dos mais velhos, e iaô sabia seu lugar. “*Antigamente [...]*” – disse-me Mãe Beata – “*o povo de candomblé fazia tudo escondido para ninguém ver, não ensinava nada.*” Embora poucos disputem essa versão do passado, a depender do contexto e da perspectiva adotada pelo comentador, ela pode suscitar ponderações bem diferentes. Iniciada há mais de 40 anos e agora ebomi na casa de Mãe Beata, dona Dulce certa vez comentou comigo que muita casa de candomblé faz questão de não passar conhecimento para os mais novos. A casa em que ela foi feita era assim: iaô lá não entrava na cozinha pra não aprender a fazer as comidas dos orixás. A casa de Mãe Beata é diferente, dá mais espaço para o aprendizado dos novos – “*aqui só não aprende quem não quer*” – observou ela, elogiando a abertura da mãe de santo e criticando os iaôs que, apesar de todo incentivo, não se esforçavam por aprender.

Como dona Dulce, Mãe Beata foi educada pela cartilha antiga. Quando Deuandá ia cortar para Egun, contou ela a título de exemplo, mandava todos os filhos se virarem para parede; só ele e mais três ogãs é que participavam. “*Assim ninguém tinha o que falar*”. Dona Dulce critica a forte resistência por parte de algumas lideranças em facilitar o aprendizado dos mais novos: “*por isso é que todo mundo hoje vai atrás de livro, porque lá ‘tá’ tudo explicado!*” Mãe Beata, por outro lado, é sensível aos efeitos políticos deste estilo controlador: na medida em que não veem e não participam, os mais novos também não podem contestar.

É bem verdade que o confronto e a comparação – neste caso entre os rígidos candomblés do passado e suas versões mais amenas do presente – operam pelo exagero (Weber (1991) estava bem ciente disso). A ideia de que no passado as lideranças logravam exercer total controle sobre os caminhos de aprendizado dos adeptos mais novos é certamente exagerada. Ao tratar, no “*Percursos*”, das trajetórias de adeptos de diferentes faixas etárias, vimos não só que a maioria teve contato com o candomblé na infância, como também circulou intensamente por vários terreiros: seu aprendizado começou antes de sua vinculação efetiva a uma casa, através de uma vivência no bairro e de percursos mais ou menos intrincados pelo candomblé. E embora haja um esforço por parte de mães e pais de santo para limitar as andanças de seus filhos pelos candomblés alheios, sempre esteve aberta a possibilidade de se apressar o próprio aprendizado via cultivo de relações com lideranças e adeptos de outras casas.

Também é importante notar que, nos terreiros, o forte controle do conhecimento por parte dos mais velhos é temperado por mecanismos alternativos de circulação de informação. Alguns destes mecanismos, como a fofoca (ejó), são bastante tradicionais. Tampouco é novo o recurso a fontes escritas no processo de aprendizado religioso – conforme mostra Castillo (2008), a escrita sempre exerceu forte papel no registro e memorização do conhecimento religioso nos terreiros –, os chamados “cadernos de fundamento” são um claro exemplo disso.

Mas se as narrativas em geral carregam nas cores para iluminar o contraste entre o candomblé antigo e o atual, não há como negar que se multiplicaram os canais de acesso ao conhecimento religioso. A produção escrita sobre o candomblé diversificou-se: tem entre seus autores um número elevado de praticantes, quando há alguns anos era dominada por psiquiatras, linguistas, sociólogos e antropólogos; nas estantes das livrarias, trabalhos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras figuram lado a lado com outros gêneros como guias práticos para adeptos e biografias de pais e mães de santo famosos. Além das fontes impressas, a informação também circula amplamente na internet: são muitos os *sites* e *blogs* que botam jogo *on-line*, tiram dúvidas sobre a religião, ensinam ebós e contam mitos, congregando amplas redes de adeptos e curiosos.

Johnson (2002) observa que a proliferação de fontes escritas sobre o candomblé tornou acessível para um público mais amplo o conhecimento ritual tratado como secreto ao interior dos terreiros, habilmente controlado pelos mais velhos. As transformações operadas nas relações entre o candomblé e a sociedade brasileira oferecem a chave para entender o que o autor chama de passagem do segredo (informação retida nas mãos de alguns) ao secretismo (discurso de valorização do segredo). O candomblé se constituiu como religião de segredo – em seu período formativo, reter o conhecimento e controlar sua disseminação representou estratégia de resistência e preservação de um grupo não só marginalizado, mas perseguido. Com a entrada do candomblé na cena pública a partir dos anos 1930, entretanto, não só o segredo perdeu este papel, como se tornou necessário articular um discurso público de visibilização e legitimação da religião. Neste contexto, argumenta Johnson, o segredo deu lugar a uma ideologia centrada na reputação dos segredos, que serviu para projetar no espaço público as lideranças e seus terreiros.

Vale notar que o fato de que iaôs e abiãs podem acessar através de canais como livros e *sites* de internet conhecimentos rituais considerados secretos não modifica a experiência da margem que lhes é reservada nos seus terreiros: lá serão ainda tratados como se não contassem efetivamente para ver e ouvir o que fazem os mais velhos. Mais atenta às experiências que se produzem nos terreiros, gente como dona Dulce e Mãe Beata, familiarizada há muito com o mundo dos candomblés, sabe bem disso: as informações veiculadas em livros e *sites*, por mais detalhadas que sejam, não substituem a vivência prática do terreiro. Mas sabe também que se o acesso livre ao conhecimento ritual não permite aos iniciantes pular etapas, não deixa de produzir efeitos políticos na dinâmica relacional das casas. Mãe Beata observa que há, hoje, uma maior demanda de conhecimento por parte dos recém-ingressos. Ela teme as implicações que o acesso descontrolado ao conhecimento possa ter para a estrutura de autoridade, tida como fundamental para a vida de um terreiro. Certamente, não está só neste sentimento – embora muitas lideranças (ela inclusive) julguem importante que os intelectuais da religião conquistem um espaço que era antes reservado aos acadêmicos de fora, que o candomblé tenha seus próprios porta-vozes. Mas de posse de informação que outrora não era facilmente acessível a adeptos na sua condição, os filhos de santo novos sentem-se cada vez mais em situação de avaliar e questionar a conduta dos mais velhos. De solicitar explicações e esclarecimentos. Ou de dar eles mesmos essas explicações.

Entender o aprendizado no candomblé requer uma discussão sobre os modos de acesso e circulação do conhecimento religioso. Conforme vimos, parte do conhecimento ritual é considerado secreto (fundamento) e mantido fora do alcance não só dos de fora, mas também daqueles de dentro, que se situam na base da hierarquia religiosa. Mas tão importante quanto avaliar o papel do conhecimento – na manutenção da autoridade da casa, na distinção dos mais velhos, etc. –, é compreender o lugar que ocupa o não conhecimento na vida do terreiro.

Restringir acesso ao conhecimento, explicam mães e pais de santo, é uma forma de proteger quem não está ainda devidamente preparado das energias que estão sendo manipuladas pelos praticantes experientes. Mas negar conhecimento também é um modo de promover a entrega total do iaô, de exigir

que deposite total confiança na competência e discernimento da *iyalorixá*. De produzir uma experiência.

Não, não tinha direito a conversar muito, nem perguntar nada naquele tempo. [...] No meu tempo, *iaô* não sabia o dia que entrava [na *camarinha*, para ser recolhida], *iaô* não sabia o dia que saía, *iaô* não sabia de nada, *iaô* aceitava. Ela entrava, e o pai de santo era responsável por tudo. Hoje não, a gente já vem vestido de santo, você é de tal santo, seu *juntó* é santo tal, essas ‘coisa’ ‘tá’ mais esclarecida, né?²² Mas naquele tempo não, eu vim saber o meu *orixá* depois do nome, que eu era de Logun Edé, depois do nome do santo. (Mãe Beata)

A falta de conhecimento dos *abiãs* e mais marcadamente dos *iaôs* está estreitamente relacionada ao processo pelo qual se fazem as pessoas no *candomblé*. A *iaô* nova está presa ao terreiro e ao seu *orixá* e tem uma margem pequena de liberdade na relação com ambos. É ainda ignorante e sente na pele este seu estado de distância ou marginalidade com relação ao centro da ação ritual. Mas sua ignorância não é simplesmente uma condição inicial que ela deve superar com perseverança e dedicação ou o resultado de uma estratégia montada pelos mais velhos para negar-lhe acesso ao saber; é definidora de um modo de ser que foi feito no terreiro. Neste sentido, podemos dizer que é menos uma questão epistemológica do que ontológica i.e., menos problema de conhecimento do que questão de ser.²³ Estar à margem define, de maneira importante, a *iaô*. A sua falta de conhecimento será gradativamente superada sob a orientação segura dos mais velhos e experientes, com o tempo sairá da posição de margem em que se encontra inicialmente e terá até mesmo a oportunidade de exercer controle sobre o aprendizado dos mais novos. Entretanto, a ignorância – a distância do centro da ação, a postura curvada, o olhar que desvia para baixo de modo a não

22 Mãe Beata refere-se, aqui, ao fato de que as *iaôs* de hoje detêm um conhecimento que não era acessível às noviças dos terreiros antigos: sabem, por exemplo, antes de entrar no *roncô*, a identidade de seu *orixá* de frente e mesmo do seu segundo *orixá*, ou *juntó*.

23 Estou me apoiando aqui em um argumento desenvolvido por Dilley (2010), ao discutir o sentido da ignorância entre *linhagens* de artesãos no Senegal. Segundo o autor, entre os artesãos, não dominar bem o conhecimento que de geração em geração define a *linhagem* a que se pertence não é simplesmente uma falta de habilidade ou um problema de aprendizado, mas uma deficiência de ser: o indivíduo nessa condição é menos pessoa com relação aos outros membros da *linhagem*. Bastide (2001, p. 228) desenvolve argumento semelhante quando chama atenção para o fato de que o *status* social ao interior do *candomblé* deve ser entendido como “imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala da existência.”

confrontar seu interlocutor e o corpo orientado para o chão sempre um nível abaixo dos demais – não é simplesmente o ponto de partida natural de um processo de acúmulo de conhecimento; é uma condição existencial que precisa ser produzida no terreiro, vivida e assumida enquanto tal pela iaô. Enquanto iaôs têm que se conformar humildemente com a margem, e abiãs, embora menos constrangidos pelas rígidas expectativas que cercam os recém-iniciados, têm sua presença vetada em várias ocasiões, crianças ainda não feitas circulam mais ou menos livremente, como se ainda não contassem para a imposição de controles. Aprendem, assim, de um modo bastante livre, beneficiando-se das possibilidades desta participação periférica. Há sempre muitas crianças no terreiro de Mãe Beata – seus netos, filhos e netos e sobrinhos de seus filhos de santo. Em dias de festa, suas brincadeiras animadas parecem completamente descoladas do vai e vem de gente trabalhando, cozinhando e arrumando. Mas vez ou outra levam e trazem recados e objetos, atendendo aos pedidos dos mais velhos. Se têm oportunidade, vão brincar no barracão às vezes, imitar candomblé.

As meninas Alana, Maria Luisa e Tailane fazem questão de vestir saia na hora da festa e dançar na roda. Alana, de 8 anos, fica muito emocionada quando vem o Oxaguiã de seu pai, chora sem parar e fica com o rostinho todo vermelho. “*É assim que começa*” – diz uma das equedes. O pai confirma: foi assim com ele. Alana já lhe disse que quer fazer o santo ainda criança. Maria Luisa, de 4 anos, chorava angustiada quando um de seus pais virava (ambos são rodantes); aos poucos foi aprendendo a esperar, ficava no colo de equede Lúcia, apreensiva, mas controlada, dava um tempo e lá pras tantas perguntava: “*pronto?*” “*Ainda não, espere mais um pouco*”. Alguém lhe disse que é filha de Nanã. Adora vestir roxo, a cor da santa, e se alguém a chateia, ameaça: “*Nanã que tudo pode vai lhe pegar*”. Ou então: “*Ogum vai ‘pou, pou, pou’ em você!*”

Lazinho, de 8 anos, já toca atabaque; nas festas, os ogãs deixam-no sentar com eles junto aos tambores e às vezes dão-lhe a chance de tocar. Yuri, neto de Mãe Beata, já suspenso ogã, está no mesmo caminho. Tem 7 anos, mas ainda criança de colo era mestre em imitar os orixás da casa. “*Yuri, como é o Ogum de Zarinha?*” – e ele produzia um grito forte, gutural. Seu primo mais velho, quando pequeno, assistia às festas com uma fralda amarrada na cabeça, como um ojú. Aprendiam imitando e suas imitações eram sempre bem recebidas, motivo de risada e orgulho. O irmão de Yuri, de 1 ano, já sabe pedir bênção e saudar os

orixás. Se Lázaro chega e passa por ele no terreiro, grita “*Atotô*” – saudação de Obaluaê, orixá de Lázaro. Se, em dia de reza, vê os filhos da casa fazendo fila para tomar a bênção do Logun de Mãe Beata, sentado em uma das grandes cadeiras no barracão, fica quietinho esperando sua vez. Então, se deita no chão aos pés do santo, compenetrado. Assiste atentamente às festas. Certa vez, no final de um bori, Mãe Beata pediu a seus filhos de santo que segurassem no lençol para cobrir os noviços deitados nas esteiras. O pequeno veio e estendeu a mãozinha para tocar uma das pontas. Às vezes, quando tem iaô recolhida, entra no roncó para espiar. Yuri, mais velho, já não tem mais essa liberdade. Agora já deve portar-se como ogã suspenso, posição de que muito se orgulha.

O tempo que leva para que a iaô tenha acesso direto aos procedimentos rituais, que na condição de novata pode, quando muito, ver de longe, é preenchido por outra forma de aprendizado. Trata-se do domínio de habilidades práticas requeridas no terreiro, algumas apenas marginalmente relacionadas à lida com orixás e caboclos: limpar o barracão, lavar, engomar e passar a roupa das festas, depenar aves recém-sacrificadas, ajudar no preparo da comida para os visitantes, servir os convidados nas festas, ou simplesmente varrer, lavar e cozinhar para aqueles que estão desempenhando tarefas de maior responsabilidade.²⁴

Algumas destas atividades já fazem parte do seu cotidiano fora do terreiro, outras são aí desenvolvidas, mas requerem habilidades já adquiridas. A maioria das mulheres que ingressa no candomblé já está habituada ao trabalho na cozinha (com exceção de algumas adeptas de classe média). Mas, como observa Duccini (2005), se têm que preparar uma galinha em casa, vão comprá-la no mercado, e em geral compram frango congelado, que é mais barato. Fora do candomblé, são raras aquelas que precisam depenar e tirar o couro das aves que vão cozinhar – e ainda por cima acoradas no chão ou sentadas em tamboretas, tendo a sua frente pilhas de aves recém-mortas, ainda quentes. Muitas também não estão acostumadas a cozinhar nas quantidades industriais que são requeridas em um terreiro, principalmente quando tem festa, e de manusear com destreza as enormes panelas que são aí utilizadas.

24 Há uma divisão de gênero regulando o desempenho destas atividades pelos iaôs. Em geral, esta tende a respeitar as regras “do mundo de fora”: as mulheres tratam as aves, os homens os bichos de quatro patas, as mulheres cuidam da roupa, cozinha e limpeza menos pesada, os homens das atividades que demandam mais força física.

Não só a cozinha impõe novos desafios, mas também os cuidados com a roupa. Os trajes das equedes e ebomis²⁵ em dias de festa são compostos de várias peças: camisu,²⁶ bata,²⁷ ojá,²⁸ pano da costa, ampla saia e anágua (às vezes duas). A maioria é branca,²⁹ e deve estar impecavelmente branca. Muitas peças precisam receber goma antes de serem passadas. O preparo da goma requer a proporção correta de água e maisena para dar a armação às anáguas, batas e ojas – se a goma for muito rala, as roupas ficam moles e caem sem graça; se for muito grossa, não se pode arrumá-las no formato requerido. Tecidos de cassa bordada, bordas com franjas, brocados, bordados e enfeites tornam as roupas difíceis de passar – e em dias de festa, estas também se acumulam frente às iaôs ocupadas no ferro. Some-se a isso, nota Duccini (2005, 2012), o fato de que as mulheres no terreiro trabalham não com suas roupas comuns, mas usando a saia ração amarrada na altura do peito, como um vestido amplo demais. Até que a iaô aprenda a ser mover com a saia, esta parece se meter no meio de tudo o que faz, atrapalhando os movimentos e dificultando sua performance. Com o tempo e prática adquire alguma destreza e desenvolve um estilo – discernível nos passos de seus pés descalços pelo terreiro, na agilidade e firmeza dos movimentos na cozinha, nas saias presas entre as pernas para não atrapalhar a execução de alguma tarefa, no corpo frequentemente acorçado enquanto as mãos trabalham e no modo como imobiliza as aves que serão sacrificadas, prendendo-as pelas asas a uma distância segura do corpo, e na habilidade com que, uma vez mortas, põe-se a depená-las.

Quando não se conta com muitas habilidades prévias sobre as quais construir este estilo, o aprendizado pode ser mais difícil e custoso. Até mesmo para equedes – que, diferente das iaôs, já nascem adultas e não precisam passar por um período inicial de marcada submissão. Este é meu caso: era uma iniciante incompetente e com poucos prospectos de melhorar. Pelo menos assim

25 Os trajes das iaôs são mais simples. Antes da obrigação de três, iaôs não usam bata nem anágua e dançam descalças.

26 Camisu é uma camisa interna de algodão ou carça, curta e com a gola redonda um pouco alta, usada por debaixo da bata.

27 As batas são camisas compridas e largas que caem até a cintura.

28 Os ojas são panos estreitos e compridos amarrados como um torso na cabeça.

29 Nos terreiros queto, a indumentária é quase toda branca. A depender do orixá, é permitido o uso de panos da costa coloridos. Saias coloridas são usadas principalmente nas festas de caboclo. Nos terreiros angola, o vestuário é mais colorido, com amplo uso de saias estampadas.

me sentia boa parte do tempo. Chegava cedo ao terreiro em dias de festa ou obrigação interna e me oferecia para ajudar. Logo me integrava a cozinha. Mas era sempre mais devagar e meu trabalho frequentemente parecia mal feito. Uma vez cortei abóbora para um ebó, quando Toia viu o resultado, pegou a faca para diminuir o tamanho e acertar a forma dos pedaços que eu cortara: “*tudo tem que ser bem pequeno e bonito*” – explicou. Outra vez, fiz com Fernanda os furás (bolinhos de farinha molhada e amassada), também usados nos ebós. Os de Fernanda eram redondos e perfeitos, os meus, quando não se quebravam, resultavam meio disformes. Fernanda tirava-os do prato para amassá-los de novo. Então, me sentava com um grupo para catar camarão seco ou cortar quiabo. Lavava pratos e bacias. Procurava experimentar atividades diferentes. Passava roupa. Polia as ferramentas dos orixás. Arrumava no sabaji as roupas com que seriam vestidos, separando os conjuntos. E arrumava os quartos dos santos, amarrando ojás coloridos em grandes laços com abas abertas em volta dos assentamentos. Eventualmente, aprendi a fazer bolinhos de furá mais redondos e inteiros. Mas nestas tarefas – arrumar os assentamentos e as roupas dos orixás – mostrei mais competência. Então, passei a desempenhá-las com mais frequência, embora sempre sob a orientação e olhar atento de Dinha, filha de dona Detinha e uma das equedes mais antigas da casa. O candomblé, aprendi, exige o desempenho de tantas tarefas que é provável que cada adepto encontre pelo menos uma que seja capaz de executar com mais habilidade e com que possa se identificar.

Um dia, vendo-me ocupada em alguma tarefa, vó Detinha me chamou: “*Miriam, você já é mesmo de candomblé.*” Ominidê não estava elogiando minha destreza; observava que eu já dava sinais de me mover como alguém de dentro, andando descalça pelo terreiro. Mas o movimento requerido das filhas de santo tem outras facetas – bem mais complicadas pra mim. Nas festas é preciso que todos dancem na roda – a exceção dos ogãs. E eu não sabia dançar (ainda não sei, mas quero crer que estou aprendendo). Rafa, meu pai pequeno, acenava para que o seguisse na roda e movia-se quase em câmara lenta para me ensinar os passos com que se dança para cada um dos orixás. Mãe Beata me consolava – equede não é para ser pé de valsa. Na verdade, já integrava o grupo dos pés de valsa, como eu e mais três equedes igualmente desajeitadas nos autodenominamos. Percebia os risos contidos, disfarçados, que provocava nos outros com meus passos equivocados. Também ria de mim mesma, embora às vezes ficasse

extenuada com o esforço e atenção para acompanhar sem diferir demais. Quando ensaiei no barracão durante o período em que estive recolhida, Élia, minha companheira de roncó (filha de Iansã, que fazia sua obrigação de três anos), deu-me uma dica importante: “*ao invés de levantar os pés a cada passo, tente arrastá-los e mantê-los em contato com o chão.*” Algo mudou depois disso, não tanto a qualidade da minha performance, mas a relação entre meu corpo e o espaço.

Durante uma festa, fui chamada por Dinha ao sabaji para ajudar a vestir os orixás que iriam dar o rum. Tinha arrumado as roupas, sabia onde estava cada peça, então era certo que ajudasse a vesti-las. Senti alívio de sair de cena e descobri ainda outra ocupação que poderia desempenhar com relativa facilidade. Numa das ocasiões em que fui ajudar a vestir os santos, participei de uma interessante situação de aprendizado. Primeiro é preciso dizer que não se veste o santo, mas o erê – a troca de roupas é uma situação pouco apropriada a um orixá. Chama-se então o erê do santo. Mas os erês são brincalhões e é preciso paciência e humor para lidar com eles. Também certa autoridade. Eu vestia Cajadinho, um erê de Oxalufã. Como Oxalá é sempre o último orixá a sair, ficamos eu e o erê no sabaji, enquanto os outros davam o rum no barracão. Não sei como começou – se Cajadinho pôs-se a dançar primeiro ou se eu o fiz, e ele percebeu minha necessidade de instrução. Durante algum tempo ficamos assim, dançando no espaço apertado do sabaji, Cajadinho me dando aula. De vez em quando entrava uma equede que se juntava jocosamente a dupla por alguns instantes.

As muitas cansativas, e às vezes pesadas, atividades exigidas da iaô têm um fim para além da utilidade imediata: servem também para marcar sua sujeição – ou melhor, para ensinar-lhe a sujeição. O aprendizado no candomblé procede segundo as linhas que estruturam a vida social do terreiro, e aí domina a hierarquia: a autoridade e o conhecimento estão, ao menos idealmente, concentrados nas mãos dos mais velhos no santo (aqueles que já têm mais tempo de iniciação e de obrigações feitas, e que por sua própria trajetória são reconhecidos como os membros mais experientes).³⁰ Não há aprendizado sem sujeição aos mais velhos – e em primeiro lugar, é claro, à mãe ou ao pai de santo. E a su-

30 Em seu já clássico trabalho *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*, publicado em forma de livro em 2003, Vivaldo da Costa Lima discute detalhadamente a questão da hierarquia no candomblé, mostrando como o princípio da senioridade organiza uma complexa etiqueta nos terreiros.

jeição precisa ser aprendida. É possível dizer que aprender a obedecer aos mais velhos é condição para que se aprenda no candomblé. Mas essa afirmativa não é de todo verdadeira, pois muitas vezes a sujeição parece ser o objetivo final a que serve o aprendizado dos iaôs.

Ao não conhecimento que define a condição de iaô, devemos acrescentar a submissão. Ambos compõem um modo de ser que não está dado de antemão,³¹ mas que precisa ser habilmente produzido e vivido através de um processo que comporta dimensões, a um só tempo, estéticas e éticas. Constrói-se um iaô moldando-se, curvando, orientando para o chão, marcando e enfeitando um corpo; produzindo-se performances que demandam e refazem sua ignorância e submissão. Na feitura, o kelê amarrado rente ao pescoço, os contra-eguns apertados nos braços, os guizos balançando e badalando nas canelas são apenas alguns dos elementos que, compondo uma estética, contribuem para refinar uma sensibilidade ética³² – para testar seus limites e abrir novas possibilidades de engajamento consigo e com outros (orixás inclusive).

Muitos iaôs realmente sentem seus limites desafiados. Ao recontar o período em que passaram como iaôs, sobretudo o primeiro ano, algumas pessoas chamam atenção para a dificuldade vivida de se ajustar às exigências de submissão. Contam como lhes era penoso ter que se deitar aos pés das ebomis para tomar a bênção, assumir as tarefas mais pesadas e cansativas do terreiro, manterem-se humildes e aceitarem calados os mandos e desmandos de seus pais ou mães de santo. Outras se ajustam mais facilmente ao tempo de iaô, mas mesmo estas sabem dos desafios implicados no aprendizado da submissão.

Mãe Beata: Que eu fiz o santo sem saber de nada, mas graças a Deus eu fiquei numa boa porque eu sou muito controlada. Não era fácil. Naquele tempo, qualquer coisa virava no santo, qualquer coisa; tinha ximba, né, essas coisas todas. Agora não tem mais isso.

Miriam: Não tem mais não?

31 Conforme procurei mostrar, a ignorância da iaô não deve ser entendida como o ponto zero do aprendizado religioso, a ser superado pelo acúmulo progressivo de saber. Trata-se antes de elemento que define seu ser, ou melhor, que é produzido na produção mesma deste ser.

32 No capítulo “A Comida, o Chão, o Cuidado” irei explorar em maior detalhe esta relação entre ética e estética.

Mãe Beata: Não. *Ninguém bate mais em iaô. Tomava bolo, se errava, tomava bolo. A mãe de santo dava bolo, fazia como escolinha, né? E hoje não tem mais isso. [...]*
E se a gente errasse, mandava fazer o santo dar ximba na gente.

Miriam: *Ela mandava?*

Mãe Beata: *Mandava.*

Miriam: *E o santo dava?*

Mãe Beata: *Dava, é claro!*

Se fizessem algo de errado, Beata e suas irmãs de barco eram castigadas. Podiam apanhar de seus próprios orixás, que eram chamados por Alaíde para puni-las através de possessões violentas, as ximbas. Mas também tomavam bolo de palmatória e apanhavam de cipó nas costas. Era o caboclo de Alaíde quem castigava com o cipó. Se não se curvassem direito na hora da dança, por exemplo, tome-lhe cipó nas costas. Mãe Beata conta que ela mesma só apanhou uma vez e por um motivo que não tinha relação direta com o candomblé. Contrariou seu marido, em uma ocasião, depois que voltou do terreiro para casa (já feita no santo). O marido fez queixa no terreiro, o caboclo de Alaíde ficou sabendo e deu-lhe cipó.³³ Raimunda de Oxóssi, mãe de santo, feita há mais de 50 anos, conta uma história semelhante sobre os tempos antigos:

Naquele tempo, o candomblé era muito diferente do de hoje. A própria Federação de Candomblé condena a gente se fizermos alguma coisa. Antigamente, filho de santo apanhava, e apanhava e muito, e quando não apanhava, deixava de erê ou de santo o dia todo, e hoje que 'tá' mudado, somos nós que apanhamos dos filhos de santo. Se a gente for agir de qualquer jeito, correm logo pra Federação. Ai hoje temos que deixar eles fazerem o que querem, eu mesmo deixo eles fazerem o que querem.

Beata e Raimunda definem bem a condição de submissão da iaô, particularmente notável nos candomblés antigos. Privadas de acesso ao conhecimento, estavam nas mãos de seus pais ou mães de santo e deviam confiar inteiramente neles. Como crianças eram sujeitas à punição caso não se comportassem

33 Este caso é interessante porque mostra a interferência direta do caboclo nas relações conjugais.

conforme as expectativas, apanhavam da mãe ou pai de santo e, algumas vezes, eram castigadas pelos seus próprios orixás. Embutida em suas histórias do passado, está uma avaliação crítica do presente. Raimunda detecta uma completa e nefasta inversão: hoje são os filhos que punem suas mães, apoiando-se nos controles formais da Federação. Mãe Beata é mais ponderada. Vê positivamente o fato de que hoje não há mais lugar para alguns dos excessos que, no passado, marcavam a relação dos pais e mães de santo com seus filhos. Entretanto, também percebe que a maior tolerância dos primeiros pode ter repercussões negativas sobre o aprendizado dos mais novos: livres de controles mais rígidos, os iaôs acabam por não aprender a desempenhar corretamente e com responsabilidade suas obrigações. Ao descrever o estilo de mando de seu pai de santo, ressalta como seu aprendizado no candomblé dependeu da postura rígida de Deuandá: ele lhe delegava responsabilidades, mas, sempre atento, cobrava o cumprimento exato daquilo que lhe incumbira de fazer:

Chamava atenção, reclamava, era muito rígido, né? Mas como pai de santo maravilhoso, eu agradeço a ele, senão como é que eu estava hoje? Não sabia nada [...]. Porque o pai de santo que não se liga muito 'tá' por fora. Mas ele era rígido, nas obrigações dele, se ele confiasse cinco galinhas e, quando você trouxesse os axés³⁴ preparados, tivesse quatro corações, você era responsável pelo coração que sumiu, você tinha que dar providência, nem que fosse em uma galinha pra tirar aquele coração. O axé só ia pra mão dele pronto. Eu tinha que ser responsável. Que hoje em dia, tem gente (pai ou mãe de santo) que não liga muito, lhe dá aquilo pra fazer, você largou e jogou pra lá [...]. Ele não. Delegava, mas depois ele contava tudo, coração, fígado, a moela. Se o santo é Iemanjá, eu vou ter nove galinhas, por que tem oito corações? Você vai dar providência e só arreia o axé depois que tiver com os nove corações, então a gente se sentia [...].

Quando alguém faz o santo no candomblé, ela e o (seu) santo são integrados ao terreiro, que tendo feito os dois é responsável por seu cultivo e amadurecimento (no mesmo sentido em que se diz que os pais são responsáveis pela criação dos filhos). Isso implica que a filha ingressa no terreiro como pessoa que está se fazendo e que precisa da mediação do terreiro para ser feita. Os vínculos

34 Os axés dos animais são as partes internas que concentram energia ou força vital, retiradas dos bichos sacrificados e preparadas para serem ofertadas aos orixás.

que a ligam à roça são bastante fortes, carregados emocionalmente – nos primeiros anos que seguem a feitura, a iaô é quase uma extensão dos outros que contribuíram e seguem contribuindo para sua constituição. Quando comecei a frequentar a casa de Mãe Beata, lembro bem de uma iaô de uns 30 anos, aproximadamente, que, ainda cumprindo o resguardo no terreiro, andava sempre – passos lentos e cabeça baixa – atrás da mãe de santo, como sua sombra. Quando esta se sentava, a iaô vinha de mansinho e colocava-se aos seus pés; quando via oportunidade, deitava a cabeça no colo da mãe e lá permanecia até ser mandada embora.

Mas isso não quer dizer que conflitos e rupturas sejam raros. No terreiro, irmãos de santo disputam a atenção e favor de suas mães (ou pais), e na disputa há sempre aqueles que se sentem preteridos ou injustiçados em virtude de fofocas maldosas. Brigas e intrigas entre irmãos podem tornar a convivência difícil. E a posição da mãe de santo frente a essas desavenças pode ser a gota d'água para que os desfavorecidos decidam romper o vínculo e deixar o terreiro. A percepção de que foram ou estão sendo sujeitos a excessivas humilhações e/ou a demandas muito pesadas pode ter os mesmos efeitos – são muitos os casos de iaôs que se afastam do terreiro onde foram feitas devido ao tratamento que lá recebem, muitas as histórias de mães e pais de santo que maltratam e humilham sistematicamente os iaôs de suas casas. Uma linha estreita de fato separa o que é tido como mando justo (espera-se que a mãe de santo exerça uma autoridade firme e inquestionável) e o que é considerado abuso do mando, a obrigação assumida e a cobrança excessiva. Traça-la demanda exercício de julgamento. E o julgamento é feito cotidianamente – nas conversas entre irmãos de santo, nas desavenças e nas decisões de permanecer ou deixar o terreiro.

Iaôs aprendem sob o comando mais ou menos rígido dos mais velhos, mas também são instruídos e disciplinados pelas próprias entidades. Já vimos, nas falas de Beata e Raimunda, como os pais e mães de santo costumavam chamar os orixás dos iaôs faltosos para castigarem-nas com ximba. Mas não raro o castigo é promovido pela própria entidade sem a intermediação da liderança do terreiro. O relato de Raimunda é bem ilustrativo:

Mas quem me pega mais é Boiadeiro e Sultão (caboclos). Quem me castiga mais é Sultão [...]. Mas apanhar também só foi mesmo uma vez, mas tinha ra-

zão de apanhar, pois nas festas eu era sempre a primeira a virar no terreiro e nunca via nada, aí que eu fiz, tomei dois dedos de cachaça com vinho pra não receber o santo, isso eu já arrumada, e fui dançar o candomblé. E todo mundo chamando e nada de meu santo vir e nada de ele aparecer, quando foi de madrugada, quando já tinha passado o efeito da cachaça, o caboclo me pegou e me quebrou toda a cara, até me acabar. Nesse dia eu apanhei. Mas já passei por muitas além dessa, você nem imagina. Teve uma certa vez mesmo que eu fui dizer que caboclo só comia coisa ruim, foi justamente no dia que eu ‘tava’ dando comida pros meus caboclos. Nesse dia mesmo, eu ‘tava’ organizando a aldeia dos caboclos, aí de repente me deu aquela fome de uma pessoa que não come dois dias, e eu não via mais nada além do cansação com fumo que o caboclo me fez comer pra eu aprender a nunca mais dizer que eles só comiam coisa ruim. Mas eu devo agradecer muito a esses caboclos, porque foram eles que me doutrinaram e que me ajudaram na minha natureza, porque eu lhe confesso, quando eu era mais nova dava trabalho. Só tenho a agradecer a esses caboclos [...]. (Mãe Raimunda)

Raimunda explica que as punições do caboclo ajudaram na sua natureza. Da mesma forma que Mãe Beata identificou em Érica uma disposição fraca e contrabalançou-a fazendo Oxóssi em sua cabeça, Boiadeiro atenuou a natureza irascível de Raimunda com uma sofrida experiência de sujeição.

Os caboclos são mestres em educar, não apenas através de castigos como também pelo uso da palavra. E suas intervenções não se destinam exclusivamente àqueles cujos corpos são capazes de controlar. Os orixás também, vez ou outra, ensinam e punem seus filhos, mas sua intervenção é menos direta e cotidiana. Enquanto os orixás tendem a conservar um silêncio que demanda reverência e impõe distância, os caboclos são sempre muito próximos ao mundo humano e quando baixam não demoram em manifestar sua vontade, distribuir avisos e conselhos e, não raro, reclamar da conduta dos faltosos. Muitas vezes auxiliam a mãe de santo na instrução e disciplinamento dos seus filhos. Pai Caitumba, caboclo de Mãe Beata, costuma fazer isso. Durante as sessões que lhe são dedicadas, Caitumba oferece conselhos, prescreve remédios e faz sacudimento nos clientes, que se enfileiram para obter uma consulta individual. Também faz queixas e coloca demandas aos filhos de santo de Beata, não raro favorecendo os interesses da filha e, ao mesmo tempo, protegendo-a de conflitos diretos

com seus subordinados – o que poderia minar as boas relações no terreiro.³⁵ Vi-o algumas vezes fazer isso durante as sessões. Soube de outros casos que não presenciei. Um deles me foi contado por Beata em uma de nossas primeiras conversas. O caso, que narro a seguir, ilustra não só o papel desempenhado por Caitumba no disciplinamento dos adeptos do terreiro, como também a distribuição deste papel entre o caboclo e a mãe de santo.

Estávamos, eu e Mãe Beata, no barracão quando chegou uma iaô. Pediu licença e deitou-se aos pés da mãe de santo para tomar a benção. Havia aproveitado uma folga do trabalho para vir lavar a roupa do terreiro. A iaô já tinha se levantado, mas ainda estava a uma distância de ouvido, quando Mãe Beata observou: *“é essa que disse que ia embora daqui e levar o que era dela. Mas se ela não tinha nada quando veio [...]”*. A iaô deu um sorriso amarelo e se retirou humilde. A história é assim: uma vez aborrecida, a iaô dissera para as irmãs de santo que ia deixar o terreiro e levar consigo o assentamento do seu orixá. O caso foi parar nos ouvidos da mãe de santo. Mãe Beata manteve a tranquilidade e fez que não deu importância: *“deixa, comigo ela não falou nada.”* Uns dias depois, durante a sessão, Pai Caitumba convocou seus filhos para um sermão. Disse que quem estava na roça devia estar de coração, nunca contra a vontade: *“Se achava que devia sair, que fosse, pegasse suas coisas e procurasse seu rumo, tudo na paz. Não podia era ficar forçado, inclusive porque assim atrapalhava o fluir das energias”*. Frente às palavras do caboclo, a iaô passou mal. Na manhã seguinte, foi até o quarto de Mãe Beata e acordou-a chorando. *“Mas o que foi, menina?”; “É que meu pai chamou todo mundo pra dar sermão, e eu vesti a carapuça porque tinha culpa no cartório”*. E contou o que acontecera, explicando que falara em um momento de raiva, não pretendia fazer nada daquilo.

Até agora tratei do aprendizado enquanto percurso que envolve, de um lado, a filha de santo, e de outro, seus mais velhos ou entidades – ela aprendendo, eles ensinando. Mas no candomblé as entidades também ocupam a posição de aprendizes. Fazem-se junto a seus filhos humanos e, como eles, devem ser introduzidas à dinâmica relacional do terreiro e a aprender seu lugar nesta dinâmica. A maneira como são instruídas depende, é claro, de sua própria natureza e

35 Ao falar das sanções impostas pelas mães de santo aos filhos rebeldes e faltosos, Lima (2003, p. 166) observa: “As sanções são sempre ratificadas pelo elemento sobrenatural e quando a mãe pune um filho em falta a medida do castigo é sempre determinada pelos orixás. Este mecanismo isenta de algum modo a iyalorixá dos sentimentos negativos por parte de seus filhos [...]”

características. Ninguém aborda um erê ou um exu da mesma forma que um orixá – embora todos precisem em algum momento ser educados. O orixá se trata com muito respeito e reverência. É com a voz pausada e muita calma – atitude de respeito temperada com postura de autoridade – que a mãe de santo ensina o orixá da sua iaô recolhida como deve se portar, que o pai ou mãe pequena guiam seus primeiros passos de dança e que, nas cerimônias mais fechadas, mostram-lhe como responder a solicitações típicas. Erê é criança³⁶ e recebe o tratamento condizente com sua posição:

Visitei Mãe Beata poucos dias depois da saída pública de Toni, ao final do período de recolhimento. Toni ainda estava de resguardo no terreiro. A certa altura, o vi conversando na frente da casa com duas filhas de santo. Daí a pouco veio uma delas, falando em tom bem baixinho: “*minha mãe, o que é que a gente faz? Xangô baixou*”. Mãe Beata disse que era pra mandar equede Dinha desvirar: “é isso que dá [...]” – comentou comigo – “*iaô novo não pode ficar saindo do barracão, conversando com um e com outro. Tem que ficar de repouso*”. Logo depois chegou Toni, ou melhor, seu erê, Raio. Veio abraçar a mãe: “*eu não disse que vinha, ôi eu aqui!*” – Todos rimos. Mãe Beata, entretanto, não parecia especialmente contente. “*Deixa eu ficar, minha mãe [...]*” – Talvez para dar mais graça ao pedido, Raio colocou as duas mãos, abrindo e fechando como um pisca-pisca, em frente aos olhos. A expressão era mesmo engraçada. Perguntou pelas crianças, queria companhia pra brincar. “*Estão todos na escola*” – respondeu a mãe de santo. E dirigindo-se a mim: “*se deixar, Raio passa o dia todo brincando com as crianças, jogando gude. Ontem mesmo foi assim. Mas no final, tive de desvirar, porque já ‘tava’ dando confusão*”. Explicou que não se pode deixar iaô de erê o tempo todo, afinal ele tem de ajudar na casa também, não pode ser só na folia. Combinou com Raio que ele sairia naquele momento e que mais tarde ela deixaria que voltasse. O menino se conformou e foi pedir a Dinha que o despachasse. Fiquei encantada com ele, realmente bem-comportado. Saído Raio, Toni reapareceu com vassoura na mão, fazendo-se útil.

Nem todos os erês são como Raio. Mãe Beata ficou completamente estafada com as brigas constantes dos erês dos dois iaôs que estiveram juntos em um

36 Na iniciação, o iaô recebe o erê que está vinculado ao santo, dono de sua cabeça. Os nomes dos erês, em geral, evocam qualidades dos orixás: Cajadinho é erê de Oxalá; Raio de Xangô; Açucena de Oxum e Soldado de Ogum.

dos mais recentes barcos da casa. Os erês discutiam por tudo, xingavam e trocavam tapas. Um erê aproveitava um momento de desatenção do outro para roubar-lhe a comida ou o brinquedo. Mais brigas e choro. Um pedia desculpas, o outro não aceitava. A mãe de santo já não aguentava mais. Decidiu, então, manter os iaôs acordados por mais tempo. Assim evitava a confusão das crianças.

Embora, como no caso relatado, os erês possam criar situações difíceis de manejar, sua presença é muito importante na feitura, quando os iaôs estão recolhidos no roncó. De fato, o estado de erê é particularmente apropriado para a iniciação – não só expressa a natureza das operações que estão aí acontecendo, como também permite que estas operações sejam conduzidas sem grandes dificuldades. Erê é criança, e a iaô recolhida está iniciando sua vida no candomblé. O vínculo que ela estabelece com o terreiro é o vínculo fortemente emotivo da criança com a casa e com seus adultos; é também de submissão e entrega – a criança está nas mãos dos mais velhos, não lhe cabe decidir senão conformar-se às demandas que vêm de cima. Mas os erês não são apenas marca da necessária subordinação da iaô. Também abrem um espaço de transgressão relativa, que certamente abranda a dureza do processo de feitura. Erês recebem muita atenção no terreiro: muita gente gosta de conversar e brincar com eles e de mimá-los com presentes (doces e brinquedos). Mas são arteiros e aprontam: quando têm oportunidade, roubam comida, brigam entre si, falam demais e dizem o que não devem. São repreendidos por suas faltas frequentes, mas também admirados por sua esperteza e criatividade. Movendo-se entre a submissão e a arte, a obediência e a transgressão, permitem fluir melhor o aprendizado no roncó. Também revelam uma faceta importante do aprendizado no candomblé: é preciso mostrar e impor limites, mas fazê-lo de tal forma que não se sacrifique as inclinações e habilidades de cada um – no caso dos erês, a criatividade de encontrar soluções inusitadas e explorar possibilidades. A iaô deve sujeitar-se – já vimos –, mas o erê nunca pode fazê-lo inteiramente (de fato, não deve).

Mais transgressor que erê é exu. Mensageiro entre humanos e deuses, o orixá Exu é dono das encruzilhadas e controla os caminhos e passagens. Por isso, nada pode ser feito no candomblé sem que primeiro se lhe peça licença e se lhe faça uma oferenda. É um orixá múltiplo – cada orixá tem seu exu ou, como se diz, seu escravo. Este termo, na verdade, expressa apenas o elo estreito entre os dois e a disponibilidade de exu para atuar pelo orixá – ou talvez para fazer

aquilo que os orixás, menos metidos nos afazeres humanos, estariam pouco dispostos a executar. Exu está longe de ser uma divindade subserviente; costuma colocar em apuros aqueles que dele esquecem. Também não faz muita diferença entre os pedidos que lhe são feitos desde receba em troca o agrado que lhe cabe. Por isso, é para ele que vão os pedidos moralmente suspeitos. Já observei que estas características de exu – entidade múltipla e trickster – contribuíram para que fosse identificado com o diabo cristão e para que as religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) fossem povoadas por exus personalizados, tidos como espíritos de criminosos e marginais. Embora a primeira associação seja explicitamente rejeitada nos candomblés que conheço, a maioria cultua os exus que tiveram vida terrena não na África, mas em solo brasileiro. Aos exus – entidades masculinas – juntam-se as padilhas. Estas entidades são mulheres e sua transgressão feminina está no comportamento sexual desregrado: são prostitutas, ciganas, mulheres volúveis que se vestem de modo sensual, gostam de beber e flertar livremente. Também não têm comedimento no falar.

Exus e padilhas são não apenas conhecidos, mas apreciados por suas qualidades transgressoras. Também são notórios por habilidades de mediação, que tanto podem prejudicar, quanto trazer enormes benefícios. Mas há sempre exus descompreendidos que ameaçam a paz do terreiro, se metem em assuntos fora de sua alçada ou baixam em contextos inapropriados. São muitos os casos. Um exu se intromete em festas destinadas aos caboclos, ocultando sua identidade e exigindo uma atenção que não lhe é devida naquele contexto.³⁷ Uma padilha faz perguntas desconcertantes e cobra atitudes daqueles a quem a princípio deveria obedecer. Outra joga cartas e é consultada por gente do terreiro sempre que baixa no corpo da filha, em dias de festa (comida) para exu. A mãe de santo não demora em manifestar sua insatisfação e, meio séria, meio jocosa, pergunta: “*como? Então a padilha da iaô está querendo tomar meu lugar?*” O pai pequeno da iaô reclama com a padilha: “*como é que eu fiz a senhora, e a senhora agora está querendo ver meu futuro?*”

Os caboclos – índios, boiadeiros e marinheiros – devem ser doutrina- dos. Diferente dos orixás africanos, são entidades nativas, brasileiras, e, portan- to, mais próximas do mundo vivido dos humanos que interagem com eles. Ape-

37 Este foi o caso do Exu Sete Esquinas de Gleide, a quem me referi no capítulo anterior: baixou inapropriadamente durante uma festa de caboclo e foi mandado embora pela mãe de santo da casa.

sar disso, não deixam de ser outros distantes: vêm de longe, de espaços pouco conhecidos de seus filhos, habitantes da cidade – seu lugar “bem brasileiro” são as matas, o sertão e o mar. Se a distância dos orixás é ao mesmo tempo a distância espacial de um continente e a distância temporal do mito, a distância dos caboclos é a distância espacial e temporal dos lugares intocados pela civilização – selvagens, atrasados e desregrados. É dessa distância que vem seu poder – um misto de força bruta, sinceridade não corrompida e liberdade. Mas também é dela que vem a necessidade de doutrinação.

A palavra doutrinação, especialmente quando aplicada aos caboclos, carrega a marca de uma história de subjugação, em que povos nativos do território brasileiro foram forçosamente inseridos no mundo dos colonizadores brancos. Mas a doutrinação dos caboclos no terreiro não é a conversão do selvagem no civilizado: se assim fosse, implicaria perda de poder. Tampouco corresponde aquilo que normalmente se entende como ensino de modos civilizados.

Quando chegam pela primeira vez no terreiro e no corpo de seus filhos, depois que estes completaram a obrigação de um ano, muitos caboclos não sabem nem falar. Precisam ser conduzidos ao centro do barracão, de onde balbuciam suas primeiras cantigas. Recebem galhos para dar passe e seus movimentos são acompanhados com atenção. Outros ainda têm um comportamento desregrado, excessivo e potencialmente perigoso. Doutrinados, deixam de representar uma ameaça para os outros.

No candomblé de João, os caboclos são recebidos e integrados ao terreiro através de uma cerimônia de batismo (a festa tem o mesmo propósito do batismo cristão, mas sua estrutura é mesmo de candomblé). No batismo do Boiadeiro de Ritinha, João ensinou o caboclo a beber de tudo – Boiadeiro só queria beber cerveja no bar e isso não estava certo. Marina, madrinha do caboclo, explicou: “*o pai de santo tem de doutrinar o caboclo a beber de tudo um pouquinho. Sabe por quê? Porque na hora o pessoal não fica lavando a língua dizendo que é marmotagem.*” Doutrinado, Boiadeiro deu conta de passar a noite bebendo água com sal na festa da casa de dona Silva.

Um dos caboclos de Mãe Roquinha, Eru, foi alvo de um processo especial de doutrinação antes que sua presença fosse admitida na roça. Eru é entidade notória por sua selvageria.

Quando esse caboclo não é doutrinado, ele quando pega a pessoa sai mordendo, o que ele vê pela frente, ele lasca. Se ele vê um animal, ele quer matar e comer na hora mesmo, por isso que não pode deixar nenhum animal quando ele 'tá' por perto, cachorro ou coisas assim. Morde mesmo. Ele é muito selvagem e só come as coisas cruas. Se vê criança, ele lasca, é capaz de matar. Por isso que não pode colocar esse caboclo no barracão sem doutrina. (Roquinha)

A doutrinação de Eru requereu muita habilidade e contou com a mobilização de forças do catolicismo:

Pra a gente colocar esse caboclo no barracão, a gente tem que ficar envolta pra proteger as pessoas. A gente benze uma toalha que molhamos na água benta e que é rezada na igreja. Aí depois enrolamos uma criança nessa toalha pra deixarmos o cheiro dela, aí depois vamos passando no nariz dele e dando pra ele ir cheirando, pra ir acalmando ele. Ai é que ele vai ficando aos poucos doutrinado. (Roquinha)

Doutrinar no candomblé é inserir no convívio. Envolve medidas de contenção, especialmente necessárias quando se tem à frente entidades tão selvagens quanto o caboclo Eru. O mais importante, entretanto, não é conter (no sentido de impor barreiras), ou domesticar (no sentido de transformar a partir parâmetros externos), senão abrandar e direcionar a força da entidade de modo a fazê-la circular no terreiro e entre todos que aí se encontram. Ou ainda, de modo a tornar viável seu convívio com o médium em cujo corpo ela se faz presente, e com a comunidade que também é afetada (embora de maneira diferente) por esta presença. Neste sentido, não só os caboclos precisam ser doutrinados:

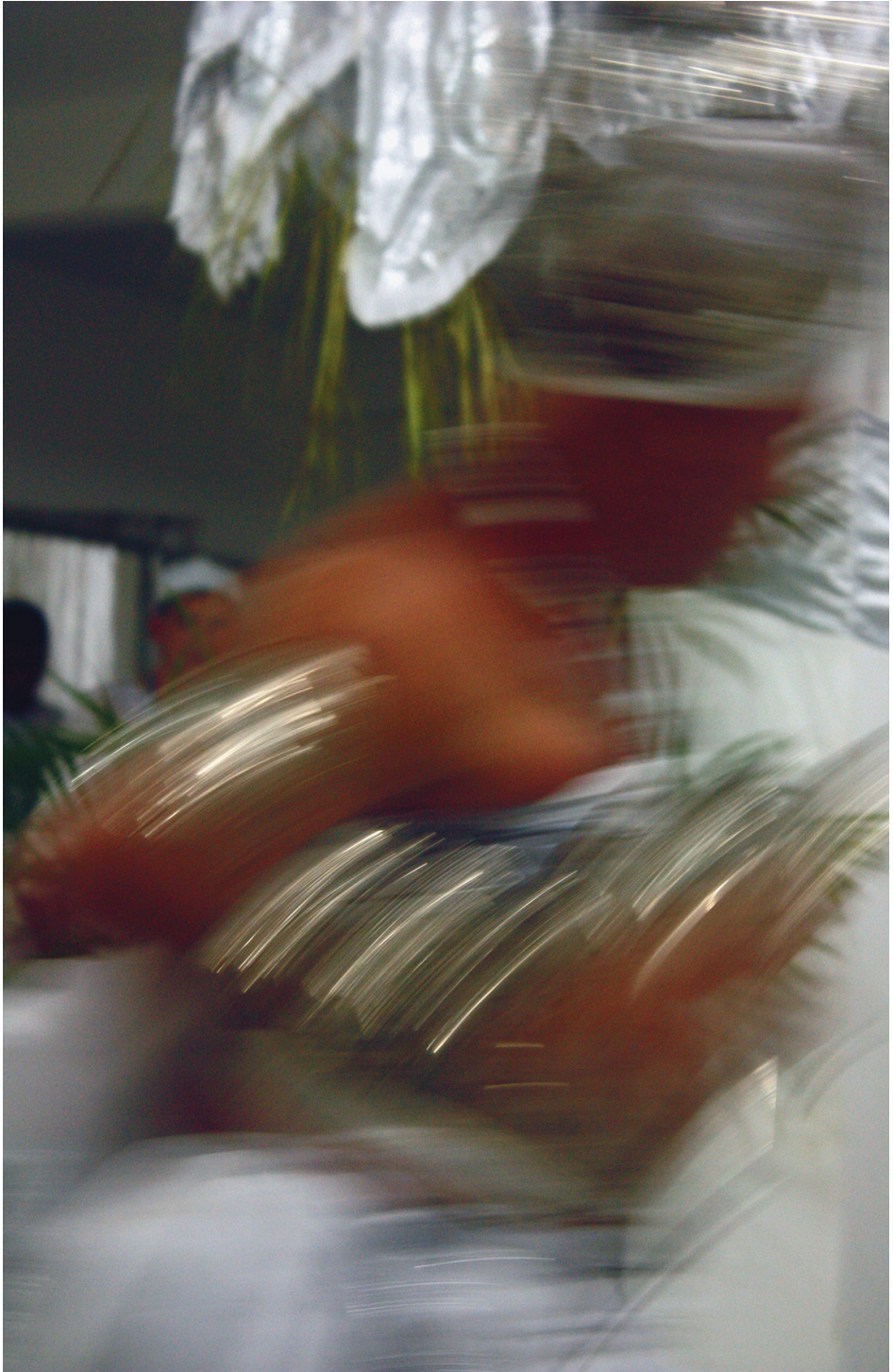
Todos os espíritos, no início, são 'brabo'. Quando 'tá' pegando a pessoa no início, aí você vai doutrinando até ficar mais calmo. Porém, depois de doutrinado, minha mãe me ensinou a nunca deixar o espírito na rua, porque espírito tem casa e se ele quer pegar a pessoa, que pegue em casa e não rua. Eles mesmos nunca me pegaram na rua, graças a Deus. Até porque ela me dizia que roupa suja se lava em casa. Se tiver que fazer algo, faça em casa. (Mãe Roquinha)

Doutrinar as entidades é uma das atribuições do terreiro, responsabilidade da mãe de santo e de seus filhos mais velhos – equedes e ebomis. Mas, se por um lado o terreiro é o espaço por excelência da doutrinação, por outro, doutrinar implica justamente fixar no terreiro, no sentido de manter em casa. Espírito doutrinado, esclarece Roquinha, apronta em casa e não na rua.

Iyalorixás e babalorixás têm a difícil tarefa de educar não só seus filhos de santo como também as várias entidades que fazem parte da vida do terreiro – de deixar brotar e tornar produtivas suas diferenças. Mas o papel de “zelador de orixá” (termo antigo pelo qual muitos ainda se definem) exige deles também a habilidade de ouvir e aprender com as divindades. Seus orixás deixam-lhes recados, ouvidos e posteriormente transmitidos pelas equedes, instruções sobre festas e procedimentos. Os orixás de seus filhos indicam-lhes suas preferências, ensinam como desejam ser cuidados. Na dinâmica do aprendizado, as posições podem ser móveis, e o conhecimento flui em mais de uma direção, às vezes invertendo as posições de aprendiz e instrutor. Não é nem mesmo correto dizer, *strictu sensu*, que o conhecimento transita, que passa de mão em mão (ou de cabeça em cabeça, conforme alguns, de orientação mais cognitivista). Mais certo, talvez, é dizer que as pessoas se tornam mais experientes à medida em que vivem, sofrem e suportam o percurso temporal de feitura que, no espaço do terreiro, conduz da margem para o centro da ação. Afinal, como vimos, no aprendizado está em jogo, muito mais que a transmissão de conteúdos, senão a própria construção da pessoa. Sumarizando a questão do aprendizado no candomblé, Goldman (2007, p. 109) escreve:

[...] nesta religião [...] quem ‘ensina’ é em primeiro lugar uma pessoa que foi assim constituída ao longo de muitos anos, através de um processo complexo de iniciação... Por outro lado, quem ‘aprende’ é uma pessoa em processo de ser construída e seu sucesso depende de sua capacidade de suportar e desenvolver este processo, que envolve muito mais que simples ‘aprendizado’. Finalmente, o conteúdo a ser ensinado e aprendido está longe de ser um conjunto sistemático de princípios básicos, uma ‘doutrina’[...].

Conversando comigo certa vez, Mãe Beata comentou que um terreiro precisava ter todo tipo de gente. Ela se referia ao fato de que às vezes era preciso tolerar e conviver com pessoas de conduta questionável para garantir que as muitas tarefas requeridas na manutenção do terreiro fossem realizadas. Nem sempre as pessoas boas eram as que estavam disponíveis. Apesar de ser uma observação sobre fatos bem corriqueiros, me fez pensar em outra dimensão da vida de uma casa de candomblé – dimensão fundamental e bem conhecida de Mãe Beata. Um terreiro precisa deixar brotar e cultivar a diferença: sua existência depende da vitalidade e atuação de distintas energias e das entidades que as portam e distribuem. Isso tem repercussões claras sobre a natureza do aprendizado que aí que se desenvolve. Em todos os casos, aprendizado é menos um processo de modelagem (pelo qual uma massa disforme ganha forma) do que um modo de cultivo (pelo qual certas energias são despertadas, alimentadas e canalizadas para o bem-estar do terreiro e dos seus filhos). A questão principal não é, portanto, criar um tipo de pessoa, mas saber reconhecer um tipo e encaminhá-lo a contento. Ajudar na sua natureza.



Xangô

Movimento: rodar com o santo

Hoje foi a saída de uma iaô de Oxóssi, moça branca de classe média que já tinha um percurso pelo candomblé antes de chegar à casa de Mãe Beata. Oxóssi dançou com tranquilidade, passadas lentas. No dia seguinte, Mãe Beata comentou que o santo fez tudo direitinho, mas, como era novo, às vezes errava – *“ainda está aprendendo”*. Iraildes queria puxar mais cantos pra Oxóssi dançar, mas ela achou que já tinha sido suficiente. Depois de Oxóssi, veio o Xangô de Toni, que estava fazendo obrigação de sete anos. Difícil descrever a força que emanava dele, os ombros expandidos, ocupando, ou melhor, fazendo espaço, os machados nas mãos, passadas rápidas. Forçava o povo a recuar, a abrir passagem nas portas, assustava, contaminava. E dá-lhe palmas, vivas – *“Caô Cabieçile!”* – Xangô avançando, girando. Muitas Iansãs chegaram, Fernanda ao meu lado e outra, da plateia, que se escondia atrás de mim. E, de repente, uma menina caiu no chão, bolou.¹ Era uma abiã que participava da roda, irmã de Binho, eu não sabia bem a situação dela. Novinha. *“Alguém traga um lençol”* – Dinha gritou. Cobrimos a menina com o lençol. E um grupo de equedes, entre as quais eu me encontrava, ergueu-a assim, coberta, o corpinho esticado. Numa pequena procissão, fomos com ela até os atabaques, a porta lateral que dá para o assentamento dos caboclos, a porta de entrada do barracão, a porta do quarto dos santos e o sabaji, onde entramos. Dinha instruiu-nos para abrir uma esteira no chão e deitá-la. Disse que Mãe Beata tinha mandado desvirar. A equede de Vilma (mãe de santo, filha de Beata) não concordou: *“orixá que bola, ‘tá’ pedindo feitura, tem que recolher.”* *“Você tem como dar tudo que precisa?”* – perguntou Dinha, aludindo ao custo da feitura. A equede ficou calada. *“Então desvire”*. Ela saiu, acho que chateada. Mãe Beata entrou. Sentaram a menina, ainda virada, num tamborete. O rosto contraído, orixá não queria sair, expressão grave naquele corpo pequeno. Eu só via o santo, teimoso; nem teimoso era, apenas marcando seu lugar. Mãe Beata falava com o santo: *“a gente não sabe a situação de sua filha, se ela trabalha, se pode recolher agora. Tenha paciência que a gente vai cuidar, mas deixe sua filha*

¹ Bolar é o transe que indica o pedido do orixá para ser feito (iniciado). Ao bolar, a pessoa cai inconsciente e fica prostrada no chão.

agora”. Demorou. O santo parecia não entender. Queria ficar. Dinha trouxe uma quartinha branca. Beata pôs dois dedos na quartinha e aspergiu água no pescoço e na nuca da menina. Enfim ela acordou. Confusa, meio desnorreada. Soube, mais tarde, que tem por volta de 15 anos, embora pareça mais nova. Tomou a bênção da mãe de santo e, depois, a nossa. Bebeu um pouco da água que alguém lhe trouxe. Ficou mais um tempinho sentada, se recuperando, antes de voltar pro barracão.

Três filhos de santo e três orixás em momentos bem diferentes da trajetória que o terreiro reserva àqueles que ingressam. Poucos meses se passaram, e a menina que bolou foi recolhida para feitura. Entrou com Julinho e Bia, ambos netos de Mãe Beata. Todos mais ou menos da mesma idade. Dinha foi escolhida para ser a mãe pequena, deu a roupa para Euá – o orixá da menina – dançar (dar o rum) no dia da saída. Outras pessoas também ajudaram, e o fato de que havia mais dois compondo o barco certamente ajudou a aliviar os gastos.

Neste capítulo quero tratar da relação entre o orixá e sua filha (ou filho) humano, prestando atenção ao modo como ela se desdobra e se desenvolve no terreiro com a ajuda de várias pessoas. Trata-se aqui de abordar outra dimensão do aprendizado, que, para começar, pode ser descrita como mais prática, mais encarnada e menos consciente. Dimensão que é vital para a vida do terreiro.

Voltemos ao caso, referido no capítulo anterior, do rapaz enxerido que frequentou a casa de Mãe Beata por algumas semanas e que falava sem parar. Nomeava seus muitos conhecidos no candomblé e tecia considerações sobre os orixás de alguns deles. Por algum tempo, encontrou um ouvido em dona Dulce, que fizera obrigação num dos terreiros a que ele se referia, na verdade, aquele em que o jovem mais se gabava de ter amizades. Dona Dulce não parecia aprovar o estilo eloquente (para não dizer a inclinação fofoqueira) do rapaz, mas via-se que gostava de relembrar seus antigos irmãos de santo e, particularmente, seu antigo pai de santo. Lá pras tantas, o falador começou a descrever o orixá de um dos adeptos deste terreiro. Dona Dulce os conhecia bem – adepto e orixá. “*É orixá criado na roça*” – comentou ela, chamando atenção para o longo período de feitura que educara tanto a iaô quanto o santo e que se refletia na qualidade de sua performance no barracão.

Os orixás também passam por um processo de aprendizado, e orixá que é criado na roça sabe como se portar. A possessão no candomblé é um evento re-

lacional – as entidades são mobilizadas por contextos sensíveis e significativos, que pedem sua presença, e uma vez presentes, dialogam ativamente com estes contextos. Sua vinda é muitas vezes referida como resposta: os orixás (e caboclos) respondem aos tambores que nas festas tocam os seus ritmos, ao sangue dos bichos sacrificados que rega os assentamentos, ao banho de folhas que lava a cabeça e às situações de intensa circulação de energia no terreiro. A chegada do orixá da mãe de santo e o grito (ilá) do orixá novo que anuncia seu nome na festa de saída da iaô são situações deste tipo, provocam uma onda contagiante de possessões. Abaixo, relato duas situações que ilustram bem este ponto:

Mãe Beata já estava doente há mais de duas semanas – tivera uma gripe muito forte e dela não conseguira se recuperar, estava fraca e sem ânimo. Havia uma preocupação geral no terreiro e também uma especulação sobre as causas da doença. Seria coisa feita? Mãe Beata mesma rejeitava essa sugestão – não achava certo que se atribuísse tudo à interferência das entidades. Mas pediu a Iansã por sua saúde e resolveu cortar² para a santa. Quando cheguei no terreiro, ao cair da tarde, vários pratos de comida seca³ já se encontravam dispostos sobre um balcão. Também os ingredientes necessários para a oferenda. O assentamento de Iansã Balé havia sido retirado da casinha em que permanece guardado (junto com as outras Balés e os eguns do terreiro) e colocado do lado de fora – um pequeno pátio aberto onde estão assentados os dois caboclos de Mãe Beata e ao qual se tinha acesso por uma das portas laterais do barracão, adjacente aos atabaques. Os bichos também estavam já separados. Estávamos todos distribuídos segundo nosso lugar na hierarquia da casa; em um extremo, no pequeno pátio, aqueles que presidiriam a oferenda (um pequeno grupo que incluía além da mãe de santo, três equedes, três ebomis e dois ogãs); no outro extremo, dentro do barracão, sentadas em esteiras, as iaôs sem obrigação de três anos. Entre estes

2 Cortar para o orixá é fazer-lhe uma oferenda que inclui sacrifício de animal – cujo sangue (veículo por excelência de axé) rega a pedra (otá) em que o orixá está assentado. Matança é outro termo utilizado para este tipo de oferenda, embora seu uso seja evitado em conversas com gente de fora – na linguagem comum é um termo carregado de conotações negativas.

3 Há dois tipos de comida oferecidos aos orixás: as comidas secas (pratos, às vezes bastante elaborados, feitos com espécies vegetais) e as comidas que envolvem sacrifício animal (referido como matança). As primeiras são arreadas como pedidos, depositadas nos quartos dos santos e, depois, no mato ou na água, a depender do orixá. Mas também acompanham a oferenda de animais sacrificados. Estas últimas são fundamentais para a renovação do axé dos deuses, pois, conforme explica Lépine (1982, p. 33), “o sangue é um poderoso veículo de *àse*, que deverá restituir aos *òrisà* a força que despendem neste mundo e à qual devemos a existência.”

dois pontos os demais se ajuntavam de pé frente à porta do barracão que dava para o pátio. Quando o corte começou ao som dos atabaques e das cantigas, alguns orixás responderam. Pouco depois veio a Iansã de Mãe Beata. De onde eu estava só pude escutar seu ilá forte, que imediatamente se propagou em uma onda de ilás e reverberou, produzindo movimento: haviam chegado, de golpe, os orixás de todos os rodantes presentes. As iaôs viradas que estavam sentadas moviam seus troncos dobrados para frente e para trás, enquanto os corpos de suas irmãs mais velhas, de pé, balançavam. Era preciso tirar-lhes o ojá da cabeça, os sapatos, brincos, relógios, óculos e pulseiras. Alguém trouxe um tamborete para Oxalufã, que bem velhinho, tremia o corpo curvado e mal conseguia manter-se de pé.

Cainana tem enredo com Oxalá. Tem vinte e poucos anos e trabalha em emprego doméstico. Sua vó, que já faleceu, era mãe de santo. Ela mora com uns tios que são evangélicos; a família de seu namorado também é crente e não gosta de candomblé. Por isso evita envolver-se com coisas de santo. Mãe Beata me disse que ela herdou a obrigação de sua vó e em algum momento terá que ser feita, mas agora não pode. Então o jeito é negociar com o santo, fazer-lhe oferendas e pedir-lhe paciência. Às vezes, Cainana passa longos períodos sem vir ao terreiro. Mas em dias de festa sempre aparece para ajudar nos preparativos. Uma vez estava enfrentando problemas – não sei de que ordem – e pediu ajuda a Mãe Beata, que lhe prescreveu o seguinte: ela deveria ficar de resguardo por sete dias, vindo ao terreiro toda manhã para arrear milho branco para Oxalá. Na sexta-feira, dia de Oxalá, estava lá quando Cainana chegou. Fomos ao quarto onde estão assentados os Oxalás e Iemanjás da casa. A pedido de Mãe Beata, acendi uma vela de sete dias e a coloquei no chão. Depois, Mãe Beata pegou um pratinho com milho branco cozido e passou em volta de Cainana que, vestida com saia de ração, estava de pé a sua frente. Mãe Beata pousou o pratinho sobre os ombros e cabeça de Cainana; enquanto fazia isso, proferia algumas palavras para Oxalá. O santo chegou de forma tranquila, um leve balançar do corpo acompanhou o ilá. Depois se deitou de bruços aos pés da mãe de santo para tomar-lhe a bênção.

Não só virar com o santo é um evento relacional, como as relações de que participam as entidades são cercadas de expectativas mais ou menos rígidas. Quando dona Dulce comentou sobre o orixá criado na roça não avaliava apenas a beleza e força do santo, que contagiava o barracão e deixava todos – espec-

tadores e adeptos – em grande excitação, mas também seu respeito às regras que definem um comportamento apropriado. Em outra ocasião, ouvi-a elogiar a beleza da santa de um iaô que frequentava as festas da casa de Mãe Beata e que na época havia se desentendido com sua mãe de santo. Ao elogio, entretanto, acrescentou um senão: a santa não tomava a benção da iyaxorixá do iaô e isso não estava certo. Uma complexa etiqueta regula as relações no terreiro e esta envolve também orixás, caboclos, exus, padilhas e erês (embora estes últimos tenham por regra justamente desafiar a etiqueta). Dona Dulce se referia a uma das regras básicas dessa etiqueta: um orixá deve sempre tomar a benção da sua mãe de santo e de outras autoridades no barracão.

Uma iaô nova se confronta com muitas regras e exigências e algumas dizem respeito a situações e modos de virar com o santo: há muitos momentos em que virar é mandatório; há gestos e posturas típicos para caracterizar a vinda de seu orixá (diferenciando-a da possessão dos adeptos mais seniores). As regras mudam na medida em que muda seu *status* no terreiro, e depois da feitura há três momentos básicos em que isso ocorre: nas obrigações de um, três e sete anos.⁴ A feitura e as obrigações são situações de tensão – tanto para o noviço quanto para a mãe de santo. E embora a tensão não seja exclusiva aos momentos de forte exposição pública em que culmina cada uma destas passagens rituais, certamente a festa pública é uma ocasião em que os nervos estão à flor da pele. É aí que a nova identidade que foi preparada ao longo de experiências acessíveis apenas aos de dentro será exibida e avaliada por muitos olhos. E é a partir daí que novas exigências – e prerrogativas – começam a valer.

Frente a essas situações, os adeptos são aconselhados a confiar no santo. Uma iaô que depois de mais de sete anos de feita enfim dava sua obrigação de três anos estava preocupada com o momento em que teria que virar no santo. Na festa, o orixá deveria baixar sem o dar o ilá – o grito pelo qual, até então, sempre anunciara sua chegada. Foi consolada por uma ebomi: “*deixe que na hora o santo resolve*”. Outra, na obrigação de sete anos, da qual sairia ebomi, temia o momento em que, durante a festa pública, deveria entrar no barracão, virada, calçando sapatos. Depois comentou: “*a gente fica assim nervoso, mas na hora o orixá sabe o que faz*”.

4 Destas, a obrigação de sete anos, em que o iaô torna-se ebomi, é a mais importante. A obrigação de um ano, por sua vez, envolve mudanças pequenas, conforme exposto adiante.

No candomblé, como já vimos, as pessoas que dão ou viram no santo, que vivenciam a presença do orixá através da possessão, são chamadas de rodantes. Os orixás pegam ou apanham suas filhas rodantes em ocasiões diversas e variáveis – o ritual é a mais importante delas. Durante as festas em sua homenagem, eles dão o rum – dançam respondendo aos tambores (o rum é um dos três atabaques do terreiro). Quando a rodante vira no santo, diz-se que sua consciência se apaga. Ela pode lembrar as sensações que antecederam e sinalizaram a vinda do seu orixá e sentir-se cansada ou confusa após sua partida. O tempo em que o orixá permanece em seu corpo – em que ela está virada – é descrito como um hiato. Outra agência, além da sua, está em controle. Mas este outro, é bom lembrar, é uma manifestação do orixá geral, única e singular, ligada àquela pessoa e feita junto com ela na iniciação. Neste sentido, a separação entre os dois – pessoa e santo – não pode ser total e não é vivida sem ambiguidade. As falas das duas iaôs em obrigação, citadas acima, mostram justamente isso. Uma linha fina separa a rodante do orixá que lhe toma, e o corpo é justamente esta zona de indeterminação ou contaminação em que eu e outro, rodante e santo, se aproximam e por vezes se confundem. No capítulo anterior sugeri que a relação entre a pessoa e o seu orixá é instituída através de um percurso em que intervem muitos mediadores. Agora vou falar um pouco de algumas das situações e procedimentos envolvidos neste percurso, particularmente no que se refere à experiência de virar no santo. Conforme procuro mostrar, é através de um jogo entre aproximação e distância, ou através de medidas que visam ora uma, ora outra, que esta relação se faz e se transforma ao longo do tempo.

Bastide (1973b) observa que, no candomblé, a trajetória de alguém que vivencia a presença do orixá no corpo através da possessão é um percurso que conduz do transe descontrolado, em geral violento, ao transe regulado, sujeito a controles culturais. Este forma, junto com os mitos, as músicas e as coreografias da dança, uma melodia total. Se compararmos o transe da abiã com aquele da iaô, observamos justamente, no caso desta última, a operação de controles que ainda não valem para a aspirante não iniciada. E se estendermos essa comparação para incluir os diferentes estágios galgados com a iniciação e as obrigações subsequentes, observamos que há diferentes controles ou expectativas regulando o transe em cada um destes estágios. Ricardo Aragão, pai de santo e mestre

em Ciências Sociais, formulou um quadro geral para tratar das expectativas relacionadas ao transe no candomblé:

À medida que os iniciados avançam na escala hierárquica (determinada pelo tempo de iniciação, confirmado por obrigações específicas), a expectativa com relação ao transe varia. Quanto menor o tempo de iniciação, maior a expectativa de que o iniciado entre em transe em um número maior de momentos e situações específicas, que podem ser relacionadas:

Abiãs – No caso dos abiãs, indivíduos que embora não sejam iniciados possuem alguma ligação com o terreiro, podemos distinguir três situações diferentes em que o transe é esperado:

1. Entre os abiãs que apenas se submeteram a rituais de limpeza e lavagem de fios de conta, o transe é esperado a qualquer momento, não havendo uma regra clara. Neste período também não há limites para o número de entidades que possam se apossar do abiã.

2. Para os abiãs que se submeteram ao ritual do bori, espera-se que o transe seja mais controlado e também que haja uma redução do número de entidades que se apossam da pessoa, embora essa expectativa às vezes não se confirme.

3. No caso dos abiãs com os assentamentos individualizados dos orixás que compõem o seu carregó, espera-se que o transe se reduza ao orixá “de cabeça” e eventualmente ao seu juntó, mesmo assim sendo considerado como um momento atípico.

Após o ritual de iniciação, estas regras mudam drasticamente. A expectativa do transe com relação às iaôs se torna mais definida em termos das situações e momentos que desencadeiam o processo do transe. Esta fase, que se inicia com o ritual de feitura e se encerra com a obrigação de sete anos, desenrola-se ao longo de obrigações intermediárias de um e três anos. O cumprimento destas obrigações também encerra expectativas com relação ao transe:

Feitura – Das iaôs que apenas se submeteram à feitura (iniciação), espera-se uma sensibilidade maior com relação à entrada em transe. Embora seu transe seja reduzido unicamente ao orixá de cabeça, o número de situações e momentos em que o transe deverá ocorrer é grande. Se o iaô estiver cumprindo o resguardo do quelê (colar ritual que simboliza a sua sujeição ao orixá e que é usado por três meses após a iniciação), qualquer situação que envolva

os fundamentos do orixá ao qual este foi iniciado provocará o transe imediato. São inúmeras as situações em que isto pode ocorrer, e a resistência ao transe é mínima. Há uma enorme variação, também, a depender do orixá em questão. Por exemplo, os orixás mais relacionados à guerra, tais como Ogum, Xangô e Iansã, não baixam com a mesma facilidade que os orixás mais relacionados a ambientes silenciosos. Até mesmo um susto ou um barulho um pouco mais alto provoca a vinda destes últimos. Situações que representem perigo de quebra do resguardo, situações rituais, quando há comentários sobre qualquer fundamento do terreiro, músicas relacionadas ao orixá da iaô, ao orixá da casa, ao orixá do sacerdote, do pai pequeno ou da mãe pequena, mesmo quando cantaroladas, devem provocar o transe da iaô. Também, se qualquer irmão de barco entrar em transe, isto ocorrerá com todos os integrantes do barco. Após o período do kelê, é comum que estas situações sejam menos determinantes para a ocorrência do transe, embora algumas permaneçam durante algum tempo, principalmente as que são relacionadas aos fundamentos do orixá do iniciado.

1 ano – As obrigações de um ano variam muito de casa para casa. Vão desde um simples bori até o oferecimento de um animal de penas. As situações em que o transe é provocado não variam muito, entretanto, nota-se que há um aumento gradual da resistência ao transe em situações que não envolvem rituais com sacrifícios de animais ou oferendas. Espera-se que o transe ocorra somente em situações ligadas aos fundamentos da casa e em contextos rituais.

3 anos – Na maioria das casas esta obrigação compreende um sacrifício de animais de quatro pés, tanto para o orixá “de cabeça” quanto para o juntó. Na linguagem do terreiro, a iaô recebe um grau a mais, isto é, chega a um determinado estágio em que suas responsabilidades aumentam no terreiro. Concomitantemente, as expectativas com relação ao transe também se alteram. Espera-se que o iniciado ofereça certa resistência, e que o transe ocorra somente quando for estritamente necessário ou quando, no xirê, sejam entoados toques específicos para a chamada dos orixás ou músicas relacionadas aos fundamentos do orixá da pessoa. A partir desta obrigação, as casas de matriz bantu ou que possuem algum tipo de influência bantu toleram o transe com o orixá juntó.

7 anos – Esta é a obrigação da maioridade, em que o iniciado deixa de ser iaô para tornar-se ebomi, irmão mais velho. A partir daí, o transe só se dará em ocasiões especiais. Por exemplo, se a festa for dedicada ao orixá de um irmão

mais novo, a ebomi não deverá necessariamente entrar em transe. No entanto, se a festa tiver por objetivo homenagear o orixá patrono do terreiro ou do sacerdote, o transe é obrigatório. As obrigações de 14 e 21 anos podem ser consideradas como oferendas maiores, não representando qualquer diferenciação no que tange ao transe. No entanto, se a partir da maioridade o iniciado também se tornar um sacerdote, o transe é ainda mais raro, só ocorrendo com o cântico de algumas músicas especiais para este fim. Nas casas de tradição iorubá, costuma-se entoar a roda de Xangô, que consiste numa sequência de músicas que homenageiam o orixá do trovão e sua família. Nas casas de tradição bantu, o Nkisse Kitembo (Tempo) ou o Nkisse Cabila são os homenageados.

Ricardo explica que o quadro não é exaustivo, há alguma variação nas regras de terreiro para terreiro. Mas ele ajuda a entender o modo pelo qual a pessoa é feita no candomblé. As expectativas indicam que, ao longo do tempo, muda a relação da rodante com seu orixá – a possessão torna-se um evento mais raro. A feitura dá início a um período de forte sujeição e dependência. A iaô nova vê-se frente a uma variedade de situações que chama seu orixá: até mesmo um barulho um pouco fora do habitual provoca o transe. Muitas situações fazem apagar sua agência, fazem-na perder agência para o santo – cuja realidade torna-se dominante. Mas a iaô nova não experimenta apenas dependência e sujeição ao santo, como também ao terreiro e aos outros que aí contribuíram para sua feitura. Ela é quase um prolongamento destes outros – sua mãe de santo, sua mãe e pai pequeno e seus irmãos de barco. Cantou-se para o orixá a que terreiro é consagrado, ela vira. Foi arreada uma oferenda ao orixá de sua mãe pequena, ela vira. Um de seus irmãos de barco virou no santo, ela também. Seu corpo não responde a eles, mas com eles. À medida que avança na hierarquia, a possessão é mais rara. Sua relação com o santo muda (tratarei deste aspecto mais adiante). E também muda sua relação com os outros adeptos do terreiro. Há um processo de individuação em curso que não retira o sujeito do emaranhado de relações em que está envolvido, mas que o faz se destacar como um nó que pode arrastar consigo outras tantas e novas relações.

Mas como opera a expectativa geral relativa à possessão de modo a garantir seu aprendizado? Do ponto de vista de uma sociologia tradicional, a questão é simples: tratam-se de regras que são interiorizadas pelos sujeitos em processos de socialização, e quando essa é bem sucedida, passam a determinar

o comportamento de modo mais ou menos inconsciente. Mas esta equação (comportamento determinado por regras) foi alvo de pelo menos duas críticas importantes que podem ser úteis para entendermos a possessão.

Vou começar com a crítica desenvolvida por Garfinkel (1967). Para dizermos que o comportamento é determinado por regras, precisamos assumir uma correspondência estreita entre a situação da ação e a regra: o ator precisa ser capaz de identificar sua situação concreta como um caso previsto pela regra, de modo a agir em conformidade com ela. Entretanto, há aqui dois problemas a considerar. Em primeiro lugar, o encaixe entre uma situação empírica e uma regra é sempre frouxo: a regra, enquanto injunção genérica, jamais pode esgotar todas as circunstâncias de sua aplicação, nem prever todas as exceções que suspendem a necessidade de que seja aplicada. Isso significa dizer que ao invés de ser dado de antemão, este encaixe é uma realização prática, precisa ser feito a cada novo caso. Em segundo lugar, a ideia de que a situação pede a aplicação da regra (a qual funciona, então, para causar a ação) supõe que a ação ocorre em um momento distendido, em uma situação que permanece inalterada ao longo do tempo. Mas o tempo, observa Garfinkel (1967), é dimensão constitutiva tanto da ação quanto de suas circunstâncias. A situação precede a ação e a explica – frequentemente, o conhecimento da situação é utilizado para determinar o sentido da ação que nela transcorreu. Essa é, entretanto, apenas parte da verdade, pois a ação sempre transforma e redefine retrospectivamente a situação em que se desenvolve e a qual responde. Em que sentido, então, a situação pede a aplicação da regra? E em que sentido a regra regula a ação? A resposta de Garfinkel (1967) é de que a regra é um recurso interpretativo usado pelos atores para fazer sentido tanto de suas circunstâncias quanto de suas ações; assim, seu papel não é de regular, mas de constituir reflexivamente a cena.

Vejamos um exemplo. O orixá de uma iaô recém-iniciada não baixa quando são entoados os cânticos do orixá de sua mãe pequena. A expectativa conhecida e compartilhada é que deveria ter baixado. A análise convencional toma este dado para concluir que embora a situação exigisse a aplicação da regra, o ator (neste caso, uma agência distribuída entre rodante e orixá) falhou em obedecer. O etnometodólogo não falha em observar que a quebra da expectativa conduz os presentes a elaborar o caso. Há algum elemento da situação que explique a ausência da possessão ou a recusa do santo em baixar? Talvez a iaô

tenha bebido (o que afasta o orixá e explica porque a possessão não ocorreu), talvez o orixá esteja comunicando algo com sua ausência, ou talvez a relação entre a iaô e sua mãe pequena esteja interferindo na vinda do santo. Cada uma destas possibilidades é um modo de redefinir a situação inicial, de trazer à baila elementos não notados, mas (agora) relevantes. A regra, neste caso, não determina a ação, mas serve como recurso para explorar seu sentido.

Garfinkel (1967) está preocupado em se desfazer da ideia de que a ação pode ser explicada por conteúdos substantivos prévios (regras interiorizadas, por exemplo) para colocar ênfase nos métodos ou procedimentos pelos quais os atores reflexivamente produzem um encaixe entre a ação e um dado padrão cultural. O modelo da interiorização é completamente ineficiente para dar conta da produção reflexiva deste encaixe – quando supomos que as regras são introjetadas para formar disposições ou orientações valorativas, geralmente supomos também que não podem se converter em objeto de reflexão (ou que, em condições normais, não serão alvo de reflexão). Para a etnometodologia, ao contrário, as regras são constitutivas da ação justamente porque são reflexivamente apropriadas (são recursos utilizados na elaboração mútua da ação e das suas circunstâncias). Nenhuma introjeção é necessária aqui – basta aos atores que conheçam as regras e atribuam este conhecimento aos outros.

Garfinkel (1967) elabora uma das críticas mais contundentes ao modelo tradicional da “ação-determinada-por-regras”. Também coloca em questão a ideia de que o conhecimento consiste em um conjunto de proposições ou conteúdos armazenados. Mais importante ainda, força a análise a levar o tempo a sério, ou melhor, a ir além de uma visão simplista do tempo como sucessão linear para encontrar o movimento retrospectivo-prospectivo pelo qual se elaboram presente e passado, ação e situação. Mas a crítica à noção de conhecimento como conteúdos substantivos e à preocupação com procedimentos interpretativos (transculturais ou universais) conduz a um certo desinteresse por aquilo que caracteriza diferentes tipos de conhecimento – pelo o que está envolvido em cada modo de apropriar-se de e compreender uma dada situação. Podemos desvincular ação da obediência a regras, aprendizado da interiorização de conteúdos, mas dificilmente conseguimos avançar no estudo da ação sem entender como ela se articula com modos de conhecimento e aprendizado que, a depen-

der do caso, podem ser bastante diferentes. Parece-me que esse movimento é essencial se queremos entender a possessão.

Aqui ganha importância a segunda orientação crítica ao modelo tradicional da relação entre regra e ação.⁵ Seu foco recai sobre o primado tradicionalmente conferido às representações na constituição da prática. Para seus defensores, a interiorização (de regras ou esquemas conceituais) não é o princípio básico da socialização, mas o desenvolvimento de hábitos, habilidades e disposições afetivas através da experimentação e da prática⁶, com o auxílio de diversos mediadores.⁷ Em geral, os adeptos desta posição também enfatizam o papel do corpo (da motricidade e da sensibilidade) no aprendizado, seguindo a sugestão de Merleau-Ponty de que hábitos (e habilidades) são exemplos de como o corpo compreende seu mundo sem precisar passar por representações. Esta ideia permite evitar o argumento de que o comportamento habitual aprendido é uma resposta mecânica a estímulos.⁸ Também permite repensar o modo pelo qual a regra medeia o processo de aprendizado. Pode-se dizer que a regra define um contexto ou uma solicitação genérica ao qual deve ser associada uma resposta

5 Este é um grupo bastante amplo e eclético que reuni, para efeitos de exposição, com base em alguns argumentos comuns. Congrega autores inspirados pela fenomenologia (particularmente de Heidegger, 1988 e Merleau-Ponty, 1994) e pelo pragmatismo clássico (de Dewey, 1958 e James, 2003 em especial). Foucault e Bourdieu são também influências importantes, embora um número crescente de autores ao interior deste grupo tenha manifestado sérias reservas ao modelo de ação proposto por este último.

6 Assim como os demais representantes desta posição, Bourdieu (1977) está preocupado em dar conta de estratégias, habilidades e disposições que operam não como resultado da obediência a regras, mas como modos de engajamento nos espaços sociais. Entretanto, como já observei, sua síntese teórica tem sido alvo de críticas importantes. Bourdieu (1977), como sabemos, remete disposições e habilidades ao *habitus*, concebido como uma matriz geradora de práticas ou uma estrutura transponível que confere um caráter sistemático e coerente à ação. Aqui está um dos problemas-chaves da sua abordagem: o conceito de *habitus* joga um papel equivalente ao da orientação normativa no modelo parsoniano (em que normas interiorizadas modelam a ação) –, opera a um nível infra ou inconsciente, confere sistematicidade às ações e é fruto de um processo de “interiorização da exterioridade”. Neste sentido, o modelo supõe a dicotomia mesma que era seu objetivo superar (interior x exterior) e, como argumentou Latour (2005), termina por retirar do ator a agência (transferida ao *habitus*) que a princípio parecia estar comprometido em lhe restaurar. Mais recentemente, Hirschkind (2001) criticou Bourdieu por conferir peso excessivo aos processos inconscientes de formação do *habitus*, negligenciando, assim, os esforços conscientes pelos quais os sujeitos procuram disciplinar e modelar seus corpos e disposições segundo os preceitos do grupo a que pertencem.

7 Combinei nesta frase os vocabulários conceituais de Ingold (2010) e Latour (2004). É possível encontrar várias aproximações entre as ideias dos dois autores. O argumento de Latour (2004) sobre o aprendizado dos odores via uma complexa articulação entre nariz, *kit* de odores, instrutores competentes e contextos de ensino tem claras correspondências com a discussão de Ingold (2010) sobre aprendizado enquanto educação da atenção.

8 Ao chamar atenção para os controles culturais que operam sobre a possessão no candomblé, Bastide (1973b) quer justamente mostrar a fragilidade deste argumento.

típica. Uma vez que se responde não a um estímulo individual, mas a um tipo de situação, a resposta envolve interpretação: é preciso converter a situação concreta em situação típica. Mas para o praticante experiente, a interpretação não requer nem a mediação inconsciente de representações interiorizadas e nem um ato de deliberação, uma tomada de decisão refletida. Tornar-se experiente é justamente desenvolver a habilidade de compreender uma situação através de um comportamento que já é uma resposta a ela, de ajustar-se a uma cena através de um movimento que a elabora e lhe dá seguimento. Enquanto um marcador genérico, a regra pode ser utilizada no aprendizado para orientar a atenção do principiante em suas primeiras incursões práticas. Com o tempo e a experiência, a resposta à regra é substituída por discriminações situacionais mais finas (DREYFUS; DREYFUS, 1999) por um desempenho mais rico e nuançado. A regra aprendida e aplicada com esforço pelo iniciante cede não ao automatismo do esquema estímulo-resposta, mas à sintonia fina entre corpo e situação, característica do desempenho proficiente.

Em geral, quando discutem o aprendizado, os pesquisadores tratam de situações – ou de uma sequência de situações – em que principiantes são orientados e avaliados por praticantes experientes. Mas estas não são situações de transmissão de conteúdos. Um praticante experiente, insiste Ingold (2010), não transmite ao novício um corpo de conhecimentos; seu papel é, antes, o de prover os contextos em que aquele possa desenvolver a proficiência. Habilidades não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) nas várias situações em que principiantes são levados (guiados) a engajarem-se com os lugares e entidades diversas que compõem um ambiente comum – são sempre desenvolvidas em contextos de engajamento ativo.

Podemos tomar a possessão como uma habilidade que é desenvolvida e também avaliada em termos de desempenho competente? Do ponto de vista do candomblé, este não é exatamente o caso. Rodar com o santo é menos uma habilidade do que uma condição existencial que recai sobre algumas pessoas, os rodantes. É avaliada – quando dona Dulce fala do orixá criado na roça, está avaliando e explicando uma performance –, mas o que está em jogo é, em primeiro lugar (embora não exclusivamente), a conduta da entidade, e não a habilidade do seu filho. Além disso, o orixá não é avaliado simplesmente pela beleza de seus movimentos, pela habilidade com que dança e engaja a atenção e emoção dos

presentes. O comentário de dona Dulce também toca na dimensão moral do virar no santo (nem sempre considerada nos estudos sobre aprendizado de habilidades). Há aprendizado, sem dúvida, mas como vimos no capítulo anterior, o aprendizado no candomblé mobiliza tanto a iaô quanto o santo que é feito com ela.⁹

Recolocando então a questão das habilidades e seu aprendizado, quero sugerir que aquilo que o filho de santo precisa desenvolver ao longo de sua trajetória no terreiro não é tanto a habilidade da possessão, mas a relação com o santo. Ou melhor, sua trajetória de aprendizado é menos uma trajetória técnica que uma trajetória moral. É certo que estas duas estão interligadas – habilidades sempre vêm com uma carga moral (implicam compromissos e responsabilidades) e seu desenvolvimento é, em geral, também o desenvolvimento de um senso moral. Mas, se deslocamos a questão do desenvolvimento da habilidade (da possessão) para o desenvolvimento da relação (com o orixá), então estamos melhor posicionados para compreender o mundo vivido do candomblé: os desafios, dificuldades e esforços que estão envolvidos tanto na trajetória do rodante no terreiro quanto no papel da liderança na condução desta trajetória.¹⁰ Para a rodante, a questão é menos desenvolver habilidades específicas (o que, sem dúvida, ela termina também por fazer) do que aprender a reconhecer e lidar com o orixá, que, a princípio, não é mais que uma presença desconcertante e perturbadora. Para a mãe de santo, trata-se de garantir que o orixá possa tornar-se efetivamente um outro que mobiliza e atua no corpo de sua filha. E de conduzir ambos – filha e orixá – em um processo formativo do qual possam finalmente emergir como parceiros vinculados, mas relativamente autônomos – o que, do seu ponto de vista, só pode acontecer pela mediação do terreiro.

Este processo envolve um conjunto de procedimentos que tem o corpo como alvo. Nos termos de Latour (2004), requer a articulação do corpo via mediação de várias entidades. Em um texto instigante, Latour (2004) utiliza o

9 Em uma ocasião presenciei a conversa de uma iaô com uma ebomi. A iaô, que já tinha dois anos de feita, comentou que na roça os irmãos criticavam o fato de que seu orixá vinha toda hora: não só com o orixá da mãe de santo, mas também quando se cantava para os orixás da sua mãe pequena e do seu pai pequeno. A equede disse que o santo da iaô estava certo: "*se alguém criticar, diga que é pra chamar o santo e dizer isso a ele.*"

10 Ver Aragão (2012) para uma análise detalhada de histórias de feita, sob o ponto de vista dos variados eventos, conflitos e desafios que marcam a construção da relação entre o rodante e seu orixá.

aprendizado dos odores como exemplo para apresentar o conceito de articulação. Ao longo de encontros sucessivos, o corpo do aprendiz é articulado pelos vários elementos que intervêm no aprendizado: o *kit* de odores, o professor experiente, os contextos de demonstração e experimentação. Quanto mais articulado o corpo, propõe o autor, mais diferenças é capaz de distinguir em um mundo que se torna, ao mesmo tempo, mais rico e variado. No terreiro é preciso fazer um corpo capaz de reconhecer e responder aos apelos do orixá. Conforme veremos, está em jogo aqui não apenas a mediação de entidades diversas (tambores, cantos, animais, vegetais e humanos), como sugere Latour (2004), mas a participação destas entidades em eventos, misturas e movimentos (banhos, oferendas, posturas e ritmos). O percurso transforma a rodante: a situação que demanda a vinda do seu orixá é uma situação que ressoa em seu corpo, que altera seu equilíbrio e que se prolonga no ilá. Mas também enriquece o mundo que ela habita com outros (e que se faz com ela): este é agora um mundo que conta com a presença e intervenção ativa do santo, dono de sua cabeça.

Vejamos em mais detalhes o percurso dos rodantes no terreiro.

Começemos com um fato já sabido. Nem todo mundo é rodante: há adeptos que nunca vivenciarão a experiência do orixá irrompendo em seus corpos e há pessoas que em suas primeiras visitas a uma festa de candomblé sentem o coração abalar com a música, as pernas tremerem e o chão sumir sob seus pés. Entre estas primeiras e usualmente perturbadoras experiências e a situação vivida pela pessoa iniciada ao ser tomada pelo santo há um caminho de aprendizado que continua ao longo da vida do adepto no terreiro. Enquanto a abiã responde a uma situação genérica via uma resposta igualmente genérica, a iaô se confronta com situações mais diferenciadas, cercadas de expectativas claras. Enquanto a iaô se vê enredada em uma multiplicidade de situações que pede a vinda do orixá no seu corpo, o vínculo entre a ebomi e seu orixá já não parece repousar tão fortemente nos eventos em que este baixa em seu corpo. Neste percurso, uma experiência de quase fusão com o outro (orixá) dá lugar a uma relação propriamente dita entre o santo e sua filha (vivida mais plenamente pela ebomi). Para que isso aconteça, em primeiro lugar, é preciso que o orixá se converta em presença experiencialmente viva, envolvente e persuasiva para a rodante, em um Outro que irrompe nela, mas não é ela. É preciso fazer ou deixar ruir a distância

entre ambos para aos poucos reconstruí-la em outras bases.¹¹ E como pano de fundo dessa transformação, é preciso converter a experiência dramática vivida pela abiã possuída na sujeição da iaô ao orixá e ao terreiro.

As primeiras experiências de virar no santo são de fato dramáticas: envolvem uma alteração drástica da relação entre corpo, tempo e espaço: proximidade e distância se confundem, a perspectiva é alterada, e o tempo muda de passo. As rodantes são tomadas por uma forte e perturbadora sensação de movimento – que parece estar justamente na base do espaço e tempo alterados:

Eu senti uma dor no coração, uma coisa me sufocando, e eu querendo, só querendo ir embora, num queria ficar aqui. É assim como se tivesse uma força assim, querendo me dominar, e eu não aceitava, entendeu? Eu sei que eu bolei [...]. Comecei a assistir passando mal, passando mal, vou embora, vou embora, aquela coisa toda, aí resolvi ficar. Eu não sei lhe explicar, é uma força tão grande, de repente esse barracão tão largo pareceu pequeno na minha frente. (Gleibe, iaô de Ogum)

Só, mas só que eu queria que parasse o ilu,¹² porque aquele barulho ‘tava’ fazendo eu ir e voltar rápido [...] era Iansã querendo se manifestar. Parou a música, melhorou. Parou a música, eu fiquei tremendo, mas eu, me sentindo melhor, porque eu não ‘tava’ escutando aquela música. Quanto mais eu escutava a música, mais eu ficava [...] agitada. Parecia que eu ‘tava’ com frio mesmo, mas não conseguia controlar o frio [...] ficava tremendo [...]. E ia e voltava, assim, parecendo que eu ‘tava’ indo bem longe e voltava rapidamente, parecendo que eu corria assim rápido e não me cansava e chegava lá no outro lado, todo mundo falava, eu escutava, entendia, mas não respondia. Parecia que eu ia correndo, nesse caso. Era tão rápido, parecia que eu ‘tava’ sentada, assim, e tinha uma máquina que me levava, ‘zummmm’ [...]. Todo mundo me chamava, eu ia longe, assim, tão rápido, mas bem pra longe, mesmo. Alguém, os outros me ‘chamava’, eu corria assim pra um lugar longe, distante que eu via todo mundo me chamar e eu não podia responder! Eu não conseguia responder! (Rosinha iaô de Iansã)

Foi muito ruim. Você sente tremedeiras pelo corpo, o coração começa a abalar, parece que vai dar ataque cardíaco, você vê tudo pro lado. A música fica muito

11 A distância reconstruída, entretanto, nunca é total, ou, em outras palavras, entre a filha e o santo, a separação nunca é total, permanecendo uma zona de contato e indistinção.

12 Ilu é um toque para Iansã, orixá que é a dona da cabeça de Rosinha.

próxima, você tenta se controlar e não consegue [...]. Sobe um formigamento pelo corpo [...]. (Juca, iaô)

Numa sessão de caboclo [...] estava em pé, e a terra parecia fugir. Fiquei zonha, perdi o equilíbrio. (Gal, abiã)

Teve coisa que assim, tipo, você fica na sonolência, sabendo que ‘tá’ acontecendo com você, mas não tem a manifestação, né? Aquela sensação no teu corpo, entre você ficar, aquela sensação de bêbado. É a sensação de que você ‘tá’ querendo ficar com o pé firme, mas alguma coisa não ‘tá’ deixando você ficar firme. Mais aí não é a manifestação total, eu senti essas coisas e tudo o mais [...]. (Toni, iaô de Xangô)

Foi numa festa de Oxum, da Oxum da mãe de santo. A Oxum dela pegou, estavam distribuindo a comida de Oxum antes de pegar. Saudaram Oxum, e eu ‘tava’ me sentindo tão mal, dor de cabeça muito forte, com vontade de me jogar no chão [...]. A dor melhorou, o coração acelerou, a perna tremia, uma sensação horrível. Tentei correr, mas não tinha equilíbrio. Pessoal de candomblé nessa hora não acode, deixa rodar. (Lázaro, ebomi de Obaluaê)

É importante notar que, embora rompa com modos ordinários de posicionamento do corpo no espaço (e no tempo), a vinda do orixá (do erê, exu, ou caboclo) é experimentada em uma conexão fundamental com o contexto. Responde ao seu entorno – mesmo quando este não é o espaço ordenado do ritual. Os dois casos abaixo esclarecem este ponto. A primeira vez em que foi tomada por Oxum, ainda criança, dona Maria José acompanhava o movimento da água no riacho onde lavava roupa com a tia; Rosinha, por sua vez, tinha ido pegar caju no mato. Não sabe bem o que trouxe sua padilha – a proximidade de um terreiro que cortava para exu, a vinda da padilha de sua amiga ou o contato com o mato –, mas, de repente, era ela quem estava virada. De uma posição inicial de observadoras – Maria José contemplava a água correndo no rio, Rosinha observava assustada a amiga incorporada –, ambas viram-se subitamente tragadas para a cena que antes apenas se desdobrava frente a seus olhos:

Ah! Eu sou desse jeito, desde os 7 anos que esse negócio me pega. Agora, se o meu pessoal cuidasse, com 7 anos, aí já vinha já naquele [...]. Porque, se da parte de minha mãe tudo era envolvido com candomblé, você entendeu? [...]. Quem me pegou, a primeira vez, quem me pegou foi Oxum [...]. Aí nesse dia

a gente foi pra fonte. Aí minha tia ‘tava’ lavando a roupa. Aí, de vez em quando, eu ia lá, pegava água, botava na bacia. E tinha assim um rego e ficava aquela água limpa, e eu ficava cega, assim, olhando pra aquela água. Aí minha tia pedia água, eu voltava, botava a água na bacia e voltava de novo pra lá... Olhando ali, pra aquela água correndo, assim, aquela água bonita. Aí, quando eu ‘tô’ assim [...]. Aí eu comecei a cantar, assim: ‘clareia a lua, clareia/ clareia a lua, clareia/ clareia o fundo da aldeia/ clareia o fundo [...]’. Cantei umas duas vezes, umas três vezes, aí eu caí de cabeça e dei a cabeça dentro daquele rego, dentro daquela água, entendeu? Aí, quer dizer, se o meu pessoal cuidasse, aí, eu já sabia, eu vinha com aquela fé, vinha cuidando até hoje, certo? Mas num cuidou nem nada. (dona Maria José, que nunca foi iniciada)

Aí eu fui passar o Natal na casa de meu pai. Aí lá tinha uma casa de candomblé. Eu conheci uma menina de Iansã Balé, linda, era linda, linda a Iansã! A gente foi pegar caju, aí tinha um pé de cajueiro brabo, né, e nesse mato, que lá é muito mato fechado, tinha uma casa de candomblé cortando pra exu. Aí eu só via a menina recebendo, né. Quer dizer [...] ela ‘tava’ toda arranhada que a Padilha dela arrasou ela. Quando ela me falou, me deu um medo, mas ao mesmo tempo vem aquela sensação [...]. Eu não entendia [...] Era uma energia difícil de entender. Eu não ‘tava’ compreendendo nada. Aí quando, quando eu vim em mim (voltou a si), aí eu ‘vi ela’ manifestada. Eu corria! Com medo dela. Com medo dela (risos). No entanto, todo mundo ‘tava’ com medo de mim, que quem ‘tava’ recebendo a padilha era eu. E eu corria com medo dela, que ela também ‘tava’ recebendo! (Rosinha, sobre a primeira vez que recebeu a padilha, quando ainda era abiã)

Antes de vivenciar a possessão completa, a rodante experimenta diferentes graus de proximidade ao santo. Diz-se então que está irradiada. Trata-se de um estado perturbador que embora nem sempre tenha início durante as festas, é nelas ampliado. Adeptos do candomblé descrevem suas primeiras experiências como uma sensação inicial de tontura, desconforto e agonia – o coração acelera, “começa a abalar”, o corpo é tomado de tremedeiras e arrepios. Alguns se veem subitamente transformados em espectadores do que acontece ou do que se faz com seu corpo. Sentem perder o controle, tentam resistir, mas não conseguem. Como já notei, esta é também e principalmente uma experiência de espacialidade e temporalidade alteradas. À medida que a possessão completa está prestes a ocorrer, o espaço torna-se pequeno para conter a força que parece

vir de dentro, o tempo corre rápido, proximidade e distância se embaralham em um movimento constante, os sons parecem vir de longe e as coisas são vistas de modo distorcido, “de lado”. Perde-se o chão. E, para muitos, é do chão – de baixo – que o orixá parece se aproximar. Esse é um dado interessante. No candomblé diz-se que o orixá penetra no corpo pela cabeça, vindo de sua morada distante no orum. Entretanto, quando descrevem a vinda do orixá, pelo menos em suas primeiras experiências, muitos abiãs falam de uma força que vem de baixo, que sobe, amolece e faz tremer as pernas e perturba o equilíbrio. O corpo dobra. Alguns poucos bolam, caem prostrados no chão. Nestes casos, não há dúvida: a possessão se completou, e o orixá quer a feitura. Outros tomam barravento do santo: ainda acordados, sentem o corpo tombar, pender de um lado para o outro, antes que o orixá assuma pleno controle. Em alguns casos e durante um certo tempo, aprendem a lidar com essa experiência de modo a evitar ou conter a vinda plena do orixá. Assim que o coração começa a acelerar, fogem rápido do barracão. Bebem água. Dão um tempo. Em geral, entretanto, muitos terminam por se sentir enredados em um estado penoso de sofrimento que o ritmo parece sintetizar. A história de Curió é um bom exemplo.

Curió

Frequentemente há alguma pequena obra em curso no terreiro de Mãe Beata. Um novo banheiro, um quarto reformado para novo uso, vazamentos consertados e pinturas. Algumas vezes contrata-se alguém do terreiro, mas nem sempre a casa conta com adeptos que tenham competência e disponibilidade para realizar os serviços em questão. Desta vez era gente de fora que trabalhava. Um pequeno grupo. Entre eles um jovem pedreiro, também capoeirista, chamado Curió.¹³ Era um rapaz alegre, de seus vinte e poucos anos. Sua família vinha do interior do estado, e ele morava só em um quarto alugado. Logo se enturmou com os rapazes e moças que moravam ou frequentavam assiduamente a roça. Mas mantinha distância das coisas de santo.

Aconteceu que Curió, um dia, pediu para Mãe Beata botar-lhe uma consulta. Há algum tempo sentia que estava perdendo a força. Vinha sofrendo de fortes dores de cabeça, sentia que estava definhando. Procurou uma rezadeira

¹³ Curió é, de fato, o nome que lhe foi dado nas rodas de capoeira.

conhecida, mas não percebeu mudança em sua condição. Consultou-se então com Mãe Beata, que recomendou uma limpeza para afastar as influências negativas.

Na casa de Mãe Beata, a limpeza consiste em um ebó¹⁴ seguido de banho de folhas. O ebó de limpeza envolve uma série de operações. Pratinhos com grãos variados são passados ao redor do corpo do cliente, o conteúdo despejado sobre sua cabeça enquanto ele pisa descalço no chão (às vezes sobre folhas ou fatias de berinjela). Seus braços e dedos das mãos são esticados e sacudidos. Seu tronco, costas e ombros recebem o impacto de galhos de folhas, que mãe de santo movimentava vigorosamente ao redor do seu corpo. Findo o ebó, toma banho e, em seguida, é banhado com infusão de folhas frescas – o amaci. Então, vestido de branco, é envolvido pela fumaça do incenso, que queima numa latinha que alguém balança em sua direção. Sua testa, punhos, tronco, costas e pés são marcados com pomba. Pode voltar para casa, mas deve seguir por alguns dias um resguardo prescrito pela mãe de santo.

Curió melhorou. Mas não ficou bom de todo. Algum tempo depois, um abiã do terreiro, muito seu amigo, aconselhou-o a conversar de novo com a mãe de santo: em breve haveria um bori para um grupo de quatro, quem sabe Curió não se juntava a eles, o que certamente diminuiria os custos.

O bori¹⁵ é o rito de dar de comer à cabeça ou ori, que no candomblé é sagrada. Visa fortalecer o ori, trazendo equilíbrio para o indivíduo e firmando sua cabeça para receber o orixá (antecede assim a qualquer processo de feitura). Envolve uma sequência de oferendas ao ori, incluindo a noz de cola, obi, seu alimento por excelência. Curió ficou relutante em face ao conselho do amigo; embora fosse ao terreiro todos os dias, ele o fazia como trabalhador e não como adepto ou cliente, e não costumava frequentar as festas e as sessões de caboclo que ocorriam à noite. As poucas ocasiões em que o fizera não foram muito felizes. Certa vez, ao receber um abraço de Pai Caitumba, o caboclo de Mãe Beata, sentiu-se tonto:

14 Ebós são oferendas para os orixás, destinadas a atender a algum pedido (de saúde, dinheiro, amor, etc.).

15 No capítulo “A comida, o chão, o cuidado”, farei uma descrição minuciosa do bori. Por ora interessa apenas apresentar algumas características mais gerais do rito, necessárias para se compreender a história de Curió.

Aí eu senti o pé [...] parecendo que os pés não estavam no chão. Eu senti, parecendo que estava levantando; aí me senti tonto. E aí peguei, sentei, relaxei um pouquinho. E outras vezes, eu sentado, eu sentia [...] parecia que meu ombro ia, ele ficava bulindo assim, eu sentado ficava aqui, me arrepiaava todo e o ombro começava a tremer. Mas aí eu disfarçava, levantava, saía.

Ao jogar os búzios para Curió, Mãe Beata reforçou a necessidade do bori. Finalmente convencido, ele decidiu juntar-se ao grupo. Na casa de Beata, o bori é sempre antecedido de ebó para Iemanjá, orixá protetor do ori. O ebó é feito na praia. De volta ao terreiro, os noviços tomam banho de folha, vestem-se de branco e aguardam o início do bori, que ocorre à noite. Findo o rito, deitam envolvidos em cobertas. Devem passar a noite e a maior parte do dia seguinte descansando, e também se nutrindo com alimentos relacionados ao ori – frutas, na maioria. No final da tarde, a mãe de santo vem suspender o bori. Os noviços tomam banho e, a seguir, são instruídos um conjunto de prescrições comportamentais e alimentares que compõem o resguardo.

Acompanhei de perto o drama de Curió no bori. Depois ele contou assim sua experiência:

Nesse dia do bori, eu estava alegre, muito alegre, né? Parecendo que ia acontecer uma coisa boa em minha vida, quer dizer, aconteceu, né? [...] Então, aí fez o ebó primeiro, aí fui à praia. Então teve o ebó de praia. Lá eu senti, quer dizer, eu não sei, só vi na hora dona Tânia me acordando, me chamando, que eu estava de joelhos, ela me chamando ‘Curió, Curió’. Eu sei que eu vi pouca coisa, só na hora quando ajoelhei; aí começou a cantar, e a menina virou possuída do meu lado, e depois eu não vi mais nada [...]. Nem vi, nem ouvi. Só vi quando ela estava me chamando, me sacudindo, pegando no ombro e me balançando. Que eu não sabia que era rodante. Aí eu me levantei. Aí quando eu vim pra cá, que chegou na hora, já tinha tomado banho. Aí sentei pro bori, assim [...]. Quando começou o bori, em menos de cinco minutos não vi mais nada, só ouvi quando começou a cantar, começou a cantar [...] Aí não vi mais nada. Aí eu senti o meu corpo me balançar como se tivesse alguém pegando meu ombro, os dois ombros e sacudisse [...]. Aí, no outro dia, eu lembro que já acordei com a mesa de frutas. Já estavam. Aí [...] relaxei, estava bem, bem leve o corpo, me sentindo outra pessoa, como a pessoa que vai pra uma mesa de cirurgia e, quando volta, volta sem nada, sem sentir dor

nenhuma. Voltei bem, acordei bem, mas quando chegou assim, o espaço de uma hora de relógio, que eu estava de manhã acordado, aí começou o santo a me pegar de novo. Aí não via mais nada, sentia meu ombro sacudir mesmo. Sentia mesmo, que isso aqui ficava me doendo, como se eu tivesse feito alguma coisa de errado, e alguém pegava e me sacudia mesmo, me rumava pelas paredes. Eu sentia isso aqui, o ombro, o abdômen, o tórax, tudo doendo, pescoço [...]. Aí a mãe de santo vinha. Eu lembro que quando acordava, estava nos pés dela, assim. Aí demorava assim na base de 10 ou 20 minutos, e de novo. Aí eu sei que acordava chorando, começava a chorar, ficava com medo, começava a chorar. Aí ela, a mãe de santo, ia explicando [...]. Quando ela saía, que voltava, eu já estava ruim de novo. Às vezes eu ficava acordado assim, acordado, mas sentindo meu peito sacudir. E o ombro ir pra trás e pra frente. Forte mesmo, e aí não via mais nada de novo, era assim. Foi assim até de tardezinha, até na hora de suspender o bori. Eu me sentindo mal [...]. Estava mal mesmo, o ombro, tudo doendo, parecendo que eu tinha pego um peso, peso enorme mesmo, de mil quilos. Ficava com os braços moles. E chorava. Aí, quando levantou o bori, não senti mais nada. É, passou assim [...]. Aí, no outro dia, eu comecei como se fosse, vamos supor, soluçando, como se eu estivesse soluçando.

Estes acontecimentos dramáticos desencadearam uma memória há muito esquecida. Curió vinha de uma família que estivera envolvida com candomblé: sua mãe tinha santo e, ao que parece, frequentava um terreiro da localidade. Curió acreditava que tinha herdado dela sua ligação com os orixás. Sua madras-ta, também frequentadora de casas de candomblé, costumava levá-lo, criança ainda, para as festas. Nessas ocasiões, invariavelmente, ele passava mal, ficava tonto e perdia os sentidos. Também quando sentava no chão para comer costumava cair para trás, debatendo-se, e acordava à noite cantando cantigas de orixá. Preocupado com a situação, o pai decidiu consultar uma mãe de santo local, que logo confirmou suas suspeitas: a criança precisava ser feita no candomblé. Decidido a evitar a todo custo que Curió trilhasse este destino, ele então acertou com a mãe de santo para que o orixá do menino fosse suspenso, mediante procedimentos rituais, dando um fim às incorporações. Segundo Mãe Beata, esse tipo de medida era muito usado nas casas de candomblé mais antigas; o mesmo fora feito com ela quando criança. Mas tratava-se de uma solução temporária ou de um simples retardamento que, ao final, só fazia piorar as coisas, pois quando

o problema voltava – o que mais cedo ou mais tarde acabava acontecendo – era muito mais grave. O caso de Curió bem confirmava suas palavras.

Mãe Beata avaliou assim a situação de Curió: ele deu um bori para aliviar as dores na cabeça, só que, quando melhorou a cabeça, Ogum começou a passar. Ficou pegando Curió, mas de maneira incompleta. Depois, Ogum deu passagem para exu, e aí as coisas pioraram. Nos dias que se seguiram ao bori, Curió passava mal sempre que o orixá se aproximava. Via-se uma protuberância crescer em sua têmpora, como se inchasse. Ele chorava em desespero. Ao perceber que o estado do pedreiro (tornado abiã) se agravava, Mãe Beata levou-o, desesperada, até a casa de exu, quartinho situado na parte externa da construção principal, onde estão assentados os exus do terreiro. Falou de forma dura com a entidade responsável pelo estado do rapaz: pediu-lhe que esperasse, que ele iria receber o que lhe era devido, mas que, por enquanto, deixasse em paz seu filho Curió. Ela conta que falou tão alto e em um tom tão ríspido que algumas pessoas que se encontravam no terreiro acorreram de pronto, pensando tratar-se de uma briga. Mãe Beata deixou Curió na casa de exu e subiu para sua residência. No caminho, incorporou Pata de Ouro, que veio em resposta ao seu desespero. Pata de Ouro, ela me explicou, é um perigoso exu de rua que já levou vida de criminoso. Costuma resolver muitos problemas para ela e, como qualquer outro exu, atende aos pedidos daqueles que sabem agradá-lo.

Curió teve sua rotina transtornada: não conseguia trabalhar. Sentia que estava irradiado, cercado pela presença do santo. Temeroso de sair à rua, foi ficando na roça. Ficava quieto em algum canto da casa, mas o menor ruído (uma campainha, um grito na rua, etc.) e era tomado de espasmos. Diversas vezes pude vê-lo soluçando: seu corpo sentado dobrava e, então, balançava para frente e para trás. Equedes e ebomis acorriam para despachar o santo, pousando firmemente a mão em seu ombro. Algumas lhe faziam uma leve massagem nas costas. Apesar do cuidado que todos tinham com ele, também riam por trás, comparando os soluços de Curió aos enjoos de mulher grávida. Como as grávidas, Curió estava sempre engulhando.

Desesperado, ele abraçava, aos prantos, a mãe de santo, pedindo ajuda. Assim que conseguiu mobilizar entre os membros do terreiro os recursos necessários, Mãe Beata recolheu Curió. A feitura começou com a oferenda de um bicho de quatro patas a exu. Nesse dia, o banco dos atabaques foi colocado do

lado de fora do barracão, próximo à casa dos exus. Os presentes, quase todos do terreiro, com exceção de dois ou três visitantes habituais, aglomeraram-se de ambos os lados dos tambores. Logo se começou a tocar e cantar para exu. Trouxeram o bode que seria oferecido naquela ocasião. Curió estava de pé, em um canto, próximo a duas equedes. Não era o centro das atenções. Não demorou muito e alguns exus chegaram, andando entre os presentes com os pés tortos, os dedos rijos e os rostos contorcidos. As padilhas vieram faceiras, risos estridentes, pedindo cigarro e dando cantada nos homens. Quando olhei para Curió, seu corpo estava balançando de um lado para o outro. Os espasmos foram se tornando cada vez mais violentos e descontrolados; em um dado momento, tive a impressão de que ele acabaria se batendo contra a parede próxima. Uma das equedes pousou com firmeza a mão em seu ombro e permaneceu nessa posição até que os movimentos foram diminuindo de intensidade e ganhando um ritmo mais compassado, pendular. Ao tentar, no dia seguinte, descrever o que sentiu (ao menos durante o tempo em que ainda estivera parcialmente acordado), Curió contou:

Na hora que foi dar a comida de exu, eu me lembro que a menina me chamou, eu fiquei assim, encostado. Na base de um minuto, eu senti meu corpo crescer, e aí não vi mais nada. O meu pescoço, minha cabeça balançando muito [...] eu não sei, alguém pegou no meu cabelo, começou a sacudir, né? É, senti isso aqui do ombro crescer e os pés ficarem grandes e o meu corpo, parecia que eu me levantava, que me levantavam assim, me colocavam lá em cima, ficava todo pesado. E não via mais nada, quer dizer, eu não vi mais nada, só vi na hora que acordei também; estava no chão, ajoelhado, o pessoal me segurando. Aí eu só lembro quando meu corpo, né, quando senti meu corpo crescer, minha respiração mudar, e eu fui cochilando devagarzinho, como se alguma pessoa estivesse me sacudindo pra dormir. E eu não vi mais nada, só quando eu acordei [...]. Quer dizer, é como se uma criança estivesse numa rede, e alguém balançando muito [...]. Vai pra lá, vai 'pá' cá, como se estivesse numa gangorra. É isso, quer dizer, nem é ruim, nem é bom, né? Porque é uma coisa que move muito com o corpo; agora, depois que a pessoa dorme, é bom. Quando acorda, está livre.

Curió passou dias recolhido. Findo o período no roncó, durante a festa de saída, Ogum dançou poderoso no barracão.

Na história de Curió, observa-se que à medida que os cuidados e procedimentos (como a limpeza e o bori) avançam em direção à feitura, multiplicam-se as situações em que o orixá se apossa do corpo de seu filho. O mundo da vida cotidiana transforma-se em um imenso reservatório de apelos do santo. Abiãs neste estado temem ser tomados pelo orixá e evitam deixar o terreiro. É como se qualquer elemento – sons, cores, objetos e relações – que participe ou evoque os contextos rituais gerais para os quais os abiãs estão sensíveis fosse capaz de recriar esses contextos e, portanto, as respostas corporais a eles sintonizadas. A história de Fernanda, já comentada brevemente no primeiro capítulo, dá uma boa dimensão desse processo.

Fernanda

Fernanda foi feita aos 11 anos na casa de Mãe Beata. É filha de Iansã Balé com Obaluaê (seu juntó). Obaluaê é um orixá ligado à doença e à morte, mas também à saúde e à cura. Iansã é orixá destemido do vento e da tempestade. Sua qualidade Balé tem forte proximidade com Obaluaê, a quem acolheu quando os demais orixás dele se afastavam por seu aspecto desagradável devido à enfermidade. Por isso, obteve de Obaluaê entrada no reino dos mortos – junto com ele, conduz para lá os eguns, espíritos de pessoas falecidas.

Quando comecei a frequentar a casa de Beata, Fernanda residia lá. Ajudava nos afazeres do terreiro, e nas festas sua Iansã flutuava altiva, os pés descolados do chão, como vento. A história de seu ingresso no candomblé compunha o estoque das histórias memoráveis da casa. Reconto-a aqui tal como me foi contada pela própria Fernanda, por sua mãe, dona Luzia, e por Mãe Beata.

Fernanda não frequentava o candomblé antes do evento que resultou na sua feitura. Tudo começou quando certa manhã acordou com uma sensação de que “*não estava no lugar, estava e não estava*”. Seu corpo entortava, ela via entortando, mas não tinha controle. Pouco mais tarde, na feira, dona Luzia foi surpreendida por um seus dos filhos, era preciso que voltasse correndo para casa: “*tá’ cheio de gente lá e ‘tão’ dizendo que Fernanda ‘tá’ com santo*”. A menina havia sido encontrada pelo pai e outra irmã, prostrada na cama com as mãos cruzadas na altura do peito, parecendo defunto. Depois agitou, começou a xingar e quebrar coisas dentro de casa. O povo foi juntando. Quando dona Luzia chegou apressada, “*o circo ‘tava’ pegando fogo*” e “*o que ‘tava’ nela falava, dizia que ia levar ela*”.

Algumas vezes, Fernanda também falava e pedia ajuda, que não deixassem que nada de mal lhe acontecesse. Dona Luzia procurou ficar calma. Conversou com o exu – a essa altura já havia identificado o problema –, pegou a filha pela mão e saiu pela rua, ainda incerta quanto ao seu destino. Foi parar na casa de Mãe Beata, cujo terreiro ficava nas proximidades. Quando dona Luzia, Fernanda, alguns parentes e vizinhos chegaram desesperados no terreiro de Mãe Beata, lá se celebrava a mesa fria de uma equede (cuja obrigação havia culminado na festa pública realizada na noite anterior).

Mãe Beata diz que a situação da menina era de dar pena. Fernanda chegou no barracão xingando, gritava que queria ir embora, não gostava de candomblé. Seu corpo ficava entortando. Ao ver Fernanda daquele jeito, a mãe de santo foi tomada por sua Iansã. O que a Iansã de Beata compreendeu, os búzios depois confirmaram: Fernanda era filha de Iansã, mas o orixá estava vindo misturado com o egum e o exu. Era preciso tirar a mão de morto, fazer uma oferenda para exu. A pedido da mãe de santo, Luzia deixou Fernanda no terreiro e acertou de buscá-la no dia seguinte.

Fernanda recorda a mesa fria: a comida disposta na mesa, o toque de Iansã e a equede saindo da camarinha. Sentia um peso forte sobre os seus ombros, o equilíbrio lhe faltava e ela não conseguia se por de pé. Levaram-na para roda e tentaram ensinar-lhe os passos de Iansã. Também lembra de que passaram mariô pelo seu corpo, fios desfiados de folha de palmeira que afastam os eguns. Quando Luzia chegou, na manhã seguinte, já encontrou a filha mais calma. Beata, entretanto, explicou que era preciso deixar Fernanda lá mais tempo, para fazer todos trabalhos necessários; enquanto a menina permanecesse no terreiro, ela teria como garantir o cumprimento das prescrições rituais. Neste período, a pequena Fernanda passava o tempo brincando com as outras crianças do terreiro. Qualquer barulho, entretanto, fazia com que virasse no santo.

Quando Obaluaê me pegava, ficava me entortando, mas num me pegava assim direto, só quando ele me pegava que eu caía no chão e ficava, assim, me entortando, mas às vezes ele vinha, assim, não vinha todo, eu ficava vendo minha mãe Beata desentortar meus dedos. Só, mas num era direto como minha mãe Iansã me pegava, que minha mãe Iansã num vinha sozinha, né, às vezes, ela vinha às vezes com egum, ou exu, tudo misturado junto. Aí minha mãe Beata

dizia que eu sofria mais [...]. Se eu ‘tava’ no banheiro, eu virava, se eu ‘tava’ brincando de elástico, eu virava, se eu ‘tava’ aqui sentada [...] sentada aqui conversando com vocês, eu virava, sem nada. Toda hora, toda hora, e como minha mãe Iansã não vinha sozinha, né, vinha com exu que é, com egum, que é uma energia negativa. Sei lá, aqueles espíritos de pessoas que já morreram toda hora encarnando assim na pessoa, né, eu acho que num faz bem.

No capítulo “Histórias e Feituras”, observei que a feitura no candomblé é a gradual instituição de uma relação que tem a mãe de santo como mediadora fundamental (mas não única). Para ser deslanchado, este processo requer que um conjunto de procedimentos e experiências tenha lugar no terreiro. As histórias de Curió e Fernanda iluminam alguns deles. Temos, no caso de Curió, a limpeza e o bori, realizados para tratar de um estado inicial de fraqueza e abatimento. Curiosamente, estes procedimentos produzem um efeito contrário daquele esperado pelo jovem pedreiro: ao invés de resolver sua queixa, parecem justamente ter sobreposto a ela um novo problema. Com o bori, têm início as primeiras experiências de virar com o santo. Tanto para Curió quanto para os rodantes cujos depoimentos transcrevi acima estas são experiências perturbadoras que têm como efeito desfazer a relação familiar e não problemática que uma pessoa ordinariamente mantém com seu corpo e com o espaço. Desarrumam o espaço vivido justamente no plano em que ele se forma, o do movimento. O bori deixa o corpo leve (nas palavras de Curió), mas apenas para que possa ser tomado pelas entidades. Para Mãe Beata, produz um efeito inesperado, mas ao mesmo tempo necessário para a recuperação – ao afastar as influências negativas do corpo, abre caminho para que os orixás possam se manifestar (como nos casos em que o tratamento de uma enfermidade permite enfim que outra, mais séria que primeira, possa ser detectada). Uma vez aberto este caminho, então, as entidades tornam-se uma presença incômoda, imprevisível. O movimento dos braços, ombros e tronco é intenso, o corpo é repuxado, balançado e jogado; ao final, está mole, como se tivesse sido desfeito. A vinda do santo, nem sempre completa, é perturbadora, constante. Neste aspecto, a experiência de Fernanda não é muito diferente. Depois de se submeter aos cuidados do terreiro, suas atividades corriqueiras passam a ser interrompidas a todo o momento pela chegada de Iansã. O sofrimento que se segue é, em parte, tomado como o chamado do

santo, pedindo a feitura. Mas, para Mãe Beata, sinaliza também a interferência de distintas entidades agindo ao mesmo tempo.

Em muitas casas de candomblé diz-se que, no começo, o orixá não vem sozinho; sua energia aparece misturada com a de eguns e exus. Assim, quando têm que lidar com abiãs em semelhante condição, mães e pais de santo buscam tanto abrir o corpo para o chamado do orixá quanto separar e afastar as entidades que estão se manifestando junto com o santo, dono da cabeça. Certa vez, comentei com Mãe Beata o sofrimento de uma abiã da roça sempre que virava no santo: as incorporações costumavam ser violentas, descontroladas. “*Mas você já reparou que o Obaluaê dela agora ‘tá’ vindo limpinho?*”, retrucou ela.

Há muito a fazer para ajudar o santo a vir limpo, sem a interferência de outras entidades: ebós variados, banhos, comidas, repouso, entre outros. Mas é principalmente através de uma atenção ao movimento e de esforços para promovê-lo que o candomblé ajuda a despertar e desenvolver a relação entre o abiã e o santo, dono de sua cabeça.

O argumento da filósofa Sheets-Johnstone (2011) pode ser bastante útil para desenvolvermos melhor este ponto. Sheets-Johnstone (2011) toma o movimento como fonte geradora tanto de nosso senso de estarmos vivos (de sermos seres animados) quanto de nossa capacidade de nos compreender como sujeitos/agentes e compreender os objetos como espacial e temporalmente circunscritos (de fato, para a autora, nossa experiência de tempo e espaço é constituída pelo movimento). Através do movimento, descobrimos nossos poderes corporais – constituímos um repertório crescente de “eu-possos” que está na base não só da formação de conceitos corporais como de toda cognição. Sheets-Johnstone (2011) volta particular atenção para os movimentos espontâneos do corpo (como virar, torcer, esticar, sugar, etc.). Colados que estão a nossa própria existência enquanto seres vivos, eles provêm a fundação para o aprendizado de movimentos explicitamente ocupados com ou direcionados para objetos. Também conduzem a formação de um repertório de puros “eu-possos cinéticos”, um campo aberto de possibilidades cinéticas que exploramos (e alargamos) ao longo de nossa existência. Uma vez que o movimento espontâneo emerge do momento mesmo em que nascemos, podemos dizer que o “movimento forma o eu que move antes que o eu que move forme o movimento”.

Para Sheets-Johnstone (2011), qualquer movimento detém uma constelação de aspectos qualitativos que compõem a sua fisionomia geral. Usualmente não percebemos esta dimensão qualitativa nos nossos movimentos habituais – ela retrocedeu para um horizonte de invisibilidade. Por isso tendemos a igualar o movimento a uma simples mudança de posição. Entretanto, basta-nos alterar a dinâmica dos nossos movimentos habituais – ou vê-la subitamente alterada por circunstâncias fora de nosso controle – para que sua qualidade se torne (de novo) objeto de atenção. Então fica claro que movimento não tem a ver com posição, mas com mudança pura e simples.

Com base na reflexão de Sheets-Johnstone (2011), sugiro que no candomblé o orixá desperta para a rodante como pura possibilidade cinética e depois dá a conhecer sua fisionomia particular. Aprofundando e direcionando a alteração radical de movimento vivida pelos rodantes em suas primeiras experiências de virar no santo, a mãe de santo permite que esta fisionomia gradativamente se deixe entrever como uma constelação de qualidades cinéticas.

A história de Curió oferece mais alguns elementos para entendermos este processo. Vimos que é o movimento, a princípio desorganizado, que dá lugar ao orixá, ou melhor, que abre o lugar do orixá no corpo de Curió e no terreiro. Há duas dimensões deste movimento que convêm destacar: reflexividade e ritmo.

O corpo de Curió soluça, seu tronco se curva para frente e balança, então se ergue apenas para dobrar de novo. Quando sua cabeça levanta é como se ele fosse vomitar. O corpo faz um arco reflexivo, dobra sobre si mesmo. Já vi outros abiãs próximos a feitura em um estado semelhante. O ilá do santo parece um grito expelido com este movimento reflexivo.

A reflexividade está presente em vários movimentos do corpo, que não só pode se curvar sobre si mesmo como também se tocar. Cada um destes movimentos, argumenta o filósofo Michel Serres (2001), é um pequeno exercício metafísico – através deles a alma é encontrada. Embora a princípio bastante estranho, o raciocínio do autor parte de uma verdade há muito estabelecida em certas correntes da filosofia e da teoria social: a reflexividade é constitutiva do eu (do *self* ou “si mesmo”). É nestes termos que Mead (1972) fala da emergência do *self*: torno-me um *self* na medida em que sou capaz de me colocar como objeto para mim mesmo, de me engajar em um diálogo interno. A diferença está em

que, para Serres (2001, p. 16), a reflexividade remete ao corpo,¹⁶ tem sua fonte no corpo que dobra sobre si mesmo, que se toca e se encontra neste exercício de autotatilidade.

Sem dobra, sem contato de si sobre si mesmo, não haveria verdadeiramente sentido íntimo, nem corpo próprio, muito menos cenestesia, tampouco verdadeiramente esquema corporal; viveríamos sem consciência; apagados, prestes a desaparecer.

Em alguns contextos, a reflexividade do corpo é explicitamente cultivada. A ginástica é um deles: seus praticantes buscam desenvolver corpos maleáveis, capazes de enrolar-se, curvar-se e dobrar com extrema perícia. Daí que, para Serres (2001), a ginástica é um verdadeiro treino em metafísica transcendental. Por isso o argumento provocativo de que os ginastas treinam sua alma, enquanto os atletas (que correm ou arremessam) simplesmente não têm uma (uma vez que seu movimento não performa o arco reflexivo).

Nas primeiras experiências de virar no santo o corpo parece estar em vias de dobrar sobre si mesmo. É tomado de espasmos. Não me parece absurdo dizer que este movimento ajuda a encontrar o que Serres (2001) chama de alma. Só que aqui a alma não equivale ao eu ou *self* dos ginastas, metafísicos práticos dos centros de esporte.¹⁷ A alma encontrada pelo corpo que se dobra

16 Serres (2001) não está postulando uma inversão na maneira como a relação entre corpo e mente é ordinariamente concebida na teoria social, colocando os eventos do corpo como determinando causalmente os eventos mentais. Sua questão é antes mostrar a indissociabilidade entre estas duas ordens. Daí que entre o movimento reflexivo do corpo e a reflexividade do pensamento existe uma continuidade frequentemente ignorada. É esta continuidade que nos permite entender que a dobra ou autopalpação do corpo inaugura também a experiência e descoberta do “si mesmo” como outro. Acredito que a posição de Serres (2001) a este respeito está muito próxima àquela de James (2003), filósofo pragmatista, de uma geração anterior a Mead (1972). Para James não existe “uma espiritualidade ou materialidade original do ser”. A divisão das experiências entre mentais e materiais (ou corporais) se dá em função da perspectiva a partir da qual, uma vez transcorrida, se quer abordá-las; a experiência mesma é uma totalidade indivisa. Assim, “às vezes eu trato meu corpo como puramente parte da natureza exterior. Às vezes ainda eu penso nele como meu, eu o classifico junto ao ‘mim’, e aí certas mudanças locais e determinações nele passam como acontecimentos espirituais. Sua respiração é meu ‘pensamento’, seus ajustamentos sensoriais são minha ‘atenção’, suas alterações kinestésicas são meus ‘esforços’, suas perturbações viscerais são minhas ‘emoções’” (JAMES, 2003, p. 80)

17 Vale notar que não estou dizendo que há uma equivalência entre ginástica e candomblé ou postulando que para a possessão basta o corpo efetuar um movimento reflexivo. Estou apenas querendo dar conta de algumas modulações do movimento que integram o processo pelo qual o orixá desperta para o rodante enquanto presença em seu corpo.

em espasmos emerge no *candomblé* mais propriamente como um Outro. Ou um quase Outro, uma força que é difícil controlar.

Mas se o movimento reflexivo – a dobra e a curva – contribui para fazer despontar no corpo o orixá, é o ritmo que gradativamente o distingue como um Outro. É o ritmo – enquanto padrão de diferenciação na repetição – que abre o lugar do orixá entre o corpo e o espaço exterior, o dentro e o fora – ou justamente na zona em que eles se confundem. O ritmo tem uma natureza dual: ao mesmo tempo em que responde a um impulso vital do corpo, emerge como uma força que, desde fora, o organiza. O corpo, cedendo ao ritmo, parece inteiramente determinado pelas solicitações do lugar (que nos ritos vêm da música, mas também das cores, formas, sons e texturas que compõem o espaço do evento). O lugar, desdobrando-se e redefinindo-se através do movimento rítmico, mostra-se como um prolongamento mesmo da instância emotiva do corpo. Na história de Curió, essa natureza dual do ritmo é expressa através de imagens contrastantes: enquanto as experiências de ser erguido e jogado e depois de ser balançado numa rede sugerem uma interferência que vem de fora, os espasmos e os soluços insinuam um movimento que cresce desde dentro.

Outros autores já perceberam esta dualidade do ritmo e exploraram suas consequências. Tambiah (1981, p. 114), recuperando elementos da reflexão de Radcliffe-Brown sobre a dança, nota justamente que o ritmo “age sobre o indivíduo tanto de fora (como performance coletiva) quanto de dentro (uma vez que o impulso para ceder vem do seu próprio organismo).” Na mesma direção, Slavin (2003) argumenta que o ritmo atravessa as fronteiras entre o interior e o exterior, entre o indivíduo e o social ou o fazer coletivo. Na experiência da longa caminhada a Santiago de Compostela, estudada pelo autor, os romeiros contam com o ritmo enquanto mecanismo de centramento do eu durante a jornada, uma forma de sintonia com o entorno que combina submissão e controle. Essa dimensão organizadora do ritmo é chave para compreendermos a ação da equede durante a comida de exu. Ao pressionar a mão contra o ombro de Curió, ela orienta o movimento do seu corpo, permitindo que os espasmos violentos deem lugar a um movimento mais lento e compassado. Ao fazê-lo, abre caminho para a que a surpresa, a violência e a dor sejam substituídas por constância e certeza do ritmo.

A feitura permite superar muitas das experiências perturbadoras vividas pelas abiaãs. Dá continuidade ao processo de abertura e sensibilização do corpo

ao orixá, processo que se iniciou antes, com a limpeza e o bori. A música joga aí um papel fundamental – não só solicita o movimento, como também, impondo ritmo, confere regularidade e constância a ele. De Martino (2000) destacou esta dimensão mobilizadora da música em seu estudo sobre o ritual da Tarantela na região italiana da Apúlia, e algumas de suas conclusões mais gerais se aplicam também ao candomblé. Na Tarantela, observou ele, sequências rítmicas de som liberavam o movimento – elementaríssimo sinal de vida –, mas devido ao efeito disciplinador do ritmo impediam que a atividade se tornasse uma descarga desordenada e destrutiva de energia. Condensando uma sensibilidade cultural elementar a qual o corpo podia se entregar, a estrutura coreico-musical do rito permitia a superação de um estado de paralisia existencial. No candomblé, a música permite que as experiências de movimento indistinto, características dos primeiros eventos de possessão, transformem-se cada vez mais em movimentos ritmados específicos que desenham no corpo e no espaço o lugar do orixá.

Não só a música e o ritmo ajudam a que o iaô novo lide melhor com a chegada do orixá em seu corpo, como também o faz uma classe especial, entidades mediadoras por excelência: os erês. Conforme vimos no capítulo anterior, os erês ajudam no seu desenrolar da feitura, contribuindo para o aprendizado. Mas estas entidades infantis não apenas medeiam o processo de aprendizado, como também, de modo importante, a possessão pelo orixá. O estado de erê é usualmente descrito como um transe incompleto. Depois que o orixá do iaô se vai, o erê vem, fazendo a transição entre o comando do corpo pela divindade e o pleno retorno a si. Esta transição é importante, explica Mãe Beata, porque o erê permite ao iaô suportar melhor a intensa experiência de ser tomado pelo orixá:

Que é por isso que tem o erê, o santo saiu, passou o erê, você não sente nada, mas se o santo sair sem passar o erê [...]. Aí quando a gente vai ficando mais velho no santo, o erê já não vem [...]. É, porque fica chato também a gente, mãe de santo, com erê. Mas o erê segura muito a onda que a gente não aguenta não.

Algumas vezes, esta característica da possessão pelo erê é explicitamente usada para amenizar o sofrimento causado por outra entidade no corpo de sua filha. Ritinha passou por uma situação desse tipo. Certa vez, viu-se dividida entre o desejo de se divertir em uma festa na vizinhança e a obrigação de ir ao ter-

reiro onde haveria uma saída de iaô. Decidiu pela diversão. Contou-me que no caminho da farra foi pega por seu caboclo, Boiadeiro. O caboclo foi para o mato, rasgou sua roupa de festa e esfregou folha de cansação no seu corpo. Rasgada e ferida, chegou ao terreiro para experimentar ainda mais sofrimento. Boiadeiro deu-lhe uma surra, lançando-a violentamente contra o chão e fazendo-a bater a cabeça contra a parede. Muitas de suas irmãs choraram ao ver a cena e imploraram a João, o pai de santo, que desvirasse Ritinha. O pai de santo, entretanto, permaneceu impassível: para ele o castigo era bem merecido. No final da festa, o estado da iaô era tão lastimável que João teve pena: decidiu mantê-la virada no erê para que pudesse se recuperar sem muita dor.

Ao final do período de reclusão da feitura o corpo da iaô está sensível à presença do orixá. As mudanças produzidas ao longo deste período são sentidas de maneira muito forte e vividas não apenas como uma adição ao eu – agora intimamente conectado ao orixá – mas também como uma transformação sutil do corpo, fruto desta conexão. Algumas iaôs voltam-se para dentro, encontrando no ambiente do terreiro o amparo que sentem ainda precisar.

Eu me senti muito sensível a determinadas coisas, por exemplo, às manifestações sol, vento, sabe? Gente! Eu me senti sensível, eu me senti muito [...]. Assim, tipo, eu fiquei até com medo de sair de casa, quando eu voltei pra casa, eu passei uma semana que eu não saía. Com medo de sair, de sair pra rua e sentir dor de cabeça, alguma coisa parecida. Eu fiquei sensível. (Toni, iaô de Xangô)

Aí depois passou o tempo, né, de ficar aqui, com o kelê, foi o dia de ir pra casa. Eu não queria ir pra casa. Eu num queria não, porque, rapaz, o sossego que eu ‘tava’ aqui ‘tava’ tão bom (risos) [...]. Aí ela (a mãe de santo): ‘não, minha filha, você tem que ir’. Pra me convencer a ir foi que deu trabalho. Isso, ela: ‘você tem que ir, você tem seu marido, você tem seus filhos’. Todo mundo querendo ficar. Aí pra ela me convencer, eu botei logo pra chorar. Ela: ‘vai chorar por que, criatura?’ Porque na minha cabeça, é, é assim, eu ia fazer o santo, né, e depois que fizesse santo, eu num ia mais poder voltar pra aqui, entendeu? Minha mãe ia mandar embora, só era fazer e mandar embora. Eu pensava assim comigo [...] Eu digo, é agora, acabou, né? Ela vai me mandar embora. Aí eu dizia, ah eu num quero ir não [...]. Aí fui pra minha casa, mas aquele com aquela coisa assim [...] É como se eu tivesse chegado a primeira vez naquela casa. Num conhecia nada. Quer dizer, eu me senti uma estranha [...] Meus meninos não me reconheceram, né? Que era assim, porque diz o

povo que eu fiquei muito bonita, eu fiquei muito diferente, né? As pessoas que, poucas pessoas que conseguiram me ver, que eu só ficava dentro de casa, eu num saía de dentro de casa pra nada. Num era por vergonha, num era por nada, era por mim mesmo, né? Eu achava que as pessoas num ‘tinha’ o direito de me ver, entendeu? Eu ‘tava’ me sentindo tão [...] assim [...] tão bem, tão coisa que eu num queria dar ousadia que ninguém me conhecesse. É porque eu achava que as pessoas ‘tava’ ali por curiosidade, essa [...] assim aí eu me fechei, entendeu? (Gleibe, iaô de Ogum)

Aí, eu gostei (risos). Achei bonitinho. E só queria ficar olhando as fotos da festa de saída, olhando, olhando, mas não podia até, quer dizer, a gente sente assim um negócio diferente, é como se você olhasse e não se visse, né? Aí, por causa disso, por conta disso, a gente fica assim parecendo que vai virar de novo. Que fica muito sensível, né, o santo fica muito tempo perto de você. Aí, por qualquer coisa, até as fotos, ainda quando eu olho, a santa parece que vai me pegar [...]. Achei que a minha pele ‘tava’ mais bonita. Meus olhos estavam melhor. Eu me vi assim uma outra pessoa. Com mais energia, né, com mais saúde [...]. Minha pele melhor. Porque saía um monte de espinha no meu rosto [...]. Eu me achei melhor. Só que eu fiquei um pouquinho mais gorda, né. Que de tanto comer e dormir, terminei engordando. (Raimunda, iaô de Nanã)

A passagem da posição de abiã para a de iaô, dramaticamente vivida na feitura, traz consigo mudanças importantes no que toca a experiência de rodar ou virar. Diferente do abiã – e conforme veremos também do ebomi –, o orixá toma-lhe totalmente e de súbito, sem aviso, sem barravento. A vinda do orixá no corpo do iaô é bastante frequente se comparada a do abiã, mas está longe de ocorrer de modo caótico ou em contextos inesperados. Conforme vimos, é cercada por um conjunto de regras ou expectativas relativamente rígidas: espera-se que o iaô vire sempre que em contato com elementos especificamente associados não só ao seu orixá de cabeça, mas ao orixá da mãe de santo e mesmo de sua mãe ou pai pequeno. Seguindo o argumento da etnometodologia, observei que as regras constituem a experiência de virar com o santo como um evento (relatável), mas atuam ainda em outra dimensão. Ao impor certa formalidade, instituem a distância necessária para que o orixá se mostre como um Outro, para que sua presença possa de fato emergir como alteridade.

A possessão do iaô é sinal de sua subordinação aos orixás e ao terreiro: o iaô tem pouco controle sobre seu corpo, ou melhor, está sob o controle do santo, dono de sua cabeça, e da mãe ou pai de santo que o fez no terreiro. O terreiro medeia e conduz o processo pelo qual o orixá advém, para ele, uma entidade plenamente individuada. Não é difícil concluir que esta mediação é essencial à manutenção do poder da mãe ou pai de santo. Mas embora seja esperado que a individuação do orixá (e das demais entidades componentes do carrego) ocorra sob o pano de fundo da adesão (e submissão) ao terreiro, nem sempre este é o caso.

O processo de vinculação ao candomblé não coincide necessariamente com o estabelecimento de vínculos com as entidades. Em várias histórias que acompanhei ou que me foram relatadas, uma relação perfeitamente individuada com alguma entidade – caboclo, erê, exu, mas também orixá – antecedeu e serviu de base para a adesão formal a um terreiro, desenvolvendo-se no contexto de sessões de mesa branca e muitas vezes também no próprio espaço doméstico (ver capítulo “Percurso”). Some-se a isto a mobilidade das pessoas entre terreiros e temos então percursos pouco lineares. Este fato coloca o pesquisador frente à exigência de cautela com relação aos discursos dominantes sobre o candomblé (sejam eles formulados por lideranças ou por outros pesquisadores): é preciso evitar assumir que o caminho que conduz à iniciação no candomblé é sempre, necessariamente, um caminho de individuação crescente, em que o apelo indistinto de um orixá é transformado em seus modos individuados à medida que a relação mesma entre a pessoa e o terreiro se fortalece. Mas também coloca desafios às lideranças mães e pais de santo: para que possam efetivamente vincular o potencial adepto ao espaço hierárquico do terreiro, precisam também sujeitar e impor certos controles sobre seu passado de relações com as entidades. Muitas vezes, por conta deste passado, se estabelece uma tensão entre a experiência que o indivíduo traz para o terreiro e a experiência que deve ser construída com o processo de adesão.

Algumas exigências do candomblé ajudam a entender este ponto. Consideremos, por exemplo, que o erê que uma iaô recebe está ligado ao seu orixá de frente (é o erê daquele orixá), e que o orixá de frente (dono da cabeça) é aquele estabelecido antes da feitura pela consulta aos búzios, ou ainda, que nos terreiros que abertamente cultuam caboclos (muito provavelmente a grande

maioria), estas entidades, em geral, só devem baixar quando seus filhos completam um ano de feitura. Como proceder frente a erês, exus, padilhas e caboclos que chegam ao terreiro com seus filhos – adeptos potenciais – e que, sem precisar da interferência da mãe ou pai de santo, já se tornaram parte do cotidiano destas pessoas? É preciso sujeitar, ou melhor, acomodar, as experiências passadas vividas pelos novatos no quadro das experiências legitimadas no terreiro em que eles ingressam.

Como resultado dessa acomodação, muitas vezes ocorre que o orixá com quem a pessoa teve suas primeiras experiências de rodar (antes de ingressar no terreiro), seja relocado no seu carrego de santo, tornando-se o juntó, ou que as frequentes incorporações do seu caboclo sejam temporariamente suspensas até que complete um ano de feitura. Também é possível que o erê antigo que costumava baixar antes de sua iniciação tenha que ceder lugar para o erê relacionado ao seu orixá de frente. Esse foi o caso de Raimunda, já referido no capítulo “Percurso”, que recebia Cosminho em casa e que, uma vez recolhida para a feitura, passou a receber o erê de Nanã, seu orixá de frente. Bem diferente foi a história de Dina: o erê que veio na iniciação – erê do seu orixá de frente – manteve-se em absoluto silêncio e aos poucos cedeu seu lugar no terreiro para o irmão mais velho, que ela primeiro incorporou quando ainda participava da mesa branca, muito antes de sua inserção no candomblé.

No Candomblé, as ocasiões em que rodam com o santo aqueles que já atingiram senioridade no terreiro tendem a ser menos frequentes. De fato, à medida que tanto o filho de santo quanto seu orixá amadurecem, suas relações tornam-se mais pessoais e rotinizadas. Ebomis viram no santo com bem menos frequência que iaôs, em geral apenas durante as festas para seu(s) orixá(s) ou para o(s) orixá(s) da mãe/pai de santo, o que é indicativo de sua posição elevada na hierarquia do terreiro. A experiência de virar no santo é também distinta: o orixá aproxima-se gradualmente, e o ebomi reconhece os sinais desta aproximação. Como os abiãs, os ebomis tomam barravento, mas o barravento já não é uma experiência negativa que os lança em um estado de sofrimento e confusão. Constitui um sinal conhecido de que o orixá está prestes a tomar-lhes completa-

mente, uma marca de que possuem algum controle sobre seus corpos (por isso resistem). Também já não precisam do erê depois que o santo parte: podem suportar sozinhos este peso (além do que, como nota Mãe Beata, virar no erê não é condizente com a posição daqueles que já estão muito velhos no santo). A/o ebomi e o seu orixá cultivam uma relação íntima. Tornar-se íntimo com o orixá é não o apagar total da distância, mas justamente a possibilidade de cultivar tal distância, que permite conhecer o Outro enquanto Outro e orientar-se frente a ele de forma habitual.

Diferente dos abiãs – que se assustam e sofrem ao serem tomados pelo santo – e dos iaôs novos – que são totalmente engolfados pela presença do orixá –, os filhos de santo com mais tempo de feitura reconhecem o seu orixá enquanto Outro que é diferente, mas intimamente conectado a eles. Assim, com base em certos sinais corporais conhecidos, são capazes de antecipar e, até certo ponto, controlar ou retardar a chegada da entidade:

Quando o orixá está pra chegar, eu sinto que o meu rosto, o meu pescoço, os meus ombros crescem como se alguém estivesse me esticando. E as minhas pernas adormecem. Esse é o sintoma. Eu sinto aquela, como se eu ‘tivesse’ cansada, as minhas pernas ficam muito pesadas, adormecem, ficam com câibras. E meu corpo vai indo mesmo, como se eu ‘tivesse’ tomando uma anestesia. Ele vai anestesiando parte por parte, até que o santo me toma completamente. (Luzia, iaô com cinco anos de feita, obrigação de três anos)

Porque muitas vezes a gente prende, não ‘tá’ a fim de dar (o santo), a gente pensa que a gente pode prender, ficar prendendo. Quando você prende ‘tá’, ‘tá’ prendendo, ‘tá’ aguentando aí, até quando você deixa, aí relaxa. Mas enquanto não vem, você sente o coração dar aquele, parece que vai, ‘cuc’! Como (quando) você, você assusta com alguma coisa assim, não sente aquele tremor todo? Vem aquele negócio assim, né, na perna, assim, você ‘tá’ tentando reagir e não consegue, né? Tem que deixar, não pode prender, não dá, não dá pra gente prender. (Carmélia, ebomi)

As rodantes mais velhas no santo conhecem os modos de aproximação e os efeitos do afastamento das entidades que lhes pegam: estes são reconhecidos principalmente como diferentes qualidades de movimento que gradativamente sugerem um estilo e que ainda reverberam no corpo mesmo depois de “desvi-

rado”. Às qualidades cinéticas percebidas, juntam-se outras experiências como calor, frio, arrepios, náusea, sono, etc. Algumas destas experiências motoras e sensíveis estão diretamente relacionadas aos atributos gerais das entidades: agitação e taquicardia no caso de Oxóssi; quentura e a sensação de ser levada pelo vento, no caso de Iansã; e os dedos pouco a pouco enrijecendo e retorcendo, no caso de Obaluaê. Em outros casos, essa conexão formal não está ausente, mas não é tão explícita, o que parece indicar menos um afastamento dos modelos míticos do que um conhecimento particularizado (menos estereotipado) do orixá em sua dimensão mais singular e insubstituível de orixá daquela pessoa.

É, é, o santo, o, na realidade, o meu orixá, Logun Edé. Se eu tiver aqui sentada, eu ‘tô’ parecendo que eu vou desfalecer, parecendo que eu vou desmaiar, desmaiar, desmaiar, vou sentindo aquilo, vou sentindo aquilo assim, parecendo que eu vou [...]. Aí pronto, eu já não vejo mais nada [...]. Iansã, ela, quando ela me apanha, eu não sinto diferença quando ela me apanha, eu sinto diferença depois que ela vai. Eu sinto um fogo aqui no rosto, fica em tempo de sair [...] Uma quentura horrível. Entendeu, mas se ela sair e passar o erê, você não sente nada. (Mãe Beata)

Olhe, cada orixá, cada orixá tem uma sensação. Digamos Ogum. Ogum quando me pega, eu sinto que eu estou caindo em um buraco. Aí eu perco a consciência imediata. Eu sou filha de Oxalá, ‘tá’ entendendo? [...]. Quando Oxaguiã me apanha, a sensação é diferente. É uma sensação de vômito e tontice.¹⁸ Aí a gente vai sentindo vontade de vomitar e ficando tonta. Aí vai, vai, vai até perder totalmente a visão. É tipo um sonho. A gente dorme. Quando acorda não sabe explicar nada. (Maria Lina, ebomi).

No caso Iansã, eu sinto que ela começa a me tomar pelos pés. Eu fico tonta e me dá uma dormência no lado do rosto. Mas é aquela coisa bem sutil. Eu sinto como se eu tivesse dentro da água, entendeu, e água ‘tivesse’ com aquelas ondulações bem fraquinhas. Quando eu olho pro chão, eu não sinto os meus pés. É como se os meus pés tivessem afundando, fossem além daquele chão que eu tivesse pisando. Essa é a sensação, sensação que eu sinto quando Iansã me pega. Isso vem gradualmente. Aí ‘vai’, meus pés ‘vai’ formigando, vai subindo, aquela coisa que dá [...]. Aquele cansaço como se eu ‘tivesse’ cansando. E

18 Vale notar que ambas as sensações são cinéticas: implicam movimento espasmódico (na ânsia de vômito) e perda de equilíbrio (na tontice).

aquela sonolência, aquela dormência. (Fernanda, iaô com cinco anos de feita, obrigação de três anos)

Há diferenças marcantes entre os modos como o orixá e o caboclo tomam o corpo de seus filhos humanos. Mais uma vez, estas são percebidas como qualidades de movimento. Em linhas gerais, dizem respeito ao peso, intensidade e textura do movimento, bem como a velocidade com que a possessão total se consoma. Os orixás são energia mais fina, mais sutil. Em geral vêm rápido como um relâmpago – não demoram de tomar totalmente o corpo de suas filhas. Isso não quer dizer que sua aproximação não seja antecipada – já vimos nos depoimentos acima que ela se insinua gradativamente via um conjunto de experiências somáticas. Entretanto, a esta aproximação gradual segue-se um apagar da consciência. O caboclo é descrito como energia bruta, grosseira: chega como um choque ou uma pancada súbita, mas retarda o momento da incorporação completa, mantendo a pessoa acordada enquanto joga e faz tombar seu corpo.¹⁹ O caboclo é também fortemente ligado ao chão – vem de baixo, abre um buraco no chão e faz cair. Os exus, por sua vez, chegam como uma energia pesada, que puxa para baixo, entorta os pés e desfigura o corpo.²⁰

O caboclo, ele vem de lá de onde ele vem, vem alvoroçado pra me pegar. Ele é [...]. Eu sinto o chão abrindo e fechando na minha frente. É uma sensação como se eu ‘tivesse’ caindo em um buraco. Ou então caindo de alguma forma. Tanto é que meu corpo despenca no chão mesmo. O pessoal tem que me segurar pra ele poder me pegar [...]. Eu acho o caboclo mais forte, mais brabo. Ele num vem logo, né? Quando, quando Sultão me pega, fica tomando barravento, fica caindo pra lá, aí depois [...] Só fico, só fico tombando, mas ‘tô’ sentindo.

19 As comparações entre orixás e caboclos frequentemente tendem a enfatizar contrastes. Convém notar, entretanto, que ao menos em alguns aspectos as diferenças entre estas entidades mostram-se mais fluidas quando se consideram, ao interior da categoria genérica de orixá, os modos de aproximação que distinguem os orixás mais tranquilos daqueles mais agitados e violentos.

20 As experiências que caracterizam e distinguem a aproximação de orixás, caboclos, exus e padilhas remetem diretamente ao imaginário relativo a estas entidades – veiculado nas festas e também em histórias exemplares, quadros e gravuras de grande circulação. Os orixás são divindades de longe, altivas e menos propensas a se misturar em assuntos muito humanos. Os caboclos são entidades nativas (portanto mais próximas) ligadas ao local (a floresta, o sertão, o mar) e selvagens (principalmente os caboclos índios). Exus são potencialmente perigosos, foram marginais e criminosos na sua vida terrena. E padilhas têm uma sexualidade exacerbada. Estas imagens alimentam as experiências dos adeptos e são, por sua vez, reforçadas por elas.

Pra lá, pra cá, que é barravento [...] ele não vem totalmente, né? Dá, a gente fica assim querendo acordar, mas não consegue, querendo pegar em alguém, assim fica espantada assim, assustada, aí depois que ele vem, aí eu num sinto mais nada, aí quando acorda, sinto assim um cansaço, um peso assim. É porque acho muito, muito brabo [...]. Com Padilha, tomo barravento, barravento, fico ouvindo, assim, umas risadas. Às vezes eu fico rindo, até mesmo sem virar, eu fico rindo, sem nada. Aí eu fico ouvindo umas risadas, antes de virar assim. Fico parecendo que eu 'tô' pegando fogo, parece que 'tá' me queimando. No meu corpo todo. Parece que eu 'tô' me queimando, alguma coisa. Aí eu fico vendo, dando risada, alguma mulher assim rindo, eu também fico dando risada, aí fico, aí quando ela vai me pegar mesmo, eu fico me tombando pra lá e pra cá. Aí pronto, ela vem. Mas aí também num vejo mais nada, é só quando eu acordo também um cansaço assim. Às vezes mesmo, eu sinto, às vezes quando ela vem, eu sinto até dor de cabeça. (Fernanda, iaô)

Ói, caboclo, ele faz a diferença no chegar, porque é como eu digo, caboclo ele nunca chega de vez, ele gosta de dar aquele solavanco na pessoa, às vezes a pessoa quer se aprumar, não pode, 'tá' sentindo que aquilo 'tá' querendo pegar, mas não consegue, e aí pronto. (Josefina, ebomi)

Depois meu marido disse assim: 'Poxa, Joana, o que foi aquilo? Você caiu pra trás, o que foi?' Eu disse: 'Uma peitada que eu recebi'. Aí ele ficou calado. Depois, muito tempo, aí ele disse o que foi. Ele disse 'Foi o caboclo fulano'. Eu disse 'é'. Foi uma coisa inesperada. Não tinha nem problema de [...] de corrente nenhuma! Foi um negócio assim estranho. A gente 'tava' conversando, vinha, a gente vinha, vinha conversando assim [...]. Fomos apanhar umas folhas. Foi, foi. Fomos apanhar folha. Aí eu senti assim como que a terra quebrou assim um pedaço que ia subir. Aí recebi (quando Joana relata esse episódio, bate nos peitos) aquela peitada. Suspendeu o tampão da terra, parece que subiu comigo, e aquilo bateu assim. Eu revirei pra trás! Foi Língua Guerreira. (Joana, ebomi)

Com Marujo, eu sinto umas franquezas nas pernas, parecendo que eu vou cair. Já com Eru é mais estranha, sua manifestação é mais estranha mesmo, mais difícil. Parece que a terra 'tá' tremendo. O sentido vai diminuindo, e aquele barulho na cabeça, e a gente começa a sentir ódio, muita raiva, é uma raiva que vai nos pegando, eu começo a ficar irritada, parece que eu vou me acabar toda.²¹ (Roquinha, mãe de santo)

21 Mencionei o Eru de Roquinha no capítulo anterior. Interessante notar aqui que a chegada de Eru é sentida também como uma modificação afetiva – com Eru, o mundo se abre para Roquinha a partir da raiva.

(Caboclo) a gente sente parecendo que a terra ‘tá’ fugindo dos pés, sei lá, uma coisa estranha, muito estranha a manifestação. (Graça, iaô)

Quando o caboclo me pega, sinto dentro de um mato. Tanto assim que volto me coçando, me sinto, coceiras, fica, fica parecendo (que) é lapa de capim no corpo, em alguns lugares, fica assim, uma coisa estranha de coceira [...]. (Toni, iaô)

Ele (exu) já é um peso, algo que, que desce e que fixa no chão, como se fosse um chumbo, ‘tá’? Algo que me prendesse no chão [...]. Que eu, assim, como se eu tivesse carregando cem quilos e que eu tivesse muita dificuldade de andar [...] Tanto que uma perna eu mal sinto depois que ele desincorpora [...]. A Padilha às vezes eu percebo, claro, quando ela passa, a fisionomia muda, né, você sente isso aqui repuxar (mostra a boca puxada para frente), os olhos transformam, a fisionomia, só um dia pra você presenciar. (Rafael, iaô de Logun Edé, prestes a fazer a obrigação de sete anos)

Os escopos temporais da trajetória dos rodantes

Nesta seção, quero retomar a questão da trajetória dos rodantes, abordando-a no quadro de diferentes escopos temporais. Ao fazê-lo, irei também confrontar algumas das abordagens antropológicas à possessão.

Podemos considerar o virar no santo enquanto um evento que tem início com a aproximação da entidade –, a antecipação de um estilo ou fisionomia – e que finaliza com sua presença ainda reverberando no corpo. Mas também podemos considerar este evento no quadro de durações maiores – o tempo em que se desenvolve a relação entre a rodante e o santo, por exemplo, que está centrado no terreiro (embora não se encerre nele), ou ainda, o tempo que conecta a história desta relação à vida da rodante e mais ainda à história de outros que a antecederam.

O tempo-espaço da incorporação da entidade é constituído qualitativamente pelo movimento ou por diferentes estilos de movimento, conforme a entidade em questão.²² Apesar da variedade de qualidades de espaço e de tempo constituídos pelo ou no movimento das entidades, alguns elementos comuns se sobressaem. Primeiro, em qualquer caso há um dispêndio de energia que ainda

22 Embora caboclos intercalem a dança com formas de interação verbal, sua presença se anuncia e se define também por um certo estilo de movimento.

se faz sentir após a partida do santo (do exu ou do caboclo) e que frequentemente deixa o corpo exaurido. Segundo, este dispêndio de energia transcorre em um tempo que, do ponto de vista da rodante, é de absoluta passividade – não é ela quem está no comando. A incorporação recorta um intervalo de suspensão da agência – entre o senso inicial de que se está sendo levado e o estado posterior de confusão e cansaço resta apenas uma experiência intensa de força. Ritinha descreve este intervalo à luz de uma metáfora retirada do domínio das relações amorosas:

Quando o caboclo sai, sinto um vazio. Vou dizer: você gosta de um rapaz, certo. Aí você com aquele rapaz, transa com aquele rapaz, aí, quando você está ali com ele, você [...] está se sentindo forte, né? Quando ele sai, você se sente assim, só, se sente assim abandonada, se sente assim vazia [...]. É assim que eu me sinto, quando esse caboclo vai embora, é assim que eu me sinto.

Ritinha resiste como pode.

Não sei se você já reparou, Miriam, aí na roça todo mundo dá tudo, todo mundo dá tudo primeiro, e você me vê sempre mais recuada. Eu não gosto, é uma coisa que já vem de mim. Essa Oxum minha, eu tenho uma Oxum no meu juntó, para eu dar essa Oxum, eu choro tanto [...]. Parece que tem um negócio que me abafa, eu choro tanto, que eu não quero dar, é uma coisa que eu me prendo pra não dar, e quando eu não aguento mais é que me pega. Eu choro tanto, acho que eu gasto todas as lágrimas que eu tenho.

Atenta aos sinais corporais que anunciam a vinda dos orixás e caboclos, Ritinha já desenvolveu algumas estratégias para escapar do seu domínio: nas festas, sai do barracão para beber água, ou então, começa a pensar em sexo (em “putaria”, como ela mesma diz). Infelizmente, explica, sua tática não surte efeito com os caboclos: mais mundanos que os deuses africanos, eles não se inibem com este tipo de pensamento.

Ritinha diz que não gosta de ficar dando santo, custa-lhe ceder o controle, mas na época em que a conheci sua subsistência dependia fortemente dos trabalhos realizados por seu caboclo Boiadeiro, curador conhecido e procurado na vizinhança. Dona Joana, que depois de muitos anos no candomblé agora mantém uma distância respeitosa, é mais categórica ainda:

Eu já xinguei. Não vou mentir. Ah, eu ficava revoltada. Meus cabelinhos cacheados! Toda arrumada pra santo pegar e embarçar tudo! Quando acordar toda amarrotada! Rapaz, eu ficava virada no jipe! (risos). ‘Né’ mole, não! Parece que é mole, mas essa vida ‘né’ boa, não. Você não se governa! Você diz assim ‘eu num vou aqui, ói, nessa porta eu num vou pisar, é candomblé, eu vou passar por lá.’ [Quando] você pensa que não, você acorda lá dentro, como é que foi, você num sabe, já ‘tá’ lá. Um negócio assim estranho. É horrível! É muito bom a seita, pra quem aceita. Que eu conheço pessoas que gostam [...]. (Joana)

As falas de Ritinha e Joana, embora tratem do fato já sabido que estar virado é estar sob o comando de outro, ressaltam uma dimensão importante dessa experiência: ela exige pessoas em alguma medida dispostas a abdicar da agência,²³ capazes de aceitar e lidar com esta condição. Os ganhos que a experiência de rodar com o santo pode trazer para os sujeitos – Ritinha, já observei, sustenta a casa com as atividades de Boiadeiro – não excluem o fato de que ela coloca uma demanda moral: é preciso primeiro aceitar estar nas mãos de outros para colher os frutos desta experiência. “*É bom a seita pra quem aceita*” – resume Joana.

Estamos aqui já no âmbito do segundo escopo temporal. Aprender a aceitar o comando de outros, sujeitar-se a eles e gradativamente recuperar uma margem de autonomia é parte do percurso pelo qual é ativada e desenvolvida a relação entre o orixá e seu filho humano no terreiro. Os passos trilhados nesta trajetória são expressos por intervalos marcados por ritos e regulados por expectativas claras: trata-se de construir e fortalecer, ao longo do tempo, a relação com a divindade, de aprofundar o conhecimento e criar intimidade – o que, ao menos em parte, desloca a ênfase inicial no caráter espetacular da relação enquanto ruptura e irrupção súbita de um Outro que não se conhece.²⁴ Este é o tempo do amadurecimento e também da rotinização da relação com o santo.

Mas podemos recuar um pouco e abordar o escopo temporal que compreende a trajetória da filha no terreiro, considerando também dois tipos de

23 A expressão “dar o santo” – revertendo a ação do santo que pega para a pessoa que dá – talvez aponte também para a necessidade desta abertura.

24 É claro que esta dimensão espetacular da possessão nunca se perde de todo – embora menos frequente, a vinda dos orixás dos ebomis e da mãe ou pai de santo da casa são eventos espetaculares por excelência; além do que entidades menos afeitadas a regras, como os caboclos, continuam irrompendo em seus corpos de maneira brusca e sem muito aviso.

eventos relacionados: tanto os que antecederam esta trajetória e que a primeira vista contribuíram para sua eclosão, quanto aqueles que resultaram dela e que ela contribuiu para provocar. Isso exige direcionarmos o olhar para fora do terreiro.

Entre os primeiros – os eventos que precederam a busca e vinculação ao terreiro – destaca-se, certamente, a aflição. Os estudos sobre possessão, desde muito cedo se interessaram por sua conexão com a enfermidade e seu tratamento. No candomblé, a aflição é uma das formas típicas pelas quais os orixás pedem a feitura: é frequentemente chamado do santo. Nas narrativas dos filhos de santo, o sofrimento quase sempre antecede e conduz a feitura.

No âmbito da literatura antropológica, muitas interpretações têm sido oferecidas à relação entre possessão e aflição. Uma das mais influentes é a ideia de que a possessão pode ser vista como um idioma cultural para articular experiências subjetivas – incluindo a aflição –, dando-lhes um sentido socialmente aceito e permitindo que possam ser expressas e negociadas em contextos públicos. (CRAPANZANO, 1977, 1992; BODDY, 1989; CORIN, 1992)

Voltemos à história de Curió, mais especificamente ao sofrimento que a desencadeia. Em que sentido podemos dizer que a aproximação do santo resolve um estado inicial de aflição ou que a aflição constitui a situação sobre a qual a experiência de ter o corpo tomado por um Outro intervém e atua? Lembremos que Curió inicia sua trajetória com uma queixa genérica – fraqueza, falta de ânimo e dores de cabeça. Depois de uma visita frustrada a uma rezadora, segue o conselho de um amigo e aproxima-se do candomblé. Em uma sessão na casa de Mãe Beata quase perde os sentidos após receber um abraço do caboclo. Dois pontos importantes podem ser levantados a partir de um exame desta sequência de eventos. É possível afirmar, em primeiro lugar, que a incorporação (ainda indefinida) aparece aí como um modo de relação ao contexto (para aqueles presentes à cena, é uma resposta direta ao gesto de caboclo, um desdobramento natural deste gesto); em segundo, que conduz a uma redefinição mesma do que conta como contexto, ou melhor, do que deverá ser objeto direto de medidas e intervenções (é a possível presença do santo que define agora o contexto sobre o qual os envolvidos devem atuar).

A segunda vez em que Curió é afligido pelas entidades, ele já é participante direto do rito. Isso ocorre durante a fase inicial do bori, na praia, quan-

do oferendas são derramadas sobre as cabeças dos noviços. Curió vê alguns de seus irmãos de bori virarem no santo, mas de uma posição inicial de observador também ele é envolvido pela situação, revertendo para um estado de pura passividade (“*depois não vi mais nada*”). Como no evento anterior, o contexto de sua aflição é redefinido pelos acontecimentos do bori, e a experiência difusa de sofrimento é ela mesma especificada ou articulada através do despertar de novas sensibilidades durante o rito. As medidas terapêuticas acionadas no terreiro conduzem gradativamente a uma maior elaboração dessa situação inicial, contribuindo mais e mais para defini-la enquanto apelo do orixá.

A questão que estou querendo colocar é simples, embora seja frequentemente negligenciada. A experiência de Curió no bori ou depois do abraço do caboclo, bem como os procedimentos terapêuticos de Mãe Beata, não só respondem a uma situação inicial de aflição como também a redefinem – entre situação e ação há sempre uma relação de elaboração mútua. Cada novo procedimento desenvolvido no terreiro produz um deslocamento da situação inicial – a aflição difusa de Curió é retrospectivamente transformada em chamado do orixá. Isso traz consequências práticas importantes – enquanto o primeiro alvo era a fraqueza (e as dores de cabeça), posteriormente as intervenções passam a ser direcionadas a uma situação definida pela presença do santo. Em outras palavras, o trabalho de articulação procede tanto prospectivamente – “para frente” – abrindo um futuro possível, como também retrospectivamente – “para trás” – redefinindo o contexto inicial sobre o qual é preciso atuar. Na verdade, só é capaz de atuar em direção ao futuro, na medida em que refaz ou redefine o passado.²⁵

Vejamos agora os eventos que se encadeiam com a gradual construção da relação com a entidade, mais especificamente aquilo que os estudiosos chamam de efeitos sociais da possessão. Em colocação que resume uma linha significativa de interpretação da possessão no candomblé, Prandi (1991a) observa que nos cultos afro-brasileiros o fiel é gradativamente introduzido a uma série de papéis religiosos que passa a incorporar em ocasiões prescritas; “eus sagrados” que expandem sua experiência de si. Conclui que

25 Esta elaboração retrospectiva da situação pela ação é dimensão de qualquer processo de resolução e tratamento da aflição, incluindo aqueles desenvolvidos no âmbito da biomedicina.

[...] essa multiplicação de eus repara a condição social inferior de origem do neo-converso e o mostra a si mesmo como alguém que agora encontra uma porta pela qual adentrar uma nova vida, como uma imagem de múltiplas, complementares e verdadeiras faces que se criaram escondidas na sua interioridade, e que são uma coisa só – exatamente no momento em que as fronteiras entre a vida e a vida pública do adepto do candomblé ficam abolidas na rotina do terreiro. (PRANDI, 1991a, p. 142)

Trata-se de uma experiência de poder que libera da culpa e eleva o fiel acima de uma condição por vezes marginalizada. (BASTIDE, 1985; LÉPINE, 1978) A possessão, portanto, canaliza disposições subjetivas, confere-lhes uma forma cultural e permite sua expressão em contextos legitimados socialmente. Assim fazendo, torna-se um veículo para o empoderamento dos médiuns e para a constituição da agência.

A história de Ritinha parece confirmar estas conclusões. Ela está investindo numa carreira religiosa. Explica seu fracasso em se manter empregada como vontade do santo. Mas é o caboclo e não o orixá que está deslançando sua carreira. Começou dando consulta, jogando os búzios para clientes eventuais e fazendo trabalhos de limpeza. Agora também já promove sessões de caboclo em casa. Compareci à segunda sessão de caboclo realizada em sua casa. A pequena sala da casa de Ritinha (construída sobre a laje de sua irmã) estava toda arrumada para a sessão. No centro, a mesa coberta com uma toalha branca exibia um vaso de flores, contas e búzios arrumados para jogo, um copo com água, velas e pratos de comida (bolo de chocolate, pipoca, milho branco e coco ralado e acaçá), folhas e pipocas soltas. Nas paredes havia galhos com folhas verdes, fios de mariô (folhas de palmeira desfiadas) na janela e na porta. O chão estava quase todo coberto de folhas. A sessão começou com as rezas entoadas por Ritinha, sentada à mesa junto com outras quatro pessoas. Havia uma pequena plateia ao redor, umas seis mulheres. Às rezas católicas seguiram-se os cantos de candomblé. Ana incensou a casa, a configuração se desfez e começou o xirê, a roda dos adeptos que cantam e dançam para chamar os orixás no começo das festas. Eram poucas pessoas na roda, Baleia, o irmão de Ritinha, tocava o atabaque, na verdade um balde improvisado para este fim; a esta altura a pequena

sala já estava lotada, e João, seu pai de santo, ajudava a cantar para os orixás. Depois dos deuses africanos, foi a vez dos caboclos. João puxava os cantos; dois caboclos se fizeram logo presentes: o de Ritinha e o de um rapaz de Obaluaê. A mesa foi empurrada para o canto, e as poucas cadeiras retiradas da sala: era preciso dar mais espaço aos caboclos. Boiadeiro cantava e dançava, a animação era geral. Depois, abraçou um por um os presentes e foi ver o povo que se amontoava do lado de fora. Quando voltou a dançar, puxou para si um dos homens, irmão de santo e amigo de Ritinha, e depois de dar-lhe um abraço, colocou-lhe o chapéu de couro na cabeça. Aos poucos o homem começou a tombar, até que seu caboclo chegou. Boiadeiro se animou e pegou uma menina de Iansã, que logo virou, e depois um rapaz de Oxóssi. Então foi pedir cerveja e serviu o pai de santo. Quando novamente saiu da sala, uma vizinha de Ritinha foi falar com ele, chamando-o carinhosamente de “Boia”. Além dela, outras pessoas tratavam-no com intimidade, “Boia” – e riam das coisas que ele falava. De volta à sala, Boia deu início ao trabalho. Com isso, formou-se uma fila de pessoas para tomar o passe com ele – embora o caboclo do irmão de santo de Ritinha também estivesse dando passe, as pessoas disputavam para serem atendidas por Boiadeiro. A festa continuou regada a muita cerveja.

Embora Boiadeiro trabalhe por caridade (é parte de sua missão na terra), sempre recebe um agrado dos clientes satisfeitos. Ritinha usa o ganho do caboclo para sustentar a casa e os dois filhos pequenos (seu marido está desempregado) e comprar material para as sessões (charutos, perfume e velas). Mais recentemente, começou a juntar dinheiro para sua obrigação de sete anos no candomblé. Com este fim, Ana abriu uma conta no banco para a amiga. Boiadeiro é provedor, mas não perde oportunidade de farra. Frequenta bares e adora beber. Tem muitos companheiros de samba e bebida, mas há quem diga que ele bebe demais. Ritinha explica: *“toda a vida ele bebeu, quer dizer, botaram o caboclo desse jeito, agora vão querer mudar, não pode. Toda a vida ele foi isso, agora chamam ele de pedante, chamam ele de mascarado porque ele chega, quer tomar a cachaça dele e acabou”*. Sua competência no trabalho de cura e sua paixão pela farra são acompanhadas de um nítido desinteresse por assuntos domésticos.

A história de Ritinha, já observei, pode ser facilmente convertida em exemplo (ou melhor, prova) do argumento de que a possessão permite aos médiuns satisfazer disposições subjetivas pouco condizentes com sua posição

social. Segundo este raciocínio, Boiadeiro seria um rótulo para a expressão de traços da personalidade de Ritinha que, sendo incompatíveis com sua condição de mulher pobre e mãe, tenderiam, não fosse o caboclo, a permanecer escondidos ou reprimidos em sua interioridade. O seu desejo de maior independência, de escapar dos constrangimentos de uma vida centrada na casa e nos filhos ganha expressão na liberdade do caboclo. Boiadeiro, afinal, trafega livremente pelo mundo social dos homens: bebe, faz farra e paquera mulheres.

O problema com este tipo de análise é que ela parte de uma concepção achatada do tempo. A personalidade da médium e os feitos dos espíritos são tomados como fatos relacionados em termos de causa e efeito, mas entre eles não há uma verdadeira distância temporal: nas disposições da médium já se encontram as inclinações do caboclo – o que nos leva a concluir que o comportamento deste não faz mais que encenar os dramas subjetivos da médium. A leitura funcionalista que enfatiza os efeitos benéficos ou adaptativos da possessão (na medida em que ela constitui em canal para a expressão regulada de tendências transgressoras preexistentes) também se baseia em um achatamento das relações temporais entre possessão e vida cotidiana, psique do médium e comportamento do espírito. Em geral, as pesquisas desenvolvidas segundo este pressuposto partem de eventos presentes de possessão e projetam-nos para trás, fazendo-os derivar de outros eventos ou situações no passado. Neste salto, abolem toda a densidade temporal que existe no desenrolar mesmo dos eventos. Mas como recuperar essa densidade? Uma solução é atentar para a maneira como se desenvolvem e desdobram no tempo as relações entre médium e espírito.

Quando baixa, Boiadeiro transforma o corpo de Ritinha, alterando seu lugar social, ou mais especificamente, fazendo-o habitar um mundo masculino de farra, mulheres e bebida. Institui assim um contraponto a sua vida ordinária – uma experiência de alteridade que ela não pode viver em um sentido pleno (porque, afinal, é a vida do caboclo, não a dela), senão ver acontecer e produzir efeitos. Nas abordagens descritas acima, estes efeitos são previsíveis – ao confrontar-se com eles, Ritinha simplesmente vê um espelho daquilo que já era uma parte importante de si mesma. Para Ritinha, entretanto, a vinda do caboclo dá lugar a uma dinâmica de descoberta e elaboração. Permite-lhe descobrir aspectos antes não notados de si e desenvolver potencialidades novas ou recém-

-despertadas (abre um caminho para que ela se torne uma liderança religiosa no bairro, por exemplo). E faz com que ela se defronte e teste alguns de seus limites (sua dificuldade de se colocar sob o domínio do outro, por exemplo). Conforme já vimos, a história da relação entre Ritinha e Boiadeiro é marcada por conflitos, por sucessivas e fracassadas tentativas da médium de resistir e evitar o comando do seu espírito. Neste aspecto, ela se aproxima da história de muitas outras rodantes do candomblé, para quem a sujeição ao orixá (e ao terreiro) é um fardo difícil de suportar.

Aqui já cabe a questão: em que medida a relação com entidades sagradas, tal qual vivida pelos rodantes no candomblé, permite a formação de agentes? Boa parte dos estudos tende a concluir que ao abrir um espaço de experimentação e distância com relação à ordem social e cultural dominante, a possessão é um meio eficaz para a construção da agência, particularmente entre grupos subalternos. Através de Boiadeiro, por exemplo, Ritinha assume direção da sua vida, acumula relações e prestígio e se lança em uma carreira religiosa.

O problema com este tipo de análise é que identifica a agência no quadro de uma experiência que, como vimos, enfatiza justamente seu oposto. Se concluímos que a possessão empodera e forma agentes, temos de reconhecer que para aqueles que têm seus corpos tomados por entidades como orixás e caboclos, esta é também uma experiência de sujeição aos ditames de um outro (a entidade), o que nos força a repensar ou ao menos abordar com cautela modelos dominantes de agência e poder. Ao tratar dessa questão, alguns trabalhos recentes têm chamado atenção para a necessidade de se reconhecer agência aos espíritos, conforme o fazem os próprios sujeitos que com eles interagem. Ao (con)fundir a agência das entidades com a agência de seus médiuns, muitos pesquisadores não apenas demonstram um realismo ingênuo como revelam-se incapazes de dar conta das complexas relações entre médiuns, entidades e outros humanos – as quais frequentemente incluem situações em que as entidades impõem fortes restrições ou exigem de suas médiuns, em troca da aliança, compensações bastante onerosas. Conforme observa Birman (2005, p. 411)

[...] dizer que as mulheres médiuns ganham poder por intermédio da prática da possessão é, pois, uma parte da história. A outra parte, não menos valorizada por elas, diz respeito à ideia que fazem dos seus próprios limites: elas não

podem tudo porque o controle sobre estes outros agentes a seu favor é também limitado e submetido a uma lógica que lhes escapa.

Igualmente relevante, é a própria experiência vivida pelos sujeitos quando tomados por entidades (orixás, caboclos, exus, etc.), experiência cujos contornos são definidos não tanto pela atividade, mas pela passividade ou perda temporária da agência (conforme observei acima).²⁶ Escrevendo sobre a prática religiosa/ritual em geral, Miyazaki (2000) sugere que, do ponto de vista dos praticantes, sua força reside justamente no movimento que ela instaura de suspensão e posterior recuperação da agência. Segundo o autor, a antropologia da religião frequentemente negligencia a importância que essa experiência de desagenciamento assume para os sujeitos. Tanto a autonomia relativa dos espíritos – enquanto agentes no jogo interativo – quanto a perda relativa da autonomia dos médiuns, quando possuídos, têm implicações sérias sobre as modalidades de agência articuladas através da possessão.

É possível fazer frente a essas observações críticas postulando-se uma diferença essencial entre discurso e prática, entre o discurso das médiuns – que estrategicamente enfatiza a agência das entidades e minimiza a sua própria – e sua prática efetiva (é bom lembrar, tal qual observada e articulada discursivamente pelo investigador) – em que as médiuns se revelam como agentes plenos e o seu discurso serve apenas para legitimar demandas ao poder sagrado. Explicando a distância entre discurso e prática, estariam interesses, usualmente ocultos, mas passíveis de ser desvelados pelo pesquisador perspicaz. Não tenho objeção à ideia de que interesses são parte de qualquer dinâmica de ação: de fato, basta estar envolvido na ação para estar interessado, e no caso específico da possessão não é difícil perceber que muitos médiuns estão interessados em adquirir prestígio e credibilidade de modo a deslanchar suas carreiras religiosas. O problema não está no postulado de que interesses estão presentes na relação da médium com os espíritos, senão na maneira como eles são invocados na explicação desta relação. Usualmente, as análises situam os interesses em uma fase prévia à ação propriamente dita e recorrem a esta categoria para explicar de modo abreviado aquilo que a ação logrou realizar – como resultado, o uso da

26 A esse respeito, ver também Kramer (1993), Lambek (1993) e Keller (2002).

categoria termina por tornar invisível o percurso temporal que separa o início da ação de sua finalização. Mas se estar interessado é estar envolvido, então o lugar dos interesses não é fora do processo de ação (no início, onde estão imunes ao seu transcurso), senão no desenrolar mesmo da ação (ao longo do qual são descobertos, revisados, esclarecidos, etc.).

Assim, ao lidar com as consequências sociais de experiências como virar ou rodar com o santo – com a maneira pela qual esta experiência reverbera e produz efeitos na vida dos sujeitos –, devemos levar em conta não só a agência das entidades, como também a suspensão da agência vivida pelas médiuns – os modos de entrega e submissão (e mesmo as estratégias de resistência) que fazem parte de um saber compartilhado (e prescrito) na religião, explicitamente cultivados pelos sujeitos ou ocasionalmente vividos nas relações com as entidades (vale notar, por exemplo, a aproximação, feita por Ritinha, entre a entrega e completude no ato sexual e na incorporação do caboclo). Apenas quando consideramos estas experiências podemos de fato entender o estabelecimento da agência através da relação que a rodante vive com o santo (ou com o caboclo, o exu, o erê), evitando as alternativas pobres de tratá-la quer como perda total e sem sentido do controle, quer como manipulação estratégica de um contexto normativo. O sujeito ativo que confronta a situação, infundido ainda com o poder que advém das entidades que o possuem, é também aquele que, em certa medida, vivencia a suspensão da sua agência durante a possessão e que se submete não só à vontade das entidades, como também, no caso dos que ingressam na instituição religiosa, à estrutura hierárquica do terreiro e à autoridade da mãe de santo.

Ritinha tem pretensões de se estabelecer como mãe de santo. Sua vó era de candomblé e ficou conhecida entre os habitantes mais antigos do bairro pela festa anual em honra do seu caboclo. Mas Ritinha foi criada por uma tia evangélica que se esforçou por erradicar este passado da família. Dona Luzia, mãe de Fernanda, havia sido feita há muitos anos pela avó de Cainana. Com a morte de sua mãe de santo, ela abandonou o candomblé, e deste seu passado restaram apenas os assentamentos dos seus santos que ela mantém guardados em um quartinho na sua casa. Pouco antes de ter a crise que a levou ao terreiro de Mãe Beata, Fernanda foi descoberta sentada no quartinho dos santos – ao qual ordinariamente não tinha acesso. Curió quando criança tivera sinais de seu destino

no candomblé. O mesmo ocorreu com Mãe Beata. Seu pai era abiku (nascido feito), e como dona Luzia, cuidava do santo em casa. Apesar disso, quando Beata, ainda criança, teve sua primeira experiência de virar no santo, ele tratou de garantir que esta experiência não seria repetida – e com o tempo ela caiu no esquecimento. Só mais tarde, quando já estava casada, é que Beata voltou a sentir a presença dos orixás em seu corpo. Em todos estes casos, esta presença conecta os rodantes ao seu passado – faz eclodir ou reativar o passado no corpo. Este é o terceiro escopo temporal que pretendo discutir.

Na história de Mãe Beata encontramos mais uma vez a ideia de que o poder infundido pelos orixás nos seus filhos humanos encontra raízes no passado. O passado fortalece Mãe Beata, legitimando sua posição de mãe de santo – afinal de contas, suas primeiras experiências de “virar” remontam à infância, e seu pai não só descendia de africanos como tinha um vínculo de nascença com os orixás. O discurso da ancestralidade africana, bem sabemos, tem grande significação na política interna do candomblé e nas relações que esta religião mantém com a sociedade mais ampla – serve para legitimar certos terreiros e desqualificar outros, afirmando o valor do candomblé como uma religião de preservação da tradição africana.

Mas a definição do passado a qual lideranças, seguidores e clientes se referem não é uma questão simples do ponto de vista das ciências sociais. É possível explicar o passado, redescoberto pelos sujeitos e grupos pesquisados, como seleção e fabricação tendenciosa realizada do ponto de vista do presente – a história de Curió é mesmo uma aventura – e concluir que o papel da possessão é tornar plausível e sensível a identidade futura que a religião almeja construir: forjando um passado comum e apresentando o futuro como seu resultado necessário, a possessão confere credibilidade a um estado desejável de coisas. Em outras palavras e parafraseando Bourdieu (1977), transforma estratégia em destino.

Entretanto, nos estudos, frequentemente esta visão do passado – construção simbólica que serve para fortalecer lideranças e seguidores da religião – é articulada a outra, bastante diferente, que visa responder à questão de por que certas pessoas ou grupos precisam recorrer à possessão. Aqui a análise dá uma guinada e apresenta o passado como uma cadeia objetiva de eventos transcorridos, de forças sociais e econômicas que determinam presente e futuro. Uma linha demarcatória é desenhada entre passado real e passado fabricado: ligado

a este, há o sujeito como agência, uma imagem de construção ativa do mundo; ligado àquele, um contexto de condições objetivas e uma imagem de submissão passiva. Interessante observar que em ambas as soluções a conexão que as pessoas mantêm com seu passado só pode ser externa: quer como criação ativa ou como conservação passiva, o passado é privado de seus elos vitais com a experiência, conectado de fora ao vivido através de uma cadeia de causalidade (seja como origem, seja como efeito).

É como se estivéssemos, pesquisadores, sempre frente a seguinte alternativa: ou o passado é criado (e, portanto, mera ficção) ou é recuperado (e, portanto, repetido via memória). Mas trata-se, de fato, de uma alternativa?

Não há dúvida que o reconhecimento do passado funda-se na memória. Mas recuperar o passado, trazê-lo de novo, não equivale a reproduzi-lo. Reapossar-se do passado é redescobri-lo e reativá-lo para o presente. Embora seja reencontrar o que já existe e está dado, está longe de ser uma experiência de mera confirmação. Ao contrário, envolve sempre um elemento de surpresa ou estranhamento: é surpreender-se com uma presença (re)conhecida, mas que havia sido esquecida ou ignorada. Tampouco se resume em repetir – na retomada do passado, a repetição não exclui a criação. Quando não é acompanhada de um trabalho de criação, a retomada do passado é inoperante porque não conta com um futuro imaginado para direcioná-la. Quando não retoma o passado, a criação se perde na fabulação vazia, não é capaz de dizer nada a ninguém.²⁷

Quando, ao experimentarem em seu corpo a presença do santo, Mãe Beata, Curió, Fernanda vivenciam tanto estranhamento quanto reconhecimento: o senso repentino e inesperado de que o passado foi encontrado, que vigora no corpo como uma potência há muito adormecida, mas ainda pulsante. Há repetição e criação: o refazer de uma história que só se revela no próprio movimento pelo qual é refeita (e, portanto, no ato mesmo de sua recriação). O passado reencontrado nesta experiência é o passado criado na sua aplicação. Não é preciso escolher entre reprodução e criação.

27 Gadamer (1997) compara o movimento temporal de reaquisição a uma aventura: ao mesmo tempo em que provoca estranhamento e rompe o curso normal da vida, permite que a vida seja retomada em toda sua força e amplitude. Tal como na aventura, está em jogo aqui uma dialética entre reconhecimento e estranhamento, retomada e descoberta, repetição e criação. Nesta dialética, reside a historicidade interna da experiência.

Os estudos sobre possessão e a experiência de rodar com o santo

Nesta seção, quero dar continuidade à discussão das abordagens à possessão propostas no âmbito da antropologia, focando nos limites que muitas destas abordagens impõem ao entendimento da experiência de virar no santo no candomblé. No final, busco, ainda que de forma muito esquemática, delinear um caminho alternativo.

A abordagem à possessão na antropologia tem sofrido deslocamentos interessantes. Categorias da psicopatologia forneceram um enquadre inicial para o tema, e a possessão foi explicada tanto como desordem mental quanto modo de tratamento para tais desordens. Bastante crítica com relação aos modelos medicalizados do passado, uma geração posterior de estudiosos tratou de recuperar os elos entre possessão e a experiência social e subjetiva dos povos que a cultivam. A possessão foi examinada no contexto de dinâmicas locais de gênero, parentesco e classe em relação a processos de subjetivação, construção da identidade e a teorias da pessoa. No lugar de categorias médicas, sucederam-se novos conceitos e propostas interpretativas: possessão como idioma, modo de comunicação, práxis mimética e memória corporal.

A preocupação inicial com estados alterados de consciência foi substituída por enfoques centrados na atuação dos espíritos na vida dos médiuns. Lambek (1981, 1993), por exemplo, mostrou como os espíritos medeiam as relações dos seus médiuns com outros significativos, introduzindo uma perspectiva nova e autorizada a partir da qual abordar e direcionar estas relações. (BODDY, 1989; CRAPANZANO, 1992; CORIN, 1992, 1998) Daí sua importância na expressão de sentimentos, problemas e demandas que não encontram, no âmbito das relações cotidianas, terreno próprio para serem comunicados e resolvidos. A possessão, ressalta Boddy (1989, 1994), trata fundamentalmente da alteridade; estabelece uma relação em que o espírito e seu hóspede humano (re)contextualizam cada qual a ação do outro.

Obviamente, a questão que mobilizou os primeiros estudiosos do tema – a relação entre biologia e cultura – seguiu orientando trabalhos interessados em explorar uma interface entre a antropologia e as ciências biomédicas. A diferença conceitual entre transe e possessão é bastante importante no contexto destes trabalhos. Na formulação de Bourguignon (1967), o transe é fato biológico, um conjunto de alterações neurofisiológicas e processos psicológicos em

larga medida inconscientes que caracterizam a dimensão comportamental do fenômeno. Possessão, por sua vez, é a teoria que atribui tal comportamento à intervenção de agências externas.

Este par conceitual não passou sem críticas. (BODDY, 1994) Lambek (1989) argumentou que os conceitos produzem uma cisão artificial entre comportamento e teoria, prática e discurso; seu uso termina por justificar a proposta, presente em muitas pesquisas, de tratar o transe como objeto de análise, perfeitamente destacável das formulações culturais a seu respeito. Entretanto, no campo da experiência humana, todo comportamento é dotado de sentido, e o sentido não paira no ar como algo que ocasionalmente se liga ao comportamento. “Logo a possessão e o transe em qualquer sistema de ‘transe possessão’ não podem ser consistentemente isolados um do outro na prática.” (LAMBEK, 1989, p. 39-40)

Autores como Lambek (1989) provavelmente viram na distinção entre transe e possessão a presença do reducionismo biológico (por trás das diferenças culturais, encontra-se um núcleo natural fixo). Para os adeptos do par conceitual, entretanto, seu emprego abria um campo novo para análise comparativa. Ao manter diferenciados os termos, tornava-se possível estudar e comparar tanto os contextos empíricos em que eles estão associados (em um sistema de transe-possessão) quanto aqueles em que a ocorrência de um não se faz acompanhar pela do outro (transe sem possessão e possessão sem transe).

A recuperação da fenomenologia do corpo pela antropologia reorientou o debate e, à primeira vista, acenou com a possibilidade de uma síntese analítica. Afinal, o corpo reabilitado pelos teóricos do *embodiment* é ao mesmo tempo coisa natural e potência de significação. Aplicado ao estudo da possessão, este quadro analítico conduz ao *insight* de que não se tem aí um sentido (teoria nativa acerca da possessão por espíritos) que é aderido ou anexado de fora ao corpo/comportamento (transe como estado psicobiológico) – o sentido já está no corpo como certa forma de situar-se e responder a uma dada situação (não equivale a uma teoria que explica a conduta, mas à direção ou orientação implícita na conduta). Essa ideia rendeu frutos na análise de Stoller (1997) sobre os vínculos entre possessão e memória entre os Songhay do Níger. Segundo o autor, é na dimensão sensível fundamental da possessão que encontramos a chave para entender sua capacidade de reativar uma memória cultural. O corpo possuído é

um corpo “culturalmente consumido por um mundo repleto de forças, cheiros, texturas, vistas, sons e gostos, todas as quais agem como gatilhos para memórias culturais.” (STOLLER, 1997, p. 54)

A antropologia do *embodiment* – representada por autores como Jackson (1989) e Csordas (1990, 1993), além de Stoller (1997) – oferece um contraponto interessante ao debate sobre a possessão. Por um lado, embasa uma crítica à separação conceitual entre transe e possessão, com base na unidade – já realizada no corpo – entre sensibilidade e sentido (ou entre comportamento e significado). Por outro, entretanto, é capaz de incorporar a ideia de que a possessão engloba um espectro amplo de formas de atenção e envolvimento sensível – é, portanto, internamente diferenciada e variada. O conceito de modos somáticos de atenção, proposto por Csordas (1993, p. 138), “formas culturalmente elaboradas de atentar com e para o corpo em contextos que envolvem a presença encarnada de outros”,²⁸ é um bom exemplo dessa potencial abertura teórica: permite converter em objeto de investigação toda uma série de experiências que, em outras formulações, tendem a ser agrupadas em categorias gerais e pouco elucidativas – como estados alterados de consciência, por exemplo. Ao tratar da experiência de rodar com o santo, segui esta intuição e procurei mostrar não só que essa experiência envolve o cultivo de diferentes modalidades de atenção e engajamento, como também que essas modalidades recebem diferentes ênfases (ou reforços) em distintas etapas da trajetória religiosa dos filhos de santo.

Mas será suficiente tratar a possessão como prática encarnada (*embodied practice*) para entender a presença do orixá no corpo de uma certa categoria de adeptos do candomblé (os rodantes)? Não me parece. Proponho que entender essa modalidade muito particular de relação requer uma reorientação do nosso ponto de partida: no lugar de partirmos de categorias genéricas como o corpo e a possessão para, em seguida, nelas enquadrar a experiência de virar com o santo, sugiro partirmos das práticas situadas do candomblé para entender as articulações que elas promovem e que fazem emergir o corpo virado. Ao longo deste capítulo, tratei de várias dessas práticas e articulações. Quero agora retomar esta questão, prestando mais atenção para as palavras e expressões com que

28 Uma vez que toda forma de atenção – inclusive as ditas mais intelectuais –, envolve também uma sintonização do corpo, o conceito tem pouca utilidade empírica. Seu papel é mais teórico (redefinir a noção de atenção) e heurístico (orientar a pesquisa para um campo de problemas).

as pessoas aprendem e relatam a relação com o santo. Isso é, quero utilizar essas palavras como parte importante da experiência de virar, que pode nos dar um acesso privilegiado ao modo próprio pelo qual o candomblé engata o corpo do rodante ao seu orixá.

Voltemos, então, às expressões pelas quais, no candomblé, se fala da chegada do orixá e do corpo que é tomado por ele. No começo deste capítulo, apresentei vários termos nativos: rodar com santo, virar no santo e suas variantes: rodante, estar virado e desvirar. A pessoa dá santo; algumas vezes, diz-se também que recebe santo. O santo baixa, pega ou apanha seu filho. Quando dança, o orixá dá o rum, respondendo ao ritmo dos tambores. “Rodar”, “virar”, “pegar”, “baixar”, “apanhar” são palavras de ação, mais precisamente de movimento; “virar” associa movimento e transformação. A expressão “dar santo” chama atenção para a posição de entrega e passividade que precisa ser assumida pela rodante para garantir ou facilitar a chegada do santo em seu corpo (a fala de Ritinha, citada na seção anterior, é bastante esclarecedora). Além disso, parece colocar ênfase no ato de mostrar, exibir ou manifestar; pode-se dizer que acentua o caráter fortemente estético do evento em que o mostrar ou exibir são dimensões constitutivas – e não secundárias ou acessórias – da experiência de ser tomado pelo santo. Também parece indicar algo acerca da transformação que se produz: tratar-se-ia menos de uma mudança radical de ser do que da atuação e/ou exibição de algo que, de algum modo, já se é; ou ainda, do se mostrar de algo que já participa do ser daquela pessoa (o que, certamente, se relaciona com a noção de feitura discutida no capítulo anterior). Mas se à expressão “dar santo” juntamos a outra, que aparentemente a contradiz, “receber santo”, talvez tenhamos aí a reversibilidade essencial desta experiência, reversibilidade entre dentro e fora, “si mesmo” e Outro, corpo e lugar.

O movimento é também ressaltado nas descrições dos rodantes. Ao definir e descrever a experiência de virar com o santo, os adeptos do candomblé põem o acento não no corpo, mas no movimento (ou se quisermos, definem tanto a chegada do orixá quanto o corpo que é tomado por ele pelo viés do movimento). Esta centralidade do movimento ilumina dois pontos importantes. Primeiro, o corpo móvel é um corpo é transformável. No lugar do corpo que se move, o movimento que constitui o corpo. E, segundo, o corpo (móvel) se transforma ao ser pego ou apanhado por Outros.

A importância do movimento no candomblé não passou despercebida dos estudiosos. Matory (2009) observa que as religiões de matriz yorubá dramatizam o movimento de múltiplos seres, usualmente pensados como nativos de lugares distantes, em direção ao redor e dentro do corpo. O corpo do ser humano yorubá-atlântico é uma estrutura oca e divisível, habitada, preenchida ou tomada por múltiplos seres conscientes. Dentre as partes do corpo, a cabeça recebe especial elaboração: descrevendo a religião dos oyo-yoruba, Matory (2009, p. 245) nota que é pela cabeça oca que a divindade penetra: “a entrada do deus preenche a cabeça ao ponto de fazê-la explodir.” O autor também faz referência à imagem da possessão como montaria: “[...] durante a possessão espiritual, diz-se que a divindade ‘monta’ o sacerdote, assim como um animal macho ou um homem bruto montam sua parceira fêmea ou um cavaleiro monta seu cavalo.”

Há, sem dúvida, semelhanças aqui com os contextos em que fiz pesquisa. Mas também há diferenças. Pouquíssimas vezes ouvi a experiência de virar descrita através da imagem do deus montando seu cavalo, e nestas raras ocasiões quem recorreu a ela procurava articular um discurso mais intelectualizado, em busca de sentidos originais (i.e. africanos). Tampouco ouvi muitos rodantes falarem da experiência de ter o corpo preenchido pelo orixá, embora os termos “receber” e “incorporar” sejam usados com relativa frequência. Isso porque a ideia do corpo como uma morada não era ressaltada pelas pessoas com quem conversei. Na verdade, essas duas imagens (corpo preenchido e corpo como morada) estão mais fortemente vinculadas ao universo do pentecostalismo e do catolicismo carismático, onde tratam da descida do Espírito Santo.²⁹

Quando vira ou roda com o santo, a experiência do rodante é menos de ter seu corpo preenchido do que de ser tomado por um movimento que trans-

29 A comparação entre candomblé e pentecostalismo é útil para esclarecer esse ponto. (RABELO, 2005) Nas igrejas pentecostais de primeira e segunda geração é ressaltada a experiência de ser habitado pelo Espírito Santo. O corpo torna-se vaso, moradia ou receptáculo do divino. A questão central aqui não é ser tomado por um outro, mas de tornar-se um com o outro. As descrições dos adeptos do candomblé estão povoadas de referências a uma força que pega, assume controle e modifica tanto o espaço exterior quanto a forma corporal. Nas falas dos pentecostais, por sua vez, domina a imagem de um poder que dissolve fronteiras ao invés de instituir diferenças, algumas vezes descrito como uma emoção forte ou um fogo que queima desde o centro do corpo. Aqui o vaso é preenchido e a pessoa se fortalece, lá o corpo é rearranjado (transformado) por uma experiência de alteridade. Apesar dessas diferenças, há, sem dúvida, aspectos comuns às duas experiências, percebidos e notados pelos próprios praticantes, principalmente quando tratam das passagens frequentemente efetuadas entre os dois universos religiosos. Matory (2009), me parece, enfatiza os aspectos comuns para mostrar as continuidades entre as religiões de matriz yorubá e o cristianismo carismático, tal qual praticado em comunidades afro-americanas.

forma a consciência, o corpo e o espaço exterior. O orixá vem – pega, apanha, baixa – como modulações de movimento.

Entender o sentido dessa experiência, entretanto, requer abandonar uma noção de movimento como mero deslocamento rumo a uma concepção que recupere sua dinâmica qualitativa fundamental. O movimento, observa Sheets-Johnstone (2011), cria qualidades espaciais: desenha linhas – caminhos ou trajetos no espaço, mas também linhas no contorno do corpo – e expandindo-se (ou contraindo-se) abre uma amplitude ou escopo. Ao implicar um esforço e projetar uma energia, também institui qualidades temporais – vibrações, pulsações, irrupções, adormecimentos, retomadas, ritmos, etc. Rodar com o santo é, assim, experimentar não uma mudança de posição no espaço exterior (ou mesmo o preenchimento do espaço interior do corpo), mas uma transformação da qual resulta um corpo, um espaço e um tempo – novos, diferentes. O corpo virado, se transforma: os ombros expandem, crescem e o rosto estica ou contrai. O corpo ocupa mais ou menos lugar e instala novos lugares, recorta o espaço em níveis. Às vezes suas partes se destacam em movimentos diferentes, outras vezes concentra-se em movimento único indiviso. Às vezes flutua sobre o chão, outras, se arrasta nele como um todo sem partes. Ora corta o ar com golpes fortes, ora se deixa levar ao sabor de correntes. Às vezes, move-se pesado, cada passo um esforço lento; às vezes pula leve, veloz. O movimento carrega e envolve o corpo em diferentes intensidades, ritmos e durações. Também desfaz e refaz sua forma ao mesmo tempo em que desfaz e refaz o lugar – modifica e redefine tanto espaço interior quanto espaço exterior.³⁰

30 Ao abordar a possessão a partir do conceito deleuziano de devir, Goldman (2005, p. 112) capta bem o tipo de transformação que está em jogo quando se roda com o santo. Devir, explica o autor, é o “[...] movimento por meio do qual um sujeito sai de sua própria condição (humana, por exemplo) por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra (animal ou divina, por exemplo). [...] O devir é o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível.” A possessão não é tornar-se o orixá, nem tampouco imitar o orixá; “trata-se, antes, de uma espécie de devir: devir-lansã, que mistura um devir-vento e um devir-guerreira; devir-Omolu, que combina um devir-mineral com um devir-doente ou devir-curandeiro.” Parece-me que o devir-orixá tem como correspondente, na experiência vivida da rodante, o movimento. Ou talvez possamos dizer que é justamente o movimento que deslancha e permite acontecer o devir-orixá.



Assentamento

Lázaro e Lorena foram feitos na casa de Mãe Beata, ele consagrado à Obaluaê e ela à Iansã. Depois de aproximadamente três anos, um desentendimento com a mãe de santo fez com que ambos se afastassem do terreiro. Muito se comentou sobre o caso – a ingratidão dos iaôs, a mágoa de Mãe Beata e o que deveria ter sido feito e não foi. Não demorou muito, Lázaro pediu licença para ir buscar o assentamento do seu santo. Mãe Beata consentiu: “*não tem problema, meu filho, venha*”. Foi ela quem lhe entregou o balaio coberto com um ojá, em que o assento fora disposto, cuidadosamente arrumado, em meio a folhas. No terreiro, Lázaro agradeceu a mãe de santo e reiterou seu afeto por ela. Mas tendo em vista o acontecido, precisava levar o santo. “*Você está levando os ibás,¹ que o santo permanece aqui*” – respondeu ela, pondo a mão no peito – “*que eu sempre cuidei dele com muito amor, e ele não vai embora*”. Nesse momento, segundo o relato que me foi feito por Mãe Beata, Lázaro virou no santo: Obaluaê veio para tomar a bênção da iyalorixá.

Mais um tempo se passou, até que Lázaro ligou pedindo a Mãe Beata que o recebesse de volta. Chorou muito quando se encontraram no terreiro, implorando perdão. Logo ele foi tomado por Obaluaê, que se deitou no chão aos pés da mãe de santo. Esta respondeu ao gesto do orixá que lhe saudava, e assim selou a volta de Lázaro ao terreiro.

O retorno de Lorena demorou mais um pouco e, embora não muito diferente, foi mais dramático. Sem aviso prévio, não foi Lorena, mas Iansã mesma quem entrou no terreiro, passando pelo portão, acompanhada por duas amigas da moça. O grito forte de Iansã chamou logo a atenção de Mãe Beata, que saiu à porta. No curto trajeto até a pequena, a concentração que se formou em torno do orixá de Lorena, Mãe Beata foi tomada por sua própria Iansã, de modo que foi esta última quem deu a bênção à Iansã prostrada ao chão e que depois com ela se juntou num abraço.

¹ Ibá (igbá) é palavra yorubá que significa cuia, cabaça. Beata está se referindo ao material (sopeira, pratos) que compõe o assentamento do santo, conforme veremos abaixo.

Estes eventos, relativamente comuns na vida de um terreiro, trazem à baila o lugar importante ocupado pelos orixás na dinâmica relacional da casa. Mais que presenças espetaculares celebradas nas festas públicas, eles atuam diretamente na construção, manutenção e reparação dos laços cotidianos que sustentam o terreiro. Como os casos narrados bem o demonstram, sua intervenção produz efeitos, deslocamentos importantes no curso da história de uma casa de candomblé. A chegada do Obaluaê de Lázaro, que se faz anunciar por seu ilá,² transforma uma situação inicial de reparação (pedido de desculpas e reingresso no terreiro), em que se defrontam filho culposo e mãe, em um pedido do orixá mesmo, que a um só tempo reforça o sentido da submissão (Obaluaê colocando-se aos pés da iyalorixá) e a obrigatoriedade do perdão (afinal, como o termo antigo ressalta, uma mãe de santo é, antes de tudo, zeladora do santo – o zelo ou cuidado com o orixá define sua responsabilidade primeira). A chegada da Iansã de Mãe Beata em resposta ao ilá da Iansã de Lorena produz ainda outra transformação: o perdão é dado não pela mãe de santo, mas pelo seu orixá, cuja vontade deve sempre prevalecer. Em outras palavras, a mãe de santo, autoridade máxima da casa, também se submete ao orixá que a possui e é dono de sua cabeça.

Não é preciso dizer que a presença – esperada ou não – dos orixás nestas cenas também transforma seu conteúdo emocional ou o seu tom. A vinda de um orixá no terreiro é sempre cercada por uma aura de formalidade (demanda reverência). Aqui, a distância imposta pelos deuses nas cerimônias públicas é matizada pela intimidade do encontro, mas não é de todo apagada. Os ilás preenchem o espaço da interação, redefinindo a cena. Substituem as palavras – a negociação verbal do perdão e do reingresso dá lugar à sequência gestual típica do pedido de bênção e abraço.

É possível, analisando-se estes dois casos, sugerir que a vinda do orixá – que toma conta do corpo da adepta e temporariamente a substitui enquanto agente – permite resolver o conflito de forma menos dolorosa e, sem dúvida, mais fácil para ambas as partes: a mãe de santo não se rebaixa ao filho que a abandonou (e desobedeceu), seu gesto é dirigido ao orixá; o filho de santo é poupado da difícil tarefa de pedir perdão e, pior que isso, de enfrentar a possibilidade de ter este perdão negado, tem um aliado poderoso para fazer isso por ele.

2 Ilá é o grito do orixá.

Não estou sugerindo aqui que a mediação realizada pelo orixá é sempre vantajosa para as partes envolvidas em um conflito, ou que a sua vinda em situações problema seja uma estratégia arquitetada para evitar arestas e garantir a tranquilidade da casa. O fato de que Beata pode justificar sua atitude de receber de volta os filhos afastados como deferência aos orixás (e não a Lázaro e Lorena) e, no caso específico de Lorena, como um gesto que partiu de sua Iansã, não torna necessariamente mais fácil ou vantajosa a convivência com eles no terreiro, embora possa atenuar as insatisfações daqueles para quem as falhas cometidas não deveriam ser perdoadas.

O que me interessa ressaltar neste momento é algo bastante óbvio: os orixás são mediadores plenos na trama relacional – sua ação produz diferença no desenrolar dos eventos. Estou aqui me apoiando em uma distinção proposta por Latour (2005) entre mediadores e intermediários: enquanto estes últimos são veículos através dos quais certos conteúdos são transportados (mas que em nada alteram tais conteúdos), os mediadores são entidades que participam da construção dos conteúdos que transportam, produzindo deslocamentos, traduções e transformações ao longo do percurso.

Já observei que no estudo da possessão alguns autores têm proposto que os deuses, espíritos ou entidades que se apossam dos corpos de seus médiuns humanos sejam considerados plenamente como mediadores, e não apenas como representações ou imagens de desejos e inclinações dos seus médiuns humanos. (LAMBEK, 1993; KELLER, 2002; BIRMAN, 2005) Podemos observar aqui uma dinâmica semelhante a dos casos relatados na literatura: os orixás instalam-se como terceiros na interação entre filho e mãe de santo, seu efeito é menos o de fortalecer a posição de cada um do que reposicionar as partes envolvidas na interação, agora levadas a negociar em termos condizentes com a presença dos deuses, forçadas a considerar ainda outra constelação de interesses. Em outras palavras, não estão simplesmente transportando ou conduzindo os interesses dos seus médiuns a uma plena realização; integram os circuitos pelos quais diferentes interesses são expressos, ajustados e possivelmente reorientados até que um acordo entre eles possa ser selado.

Conceder ao orixá que toma o corpo de sua filha e assume controle sobre ela o *status* de mediador exige seguir a intuição dos atores e acompanhar os eventos em que estes se fazem presentes e impõem sua vontade. Mas se seguir-

mos o curso dos eventos na tentativa de dar conta dos mediadores aí envolvidos, vamos encontrar não apenas o orixá que possui dramaticamente o corpo na posse, mas o orixá que repousa ou reside silenciosa e reservadamente em um conjunto de objetos: os assentamentos (ou assentos).

Já vimos que a feitura do orixá na cabeça é acompanhada – às vezes precedida – pelo assentamento do orixá no terreiro. O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de um ibá (que pode ser uma sopeira de louça ou barro, uma gamela ou uma cuscuzeira de madeira, a depender do orixá), ele mesmo parte de um conjunto maior de objetos que inclui quartinha, quartinhão, bacia e pratos usados para oferendas. Os assentamentos são usualmente mantidos em lugares de acesso restrito no terreiro – alguns em aposentos fechados, outros em lugares abertos, mas de pouca visibilidade – sob os cuidados da mãe de santo. Quando completam a obrigação de sete anos – ganhando o *status* de ebomis –, os iniciados podem, caso desejem, levar seus assentamentos do terreiro. A maioria deixa-os onde foram feitos, com exceção, é claro, daqueles que pretendem se estabelecer como pais ou mães em seus próprios terreiros. Cuidar dos assentamentos dá muito trabalho.

Os eventos narrados no início deste capítulo sugerem que a fixação do orixá em um conjunto de coisas (e, em especial, numa pedra) tem consequências, produz efeitos sobre a dinâmica relacional do terreiro. Até algum tempo, os modelos teóricos dominantes nas Ciências Sociais ofereciam alternativas muito pobres para tratarmos destes efeitos. Grosso modo, giravam em torno de duas posições opostas: a coisa porta um significado e funciona como símbolo (primeira posição), ou a coisa se impõe sobre o mundo humano como pura exterioridade, funcionando como condição (limitadora ou facilitadora) da ação (segunda posição).

No primeiro caso, a dimensão material das coisas é ignorada em favor do significado social que elas portam. Um objeto pode ter sido escolhido como símbolo por alguma afinidade percebida entre sua forma sensível e o conteúdo ideal de que é feito portador, mas suas propriedades sensíveis nada têm a ver com a produção ou transformação do sentido. Neste modelo de análise, o otá dificilmente vai aparecer como mediador: é expressão material, objetivada, seja de concepções abstratas da cosmologia religiosa, seja de relações sociais vigentes no espaço religioso (como as relações de poder entre a mãe de santo e seus

filhos adeptos). Figura apenas como intermediário através dos quais o significado (religioso, social ou sociopolítico) transita, mas não faz nenhuma diferença em termos do significado mesmo – nenhum deslocamento ou transformação advém do fato de que o significado circula ou é encarnado nele.

No modelo analítico oposto, é ressaltada a pressão que as coisas impõem à ação humana em virtude de sua materialidade. A intervenção das coisas no mundo social independe dos processos de significação e pode ser explicada em termos puramente mecânicos (relações exteriores de causa e efeito). Se no primeiro caso os objetos duplicam a voz da cultura, aqui eles agem surdamente sobre o tecido social. O importante a enfatizar com relação a esta formulação não são as suas vantagens analíticas (certamente pequenas quando estamos tentando entender objetos carregados de significado como os assentamentos), mas o fato de que sua fragilidade serve para fortalecer a primeira abordagem – já que aparece como a única alternativa que lhe faz frente.

O que estas duas posições têm em comum é seu empenho em manter separados os domínios do não humano e do humano, ou do material e do sentido. Atribuem, por isso, um caráter não problemático às coisas: ou seus efeitos são meras projeções e vêm de uma fonte exterior a elas – a cultura –, ou obedecem às leis de causalidade operantes no mundo da natureza. Nenhuma contaminação ou mistura entre estes domínios.

A história de Lázaro sugere algo diferente: os assentamentos realizam mediação – não são simples veículos materiais para a transmissão da voz da cultura (ou para a expressão da vitalidade e criatividade humanas) e nem representantes do poder (em si mesmo desprovido de sentido) que as coisas materiais têm sobre nós. Mas se as coisas – estas coisas ao menos – têm uma voz própria, como fazer para deixá-las falar, para restituir-lhes a voz nos nossos encontros com elas e nas nossas narrativas sobre elas? Assim formulada, esta é uma questão metodológica. Mas obviamente requer também uma resposta teórica – não podemos recuperar a voz das coisas se não sabemos exatamente o que é essa voz. Entretanto, ao invés de clarear o campo teórico, primeiro proponho tratar-mos conjuntamente teoria e método, explorando, à luz das nossas pedras, vasos, pratos e búzios, algumas das soluções propostas por outros.

Um dos caminhos já consagrados para nos conduzir às coisas – ou para trazê-las ao centro do debate antropológico – foi aberto pela teoria do ator-rede

– Actor-Network Theory (ANT). A ANT define objetos como redes formadas pela associação de entidades variadas. Quando abordamos este coletivo como uma unidade estável, as entidades que dele participam (e nele interferem) desaparecem, mas se resolvermos abrir a caixa-preta, então, encontramos múltiplos atores onde, a princípio, parecia haver apenas um (a partir desta perspectiva podemos dizer que o orixá é um objeto-rede ou um coletivo híbrido de corpos, narrativas, pedras, entre outras entidades, cada qual realizando uma mediação e, portanto, cada qual um ator de pleno direito). Para Latour (2005), descrever circuitos de ação é produzir relatos em que mediadores fazem outros mediadores fazerem coisas – quanto mais a descrição for capaz de substituir intermediários por mediadores, melhor. A princípio, não há limite para a quantidade de entidades em ação que uma descrição pode desvelar para os intermediários que um olhar atento pode transformar em mediadores. Em jogo neste exercício está não apenas a perícia do investigador, como também o escopo de sua investigação – a depender dos objetivos da pesquisa, algumas caixas-pretas terão de ser mantidas fechadas (se deixá-las todas fechadas, é indesejável, abri-las todas é impossível). Mas, voltando à questão metodológica, como fazer aparecer os mediadores, ou melhor, como tornar visíveis os efeitos de entidades silenciosas? Como abrir uma caixa-preta? No caso dos assentamentos, este movimento parece ser dificultado pelo fato de que, preservados da vista dos de fora e só ocasionalmente visíveis para os dentro, estas coisas passam facilmente como intermediárias, principalmente quando confrontadas com o caráter visível – espetacular mesmo – da apresentação do orixá no corpo durante a possessão.

A etnometodologia oferece pistas interessantes para responder essa questão – habilmente seguidas pelos autores da teoria do ator-rede.³ Aplicados

3 Lembremos a posição de Garfinkel (1967): enquanto a sociologia convencional apela às estruturas e normas interiorizadas para explicar a organização social, Garfinkel a concebe como uma realização emergente, reflexivamente produzida pelos atores, “de um modo visto, mas não notado”. Enquanto a primeira trata seus objetos preferenciais – papéis, identidades, significados e acordos normativos – de modo substantivo, como conteúdos identificáveis independentes dos contextos de ação, a etnometodologia nega-lhes este *status* independente, fazendo sua “realidade” derivar dos procedimentos ou métodos pelos quais os atores, no curso de seus afazeres e interações, procuram tornar relatáveis e justificáveis suas ações: aquilo que a sociologia convencional assume como prévio e externo à ação, a etnometodologia vê como o resultado contingente de práticas e procedimentos. Para tornar visível o caráter emergente do mundo social, Garfinkel (1967) focou sua atenção em situações de quebra, eventos problemáticos durante os quais os atores veem seus pressupostos colocados em cheque ou em que são conduzidos a explicitar (ao menos parcialmente) os (etno)métodos pelos quais estabilizam eventos e significados: na falta de situações deste tipo, o criador da etnometodologia não relutou em produzi-las.

ao estudo das coisas, os *insights* da etnometodologia conduziram esses autores a pelo menos duas conclusões importantes. Primeiro, à ideia de que as coisas (assim como os significados, acordos e papéis) não preexistem às práticas, mas são realidades emergentes, definidas e estabilizadas nas ou com as práticas. Segundo, à injunção metodológica de que para trazer a baila os efeitos das coisas ou a mediação que realizam é preciso retirá-las do pano de fundo de silêncio e invisibilidade em que são esquecidas quando as associações de que participam encontram-se já estabilizadas. Um caminho econômico consiste em buscar as situações de quebra – aquilo que Latour (2005) chama de controvérsias. Mas também é possível recuperar a agência das coisas simplesmente mantendo a análise firmemente ancorada na prática. Este é o princípio metodológico de Mol (1999, 2002). Atentar exclusivamente para a prática nos impede de abordar as coisas segundo uma linguagem de representação – de tratá-las como intermediárias de concepções gerais. Também nos ajuda a evitar a tentação de enquadrá-las em definições prévias, nos permite deixar que apareçam e se definam nas práticas mesmas.

Segui esta injunção metodológica tratando de eventos de quebra (a ruptura, reparação e reingresso dos iaôs no terreiro de Beata) e procurando manter a narrativa focada na prática. Vou continuar mais um pouco nesta direção. Um fato ainda não comentado da história de Lázaro envolve a negociação em torno do seu assentamento. Embora Mãe Beata não tenha recusado entregar o santo ao rapaz, não tratou o caso como assunto sem importância, como a devolução de algo que naturalmente pertencesse a Lázaro. Afinal, foi ela quem fez ou raspou a cabeça de Lázaro, quem fez ou assentou o orixá e quem dele zelou em sua casa. Por isso, pode-se dizer que Lázaro levava os ibás, mas o santo permanecia com ela.

Caso semelhante me foi narrado por uma mãe de santo, só que uma de perspectiva diferente – desta vez era alguém que ingressava em seu terreiro, vindo de outra casa, portanto, deveria trazer de lá o assentamento. Tratava-se de um rapaz, filho de Oxalá, que fora iniciado ainda criança e que devido a um desentendimento com seu pai de santo, afastara-se do terreiro a que pertencia. O rapaz continuou frequentando outras casas de candomblé, mas já não incorporava mais Oxalá. Foi então que, em uma festa na casa da mãe de santo, Oxalá finalmente apossou-se do seu corpo. O evento foi celebrado por todos que o

conheciam e logo entendido como expressão da vontade de Oxalá de ficar no terreiro da mãe de santo. Para selar o vínculo, só faltava vir o assentamento. Muita conversa polida e muita espera paciente resultaram em uma decisão favorável do pai de santo. O rapaz foi, então, buscar o assentamento. Voltou apenas com o otá do santo, a louça e as ferramentas ficaram.

Situações deste tipo, já disse, não são incomuns na história de uma casa de candomblé. Algumas vezes têm desdobramentos maiores, configurando verdadeiros dramas – não inteiramente despidos de traços cômicos. Foi assim no caso de Iracema, filha de santo de João e irmã de santo de Ritinha. O caso começou com uma fofoca. Certa ocasião, Iracema fizera, brincando, uma pergunta inocente a uma irmã de santo: se ela desse obrigação em outra casa, a amiga continuava sendo sua irmã? A outra lhe dissera que sim, e o assunto foi encerrado. A conversa das duas, entretanto, foi parar nos ouvidos de João como assunto sério; disseram ao pai de santo que Iracema estava decidida a deixar seu terreiro. João então mandou chamá-la. Quando ela chegou, encontrou o assentamento de sua Iansã no meio do barracão com uma coroa de velas (sugerindo morte): João havia retirado o assento do quarto para colocá-lo à vista de todos. *“Aí ele começou a falar, falar, falar que se eu queria sair, eu falasse, que é um santo que ele gostava tanto, que ele criou e um bocado de coisa”*. Iracema não disse nada na hora, mas depois enviou um bilhete a João em que se explicava: tinha falado de sair só por brincadeira, mas se ele quisesse que ela saísse, então ela viria buscar o santo.

Aí eu peguei mesmo, meu santo, [o assento], coloquei na cabeça e fui [...] Aí eu fiquei pensando: levo pra casa ou não? Daí eu levei ele pra casa de uma irmã de santo da gente, dona Maria, que ela é, ela é de Oxalá. Aí ficou lá. Aí foi quando eu fui pra casa de dona Creuza (mãe de santo), lá em cima [...] aí ela aceitou o santo lá, porém desmontou o santo todo, que ele era grandão, tinha nove pratos, tinha porcelana, bacia, dentro tinha os negócios todos que João Luiz tinha colocado. Ela desmontou ele todo. Mas mesmo assim eu fiz a minha obrigação de um ano lá.

Quando Ritinha foi recolhida para obrigação de um ano, Iracema resolveu visitá-la no terreiro. Queria conversar com Soldadinho, erê de Ritinha, muito conhecido e querido no bairro. Segundo Iracema, Soldadinho convenceu seu

erê, Açucena, a buscar o assentamento do santo na casa de dona Creuza e trazê-lo de volta para o terreiro de João. “*Aí lá foi Açucena, arrombou a casa da mulher, pegou o santo, botou na cabeça e veio embora*”. Quando descobriu o arrombamento do seu terreiro, dona Creuza deu queixa na delegacia. “*Aí a gente foi parar todo mundo na sétima [delegacia]: João, Ritinha, eu, mais meu marido, a mãe de santo e até o santo também foi parar na sétima*”. Resultado: Iracema trouxe o santo para casa, mas só metade, pois Creuza ficou com a louça.

Quem é de candomblé sabe bem que estas são situações delicadas, requerem diplomacia e boa dose de paciência. Sabe também que não há garantia de que a negociação seja favorável à pessoa para quem o santo foi feito.⁴ Afinal, ao abdicar do assentamento, o pai ou mãe de santo liberta o filho dos laços com seu terreiro, deixando-o livre para construir vínculos com outra casa.

Algumas vezes o líder religioso deseja justamente isso: mandar embora o seu filho. Neste caso a entrega do assentamento é punição grave, definitiva – o filho desobediente que cuide ele mesmo do seu orixá. Outras vezes ainda, o adepto abandona não só terreiro, mas o candomblé, então já não se preocupa com o destino do assentamento. Cabe a mãe ou pai de santo decidir o que fazer com ele. Dona Jacira, mãe de um pequeno terreiro em Pau da Lima, diz muito claramente que termina sendo forçada a se desfazer dos santos dos filhos irresponsáveis: desarma o assento, conversa com o santo e despacha no mato:

Pra você ver, fico eu com esses assentamentos todos aqui para eu ficar alimentando, zelando, cuidando, e os donos dos assentamentos nem aí pros santos deles, aí fica eu aqui com esses santos todos aqui em casa tendo que zelar de todos eles [...]. E com que condições eu vou cuidar destes santos todos? Aí fica eu botando vela, botando água na quartinha pra esses santos todos. Mas aí tem alguns que eu acabo me desfazendo mesmo, até porque os donos dos santos não merecem que a pessoa fique se acabando de cuidar, e eles aí no mundo sem procurar saber a mínima sobre a pessoa que cuida do santo deles e sem dar a mínima pro santo.

4 Um desfecho possível é a recusa explícita do pai ou mãe de santo de entregar o assentamento ao filho(a) que abandona seu terreiro. Ouvi falar de um pai de santo que tem por princípio jamais ceder neste ponto – segundo insiste, os assentamentos feitos em seu terreiro pertencem a ele (até, é claro, que o adepto ganhe o direito de levar o santo consigo).

A decisão de se desfazer do santo, entretanto, não envolve apenas uma avaliação do merecimento do filho. Como frisa dona Jacira, passa também pela relação pessoal e afetiva com o próprio santo:

Mas tem assentamento mesmo que eu não consigo me desfazer. Eu tenho mesmo um filho de Obaluaê que não vale o pão que come, mas eu gosto muito desse assentamento e desse santo, então eu não me desfiz do assentamento. Eu sou louca por esse santo, sou louca por Obaluaê, aí desse filho de santo eu não me desfiz, não.

Perguntei certa vez a Mãe Beata o que ela faz com os assentamentos dos filhos que se afastaram definitivamente do terreiro. Conforme me explicou, manda recado para que venham buscar, mas se não respondem ao pedido, então ela mesma toma as providências. Arruma tudo em um balaio e despacha no mato ou nas águas. Mas não costuma se desfazer dos otás, porque, afinal, o santo não tem culpa das faltas do seu filho.

Os casos aqui contados envolvem, todos eles, uma questão em torno do direito de dispor dos assentamentos. Três posições estão implicadas: a do adepto, para quem o orixá foi feito; a posição da mãe ou pai de santo, que faz e zela do assento; e a posição do orixá mesmo, que pode, através de sua presença, escolher o terreiro onde quer ficar.

Os embates, negociações e alianças entre estas posições atestam o papel especial que uma certa classe de objetos desempenha na vida de um terreiro, papel este que se torna mais claro em situações de ruptura ou crise, situações que fazem aparecer os mediadores. Mas se prestarmos atenção, veremos que as interações descritas acima não estão apenas mostrando ou testemunhando o fato de que os assentamentos são objetos animados, dotados de poder. Estão também colocando em questão a natureza mesma do poder que anima estes objetos, ou melhor, a parte que cada um joga na conformação deste poder. A questão parece fácil para qualquer um que tenha familiaridade com o candomblé: no assentamento reside o orixá, é dele que emana o poder dos objetos. O cuidado que se tem com os assentamentos em um terreiro é literalmente cuidado com o santo. Mas também no assentamento está a presença do filho de santo em relação a quem este orixá se constitui como único e singular, assim como a presença da

mãe ou pai de santo que fez a ambos no terreiro e que continuamente se faz no zelo que tem por eles. Longe de ser uma entidade fechada e acabada, o assentamento parece ser antes um campo aberto de referências, ocupa um lugar de acesso restrito no terreiro, que lhe confere uma posição particular na arquitetura da casa e no fluir das suas relações. Mas também é ou institui o lugar em que se encontram (e se fazem) orixá, filho e mãe de santo.

Fazer falar as coisas exige então que nos acerquemos tanto do lugar de onde falam quanto do lugar que instituem – onde que permite que se posicionem e se encontrem seres diversos.

O lugar do assentamento no terreiro

No terreiro de Mãe Beata há quatro aposentos fechados que guardam assentamentos. O primeiro é parte da construção que está colada a um dos muros laterais, separado da residência da mãe de santo por um corredor externo que conduz ao barracão. Está sempre fechado. O acesso é restrito, mas ninguém se esquece de saudar Exu quando chega, com pancadas rápidas na porta: “*Larôê, Exu*”. É um quartinho escuro, não tem janela, as paredes e o chão estão revestidos de uma lajota marrom escura. Bancadas laterais guardam os assentamentos dos exus. Os potes e as quartinhas são de barro, alguns pintados de prata. Muitos ferros de três pontas podem ser vistos saindo dos potes (insígnia de exu), também muitas garrafas de bebida (cidra, champanhe e cachaça), charutos e cigarros. Em dia de comida de exu, o chão e os potes são cobertos de folhas de cansanção. Ao interior do quarto, um grupo pequeno preside ao sacrifício: entre eles, a mãe de santo e o axogum. Os demais se aglomeram cantando em volta, ao longo do corredor. Algumas equedes próximas à entrada ajudam segurando os bichos. Atrás delas mais equedes e iaôs, e mais atrás ainda, impedidas de ver, as iaôs novas, recém-feitas. A chegada dos exus e padilhas descentra a ação. Os primeiros exibem rostos contorcidos e andam como se arrastassem pesadas correntes, as padilhas rebolam voluptuosamente, fumando cigarros e bebendo champanhe. As atenções voltam-se a eles, enquanto lá dentro a oferenda é arrumada.

O segundo quarto é uma pequena construção independente; está encostado numa porção de muro, entre os fundos da casa-residência e o barracão. Este quarto é todo branco: o chão, as paredes e as bancadas. É o quarto onde

estão os Oxalás e Iemanjás da roça. Na bancada de frente, um assentamento se sobressai: o Oxalá da mãe de santo. Aqui os potes são de porcelana branca ou de material transparente. Como no quarto de exu, há variações nos tamanhos e qualidades dos potes e ferramentas. Os panos amarrados em volta dos potes são todos brancos. Assim também as velas de sete dias, acesas.

O terceiro aposento é uma casinha entre o quarto de Oxalá e uma pequena área aberta entre muro e paredes, onde estão assentados os caboclos. É a casa dos Egum, que também abriga as Iansãs Balés da roça.

Por fim, dentro do barracão está o quarto maior que guarda os demais santos da casa. Tem um formato retangular. Ao fundo, uma pequena fonte de cimento incrustada de búzios. Acima, o santo de Mãe Beata – Logun-Edé entre Oxóssi (quartinhão azul) e Oxum (quartinhão amarelo). Neste quarto há mais variedade e cor: os ibás de Xangô são gamelas compridas de madeira; e os de Obaluaê são cuscuzeiras de barro, achatadas, com ferros saindo de cada um de seus furos. Os assentamentos de Nanã são de barro também, alguns com motivos pintados em branco. Os ibás de louça têm as cores dos santos: amarelos de Oxum, vermelhos de Iansã e azul turquesa de Ogum. Os ojas amarrados em amplas fitas são estampados, coloridos. Feitos de panos grossos, muitos exibem motivos africanos, alguns têm apliques nas barras. Por toda parte há velas e pequenas oferendas de comida seca. Às vezes repousa ainda no chão uma grande oferenda presidida pela mãe de santo em dias passados.

No dia a dia todos estes quatro quartos permanecem fechados. Filho de santo só entra depois que tirou as roupas da rua, tomou banho e vestiu branco. As mulheres com as vastas saias do dia a dia, feitas de algodão ou cetim baratos e usadas como vestidos, amarradas acima do seio. Os homens com calças folgadas, também de um tecido barato, e camisa de malha. Todos com um fio de contas no pescoço. Todos descalços.

O lugar do assentamento é lugar presidido pela mãe de santo: é sob sua orientação e vigilância que atividades aí se desenrolam, por ela passam as decisões quanto ao cuidado com os santos. Este controle do lugar é, de fato, importante na construção da sujeição dos seus filhos. Conforme vimos, o assentamento do orixá na cabeça e no otá é parte do processo de construção da pessoa no candomblé; contribui para sua individuação na medida em que a faz como nexos único de relações. (BASTIDE, 1973a) Mas, no candomblé, este processo só se

dá através da mediação do lugar – e neste sentido, a individuação é ao mesmo tempo submissão –, não só ao orixá, mas ao terreiro e à mãe de santo: afinal, é no terreiro e através da intervenção direta da iyalorixá que o santo é feito e cuidado. O poder da mãe de santo dificilmente pode ser abstraído da dinâmica que fixa/assenta o santo no otá e localiza/fixa o assento no terreiro.

Guardar os assentamentos de seu santo em sua própria casa é gozar de autonomia com relação ao terreiro: permite cultivar uma certa distância com relação a mãe de santo e os irmãos da roça. Dona Detinha, que foi feita em casa, comentava rindo: “*se uma mãe de santo quiser me dar alguma coisa, não sei o que ela vai me dar [...]*.” Na casa de dona Detinha tem um quarto para os santos. Nele estão não apenas os assentamentos dos seus muitos orixás, como também aqueles de sua filha Tânia, feita na casa de Noélia, de suas netas Sirlei e Lúcia (ebomi e equede da casa de Mãe Beata) e de uma neta que abandonou o candomblé para converter-se ao pentecostalismo.

A perda de lugar

Muitos filhos de santo que desejam abandonar seus terreiros de origem enfrentam dificuldade para obter e poder levar consigo os assentamentos dos seus santos. Às vezes simplesmente são privados de acesso aos assentamentos e têm que partir sem eles. Essa é, sem dúvida, uma experiência de perda de lugar, não apenas no sentido de que o adepto deixa o terreiro, mas porque, para fazê-lo, tem que deixar para trás uma parte constitutiva de si – que permanece vinculada a sua mãe ou pai de santo. Mas também os assentamentos podem vir a perder lugar, e as consequências disso não são menos radicais. Conheço dois casos.

O primeiro aconteceu na casa de dona Jacira, mãe de santo a quem já me referi. Apesar da dificuldade de manter os poucos filhos que logrou iniciar, dona Jacira segue dando consulta e fazendo trabalhos para clientes ocasionais. Conta com a ajuda do seu filho biológico, que compra o material necessário para os ebós e se incumbem, depois, de despachar tudo no mato. Mas ultimamente tem trabalhado em condições muito adversas em virtude de uma disputa com seu irmão pela posse da casa em que mora. Interessado em forçar Jacira a sair, este irmão deu início a obras de ampliação da casa. As obras não só ficaram inacaba-

das por falta de dinheiro, mas destruíram parte dos assentamentos que ficavam ao ar livre.⁵

Pois, meu irmão com essa obra só fez mesmo foi destruir com a casa, os assentamentos dos meus santos que ficavam aqui na frente, ele quebrou com tudo com essa obra [...]. Minhas coisas ficaram aqui todas perdidas, à toa, a casa ficou de cabeça pra baixo, ficou tudo à toa. Eu não tenho condição de fazer outro terreiro para poder tirar meus santos daqui e minhas coisas, tive mesmo então foi que ficar [...]. Porque a coisa que eu mais gosto nesta vida é meus santos, e você não imagina o quanto eu sofri vendo tudo isso sendo destruído aqui dentro sem poder tirar os meus santos daqui de dentro, sem poder levar os meus santos para um outro lugar.

As obras deram fim ao lugar protegido em que estava assentado Boiadeiro, à entrada da casa, logo atrás do portão. O assentamento do caboclo ficou exposto na rua. Como resultado, Boiadeiro deixou de baixar no corpo de Jacira: *“o caboclo foi se aborrecendo com tudo isso que aconteceu e foi deixando de me pegar. Ele foi se zangando e foi deixando de vir”*.

O segundo caso é uma história que me foi narrada por um aluno. Perto de sua casa, um terreiro sobrevive incrustado em uma rua onde quase todos os habitantes são evangélicos. Um dos filhos de santo do terreiro estava criando problema no bairro, era um ladrão conhecido que frequentemente se envolvia em problemas com a polícia. A mãe de santo já havia chamado atenção do rapaz, cobrando-lhe uma mudança de comportamento. Ele não só ignorou o pedido da mãe, como terminou fugindo para o terreiro certa noite, depois de um roubo. No dia seguinte, alguns ogãs se reuniram para expulsá-lo a tapas do terreiro. Já do lado de fora, ele viu ser jogado na rua o assentamento do seu orixá. A mensagem que os ogãs lhe transmitiam com este ato era clara: sua presença passara a ser indesejável no terreiro.

Mas aquela ação drástica também visava comunicar aos de fora que o terreiro não acolhe ladrão, buscava ressaltar a respeitabilidade do candomblé – mensagem particularmente importante naquele contexto de convivência com uma vizinhança hostil. Terá sido bem sucedida? Fico me perguntando se em

5 Alguns orixás, como Ogum, Omulu e Exu, bem como os caboclos, têm seus assentamentos fora da casa de candomblé.

uma rua dominada por pentecostais não é provável que os objetos lançados no chão tenham figurado não como testemunho da respeitabilidade da casa, mas ao contrário, como sinal de que o terreiro tanto acolhe ladrões quanto fabrica o mal. Jogado na rua, o assento pode ter se convertido em “coisa do diabo”, prova do mal que se pratica no candomblé.

O caboclo deixou de baixar no corpo de Jacira depois que o seu assentamento foi exposto aos de fora sem nenhuma proteção. Retirado do quarto de santo e jogado na rua, o assento do orixá do ladrão pode ter se convertido em coisa do diabo. Ambos se modificam – ou transformam – pela perda do lugar.

O assentamento como lugar

Para o filósofo Martin Heidegger (1988), o mundo em que vivemos não é uma coleção de coisas ou o espaço objetivo que as contém: é antes o lugar ao qual estamos ligados por uma relação de pertença e envolvimento. Nesta perspectiva, as coisas não são entidades simplesmente dadas no espaço às quais o espírito humano atribui significado, são aquilo junto a que habitamos. Integram redes de relações e se destacam a partir de contextos de prática. Pertencem aos lugares e remetem às regiões que abrigam os lugares em uma série indeterminada de horizontes móveis. (CASEY, 1993, 1996) Habitar, escreve Ingold (2006) na esteira de Heidegger (1988), é estar enredado em teias densas e profusas, que se estendem e ramificam a ponto de tornar inoperante a separação entre interior e exterior, organismo e ambiente.⁶

Na perspectiva de Heidegger, o lugar tem prioridade sobre as coisas individuais e o espaço objetivo de puras posições. Mas se as coisas são sempre partes do lugar, algumas coisas podem fazer surgir lugares ao instaurar em relação a si mesmas um conjunto de posições e trajetos. Heidegger (2002, p. 131-133) resalta este caráter instituinte das coisas em uma reflexão preciosa sobre a ponte:

A ponte pende ‘com leveza e força’ sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente

6 Steil e Carvalho (2012) apresentam uma análise sucinta e esclarecedora das várias questões levantadas por Ingold a partir da noção de habitar.

à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraídas em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do rio [...]. [Assim] o lugar não está simplesmente dado antes da ponte. Sem dúvida, antes da ponte existir, existem ao longo do rio muitas posições que podem ser ocupadas por alguma coisa. Dentre essas muitas posições, uma pode se tornar um lugar e, isso, através da ponte. A ponte não se situa num lugar. É da própria ponte que surge um lugar.

É possível ler Heidegger (2002) segundo uma perspectiva simbolista e interpretar o poder da ponte enquanto poder que emana das ideias que elas expressam de forma tão evocativa? Estaria o filósofo simplesmente reforçando a conclusão de que as coisas se erguem de sua materialidade quando são colocadas para funcionar enquanto símbolos, feitas portadoras de conteúdos coletivos (concepções gerais, valores e normas), intermediárias de forças sociais? Após a passagem citada, Heidegger (2002, p. 133, grifo do autor) insere a seguinte observação:

Supõe-se, certamente, que em sentido próprio a ponte é *apenas* ponte. Posterior e circunstancialmente, ela pode também exprimir outras coisas. Enquanto expressão, a ponte pode tornar-se, por exemplo, símbolo para tudo aquilo que mencionamos anteriormente. Se for autêntica, a ponte nunca é primeiro apenas ponte e depois um símbolo. A ponte tampouco é, de antemão, um símbolo, no sentido de exprimir algo que, em sentido rigoroso, a ela não pertence. Tomada em sentido rigoroso a ponte nunca se mostra como expressão. A ponte é uma coisa e *somente* isso.

A ponte nunca é apenas matéria, mas tampouco é fundamentalmente um símbolo. O sentido que a alma não é lhe acrescentado de fora, não é separá-

vel de sua materialidade. Diz respeito ao seu poder de diferenciar margens, instalar posições e trajetões, de reunir na proximidade e criar distância, direcionando o olhar para um horizonte possível de solicitar travessia. Poderíamos dizer que seu sentido é sua capacidade de reunir e separar, e que esta capacidade está intimamente ligada à teia de relações de que ela participa e põe em movimento.

Os assentamentos são coisas desse tipo: instituem o lugar em que o adepto encontra e reverencia o orixá de quem é filho, em que a mãe de santo preside aos cuidados do orixá de seu filho e em que mãe e filho de santo se encontram pela mediação do orixá.

Nos quartos de santo, os assentamentos estão montados verticalmente, o quartinhão alto e estreito segura a bacia com pratos e ibá. Em muitas casas, o quartinhão é vestido com uma saia ou envolvido por um grande laço de pano que cobre toda sua extensão. Confronta o adepto que entra no seu recinto privado como um corpo ereto e coberto. Está situado sobre uma bancada ou no chão, cercado de outros corpos semelhantes. Entre eles, destaca-se, no centro, mais imponente, o santo da iyalorixá, que retém o olhar do visitante e depois o conduz para os lados, decifrando para ele a arquitetura dos laços aí vigentes. De pé e vestidos, os assentamentos que habitam silenciosos os quartos dos santos impõem respeito. Os corpos que entram, encontram no quarto um espaço livre para deitarem em reverência, como o fazem iaôs na presença dos mais velhos. Filhos de orixá masculino deitam tocando a testa no chão, filhos de orixá feminino viram o corpo deitado de um lado para o outro. Então, com as mãos em concha batem o paó: sequência de palmas para louvar o orixá. Iaôs novos são logo afetados por este contato, seus corpos imediatamente tomados pelo santo. O contato com o assento é um momento de reverência e conversa silenciosa – ocasião para se acender uma vela, depositar um prato de comida seca e fazer pedidos ao santo. Não raro estes são registrados em pequenos pedaços de papel e deixados junto aos ibás.⁷

O assento põe o corpo do adepto em relação ao corpo do seu santo, posiciona aquele frente a este. Cria a distância necessária para o olhar (impossível no caso da possessão), mas que também faz baixar os olhos em sinal de respeito.

7 Os pedidos são assunto privado entre o filho e seu santo, mas seu conteúdo não escapa a iyalorixá. Lembro que outro dia ouvi Mãe Beata se queixar do conteúdo de um bilhete que ela encontrou no quarto de exu: seu autor queria, com ele, prejudicar seriamente um terceiro. Indignada, me disse que na sua casa não tinha lugar para essas coisas.

Cria a proximidade necessária para a conversa, mas seu porte altivo e sua armação complexa desencorajam o contato, restringem o movimento e impõem cautela. O assento institui o espaçamento requerido para a sujeição. Mas também remete o corpo do adepto ao corpo do santo da iyalorixá, que repousa no alto e no centro do quarto, e ao corpo da iyalorixá mesma que medeia e controla seu acesso aos dois primeiros e que, como os santos, é saudada ao final do encontro.

O assentamento é um corpo composto. A composição vertical aponta para um núcleo protegido, dentro, acima. O ibá está parcialmente oculto por camadas de pratos⁸ que o cercam como uma pele protetora. Em meio a estas camadas há pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá. As partes do assento são vasos e sugerem conteúdos não visíveis. O quartinhão está cheio com água, pulsa vivo. O ibá guarda o otá, dentro dele também está um conjunto de búzios. Esta montagem – quartinhão com água, ibá com otá, pratos vazios –, embora imponha cautela ao adepto que chega, fazendo-o reduzir a velocidade e amplitude de seus gestos, aponta já para seu oposto a possibilidade de desmontar, de pôr em movimento as forças aí guardadas, de usar os pratos para oferendas, de destampar o ibá e regar o otá com sangue de bichos sacrificados. O corpo composto do assentamento abre a possibilidade do cuidado.

Acima observei que o assentamento depende do lugar, nutre-se dele. A localização dos assentamentos em quartos de acesso restrito no terreiro define o caráter íntimo e vital do encontro entre o filho e seu santo; reúne os adeptos que têm santo assentado, ao mesmo tempo em que os separa daqueles que ainda não pertencem plenamente ao grupo. O assentamento está fixado no terreiro; a perda deste lugar pode alterar dramaticamente seu destino. Mas como a ponte descrita por Heidegger, ele também institui lugar, instala posições e afeta seu entorno: instaura seu próprio contexto. Não há contradição aqui: coisa e contexto elaboram-se mutuamente.⁹ O quarto do santo e, em uma dimensão maior, o terreiro, definem as entidades que aí se encontram e por aí transitam, indicam suas identidades e relações. Mas são também definidos, dimensionados por elas. O assentamento posiciona os corpos dos adeptos, estabelece possibilidades de

8 Os pratos e bacias são usados para se colocar as oferendas quando o orixá come.

9 Estou aqui estendendo para as coisas a abordagem de Garfinkel (1967) às falas em uma conversação. Segundo este autor, cada dito é interpretado à luz de um contexto presumido, mas ao mesmo tempo indica e redefine o contexto a partir do qual deve ser entendido.

movimento e intervenção. Dimensiona assim o recinto em que repousa, dá-lhe volume. Sua presença no terreiro também indica algo acerca do espaço aí circunscrito – faz dele mais do que um local de encontro entre humanos e deuses, sugerindo tratar-se antes de um chão que guarda, protege e fixa quem nele se encontra.

Assim como a ponte posiciona e põe em relação o rio e suas margens, os assentamentos posicionam os integrantes do terreiro, organizam suas relações. De modo importante também condensam suas histórias no terreiro. São focos importantes de toda uma série de operações. Em torno deles, comida, velas e bilhetes testemunham o cuidado que lhes é dispensado no terreiro. O cheiro da comida que foi ofertada (e que às vezes já está azedando) ou da infusão de folhas (amaci) com que foram lavados o estado da vela e do bilhete indicam o tempo transcorrido desde os últimos cuidados e atenções, marcam uma sequência de pedidos e trocas entre o filho e o santo. Traem aqueles que esquecem. A riqueza de alguns assentos contrasta com a simplicidade de outros, exibindo diferenças internas no terreiro e, com o tempo, mudanças sutis nesta configuração. No quarto dos santos uma história se tece invisível aos de fora, mas bastante nítida e palpável para os da casa.¹⁰ História de relações entre o adepto e seu orixá, entre ele e seus irmãos de santo, entre todos – orixás e filhos humanos – e a iyalorixá da casa.

Em torno do assentamento muita coisa acontece, ou melhor, o assentamento cria instância e circunstância para que muita coisa aconteça. No terreiro um filho de santo aprende a cuidar do seu santo – a manter o assentamento limpo e periodicamente alimentado (voltarei em breve a este ponto). Aprende também que seu cuidado pode ser desfeito pela maldade de outros irmãos invejosos. Alguém que derrama azeite de dendê num assentamento de Oxalá – orixá que tem horror a essa substância – quer com isso prejudicar o dono do santo. Quanto maior o terreiro e as potenciais ou efetivas rixas, maiores as suspeitas. Mães de santo também desconfiam e mantêm o olhar atento. Os motivos da desconfiança são diversos. Certa vez, vi uma conhecida iyalorixá expressar desconforto com a entrada não vigiada de uma equede no quarto do santo. A moça tinha sido confirmada equede de um jovem babalorixá feito naquela casa, mas

¹⁰ Ver Sansi-Roca (2006) para uma discussão mais detalhada deste ponto.

não havia logrado se integrar à roça e estava tendo desavenças com o babalorixá. A iyalorixá desconfiava que a equede houvesse aproveitado aquele momento sozinha para trocar a pedra do seu assentamento. Assim, de posse do otá verdadeiro, podia mais facilmente deixar o terreiro. Na base deste caso outra possível suspeita: nunca se sabe o que uma iyalorixá pode fazer com o assentamento deixado por um filho faltoso ao abandonar seu terreiro.

Os otás da primeira equede e o Ogum que não é de ninguém

Sandra é a primeira equede da roça, mais velha, é equede de Ogumjá. Quando Beata abriu a roça, deu comida a exu, aí tinha que dar pro primeiro santo, que é Ogum, como ela tinha Ogumjá, deu pra Ogumjá. Aí confirmou Sandra primeira equede da roça, equede de Ogumjá. Sandra tinha 14, 15 anos, jovem ainda, ainda ‘tava’ até grávida [...] Foi o refúgio dela, ela ‘tava’ grávida, a mãe não sabia, ela aí se aproveitou, foi fazer o santo [...] O santo dela é Xangô, quando Beata jogava (pra ver o juntó), o juntó saía Iemanjá e Oxum. Aí o que é, o que não é, por que esses dois santos? Quando veio ver, a Iemanjá era da menina que ‘tava’ na barriga. Quando assentou o juntó, assentou Oxum com Iemanjá, tinha dois otás, tanto que a menina, a filha, já nasceu feita. Ela se confirmou, era uma ótima equede pro orixá, desenvolta, mas aí por questões assim de fofoca, porque Sandra era primeira equede, era como se fosse uma parenta de Beata [...] A mãe dela foi criada com Beata na Liberdade, ela tinha amizade muita grande. [A outra equede] era ciumenta, quando ia pra roça, ela saía de lá e ia pra Liberdade encher a cabeça da menina (Sandra) de fofoca. Aí por causa de fofoca ela deu pra ficar relapsa [...], ia pra roça quando queria, quando achava que devia ir, quando Ogum comia, mas nunca disse a Beata que era isso (por causa de fofoca). Ia quando queria, quando achava que devia ir, quando não achava, não ia. Tanto que quando fiz o santo mesmo, ela ia ‘pras’ coisas principais, mas ela não estava lá no dia a dia. Quando a gente se confirmou, aí Ana Luiza, minha dofonitinha,¹¹ começou a se aborrecer, aí se aborrecia, ficava sem ir [na roça], ia o dia que queria, o dia que não queria, não ia. Minha mãe um dia então chamou ela: ‘Ana Luiza, uma hora dessas vou tomar uma atitude com você, porque não é certo, você só vem aqui roça quando acha que deve vir, você só vem aqui quando acha que deve vir’. Ela levou um mês mais ou menos, dois meses sem ir na roça, aí quando ela apareceu, minha mãe disse que ia tomar uma atitude com ela. Aí ela virou pra minha mãe e perguntou assim: ‘Ô, a senhora toma ati-

11 Em um barco de iaô, a primeira a ser raspada é a dofona, a segunda a dofonitinha.

tude comigo e não toma com Sandra que é a equede mais velha?’ Aí minha mãe ficou calada. ‘Tá, vou passar a tomar atitude com vocês agora.’ Aí chamou Sandra, conversou com ela, disse que não ‘tava’ certo ela na roça, as outras equedes já ‘tavam’ cobrando dela porque ela era faltosa, era primeira equede, faltava e quando ela chegava na roça, tomava conta do pedaço, saía na frente com os orixás e tudo, e as outras ‘tava’ cobrando dela. Aí ela prometeu a minha mãe que não ia ficar mais assim. [...] Ela prometeu, mas ela continuou a mesma coisa. Aí minha mãe disse que ia tomar uma atitude com ela, ia chamar ela pra entregar o santo. Deu um tempo a ela pra ver se ela melhorava, e ela não melhorou, então chamou ela um dia pra conversar. Disse que gostava dela, que ela era uma boa equede, mas não ‘tava’ dando para ela continuar na roça, ela ia entregar o santo dela. Então fez um termo, e ela assinou; uma declaração que ela ‘tava’ saindo da roça, não por desobediência ao orixá, mas por ela ser faltosa com o orixá. Aí minha mãe disse que ia entregar os ibás dela, mas ela não aceitou, ela disse que o santo dela, ela não levava. Aí o Xangô dela fica com minha mãe, e a Oxum dela eu pedi, ‘tá’ junto com minha Oxum. Ela saiu, mas o orixá ‘tá’ lá [...] Essa declaração fica na roça e acho que fica na Federação também, ela assinou que ‘tava’ deixando os ibás, que não levou, não porque a mãe de santo não quisesse dar, mas ela que não quis levar. A Iemanjá também ‘tá’ lá [na roça]. (Caso narrado pela equede Dinha)

O caso de Sandra diz muito sobre o fluir das relações num terreiro – a inveja, o ciúme, a fofoca e a cobrança. Filhos de santo competem pela atenção e preferência da mãe de santo. Equedes competem pelo direito de conduzir os orixás vestidos ao barracão durante as festas públicas – se este lugar é por direito da equede mais velha, ela abdica dele quando deixa de cumprir suas obrigações na roça. Afinal, ouve-se muito dizer: “*equede não é só pra se exhibir*”. Mães de santo cuidam em manter sua autoridade, frequentemente sacrificando com isso inclinações e afetos pessoais. A fofoca tempera e regula as relações.

Mas os otás também figuram nesta história. Primeiro o juntó duplo de Sandra – que é, na verdade, seu juntó (Oxum) e o santo de sua filha ainda não nascida (Iemanjá). Depois, o santo devolvido por Beata, mas recusado por Sandra. E, por fim, os otás incorporados a outros assentamentos: o Xangô de Sandra, guardado no assento do Xangô de Beata; e a Oxum de Sandra, guardada no assento da Oxum de Dinha. Ambos cuidados (lavados, alimentados) por outros, refazendo (secreta ou invisivelmente) laços formal e visivelmente rom-

pidos. O otá é o santo de alguém. Dona Jacira enfatiza a diferença entre o santo otá e seu filho humano, contrastando a mágoa que nutre pelos filhos faltosos ao amor que guarda pelos santos de alguns deles. Mas a história de Sandra sugere que, se são diferentes, a separação entre eles não é tão nítida. Quando Dinha contou que cuida da Oxum de Sandra, Jaciara elogiou sua preocupação com o santo da irmã ausente.

Voltemos à história do rapaz, filho de Oxalá, já narrada aqui, e ao depoimento de Mãe Beata sobre os assentamentos daqueles que deixam definitivamente o terreiro. Quando o rapaz recuperou o assentamento de seu Oxalá das mãos do pai do santo que presidiu sua feitura, o assentamento foi sujeito a manipulações que separaram suas partes constituintes. O pai de santo devolveu-lhe o otá de Oxalá e manteve – talvez por birra, talvez porque pretendesse dar-lhes novo uso – a louça que o compunha o conjunto. O assentamento voltou às mãos do jovem filho de Oxalá reduzido a sua forma essencial mínima: o otá. É também nessa forma que Mãe Beata preserva os assentamentos dos santos de alguns de seus filhos ausentes. Despido do adorno e proteção do ibá, o otá mostra-se em uma cumplicidade fundamental com seu filho e com a zeladora; é também o santo, que nesta forma condensada, elementar, abre um novo ciclo de relações no terreiro. O rapaz recebeu de volta, como para um novo começo, o otá de seu Oxalá. Mãe Beata se desfaz da louça e mantém os otás – talvez o faça por economia de espaço e trabalho, mas talvez esta seja sua tentativa de apagar, pelo menos em parte, a memória dos filhos que deixaram o terreiro, separando-a dos santos que pretende cuidar.

Às vezes a referência ao filho de santo foi de fato esquecida e está fadada a permanecer um segredo guardado na pedra. No terreiro de Mãe Beata tem um Ogum sem dono. Soube dele por acaso. Mãe Beata se queixava de uma iaô que recentemente dera obrigação de três anos. Ficou sabendo que a iaô tinha levantado a suspeita de que ela (Beata) esquecera-se de dar comida a Ogum (ao Ogum dela, iaô), que sendo seu juntó, deveria ter sido propiciado naquela ocasião. Mãe Beata comentou: “*se até aquele Ogum ali, coitado, que não é de ninguém, eu não me esqueço de dar comida [...]*”. Apontou para um canto, próximo aos assentamentos do caboclo. A história do Ogum: uma iaô se desentendera com sua mãe de santo e já estava pensando romper seus elos com a roça, quando teve uma batida policial no terreiro e a mãe de santo, decidida a fechar a casa, en-

tregou os santos aos seus filhos. Mas na confusão entregou a iaô um Ogum que não lhe pertencia. Quando se deu conta disso, a iaô deixou Ogum no terreiro de Mãe Beata, que até hoje cuida dele.

A esta altura vale a pena revermos nosso percurso e tirar algumas conclusões parciais. Seguindo o caminho da teoria do ator-rede, começamos desempacotando um objeto-rede – o orixá – fazendo aparecer algumas das entidades que estão nele associadas, em especial um grupo de coisas a primeira vista silenciosas: os assentamentos. Restituímos essas coisas ao *status* de mediadores, destacando sua presença e seus efeitos em situações práticas, muitas das quais eventos de quebra. Neste exercício, os assentamentos mostraram-se como coisas que instituem lugar, e nossa tarefa, então, foi descrever mais de perto este lugar.

Vejamus então: o assentamento propicia encontro; dispõe e organiza os participantes deste encontro, instituindo tanto uma arena de complementariedade e dependência quanto uma zona de tensão e conflito potencial. Mas, se visto de longe, ele aparece como o lugar que faz convergir os diferentes participantes de um terreiro, visto mais de perto, o assento (ou mais precisamente, o otá) é ele mesmo uma confluência. O otá guardado, alimentado e cuidado no terreiro é a confluência entre um filho e seu santo, que só acontece pela mediação da *iyalorixá* ou *babalorixá*. Os otás têm uma trajetória – conforme vimos, podem circular de um terreiro a outro, de um *ibá* a outro, ou mesmo de um zelador a outro; podem ser encontrados ou abandonados.¹² A trajetória do otá é também a trajetória da confluência de que ele é feito, que se estende no tempo, pode ser interrompida e retomada (até mesmo por outros que assumem o cuidado). Pode ser esquecida (e seguir latente, em silêncio). Mas não é facilmente desfeita, ao menos não sem que certas medidas sejam tomadas nesta direção. Ouve-se

12 Ao analisar a trajetória dos otás, Sansi-Roca (2006) confere prioridade ao evento inaugural do encontro com a pedra. Neste encontro, observa o autor, diz-se que a pedra se oferece a mãe de santo. Portadora de um dom, essa reconhece o santo na pedra. Conforme Sansi-Roca, ao assentar a pedra e regular ou restringir sua visibilidade, a mãe de santo procura apropriar-se deste evento e controlar a historicidade potencial da pedra. Por falta de material empírico, não trato da trajetória da pedra antes de sua fixação no terreiro (essa não parecia ser uma questão importante para os adeptos com quem conversei e convivi), mas conforme os casos aqui narrados sugerem, não me parece que a historicidade da pedra permaneça oculta para os filhos de santo de uma casa de *candomblé*. Ao contrário, eles estão interessados e envolvidos nesta história.

muito no candomblé falar da diferença entre um santo e seu filho.¹³ Mas separá-los completamente é tarefa difícil: na pedra se forma uma zona de contato, eles uma zona indiferenciada, viscosa.

Em que sentido estou dizendo isso?

A limpeza do santo

A primeira vez que fiz o ossé do meu santo, fui guiada por Mãe Beata e auxiliada por Élia no manejo do assento. O ossé é a lavagem do santo e deve ser feito periodicamente, especialmente depois que o santo come. Embora na casa de Mãe Beata cada um acerte com ela o dia que virá fazer o ossé do seu santo e, em geral, o faça sozinho, também há ocasiões em que todos os assentamentos da casa e os quartos que os abrigam são lavados, a maioria por um grupo menor de equedes e iaôs. O santo é lavado com o sol fraco, de manhã cedo ou já ao final da tarde. É frágil, delicado, não pode ser exposto ao calor excessivo.

Chego por volta das cinco. Tenho que primeiro desmontar o assento, trazer para o barracão peça a peça: quartinhão, ibá, pratos, bacia e quartinha. Uma aranha escapa da quartinha. Tem também muita poeira e restos de teia. Élia traz dois baldes grandes, que enchemos de água. Ensina-me a preparar o amaci em uma bacia esmaltada com água. Mergulho na bacia com galhos de ervas – elevante miúdo, manjerição e alfazema – e com as mãos na água, esfrego-os uns contra os outros. Aos poucos a água vai ficando verde e perfumada. Quando já não há mais quase folhas nos galhos, retiro-os e deixo boiando pequenas porções de folhas trituradas.

Vou usar o amaci no final. Primeiro é preciso lavar os vários componentes do assento com bucha e sabão de coco. Sou instruída a usar um balde para passar o sabão e o outro para enxaguar. É um trabalho bem doméstico – penso – como lavar louça (e de fato, essa é uma das coisas que estou fazendo). Boa ocasião também para conversar. Mas Mãe Beata logo manda Élia sair de junto – o ossé deve ser feito em silêncio, ela explica, o filho tem que entrar em sintonia com seu orixá. Sozinha num canto do barracão, estou sentada num tamborete, vestindo minha saia ração que recolhi no meio das pernas para não molhar. Ligeiramente

13 Embora, conforme observou Goldman (1987), diga-se que ebomis com o tempo tornam-se cada vez mais parecidas com seus santos.

curvada, mergulho na água um prato grande, lavo e enxáguo. Depois retiro os 16 búzios do ibá e vou passando neles a bucha. Só da segunda vez aprendo que esta tarefa fácil torna-se bastante demorada quando feita depois que o santo come, quando o sangue coagulado está grudado nas frestas dos búzios e entre as contas do meu kelê. Deixo-me levar pela tarefa a frente e me acostumo com o silêncio. De dentro da casa escuto, de vez em quando, as vozes de Beata e Élia, mas também deixo de escutá-las. Lavo o otá com cuidado (da vez seguinte, tenho a impressão que o otá está mais escuro, talvez pelo sangue absorvido). Búzios, otá, ferramenta, o casco de um caramujo (ibi), que na minha obrigação foi oferecido à Oxaguiã, meu kelê, ibá, pratos pequenos e pratos grandes, bacia e quartinhão. Água, bucha, espuma e mais água. Troco uma vez a água dos baldes. Finalmente, está tudo limpo, disposto no chão ao meu lado (os objetos pequenos deixo dentro do ibá). Então, chega a vez de lavá-los com amaci. Fiapinhos de folhas ficam nos pratos lavados que vou empilhando. Mergulho as mãos no amaci, o ibá nas mãos. Recolho os búzios que deixei na bacia. Está tudo perfumado. Enxugo. Arrumo os pratos em volta de bacia – os grandes primeiro, depois os pequenos – e, no centro, coloco o ibá. Encho de água o quartinhão e a quartinha.

Élia percebe que estou já no final. Então traz um pequeno frasco de azeite de oliva. Seguro o otá e derramo um pouco de azeite sobre ele, fazendo-o deslizar entre minhas mãos. Passo um tempo absorvida nesse movimento, untando o otá e minhas mãos untadas com ele. Depois devolvo o otá ao ibá, deixando-o, mais uma vez, oculto.

É preciso transportar e remontar o assentamento no quarto de Oxalá. O quartinhão cheio está pesado e equilibrar sobre ele a bacia (com pratos e ibá) exige cuidado, pois a bancada é estreita. Acendo uma vela ao lado do assento e aí deposito uma pequena oferenda de milho branco cozido. Bato paó e vou tomar a bênção da mãe de santo.

Ao falar do cuidado cotidiano que dispensa aos assentamentos, dona Jacira diz:

Eu gosto dos meus santos como se [eles] ‘fosse’ uma criança pequena que a gente cuida de tão frágil que é. Então, mesmo que eu não seja uma pessoa, hoje, que sobreviva do candomblé, eu continuo fazendo tudo que eu aprendi desde o meu primeiro dia que eu fiz o meu santo, continuo zelando e cumprindo com

a minha obrigação da mesma maneira como eu aprendi e continuarei a zelar pelos meus santos até o dia em que eu morrer. Então, todos os dias eu acendo a minha vela para os meus santos, converso com os meus santos, agradeço a eles todos os dias por estar com saúde, pela saúde de minha mãe, de meus filhos, agradeço pela saúde de minha família. Faço a limpeza no quarto do santo, deixando as coisas bem-arrumadas e limpas, converso com eles, explico a eles que não faço mais é por falta de dinheiro e que eles me compreendam, converso com eles como converso com você neste exato momento, da mesma maneira que converso com você.

Em dias de frio, Mãe Beata envolve os otás de Oxalá com algodão, para aquecê-los – Oxalá, ela explica, precisa, pois já é um santo muito frio. Beata e Jacira mostram o quanto o cuidado com os assentamentos é central na construção e manutenção de uma relação íntima com os santos.

É como um estilo difuso e proposta de ação – convite à sujeição passiva ou solicitação de cuidados – que o assentamento vem a fazer parte da experiência do adepto no terreiro. Sua configuração material enquanto coisa composta, não plenamente visível, mas passível de ser desmontada e manuseada – incluindo aí suas propriedades de tamanho, forma, peso, cor e cheiro – não é simplesmente acessória na construção desta experiência. É constitutiva tanto do silêncio e invisibilidade com que o orixá ordinariamente confronta seu filho quanto da intimidade e afeto que se formam entre eles.

Isso nos remete à questão colocada no início do capítulo, que pretendo responder da seguinte forma: nas qualidades sensíveis das coisas encontramos sua voz. Ou melhor, se as coisas só nos falam no diálogo que mantemos com elas, então a experiência sensível é um lugar privilegiado para buscarmos sua voz. A ideia de que dialogamos com as coisas não é nova. Merleau-Ponty (1994) descreve a percepção nesses termos; provavelmente outros usaram também essa imagem. Mas em Merleau-Ponty (1994), observa Toadvine (2009), o sentido não é metafórico: corpo e coisa são literalmente parceiros em uma conversação.¹⁴ A seguir, exploro em mais detalhe a abordagem merleau-pontiana às coisas.

14 “O desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 428)

Merleau-Ponty e o diálogo com as coisas

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1994, p. 429, 407) apresenta corpo e coisa como entidades correlativas ou correspondentes. Por um lado, escreve o autor, a coisa é “uma estrutura acessível à inspeção do corpo”, é aquilo em que “minha experiência desemboca.” Correlativa do meu corpo, a coisa percebida está carregada de predicados antropológicos; ela se define no movimento pelo qual venho a apreendê-la.

A coisa é grande se meu olhar não pode envolvê-la; é pequena, ao contrário, se ele a envolve amplamente, e as grandezas médias distinguem-se umas das outras conforme, em distância igual, elas dilatam mais ou menos meu olhar ou o dilatam igualmente em diferentes distâncias. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 407)

Por outro lado, entretanto, é na unidade da coisa que encontro a unidade do meu corpo – é a coisa que faz convergir meus sentidos (“todo objeto dado a um sentido chama a si a operação concordante de todos os outros”), e é em direção a ela que se articulam sentidos e movimento. De fato, é em virtude da atração que ela exerce que sinto meu corpo inteiro tensionado: “cada fenômeno aparecido polariza em direção a si todo meu corpo enquanto sistema de potências perceptivas.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 426)

A percepção é guiada pelo movimento, modo por excelência pelo qual o corpo ativo interroga as coisas e as explora de modo interessado em função de seus próprios projetos. Mas o diálogo com as coisas não está inteiramente sob o comando do corpo móvel. Há uma relação fundamental entre movimento e apreensão sensível, atividade e passividade. A percepção é tanto descoberta, e a exploração das coisas via o movimento, quanto uma resposta às suas solicitações, a maneira como elas “pedem” certos modos de engajamento corporal (como atividade ou relaxamento), conduzem a direção do olhar ou orientam a pressão exercida pela mão na exploração tátil, modulando o ritmo geral da experiência. Para ter acesso à coisa mesma, meu corpo precisa adotar em relação a ela uma orientação e sintonia apropriadas. (TOADVINE, 2009, p. 55) Na visão, por exemplo, isso implica assumir a distância ótima a partir da qual a

coisa “pede para ser vista.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 405) Há, assim, uma correspondência entre as propriedades da coisa e uma certa posição ou situação sinestésica de meu corpo.

Uma percepção verdadeira requer que meu corpo encontre um equilíbrio apropriado entre os horizontes interno e externo da coisa, que ele resolva a tensão sentida que o dirige à percepção da coisa mesma. Isso implica que todas as aparências, incluindo aquelas que consideramos ‘objetivas’ estão envolvidas em uma certa ‘atitude corporal’ e têm um aspecto sinestésico. (TOADVINE, 2009, p. 55)

Se coisa e corpo são correspondentes ou correlativos é porque as propriedades da primeira encontram eco no segundo, podendo ser retomadas ou reassumidas por este. Ao tocar

[...] minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se quer dizer quando se fala de um campo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com uma certa natureza de minha consciência, se o órgão que vem a seu encontro está sincronizado com ele. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 424)

Isso significa que sentiente e sensível não são estranhos um ao outro, que corpo e coisa têm uma armação correspondente ou correlativa,¹⁵ que estão envolvidos em um meio comum.

O diálogo não é o encontro de entidades estranhas umas às outras, separadas por limites claros e ligadas de fora. Corpo e coisa encontram-se no lugar – que é a um só tempo a distância que os separa e o meio que os permite comunicar. Para Merleau-Ponty (1994), a percepção é, de fato, o movimento pelo qual o corpo assume e se sincroniza com o ambiente geral que as coisas expressam

15 É porque “porta uma certa estrutura típica do mundo” (TOADVINE, 2009, p. 56) que o corpo pode se comunicar com o sensível. Neste sentido, a percepção não é só comunicação, mas também comunhão “a retomada ou o acabamento por nós de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como que um acasalamento de nosso corpo com as coisas.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 429)

e do qual elas participam. “Na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 430) Assim, antes de apreendermos as coisas como objetos – entidades discretas e isoladas –, discernimos nelas um estilo, uma tonalidade ou ambiência.

Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 378)

Compreender é situar-se neste sentido latente, retomar, via o comportamento, o estilo que as coisas nos propõem. Nas palavras do autor:

[...] compreendemos a coisa como compreendemos um comportamento novo, quer dizer não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 428)

Para Merleau-Ponty, é preciso resgatar, ao lado da expressividade do corpo que se move em direção a um fim e se sintoniza com seu ambiente, a expressividade da coisa. Esta não lhe é acrescentada de fora, por um sujeito sentiente. Ao contrário, se desenha na sua própria configuração sensível, no modo como suas propriedades se traduzem umas nas outras e como cada coisa singular remete a outras em um sistema de equivalências que corresponde, em última instância, ao real:

Há pouco a coisa nos aparecia como o termo de uma teleologia corporal [...] Mas esta era apenas uma definição psicológica [...] que reduz a coisa às experiências nas quais nós a encontramos. [...] uma coisa é coisa porque, o que quer que ela nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O real é esse meio em que cada

coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os ‘aspectos’ se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete, sem dizer que ela é cor de um tapete, de um tapete de lã e sem implicar nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 433)

A expressividade da coisa remete à expressividade da paisagem, e desta, à expressividade do mundo ou da natureza. Merleau-Ponty (1994) explora esta ideia através de dois termos inter-relacionados. O primeiro, já vimos, é estilo, termo bastante recorrente em *Fenomenologia da Percepção*. Um estilo é ao mesmo tempo fortemente material – relações entre os aspectos ou propriedades sensíveis das coisas – e ideal – a orientação geral que emerge de tais relações e que se cristaliza em torno delas (não sobre ou abaixo). Como estilo, a significação não existe independente do sensível, não é uma ideia abstrata que este não faz mais que representar. Um estilo, observa Casey (1996), é também muito mais flexível que uma estrutura. Mas é o termo “melodia” que melhor capta esta flexibilidade – na medida em que ressalta a temporalidade do estilo. O termo foi usado por Uexküll, que, ao descrever a maneira do organismo se relacionar com seu ambiente como uma melodia, recuperou a dimensão inerentemente significativa desta relação. Merleau-Ponty (1994) apropriou-se da reflexão de Uexküll (apud TOADVINE, 2009) e em *Fenomenologia da Percepção* relacionou, de modo interessante, estilo e melodia: cada animal, ele observa, possui um estilo característico de cantar o mundo. Posteriormente, o termo “melodia” serviu-lhe, ainda sobre forte inspiração de Uexküll, para tratar das relações dinâmicas entre o organismo, outras criaturas e seu meio: relações que fluem como melodias em contraponto. (TOADVINE, 2009) Através desta imagem musical, Merleau-Ponty (1994) retomou o tema do diálogo. Mas sob essa perspectiva, ao invés de dizermos que na percepção o corpo copia ou imita o estilo das coisas, o mais correto é dizer que corpo e coisa estão envolvidos – entrelaçados – em um movimento de expressão.

As coisas falam no diálogo que mantemos com elas; captamos sua voz respondendo ao estilo que nos propõem e que podemos discernir nelas em vir-

tude do nosso parentesco ou correspondência. A percepção é o lugar por excelência deste diálogo, reencenado também na arte e mesmo na reflexão filosófica. Mas em *Fenomenologia da Percepção*, esta imagem das coisas como entidades que se oferecem a um diálogo é temperada por outra – bem diferente – que resalta sua resistência e impenetrabilidade.

No nosso dia a dia, nos acercamos das coisas a partir das possibilidades que oferecem às nossas ações – conforme mostrou Ingold (2000), o conceito de *affordance* de James Gibson capta bem esta ideia – elas nos vêm ao encontro enquanto atreladas aos nossos projetos práticos e seu simbolismo parece estar justamente no valor que portam para estes projetos, na correspondência percebida entre nossas intenções e aquilo que elas nos oferecem. Mas essa não é toda verdade. Na nossa experiência as coisas também são aquilo que não se deixa dominar, que nos ignora, resiste a nossos esforços de controle e escapa ao nosso pleno entendimento. A coisa “repousa em si”, é “um Outro resolutamente silencioso.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 432) Se há uma verdade na posição simbolista clássica (referida acima) – para a qual as coisas são portadoras de significado –, há também uma verdade na posição materialista: as coisas se impõem sobre nós e estão fadadas a nos escapar.

Posteriormente, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (1992) retoma esta reflexão através da instigante noção de quiasma ou entrelaçamento. Parte de um exemplo evocado por Husserl: ao tocar minha mão direita com minha esquerda experimento uma reversibilidade entre tocante e tocado, ambas as possibilidades (sujeito e objeto, sentiente e sensível) coexistindo no meu corpo. A reversibilidade operante ao interior do corpo opera também entre dois corpos, entre corpo e coisa. Ao acariciar um objeto com minhas mãos, por exemplo, sinto-me, de um instante a outro, reverter à posição de coisa tocada, percebo-me lá onde estava antes o objeto da minha exploração tátil, tocada, tocando com ele. O mesmo ocorre na visão. Ao olhar, exploro os contornos de um objeto com o movimento dos meus olhos ou do meu corpo inteiro. Mas desta posição de sujeito, sou subitamente tragada por um espetáculo que me solicita; jogada para fora de mim, me vejo vendo com as coisas. Sinto-me envolta em uma certa atmosfera e assim me descubro (me vejo) desde fora (ou me vejo pela/com a cena que há pouco se desdobrava sob o comando do meu olhar). No movimento

reversível da percepção, dentro e fora, sujeito e mundo continuamente escorregam um no outro.

O entrelaçamento entre vidente e visível, tocante e tocado atesta para nossa inerência e participação no sensível – é outra maneira de falar do diálogo com as coisas, de nossa correspondência com elas. Entretanto, para Merleau-Ponty (1992, p. 143), a reversibilidade nunca se realiza plenamente: as posições de sentiente e sensível não coincidem, entre elas permanece uma distância ou espaçamento impossível de ser fechado.

É tempo de sublinhar que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego a coincidência; eclipsa-se no ato de produzir-se, cabendo sempre a seguinte alternativa: ou verdadeiramente minha mão direita passa para o lado do que é palpado, mas então interrompe a sua apreensão do mundo – ou ela a conserva mas então não a toco verdadeiramente [...].

Em vias de coincidir com o sujeito sentiente no ato da percepção, a coisa sensível se recolhe e afirma sua ecceidade: embora correlativa ao corpo, está fadada a permanecer um outro com relação a ele. A reversibilidade nunca realizada remete-nos (e esclarece) a dupla face da coisa evocada em *Fenomenologia da Percepção*. Enquanto movimento temporal em direção a seu objeto, a percepção não é conquista ou controle do sensível; deixa sempre um resto inexplorado, um excesso impossível de preencher.¹⁶ Isso equivale a dizer, por um lado, que por mais que nos aproximemos dela e reencenemos seu estilo, a coisa desafia nossas possibilidades de entendimento e nos confronta como alteridade. Por outro lado, quer dizer também que toda percepção é um convite a novas retomadas.

Gostaria de examinar alguns problemas e objeções que podem ser levantados a essa noção de diálogo com as coisas. Em que sentido podemos dizer que o movimento expressivo do corpo na percepção é fiel à simbólica da coisa, capaz de expressar sua voz mesma e não apenas uma versão distorcida e artificial

16 O fracasso da reversibilidade, observa Toadvine (2009), não é uma falha da percepção, mas sua abertura ao mundo.

desta voz? A concepção de diálogo não estaria de fato atribuindo toda agência ao sujeito humano – que, no final das contas, é quem traduz ou reencena a voz das coisas percebidas?

Se perceber a coisa requer adotar uma atitude (ou situação sinestésica) que lhe corresponda, só recupero o estilo das coisas (sua voz) ao retomá-lo mediante um comportamento. Sei que esse movimento nunca se completa na identidade com ou na conquista do seu objeto. Não posso repetir a voz das coisas (isso equivaleria a possuí-las plenamente, a coincidir com elas), mas devo retomá-la. Dialogar com as coisas é a um só tempo deixar-se levar por elas e completar seu movimento expressivo. A correspondência se realiza, mas, conforme já vimos, ela não é posse ou coincidência. Em outras palavras: não há correspondência ou expressão sem criação. O artista bem sabe disso: as coisas só falam para quem logra recriar o estilo ou melodia que propõem.

Mas, inversamente – e agora para a segunda questão –, este movimento de incorporar as coisas em nossas análises sociais, de deixá-las ou fazê-las falar não nos conduz a um materialismo grosseiro, a postular um fundamento material do significado, fazer, por exemplo, derivar da pedra a concepção de orixá postulada no candomblé?

Do jeito que está formulada, esta questão supõe que o raciocínio causal é inescapável – se as coisas que povoam nossos mundos e mobilizam nossos corpos não o fazem – como simples efeitos das nossas crenças, então é porque devem ser a causa dessas crenças. Mas Merleau-Ponty (1992) quer justamente escapar do raciocínio causal. Um passo importante nessa direção consiste em rejeitar o pressuposto de que coisas e ideias são duas ordens de fatos separados que se afetam de fora.

Nosso autor desenvolve, a esse respeito, um argumento interessante. Já vimos que para ele as coisas não são entidades discretas e bem delimitadas, estão enraizadas nos lugares de onde sua presença se destaca e por onde ela se espalha, encontrando eco em outras entidades e compondo com elas um estilo ou melodia geral. Por que as palavras – também elas coisas sensíveis – apenas refletiriam de fora (sobre) este movimento de expressão? Por que não estariam as palavras em meio (e não acima ou por trás) às coisas, por que não seriam também parte da paisagem que nos envolve e solicita? Afinal, como seres culturais, toda nossa paisagem é inundada por palavras (MERLEAU-PONTY, 1992), e

por mais abstrato que seja um discurso, este nunca é inteiramente livre da aderência ao sensível.¹⁷

É possível discernir neste argumento uma nova concepção de sentido. Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1994, p. 428) propõe que enquanto estilo, o sentido habita a “coisa como a alma habita o corpo; não está atrás das aparências.” Posteriormente, em *O Visível e o Invisível*, retoma este argumento em uma reflexão preciosa sobre a idealidade do sensível:

A literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível são, tanto quanto a ciência de Lavoisier e de Ampère – a exploração de um invisível, consistindo ambas no desvendamento de um universo de ideias. Simplesmente aquele invisível, aquelas ideias não se deixam separar, como as dos cientistas, das aparências sensíveis [...]. A ideia musical, a ideia literária, a dialética do amor e as articulações da luz, os modos de exibição do som e do tato falam-nos, possuem sua lógica própria, sua coerência, suas imbricações, suas concordâncias, e aqui também as aparências são o disfarce de ‘forças’ e ‘leis’ desconhecidas. Simplesmente é como se o segredo em que se acham, e de onde as tira a expressão literária, fosse seu modo de existência; essas verdades não estão apenas escondidas como uma realidade física que não soubemos descobrir, invisível de fato, que poderemos um dia chegar a ver face a face, e que outros, melhor colocados, poderiam ver já agora, desde que se retire o anteparo que o dissimula. Aqui, pelo contrário, não há visão sem anteparo: as ideias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis [...] só nos poderiam ser dadas como ideias através de uma experiência carnal. Não se trata apenas do fato de que aí encontremos ocasião para pensá-las; é que sua autoridade, seu poder fascinante e indestrutível advém precisamente de estarem elas em transparência, através do sensível ou em seu âmago. (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 144-145)

17 Assim como Latour (2004) e Mol (1999), Merleau-Ponty (1992) recusa-se a tratar a linguagem como ponte entre os domínios separados da subjetividade e do mundo. Na sua proposta, as palavras compõem, junto com as coisas e os corpos, diferentes paisagens ou contextos de experiência.

Para Merleau-Ponty (1992), a relação entre o sensível e o ideal não equivale a uma relação entre diferentes camadas de realidade. A metáfora das camadas só pode conceber o sentido como uma adição à matéria, e mostra-se incapaz de dar conta de ideias que não podem ser desconectadas do sensível, sob pena de serem substituídas por versões derivadas. A música, a arte em geral e a experiência amorosa são habitadas por este gênero de ideias – como separar o sentido que anima cada uma destas experiências humanas dos sons, cores, texturas e carícias que nelas fluem? –, mas também o são as coisas e as paisagens que invadem nossos olhos e solicitam nossos corpos. O sensível não é suporte dessas ideias – ocasião para pensá-las – nem o véu que deve ser removido para que possam ser apreendidas, mas seu meio por excelência.

Recuperar a voz das coisas, nesta perspectiva, é ganhar acesso a idealidade que reside nas suas articulações sensíveis, que nos conduz de uma a outra de suas propriedades (fazendo-nos, por exemplo, ver a textura retomada e expressa na cor ou inversamente sentir a cor na superfície tocada) e que nos leva da coisa à paisagem que a anima e, de volta, da paisagem à coisa que a sintetiza e expressa. Para Merleau-Ponty (1992), este acesso só se obtém mediante participação – envolve discernir um estilo através de uma atitude que já é uma resposta a ele. Requer uma experiência.

Bem longe estamos de uma tentativa materialista de reverter o argumento simbolista. As coisas não são causas de concepções abstratas, mas presenças que nos solicitam, mobilizam nossos corpos e medeiam nossas apreciações e afetos. A pedra não produz a concepção de orixá, mas modula de modo importante a relação entre santo e filho. Vejamos como.

O ossé começa com uma operação de desmontar ou desarmar o santo. As partes do assentamento são separadas, e o conjunto desfeito é retirado do lugar em que reside, disposto horizontalmente no chão. Removido do íbá em que se mantém oculto, o otá é acessível à manipulação. Depois da lavagem, o conjunto é remontado, sua arquitetura vertical é refeita. Cada pedaço retorna a sua posição, e o otá some mais uma vez da vista. O assento volta a repousar altivo.

Algumas das coisas que compõem o conjunto desfeito são objetos do cotidiano: pratos e bacias. Sua função no assento não é muito diferente daquela que desempenham no dia a dia das pessoas humanas: neles a comida do santo é disposta. Lavá-los é cuidar de uma dimensão bem cotidiana da vida dos santos.

O ossé põe a mostra esta dimensão. Mas o assento não é lavado em água corrente (e sim em baldes de água separados para este fim) e seus componentes não se misturam aos pratos e bacias usados pelos habitantes (humanos) da casa. Além do mais, o ossé é feito em silêncio. Sentado num tamborete, o filho de santo se curva sobre os objetos a serem limpos e manuseia cada um deles com cuidado. A atividade é animada por um clima de circunspeção.

A lavagem pode ser bastante trabalhosa se o santo acabou de comer; se foi regado com o sangue de bichos sacrificados. O sangue coagulado forma uma segunda pele sobre porções do assento, está entranhado nas frestas e reentrâncias dos búzios e contas do kelê e faz com que algumas penas mantenham-se aderidas a eles. O ossé requer dos dedos mergulhados na água movimentos pequenos, insistentes e minuciosos. Atenção ao detalhe. Paciência e tempo.

O otá é lavado. Cabe na mão, que pode se fechar em torno dele, acompanhando a curvatura da pedra, ajustando-se a sua forma. Mão e otá encontram-se, tocam-se na água. Talvez o meio aquoso facilite o encontro destes dois sólidos e promova o senso de um corpo único, mão-otá, movendo-se em meio à resistência sutil da água. O otá envolto na mão compõe com ela um bloco, mas também é manipulado – tocado, esfregado – pela outra mão. É parte sujeito, parte objeto, parte e não parte do corpo.

Na medida em que são enxaguados, pratos, búzios, ferramentas e otá vão sendo dispostos no chão sobre um pano ou em uma bacia seca, fora de ordem, em uma montagem horizontal. Então são lavados no amaci, mergulhados um por um no verde transparente em que boiam pequenos fragmentos de folhas trituradas. Envolvidos pelo perfume. As folhas deixam seu rastro nos objetos e seu cheiro agradável gradativamente domina a cena inteira. Contrasta muitas vezes com o odor azedo que sangue e penas haviam imprimido anteriormente ao conjunto.

Antes de voltar para o interior do ibá, o otá é untado com azeite. Já vimos, como na lavagem, a relação entre pedra e mão é reversível: o otá preenche a mão, mas é também envolvido por ela. A mão que toca (esfrega, enxagua) sente-se, de fato é, também tocada pela mão-otá, que é objeto de sua atividade, e que na água se destaca como uma unidade. O azeite transforma um pouco esta relação. Compartilhando uma fina superfície viscosa, mão e otá deslizam um no outro. A resistência da pedra é suavizada pela viscosidade do azeite, e no contato

com o azeite a mão se ajusta à pedra, parece quase se modelar a sua forma. Mas também, pela mediação do azeite, o bloco mão-otá dinamiza-se – diferencia-se, sem desfazer sua unidade, no movimento das partes que escorregam, no vai e vem do cuidado.

O ossé põe em marcha um diálogo com as coisas que compõem o assentamento, em especial com a pedra (otá) que é o orixá assentado. Neste diálogo, a mão se ajusta e se acopla ao otá, envolvendo-o. Mão e otá tocam-se em meios diferentes – na água, no amaci, no azeite, cada um dos quais confere uma nova dimensão ao encontro (antes o otá pode ter recebido sangue de bichos sacrificados). O corpo curvado se polariza no movimento da mão, os vários objetos que compõem o assento se dispõem em torno do otá. Os objetos foram retirados de lugar – de seu lugar no quarto de santo e de sua posição na montagem do conjunto – e agora repousam horizontalmente no chão do barracão. O silêncio isola a cena, cortando-a – ao menos em parte – do movimento de gente no terreiro. O cheiro do amaci espalhando-se dá-lhe amplitude, envia do tato ao olfato. A conversação flui – vai do encontro privado, micro entre mão e otá à cena mais ampla que o abarca e explica (a lavagem do santo no terreiro) e, de volta, vai do contexto geral – do barracão, onde objetos deslocados e desmontados são lavados por um corpo móvel e atento – para o pequeno encontro que o resume e constitui sua essência. Da pequena cena ao seu contexto, cores, cheiros, texturas e palavras se misturam e se descrevem.

Há ainda uma terceira objeção a examinar quanto à propriedade da ideia de diálogo com as coisas. Uma conversação autêntica supõe que os parceiros são transformados no seu encontro. Sugeri que no ossé corpo e coisa afetam-se e transformam-se. Mas esta frase contém duas afirmativas que aparentemente não se equivalem, que não podem ser sustentadas com a mesma literalidade. O corpo, sem dúvida, afeta – dirige-se a uma situação, concentra-se no poder das mãos e ativamente se engaja com as coisas, pondo em movimento certas relações entre elas. Também é afetado: invadido pelo cheiro, impactado pela dureza da pedra, desafiado pela resistência do sangue coagulado e mobilizado por um espetáculo. Neste envolvimento sensível transforma-se e vem a assumir uma nova identidade. É o filho de santo que se faz no cuidado com o orixá. No outro polo do corpo móvel e sentiente, a pedra converte-se também em algo novo, é o santo que se revela enquanto objeto de cuidado.

Mas em que sentido podemos reverter essa afirmativa colocando a pedra como sujeito que é transformado? Afinal, pedras não são coisas sentientes. Parecem antes resistir ou sofrer indiferentes às investidas humanas, repousar em sua materialidade. A ideia de diálogo não estaria, no final das contas, encobrin-do essa assimetria fundamental?

Não é certo dizer que a pedra segue a mesma, indiferente ao encontro com mãos, água, sangue, ervas trituradas e azeite, e mesmo às palavras profe-ridas em tom de respeito, sempre que as pessoas do terreiro se dirigem aos as-sentamentos. Descoberta (e consagrada) como otá do santo, ingressa em uma trajetória. Sua superfície faz-se temporariamente escorregadia com o azeite, ela escurece com a água e sangue, e com o tempo sua cor modifica-se, seus contor-nos podem se suavizar com os repetidos e subsequentes contatos com a mão. Guardada no ibá, a sua pouca exposição à luz e aos elementos imprime-lhe qua-lidades que não exibiria se seguisse ao ar livre, nas margens de um rio ou na beira de numa estrada. Assim como o corpo, a pedra também tem seu destino afetado pelo encontro. É possível argumentar que essa mudança é superficial, não altera a essência da pedra, mas apenas sua aparência. Que essência é essa, entretanto, que só pode ser encontrada quando isolamos a coisa (no nosso caso, a pedra), retirando-a do contexto aberto e transformável de relações em que está inserida?

Uma vez que a substância da pedra deve estar banhada em algum tipo de meio, não há maneira de entender seu caráter de pedra a parte do modo pelo qual ela é envolvi-da nas trocas através de sua superfície, entre substância e meio. Este caráter então não está na natureza da pedra, na sua materialidade. Tampouco está na mente do observador e praticante. Ao invés emerge através do envolvimento da pedra no seu entorno como um todo – incluindo você, o observador – e dos variados modos pelos quais ela está en-gajada nas correntes do mundo da vida. As propriedades dos materiais, em suma, não são atributos, mas histórias.¹⁸ (INGOLD, 2007, p. 15, tradução nossa)

18 What we can conclude, however, is that since the substance of the stone must be bathed in a medium of some kind, there is no way in which its stoniness can be understood apart from the ways it is caught up in the interchanges across its surface, between substance and medium [...]. Stoniness, then, is not in the stone's 'nature', in its materiality. Nor is it merely in the mind of the observer or practitioner. Rather,

As coisas não são entidades isoladas e discretas. É impossível descrevê-las, observou Merleau-Ponty (1992, 1994), sem implicar suas relações, sem sair delas rumo ao meio em que estão inseridas e de que se nutrem; é impossível tratar de uma de suas qualidades sem encontrar-se em meio às outras e sem delas escorregar para o mundo. As qualidades ou propriedades das coisas, portanto, são relacionais. A essa ideia chave, Ingold (2007) acrescenta outra: longe de ser uma armadura fixa, essa complexa teia de relações – aquilo que ele chama de *meshwork* – precisa ser entendida como um contínuo vir a ser. As pedras estão igualmente envolvidas neste movimento de vir a ser. Mas de um modo próprio, diferente das penas e folhas, por exemplo.

A pedra-otá parece resistir ao tempo. Permanece relativamente intacta enquanto apodrecem as oferendas dedicadas ao orixá, enquanto rachaduras nos potes que compõem o assentamento podem levar a decisão de trocá-los, enquanto o filho de santo galga etapas no processo da feitura. É fundamental que sobreviva a todos esses eventos – afinal, é o orixá assentado. Mas isso não quer dizer que não tenha sua própria temporalidade. Se fosse imune ao tempo, seria uma entidade fechada em si mesma, nunca afetada pelos investimentos e cuidados da filha de santo, incapaz de participar das relações que transcorrem no terreiro ou daquilo que estas relações fazem acontecer. O otá não é uma negação do tempo ou o ocultamento da história, recuperar sua historicidade exige um movimento duplo e aparentemente contraditório: da curta duração (o evento do ossé) para longa duração (a duração da pedra, a história do santo) e do espaço aberto do terreiro ou do rito público (em que está quase sempre invisível) para o espaço fechado do pequeno encontro (ou do encontro com os adeptos da casa), em que o otá é cuidado.

Este é o espaço do ossé, por exemplo. Conforme procurei mostrar, o ossé põe em marcha misturas, zonas de contato e contaminação. Envolve o preparo do amaci (o esfregar de folhas na água) e a impregnação dos objetos lavados com seu perfume adocicado; a dissolução na água da sujeira acumulada e do sangue coagulado nos objetos, o mergulho de mão e otá na água e seu deslizar no/atraves do azeite. Depois de embebido nestes diferentes fluidos e exposto a

it emerges through the stone's involvement in its total surroundings – including you, the observer – and from the manifold ways in which it is engaged in the currents of the lifeworld. The properties of materials, in short, are not attributes but histories.

manipulação, o otá é mais uma vez recolhido. Desaparece no ibá, de onde só ressurge para receber o sangue de bichos sacrificados (para comer) e/ou de novo ser lavado. Retira-se, assim, durante dias (às vezes semanas) do contato sensível com o filho de santo, mas não do contato com o meio que este lhe proporciona. Dos modos pelos quais a pedra está envolvida em trocas com diferentes meios e substâncias, incluindo os corpos atentos dos adeptos do terreiro, emerge sua vida de otá. Esta não é uma ideia acrescentada ou sobreposta à materialidade da pedra, mas o resultado de suas relações, ou melhor, dos fluxos em que pedra, gente, palavras, água, folhas e tantas outras entidades estão envolvidas no dia a dia do terreiro. Estas transformações e trocas, afinal, também modulam a vida de mãe de santo e seus filhos.

Afinal, onde está a voz das coisas?

Esta foi a pergunta através da qual me aproximei de uma classe especial de objetos no terreiro – os assentamentos. É uma pergunta que engloba uma posição teórica – as coisas têm uma voz – e uma injunção metodológica – é preciso, entretanto, deixá-las falar, aprender a distinguir o que dizem. Diferentes respostas podem ser oferecidas à questão geral e, ao interior de uma mesma posição teórica, diferentes soluções metodológicas. Aqui explorei apenas algumas destas soluções.

O foco na prática e particularmente em situações de quebra ou controvérsia pôs à mostra a mediação realizada pelos assentamentos, seus efeitos nas relações que desenrolam em um terreiro de candomblé. Mas também impediu-nos de tomar os assentamentos como algo dado, cujo sentido está fora ou acima das práticas mesmas em que eles estão envolvidos. Nas várias situações em que seu destino era objeto de incerteza e disputa, o assentamento mostrou-se não como um conjunto de coisas consagradas ou mesmo como o orixá materializado, senão como um campo aberto de referências, um lugar em que se encontram um santo, seu filho humano e a mãe de santo que os fez no terreiro. Uma confluência.

A relação entre coisa e lugar ofereceu-nos, assim, uma segunda entrada à questão. O assentamento do orixá está assentado no terreiro, sua identidade depende de sua localização. Mas ele também cria uma ambiência, posiciona em relação a si outros corpos e orienta o movimento que define a extensão e amplitude de seu entorno. Institui lugar.

Nesta discussão um terceiro termo já estava implícito: o corpo móvel e sentiente. O passo seguinte foi justamente explicitar sua presença. Ao fazê-lo, a questão inicial transformou-se: as coisas falam no diálogo que mantemos com elas, e a experiência sensível é o campo por excelência em que este diálogo se desenrola. A reflexão de Merleau-Ponty orientou a partir daí o argumento desenvolvido.

A voz das coisas está nas suas qualidades ou propriedades sensíveis. Embora estas sejam compreendidas pelo corpo na percepção – corpo e coisa têm estruturas correspondentes –, não são o simples decalque das capacidades perceptivas do corpo ou o termo final de um projeto corporal. As qualidades da coisa significam-se umas às outras, remetem a outras coisas e a seu entorno. Por isso podemos falar da expressividade da coisa mesma. Mas para Merleau-Ponty (1994) esta simbólica da coisa (seu estilo ou melodia) só pode ser apreendida via uma experiência – portanto, via um movimento de retomada e criação. Requer participação. Foi nestes termos – enquanto uma experiência de entrelaçamento entre corpo e coisa – que abordei o ossé, a lavagem do assentamento no terreno.

A voz das coisas está nas suas qualidades sensíveis. Essa afirmativa mostrou-se ao mesmo tempo reveladora e enganosa. Reveladora porque permitiu uma retomada interessante do tema do diálogo com as coisas, situando-o na experiência sensível. Enganosa porque, assim colocada, pode conduzir à ideia de que as coisas são entidades discretas, autocontidas, portadoras de um número dado de qualidades ou características mais ou menos fixas. Merleau-Ponty (1992, 1994) observou que é impossível seguir a qualidade de uma coisa – sua cor ou textura, por exemplo – sem encontrar-se subitamente fora dela, no seu entorno. A essa observação, Ingold (2007) acrescentou outra: é impossível seguir uma qualidade sem encontrar-se em meio ao fluxo de trocas que a faz emergir.¹⁹ As qualidades são histórias. Essa formulação mostrou-se mais apropriada

19 Recentemente, Holbraad (2011, p. 17) articulou uma proposta instigante de recuperar a voz das coisas, depurando-a dos ecos humanos projetados sobre ela. Trata-se de um projeto de emancipação das coisas: “as coisas podem falar na medida em que podem ditar os termos do engajamento antropológico com elas, atuando como originadoras (ao invés de objetos) de nossas conceptualizações antropológicas. As coisas podem falar se podem produzir seus próprios conceitos.” Segundo Holbraad (2011, p. 18), a produtividade conceitual das coisas reside nas suas características materiais, ou melhor, nas possibilidades conceituais (*conceptual affordances*) abertas por essas características. Conforme o autor, os dados que importam na nova abordagem são aquilo “que escutamos, vemos, cheiramos, provamos e tocamos da coisa.” O raciocínio parece claro: se a voz das coisas (os conceitos que originam) encontra-se nas suas características materiais, é uma experiência sensível que nos dá acesso a esta voz. Mas se é assim, então o projeto de deixar as coisas falarem em seus próprios termos não pode ser divorciado de uma reflexão séria sobre a experiência sensível – não no sentido de transformar as coisas em simples objeto

para tratarmos da voz de coisas como os assentamentos ou mais particularmente os otás neles guardados. A voz do otá se forma e se destaca de uma história de relações, contaminações e misturas, envolvendo palavras e sensações, substâncias como água, sangue e azeite, objetos como jarras e vasos, corpos que olham sem tocar ou que estão polarizados nas mãos. Essa é também a história do santo e de seu filho, da mãe de santo e do terreiro.

Queria concluir respondendo a mais uma possível crítica. Pode-se argumentar que o percurso teórico-metodológico priorizado neste capítulo fez-nos, de fato, sair de um rico e complexo campo de relações – rixas, inveja e ciúme, disputas, alianças, poder e sua circulação – rumo ao encontro micro de uma pessoa solitária com o assentamento do seu santo. Do centro do projeto antropológico para sua periferia. Como justificar essa direção, no mínimo, equivocada? Em primeiro lugar, vale observar que não estou propondo a substituição de um enquadramento pelo outro ou mesmo sugerindo que no ossé reside a chave para entendermos a dinâmica total de afetos e alianças no terreiro. Estou dizendo sim que o ossé é constitutivo da relação entre um filho e seu santo, e que esta experiência sensorialmente carregada é um lugar privilegiado para se ter acesso à voz de coisas. Mas também estou argumentando que não há razão para separarmos a experiência sensível das demais experiências – ditas históricas, sociais ou culturais – que se desenrolam no terreiro ou, o que dá no mesmo, que a experiência sensível é também inerentemente temporal, relacional e significativa.²⁰ Há aqui talvez ecos de uma antropologia dos sentidos. Mas ao invés de explorar os diferentes mundos a que cada sentido dá acesso, parto da ideia de que a coisa mobiliza o corpo, solicita certos modos de engajamento sensível e, ao menos em parte, ensina como deve ser percebida.²¹

do engajamento corporal ou de converter uma questão ontológica em uma questão epistemológica, mas no sentido mais importante de trazer para reflexão o mundo em que coisas e corpos estão envolvidos, coimplicados, no que Merleau-Ponty (1994) chamou de um movimento de expressão, ou no que Ingold (2007) chamou de uma história de fluxos e transformações.

20 Considerando que na história do pensamento sociológico o termo “social” tem sido usado preferencialmente para fazer referência a relações entre humanos e na antropologia a palavra “cultural” usualmente se refere a representações, estou substituindo estes termos aqui por “relacional” e “significativa”. A influência de autores como Latour, Merleau-Ponty e Ingold é clara.

21 Ver a respeito do estudo antropológico dos sentidos a polêmica entre Ingold e Howes. (INGOLD, 2011)

A comida, o chão, o cuidado

Bori na casa de Mãe Beata

Como muitos etnógrafos já observaram, nas religiões de matriz africana a pessoa é concebida como uma entidade múltipla, feita de componentes materiais e imateriais. Assim também é o corpo (ara) – composto de duas partes inseparáveis: o ori e o aperê (suporte).¹ O ori é, de fato, uma divindade única a cada pessoa no aiyê (este mundo), que tem um duplo no orum (outro mundo, morada dos orixás) – por isso Bastide (2001) insiste que o ori não pode ser confundido com a cabeça, é espiritual e imaterial. Vale lembrar, entretanto, que o físico e o espiritual, o material e o imaterial não se opõem no candomblé: “a alma tem algo de material e o corpo, algo de espiritual.” (LÉPINE, 1983, p. 29)

Conforme mito narrado por Rocha (1995), no orum, oris são fabricados pelo artesão divino, Ajalá. Oludumaré, o criador, conferiu a Ajalá a tarefa de moldar cabeças humanas. Ajalá trabalha com vários materiais e cada dia produz muitas cabeças diferentes. Antes de iniciar sua vida terrena, o ser humano em vias de nascer deve passar na oficina de Ajalá e escolher sua cabeça. Esta escolha vai determinar seu destino no aiyê. Embora cada uma das cabeças dispostas na oficina de Ajalá seja única e insubstituível, é modelada a partir de elementos herdados, de matéria ancestral (de modo que o individual e o coletivo, o único e comum estão sempre vinculados). Para ser bem sucedida na vida, a pessoa deve manter-se fiel a esta matéria (ela vai determinar as proibições alimentícias que precisará seguir – não se deve comer a mesma substância usada na cabeça – e o orixá ao qual pertence). Na criação, ori foi o primeiro a nascer e é o último a morrer. Assim, antes de honrar os orixás, a filha de santo deve honrar o ori. O que não foi sancionado por ori não será feito pelos orixás. O orixá, já vimos, é feito na cabeça do seu filho. Mas uma cabeça desequilibrada e fraca não pode ser raspada.

Há diferenças importantes entre o ori e o orixá. Enquanto o ori nunca abandona seu dono, o orixá vai e vem, apossando-se do corpo de seu filho em

¹ Rocha (1995) nota que o ori é ele mesmo diferenciado em ori-aperê (receptáculo) e ori-inu (seu conteúdo, responsável pelo destino individual, pela inteligência e sensibilidade).

algumas ocasiões apenas. O ori, observa Bastide (2001), é marca da individualidade da pessoa; o orixá de seus vínculos com um mundo mítico coletivo.² Esta distinção não é absoluta: o ori é feito de matéria ancestral (e, portanto, também guarda dimensão coletiva), e o orixá feito na cabeça é manifestação única e singular do orixá como energia ou princípio geral.

Assim como o orixá, o ori também come. O bori, já mencionei, é o rito de dar de comer à cabeça. É um rito fundamental no candomblé e na vida da filha de santo. Mas sua realização não está necessariamente atrelada ao processo de feitura e às obrigações. Uma vez que tem como efeito restaurar o equilíbrio da cabeça, é prescrito também como uma medida terapêutica tanto para os filhos da casa quanto para clientes de fora. Ao dar um bori, o cliente passa a ser considerado alguém “de dentro”.

O alimento oferecido à cabeça no bori é também compartilhado entre os borizados e seus visitantes, membros do terreiro. Inclui aves sacrificadas, frutas e grãos variados. Mas a comida por excelência do bori é o obi, a noz de cola africana. A oferenda do obi é central nos dois tipos de bori realizados em um terreiro: o bori de água e o bori de sangue – cuja diferença está, como o nome já indica, na presença de sangue (de um pombo sacrificado) no segundo tipo (o que faz deste bori uma oferenda mais completa e significativa que o primeiro). É a mãe de santo quem decide, mediante o jogo, o tipo de bori apropriado para a ocasião – na feitura e nas obrigações, entretanto, este será sempre um bori de sangue.

Os boris não são ritos públicos, e a participação é restrita apenas àqueles que já deram, eles mesmos, um bori. Assim, o primeiro bori em que uma pessoa participa é sempre o seu próprio. Usualmente os presentes são todos da roça. O rito acontece à noite, e os borizados devem dormir no terreiro e lá permanecer até o cair da tarde do dia seguinte.

O bori que relato a seguir ocorreu em 2002 e juntou um grupo de oito pessoas, entre as quais eu estava. Lázaro, Sirlei e Mônica estavam dando o bori

2 “Por meio do *ori* e do *emi*, o indivíduo separa-se do restante do cosmo para formar um mundo à parte; por meio do orixá, em compensação, torna-se reflexo e símbolo do divino.” (BASTIDE, 2001, p. 237) Conforme explica Bastide (2001, p. 234), embora próximos, o ori e o emi distinguem-se em alguns aspectos importantes: o ori é mais material, pode enfraquecer-se, nunca deixa o corpo do indivíduo e desaparece com a morte do corpo; o emi é mais etéreo (como um vento), não está sujeito a intervenções (ou tratamento), pode ausentar-se do corpo e é imortal. O ori, conclui o autor, “consiste [...] no espírito por oposição à alma.”

como parte de sua obrigação de um ano. São irmãos de barco. Como esperado daqueles que enfrentam juntos um processo tão dramático quanto a feitura, os três tinham uma relação de forte cumplicidade. Sirlei e Mônica já mantinham laços antigos com terreiro: Sirlei é neta de dona Detinha e tem toda uma rede de parentes na roça (incluindo sua irmã Lúcia, que é equede). Mônica é irmã de Fernanda, que na época residia na casa de Mãe Beata e tinha quase sete anos de feita. A aproximação de Lázaro havia sido mais recente – pouco antes da sua feitura –, mas nem por isso ele era menos integrado na roça. Os três são rodantes. Sirlei é filha de Ogum, bravo e enérgico orixá do ferro e da guerra. Oxalufã, orixá da criação, velho e cansado, é dono da cabeça de Mônica. Obaluaê, também um orixá velho, que tem domínio sobre a doença e a cura, é pai de Lázaro.

O bori de dona Lúcia e Lorena marcava o início de sua feitura (as duas iam ser recolhidas depois que o resto dos borizados partisse no dia seguinte ao rito). Lorena é rodante, filha de Iansã. Lorena, Sirlei, Lázaro e Mônica têm entre 20 e 30 anos de idade. Dona Lúcia estava sendo confirmada equede e é filha de Oxum. Era uma senhora de meia idade que há muitos anos havia morado na casa de Mãe Beata, ajudando-a na criação de seus filhos e no trabalho doméstico. Seus dois filhos são da roça: o rapaz é ogã, e a moça, então adolescente, equede.

Dona Luzia, mãe de Mônica e Fernanda, dava o bori para fortalecer sua cabeça. Era baiana de acarajé e muito antes de constituir família havia sido iniciada no candomblé, a cabeça raspada para Xangô, orixá dos raios e trovões. Com a morte de sua mãe de santo, havia abandonado o candomblé. Voltou em busca de socorro para Fernanda, tornando-se assim presença constante na casa de Mãe Beata. Também recorreu a Beata para tirar a mão de morto de sua cabeça, procedimento necessário quando se tem uma mãe ou pai de santo que faleceu. Xangô jamais voltou a se apossar de seu corpo. Dona Luzia tinha então por volta de 50 anos, é uma mulher pequena, frágil e bastante falante. O bori, ela explicou, iria trazer-lhe a força e o equilíbrio de que necessitava para enfrentar as crescentes dificuldades em casa. Zé Carlos era o chefe de Lázaro na firma onde trabalhava. Desconheço as razões que o levaram ao bori. Finalmente, eu frequenteo o terreiro desde 1998 e fui suspensa equede por Pai Caitumba, o caboclo de Mãe Beata. Na época estava prestes a viajar para passar um ano no Canadá, e Mãe Beata recomendara que eu assentasse meu santo, Oxaguiã, antes de partir.

No dia anterior ao bori viemos ao terreiro para o ebó de limpeza. O ebó foi oferecido aos eguns (espíritos de mortos). Juntamo-nos ao lado da casa de Babá de Egun, no pequeno pátio onde estão também assentados Pai Caitumba e Capangueiro. Vestidos de branco (as mulheres, saia de ração, e os homens, calças folgadas e camiseta), pisamos descalços, cada pé sobre uma metade aberta de berinjela. À nossa esquerda, sobre uma mesa, vários pratinhos estavam dispostos em conjuntos de oito. Um pequeno grupo de equedes e iaôs logo se acercou para ajudar a mãe de santo. Ela puxava os cantos e era secundada por suas ajudantes. Recebemos, cada um, dois bolinhos de farinha molhada, chamados furás, para amassar em nossas mãos fechadas. As equedes entregavam os pratinhos com grãos à mãe de santo, que os passava em torno de nosso corpo, derramando parte do conteúdo sobre nossas cabeças e o restante jogando em gamelas de barro aos nossos pés. A operação era iniciada com a Sirlei, filha de Ogum, que é sempre o primeiro orixá a ser reverenciado nos ritos, e depois era repetida, em ordem, em cada um de nós. Quando se terminava com um tipo de alimento, dava-se início ao seguinte: grãos de milho de pipoca, repolho branco e repolho roxo em pequenas fatias, abóbora e chuchu, ambos cortados em cubinhos, diferentes tipos de feijão, sementes de girassol, pipoca, bolinhos de arroz cozido e milho branco cozido. Cada um de nós teve uma vela passada ao redor do corpo, que depois foi quebrada e jogada na gamela. Depois da vela, um ovo, quebrado também na gamela.

Ao final, fomos instruídos a jogar na gamela os furás amassados. Saímos então de nossas sandálias de berinjela para o sacudimento de folhas. Nosso tronco, costas e ombros receberam o impacto de galhos de folhas que Mãe Beata segurava e movimentava vigorosamente. Porções de pólvora foram queimadas no chão a nossa frente, batemos os pés ao som do estalo da pólvora. Em seguida, fomos encaminhados para o banho. Vestimos roupas limpas e fomos envolvidos no cheiro do incenso. Por fim, tivemos o corpo fechado com pemba (pequenas cruces desenhadas nos punhos, nuca, testa, torso, pés e mãos). Depois de uma conversa despreocupada, seguimos cada qual pra sua casa, instruídos a manter um resguardo de sexo e álcool.

No dia do bori, chego no meio da tarde para ajudar. Mãe Beata está no mercado comprando mais frutas. Acocorados próximos à cozinha, Toni e Lorena estão descascando fava. Ao lado deles, Zarinha, então abiã, está lavando

porções de frango em uma bacia com água. Conversamos um pouco. Toni conta sobre sua obrigação de três anos, recentemente celebrada. Diz que ficou muito assustado ao ver tanta gente no barracão quando saiu do roncó. Mas depois Xangô veio e tudo mudou. Terminada a festa – ele observou orgulhoso – muita gente comentou sobre a transformação do seu corpo com a vinda do santo: as costas se ampliaram, o corpo pareceu ficar maior.

Vou ao barracão. Lá os preparativos já foram iniciados pela equede Lúcia, irmã de Sirlei, e dona Lúcia, minha companheira de bori. A maioria das atividades envolve preparo das oferendas: cortar, picar, descascar, amassar e arrumar o material em bacias e pratos. A disposição das comidas nos pratos é feita com base em considerações tanto pragmáticas quanto estéticas – o número de pratos e quantidade de comida são estabelecidos com base no número de pessoas dando o bori, mas a arrumação dos grãos, verduras e frutas também obedece um senso de beleza e proporção. Distribuimos em vários pratos pequenas porções de milho branco cozido, de fava cozida e temperada, e de arroz (sem cozimento), bolinhos de inhame e bolinhos de arroz cozidos. Pratos maiores são reservados para mais bolinhos de arroz e de inhame, e uma grande bacia é decorada com fatias de frutas: mangas, peras, laranjas, bananas, maçãs verdes e vermelhas, melões e melancias. Outras bacias exibem arranjos de frutas inteiras: além destas, também uvas e goiabas. Pratos com acaçá e manjar branco – comida branca muito apreciada por Iemanjá e Oxalá – são incluídos. Arrumamos tudo no balcão de madeira, à esquerda dos atabaques, na ordem em que serão utilizados durante o bori.

Sobre o balcão à direita dos atabaques está o assento da Iemanjá de Mãe Beata que foi retirado do quarto dos santos para ser alimentado. Bacia e sopeira são de porcelana azul clara, o otá está guardado na sopeira em meio à água e mel. Iemanjá, orixá das águas salgadas, é protetora do ori – por isso na casa de Mãe Beata sempre come quando a cabeça recebe alimento. Um conjunto, semelhante ao de Iemanjá, só que todo branco, foi colocado ao seu lado: será consagrado para meu orixá.

Oito quartinhas foram dispostas sobre o balcão que acompanha a outra parede (onde está a porta que dá para os assentamentos dos caboclos). Quando equede Dinha chega do trabalho, marca nelas as iniciais dos borizados com corretor branco e enche-as com água. Ao lado da quartinha, um pires com um obi.

Completa cada conjunto uma bacia esmaltada branca na qual serão recolhidas as oferendas ao ori. É chamada ibá-ori (bacia do ori) e representa o duplo do ori no orum. No chão, abaixo deste balcão, esteiras de palha cobertas com lençóis brancos marcam nosso lugar de repouso. Sobre elas, oito travesseiros. As quartinhas acima sinalizam o lugar de um. Da direita para esquerda, somos: Sirlei, Mônica, eu, dona Laura, dona Luzia, Lorena, Lázaro e Zé Carlos.

Por volta das 20h30min, estamos todos vestidos de branco, roupa de ração, prontos para ir à praia, fazer uma oferenda à Iemanjá. Toia, ebomi de Iemanjá, preside o ebó e é auxiliada por outras pessoas da casa que carregam os pratos com as comidas. Seguimos Toia, descalços, para fora do terreiro. Logo estamos na grande e movimentada avenida que separa as construções da orla. Algumas pessoas na rua param para nos olhar e apontam enquanto atravessamos – um grupo relativamente grande de candomblezeiros. Ninguém nos segue. Na praia, ajoelhamos, próximo à água, onde quebram as ondas. O mar está revoltado e logo estamos molhados e com frio. As equedes que vieram ajudar Toia na condução do ebó ficam de pé ao nosso redor e começam a cantar para Iemanjá. Toia derrama ajebó sobre nossas cabeças, espalhando com a mão – feito de quiabo com água, o ajebó é um líquido viscoso. Pode ser oferecido a qualquer orixá, e tão logo têm suas cabeças molhadas, os rodantes viram no santo. Está tudo escuro, apenas uma lua minguante ilumina a cena – agora, ao barulho do mar, juntam-se os ilás dos santos. Toia prossegue – ela e suas ajudantes passam diferentes comidas nos nossos corpos ajoelhados. A comida despejada cai (ou escorre, a depender dos ingredientes) pelo corpo e é recolhida pelas ondas. Quando a oferenda é concluída, chega a Iemanjá de Toia; sua presença é anunciada por um grito fino, que se prolonga enquanto o corpo da ebomi balança de um lado para outro. Alguém diz baixinho que Iemanjá aceitou a oferenda, sua vinda indica isso. Uma das equedes pousa a mão gentilmente sobre o ombro de Toia para despachar a santa. De volta a si, Toia nos instrui a mergulhar nas ondas antes de retornarmos ao terreiro. As saias inflam na água como grandes balões. Quando saímos, tremendo, estão grudadas no corpo, já sem vida.

Faz muito frio no caminho de volta e seguimos depressa para o terreiro. Lá devemos tomar banho de amaci e nos vestir para o bori. Vários baldes de amaci foram colocados na entrada no barracão. Já estamos atrasados, Pai Antônio deve chegar a qualquer momento. Ele é irmão de santo mais novo de Mãe

Beata e tem um terreiro na Cidade Baixa. Na época, era presença constante na casa de Mãe Beata. Eu sigo com Mônica, nós duas filhas de Oxalá. Dinha nos acompanha e explica de novo: devemos nos banhar com água e sabão da costa e depois chamar uma equede ou ebomi para bater o paó antes do banho com amaci. Toia atende nosso chamado e nós três nos ajoelhamos para saudar os ori-xás com o paó: com mãos em concha batemos três longas palmas e depois uma série de palmas curtas e mais fracas. O paó chama o Oxalufã de Mônica, e seu ilá brando preenche o espaço pequeno. Toia pousa a mão no ombro de Mônica para despachar o santo. Oxalá se vai, chega o erê Cajadinho, e o rosto de Mônica se ilumina com um sorriso maroto. Não podemos usar toalhas, passo as mãos rapidamente pelo corpo para retirar o excesso de água e, enquanto me visto, sinto o corpo coçar com os pingos descendo. O cheiro do amaci é reconfortante. Vestimos um camisu comprido, calçolão e saia de cordão. De branco e descalças.

No barracão, sentamos em uma esteira no chão. Élia traz sopa e pão. Lázaro, Sirlei e Lorena, irmãos de barco, estão conversando; eu e Mônica nos juntamos à conversa. Falando baixinho, Lázaro conta a história de uma criatura que no seu primeiro bori engoliu a fatia de obi que a mãe de santo lhe entregou: *“Aí quando ela pediu à moça que cuspi-se o obi, não tinha mais nada para cuspir. Ninguém se aguentou, caiu todo mundo na risada!”*

Também nós caímos na risada ouvindo o relato de Lázaro, mas tentamos manter o riso nos limites do aceitável. Logo estamos de sérios, em silêncio. Pai Antônio chega acompanhado da antropóloga francesa que faz pesquisa em seu terreiro e vamos tomar a bênção.

O bori tem início por volta das 10 horas da noite. Sentamos no balcão à esquerda dos atabaques, os braços estendidos sobre as pernas dobradas, mãos abertas sobre os joelhos, palmas viradas para cima para receber o axé que circula. Atrás de nós estão os pratinhos que ajudei a arrumar. Cada um tem uma madrinha de bori que escolheu junto com a mãe de santo entre membros mais graduados do terreiro, equedes, ebomis ou iaôs com três anos de obrigação. Dona Detinha senta em uma das cadeiras altas destinadas a ebomis e autoridades do candomblé que visitam o terreiro. Iaôs sem obrigação de três anos sentam em esteiras no chão com as pernas estiradas e descalços.

As madrinhas estão posicionadas à frente de seus afilhados, equedes se aproximam para ajudar e cantar. Mãe Beata segura uma bacia com amaci. To-

dos cantam para Ossanha, o orixá das ervas, e uma após a outra, as madrinhas derramam com uma cuia um pouco do amaci sobre nossas cabeças, secando-as levemente com um oja. Uma bacia que seguramos no colo retém o excesso de líquido que cai. O contato da cabeça com o amaci chama os orixás dos rodantes: Sirlei, Lázaro, Lorena e Mônica. Também viram os iaôs novos sentados nas esteiras no lado oposto do salão. Mas ninguém sai de sua posição. As equedes despacham os santos.

Então chega o momento de cortar para Iemanjá. A atenção é desviada do lugar onde sentamos para o lado oposto dos atabaques, onde está o assentamento de Iemanjá. As aves são trazidas para o barracão: galinhas brancas, patos e galinhas d'angola. Mãe Beata preside o sacrifício, auxiliada por Toinho, axogunda da casa (ogã responsável por imolar os bichos). Em pé, no centro do barracão, Pai Antônio conduz os cantos. Canta-se primeiro para Ogum, orixá do ferro, que precisa ser honrado antes que se use a faca. As aves oferecidas à Iemanjá têm suas cabeças cortadas, folhas cobrem seus olhos. Depois os pés são cortados e colocados junto com os corpos aos pés dos atabaques. Sangue é derramado na bacia e na sopeira que compõem o assentamento para alimentar o otá. Porções de fava, arroz, grão de milho cozido, mel e azeite de oliva são também coletados na bacia. Os pés das aves junto com algumas penas são enfiados na comida, apontando para cima; as penas formam uma coroa rodeando todo o conteúdo da bacia. Açaçá e manjar branco completam a oferenda. Flores são usadas para decorar. Em seguida é consagrado o assento do meu Oxaguiã. Uma certa combinação de substâncias é derramada na sopeira, o otá é lavado com uma infusão de ervas, coberto de água e mel. Um grande caramujo branco (ibin), muito apreciado por Oxalá, é incluído no sacrifício. Galinhas, patos e pombos, todas fêmeas e brancas, são sacrificados; o sangue, carregado de axé, rega o otá e é derramado sobre a bacia. Esta é preenchida com milho branco, açaçá, manjar e fatias de obi. Depois é enfeitada com penas, pés de aves e flores. Também aqui domina atenção ao detalhe: tudo é disposto e arrumado para dar uma impressão geral de proporção e beleza.

Mais uma vez nos convertemos em foco de atenção. Madrinhas seguram as bacias do ori. Estão de pé, a nossa frente, deixando espaço suficiente para a mãe de santo circular no meio. A grande bacia com fatias de frutas é trazida. Mãe Beata aproxima-se de Sirlei, filha de Ogum, retira duas fatias de uma das frutas,

movimenta as fatias ao redor do corpo e sobre a cabeça de Sirlei, jogando-as então ao interior do ibá-ori. Continua retirando frutas da bacia até utilizar todas as diferentes espécies e parte para o noviço seguinte. A mesma operação é repetida com os pequenos pratos de bolas de inhame e de fava, arroz e milho branco. Antes de a comida ser coletada no ibá ori, cada prato circula em volta do corpo, marcando as direções centrais de frente e costas, acima (cabeça) e abaixo (pés), direita e esquerda.³

Quando toda a comida é coletada nas bacias do ori, ficamos com elas no colo. As madrinhas trazem, então, as quartinhas com os pires contendo obi. Colocando-se na frente de Sirlei, Mãe Beata pega o obi, corta com a faca algumas fatias finas, que deixa em um canto do pires, e então parte a noz em duas metades, aspergindo um pouco de água da quartinha sobre elas. Lança as duas metades sobre o pires para assegurar-se de que a oferenda foi aceita: se as duas metades caem com a casca para baixo, a resposta é *alafiá* – positiva. O corte do obi, explica Mãe Beata, é também um sacrifício. Ela entrega uma fatia de obi para Sirlei, outra para a sua madrinha e toma uma terceira para si: as fatias devem ser mastigadas, explica, mas não engolidas. Uma fatia de obi é colocada entre o polegar e o indicador e entre o dedão e o dedo médio, em ambas as mãos e pés. Pouco depois, Mãe Beata estende a mão e pede a Sirlei que cuspa ali o obi mascado; ela e a madrinha de Sirlei fazem o mesmo. A mistura de obi mascado é colocada no topo da cabeça, nela se misturam fluidos da noviça, de sua madrinha e da mãe de santo, cada qual contribuindo para o fortalecimento do ori, preparando a comida, mastigando e depositando uma parte de si (do seu *axé*) na cabeça. O movimento individualizador do rito – que singulariza e fortalece a pessoa – é também a construção de laços íntimos com a mãe de santo e o terceiro, com os ancestrais e os orixás. Na medida em que repete esta operação em cada um de nós, Mãe Beata diz: “*obi paz, obi sossego, obi tranquilidade*”. Pequenas quantidades de pó vermelho (*ossun*), azul (*aji*) e branco (*limo da costa*) são adicionadas à pasta na nossa cabeça, assim como uma pequena porção de mi-

3 Como vários estudiosos notaram, estes pontos têm uma significação especial no candomblé. (SANTOS, 1977; VERGER, 1981; VOGEL; MELLO; BARROS, 1993; ROCHA, 1995) A frente do corpo representa o nascer do sol, é o futuro; as costas, o pôr do sol, o passado. Frente e costas são frequentemente associadas acima e abaixo, cabeça e pés. A cabeça recebe os orixás, os pés marcam os vínculos com os ancestrais. A metade direita do corpo aponta para os elementos herdados do pai e dos ancestrais masculinos; a direita para aqueles herdados da mãe e dos ancestrais femininos. No bori, um elo vital entre estes princípios é estabelecido e renovado.

lho branco. Então os pombos são trazidos (um por ori) para serem sacrificados. Quando o sacrifício começa, os orixás imediatamente respondem, e muitos ilás misturam-se no barracão. Mais uma vez são despachados.

Cada um de nós aguarda sua vez de cabeça baixa em um clima de expectativa calma. Sinto quando a mãe de santo pressiona o pescoço sangrando do pombo sacrificado contra certos pontos do meu corpo: nas minhas costas, abaixo do pescoço e no peito. Um pouco de sangue é derramado sobre meus pulsos e meus pés e, então, sobre minha cabeça (no cocuruto, nas têmporas direita e esquerda, na testa e na nuca). Penas brancas são colocadas sobre estes pontos, grudando neles com o auxílio do sangue.

Poderia dizer que visão, paladar e audição são todos estimulados, ativados pelos procedimentos do rito, mas a linguagem da estimulação é ainda pobre para descrever a experiência que se desenrola. Certamente não é o puro paladar, uma estimulação das minhas papilas gustativas, que explica minha experiência enquanto masco a fatia de obi: meu corpo se contrai com o gosto amargo do obi, enquanto minha posição próxima ao chão condensa a passividade de minha situação e minhas mãos abertas, palmas voltadas para cima, recebem o axé que circula. Tampouco é a visão apenas que está em jogo enquanto vejo parte de minha experiência refletida e continuada nas ações da mãe de santo e de minha madrinha que também mascam obi, e vejo este material mascado reunido, cuspidado na mão de Beata, e sinto-o, depois, colocado no topo de minha cabeça. Ou enquanto sentada e sem movimento, escuto os cantos para o ori e vejo outros de pé, a minha frente, comandando a ação, e ainda outros ao fundo, sentados no chão com pernas estiradas, talvez mais submissos que eu. Sons, cheiros, posturas e palavras se sucedem e se misturam, e aos poucos revelam um estilo, uma atmosfera afetiva que, embora nova para mim, evoca (e transforma) rotinas conhecidas de ação e interação (rituais diários e limpeza e alimentação).

O sangue que alimenta a cabeça é também coletado na bacia do ori, junto com os outros ingredientes usados no rito. As madrinhas levam os pombos para o centro do barracão e acoram-se para remover algumas penas e decorar com elas o conteúdo da bacia. A música prossegue, iaôs novos viram no santo. Os pombos são levados para a cozinha, partes serão separadas para compor a oferta ao ori, e o restante será cozido e recheado com azeite e camarão seco. Após um breve intervalo em que parte da ação é transferida para a cozinha e

muitos ilás diferentes preenchem o barracão, a mãe de santo e as madrinhas retornam. As fatias de obi que foram colocadas entre nossos dedos nas mãos e nos pés são retiradas, as primeiras postas acima das orelhas, as outras duas na testa e nuca, reproduzindo assim o simbolismo dos pontos cardeais. As madrinhas cobrem nossa cabeça cheia com um ojá, amarrado com firmeza para evitar que o conteúdo escape. Os cantos louvam o ori. Devemos nos levantar, mas não podemos fazê-lo de um só golpe: duas vezes erguemos ligeiramente o corpo, sem completar o movimento, até que, finalmente, na terceira, recuperamos a posição vertical. Caminhamos em passos lentos para as esteiras, onde nos deitamos. Os cantos agora se destinam a Oxalá, orixá da criação, cuja presença imediatamente chama todos os outros orixás da casa. Segue-se uma onda de possessões, que só nos alcança como som. Estamos deitados de bruços, completamente cobertos por lençóis brancos que muitos dos presentes seguraram para deixar pousar sobre nossos corpos. Nosso lugar de repouso é marcado com grãos de milho branco e pela água de colônia aspergida pela mãe de santo. Permanecemos deitados, imóveis, quietos, apenas o som dos ilás e dos cantos, o cheiro da colônia e do sangue nos dão um senso do espaço circundante. Relaxo meu corpo na esteira e deixo minha atenção diminuir, tentando dormir. Mas a música, o gosto amargo do obi na boca, o cheiro forte do sangue ainda marcam o ritmo de minha experiência, e minha atenção cambiante parece não ser mais que uma sucessão de respostas às várias solicitações do lugar. Dou-me conta de que sou parte do espetáculo que a princípio parecia se desdobrar a minha frente, dependente do foco de minha atenção.

Depois de um tempo, a música se encerra, os orixás já partiram, as pessoas deixaram o barracão e juntaram-se lá fora para comer e conversar. Escuto abiãs e iaôs sendo convocados para tratar os bichos. Conversas e risos se prolongam por horas. O barracão está escuro, apenas uma luz fraca de vela. Bem mais tarde, algumas das pessoas que ficaram para ajudar abrem esteiras e se acomodam no barracão. Entre eles está Toia – ebomi de Iemanjá, cabe a ela cuidar dos borizados. Finalmente silêncio.

Quando acordamos na manhã seguinte noto que parte do material usado no bori se encontra sobre o balcão, atrás das nossas esteiras, junto com vasos de flores e tigelas grandes de frutas. Cada uma das quartinhas está sobre um pires, junto com a cabeça do pombo sacrificado, sangue e algumas penas, lem-

brando os eventos da noite. Ao lado da quartinha, um pratinho com pombo refogado e farofa. É o axé do pombo, explica Lázaro, enquanto come o seu. Logo estamos todos sentados, comendo. Apenas Mônica ainda dorme. Escolhemos frutas das tigelas; as mais apreciadas são as mais caras: uvas e peras. Ninguém come banana ou laranja. No bori deve-se descansar e comer.

Mas isso não impede o humor. Lázaro ri do fato de que alguns de meus companheiros se ajoelharam para tomar bênção da antropóloga que veio com Pai Antônio:

“Todo mundo achando que ela é equede e não é nem filha de santo. E ela, vendo aquilo, não fez nada para esclarecer a situação, simplesmente levantou a mão para dar bênção como se fosse mesmo uma autoridade.”

Em seguida, ele conta a história de um noviço que adormeceu durante seu bori: *“Pensaram que ele era rodante, porque a cabeça pendia de um lado pro outro enquanto ele dormia.”*

A história é cômica, sobretudo porque é acompanhada de mímica. Mas nosso riso é contido com a entrada de Dinha – ela avisa que em breve o café da manhã será servido (chá, bolachas, pão e manjar branco – sem contar as frutas e o pombo que já estamos comendo). Pouco depois chega Mãe Beata. Mônica segue dormindo, e a mãe de santo explica que é sempre assim com os filhos do velho Oxalufã. Mãe Beata veio para suspender o bori de Zé Carlos, que tem um compromisso de trabalho. Lamenta que ele não possa usufruir plenamente do bori, e quando Zé Carlos se levanta para tomar banho ela elogia sua atitude – o chefe de Lázaro não tem vergonha de ir à Feira de São Joaquim comprar galinha e bode vivos para o candomblé e já saiu do terreiro direto para o trabalho com as calças sujas com o sangue de uma ave sacrificada.

Mônica finalmente acorda. Só faltava ela para o café ser trazido. Antes de vir a comida, batemos paó; todos deitados de bruços com os pés na posição dos travesseiros, cabeças voltadas para a mãe de santo. Os orixás chegam em resposta ao paó e logo dão lugar aos erês.

Sentada, quietinha, aos pés da mãe de santo, está Princesa, o erê de uma jovem iaô que esteve presente ao bori. Ela está calada e é com um sorriso tímido e expressão humilde que escuta Mãe Beata contar a história da iaô. Rosa foi feita com Gleibe e Rafael há uns três anos, mas depois de um tempo abandonou o candomblé. Aí, certo dia, o marido dela ligou desesperado para Mãe Beata,

pedindo socorro: Rosa havia tentado se matar com veneno de rato. Beata recomendou que ele levasse a mulher de imediato para o hospital. Quando ela estivesse em condições, que viesse ao terreiro conversar. Rosa fez justamente isso – recuperada, retornou humilde.

Veja só – prossegue Mãe Beata – ela era uma boa esposa e uma boa filha de santo, moça bonita, andava toda arrumada, tinha as coisas dela e foi se meter com homem, ficou na pior [...]. Agora ela diz que vai se cuidar. Mas apesar dos seus erros como filha de santo, é preciso reconhecer: aqui na roça era trabalhadora e sempre se deu bem com todo mundo, nunca foi de fofoca, e os irmãos todos gostavam dela.

Princesa sorri alegre, concordando.

O assunto em seguida é a vida amorosa de Cajadinho (erê de Mônica) – alguém menciona uma loura que era paquerada pelo erê, mas este esclarece que já acabou. Depois do papo dos erês (Cajadinho de Oxalá, Comandante de Ogum, Hortênsia de Iansã e Bujinho de Obaluaê), vamos dormir de novo. Saem Mãe Beata e Dinha, o barracão fica vazio. Só eu permaneço acordada. O meu incômodo é grande – o cheiro do sangue, a dureza do chão. Quando os outros acordam, pergunto se alguém tem noção das horas e recebo uma reprimenda de dona Lúcia: bori não é pra ficar se preocupando com as horas, não adianta perguntar, porque só suspende na hora certa. Dona Luzia concorda com ela, mas, como sempre, é muito gentil: ensina-me que o importante é descansar e comer. Envergonhada, me viro para tentar dormir.

Ao não ser quando estamos todos quietos, descansando, tem sempre gente que entra no barracão ou que aparece da janela, crianças e adultos, pedindo uma fruta ou simplesmente esperando que um de nós ofereça. O bori é também ocasião de distribuir e compartilhar alimento, especialmente frutas que são pouco consumidas no cotidiano. Muito apreciado é o pombo com farofa que eu e meus irmãos de bori comemos desde que acordamos.

Lá pra meio-dia (acho), vamos mais uma vez honrar os orixás com o paó. Na verdade, espera-se dos filhos de santo que estão no terreiro que venham bater paó com os borizados – pouco antes, Zarinha (iaô) esteve conosco e comentou que Mãe Beata lhe recriminara por estar querendo partir sem antes nos

fazer uma visita. Muita gente da roça se junta para o paó: Rafa (filho de Logun), Toni (de Xangô), Fernanda e Élia (de Iansã), Rosa (d'Oxum), Curió (d'Ogum) e Luigi, italiano que recém havia dado um bori na roça. Com exceção de Luigi, todos os visitantes eram iaôs. Formamos duas fileiras paralelas, deitados de bruços, cabeça com cabeça. Batemos paó, e os orixás de ambas as fileiras imediatamente chegam. São muitos os ilás que se misturam: alguns fortes, outros finos e prolongados como um apito, outros ainda guturais. Colocamo-nos então de joelhos, uns frente aos outros, borizados e visitantes, humanos e orixás em ambas as filas, e nos saudamos. Entre os visitantes só um não está virado (Luigi), e entre nós somos três as que não rodam (dona Luzia, dona Lucia e eu). Muito emocionada, tomo as mãos de Iansã a minha frente e desenho com elas uma cruz, pousando-as sobre a minha testa, meu coração, ombro direito e ombro esquerdo. Então as beijo, uma de cada vez. A santa faz o mesmo comigo. Escuto seu ilá e sinto o tremor de seu corpo enquanto ela me envolve num abraço longo, apertado. A fila dos visitantes caminha, assim mesmo de joelhos, para que possamos todos nos abraçar. Também orixás se encontram no abraço, dois ilás, dois corpos tremendo. O momento é forte, intenso.

Depois deste encontro íntimo, mas solene, com os orixás, é hora da folia dos erês. Assim que findam as bênçãos, as crianças chegam para brincar. Estão com fome e pedem frutas. Distribuímos e todos comem. Hortênsia, erê de Lorena, está preocupada com a iminente evasão de nossas reservas alimentares – quer que os erês dos visitantes sejam mandados embora. Quando o erê de Curió pede-lhe uma fruta, ela lhe entrega uma laranja. O erê sibila e se joga no chão de barriga para cima, erguendo as pernas para o alto. Os erês não gostam de laranja, querem uva, pera, maçã ou manjar. “*Sobrou algum pombo?*”? “*Da manje, quero a bolinha vermelha!*” É uma festa. Roubam as frutas um do outro. Brigam entre si. Riem um do outro. Dona Lúcia reclama comigo: “*também não pode desarrumar todo o bori*” – porque dei um cacho de uva (o menorzinho que sobrou) para os erês. Dinha chega para pôr ordem na situação, reclama sério com os erês, se soubesse que ia dar nisso, não tinha deixado que ficassem. Chama as equedes para ajudá-la a despachar as crianças traquinas. De volta a si, os visitantes se vão. Só Princesa permanece, põe-se em um canto bem quieta e obtém permissão para ficar. Quieta como está, não para de comer, e Hortênsia começa a insultá-la: “*tem que mandar Princesa embora.*” – Ela grita para chamar atenção de alguma equede.

Princesa, entretanto, permanece imóvel, só a boca ocupada, mastigando. Sabe que se reagir, será mesmo despachada. Comandante, erê de Sirlei, a essa altura já se apropriou do pombo de Zé Carlos. Também escondeu sob a saia algumas frutas para depois. Os outros erês fazem o mesmo.

Resistindo bravamente às provocações de Hortênsia, Princesa começa a contar um pouco da história de sua filha, na língua infantil dos erês. Narra o sofrimento de Rosa de um modo distante, com um sorriso na face. Sua história não acrescenta nada ao relato já feito por Rosa – uma história triste de paixão e sofrimento – mas o erê reconta os fatos com tamanha graça e ironia, imitando de modo cômico os gritos desesperados de Rosa, que a trajetória da iaô é subitamente transformada na mais divertida das comédias. Rosa tinha tudo – diz Princesa, fingindo pena – roupa bonita, casa, marido, etc. Estou muito cansada para me concentrar na história do erê. Vários dos meus companheiros já voltaram a dormir. Tento imitá-los e acabo tirando um longo cochilo.

O tempo passa, já não há praticamente mais comida na bancada. Por volta das cinco da tarde, Mãe Beata vem suspender o bori. Senta-se num banquinho à frente de Sirlei. A iaô segura uma bacia esmaltada no colo, a mãe de santo sacode o adjá e desfaz o ojá. Então, vai retirando a comida da cabeça, cuidadosamente. Muitos grãos de milho branco estão grudados no cabelo e Mãe Beata tem que remover com cuidado, como se estivesse desfazendo tranças. Dinha canta, puxando o refrão e nós respondemos. Um por um, Mãe Beata limpa nossas cabeças, o conteúdo é coletado na mesma bacia que mais tarde será despachada nas ondas. Finda esta operação, devemos tomar banho. Dinha me acompanha ao banheiro e esfrega minha cabeça com uma bucha. Depois de me lavar com água, batemos juntas o paó, e com uma caneca despejo o amaci do balde no meu corpo sobre a cabeça. No barracão, Toia desenha cruzeiros de pomba na minha testa, costas, pulsos e pés. Alguém balança a minha frente o incensador aceso, viro de costas, levanto as mãos e depois os pés para receber a fumaça do incenso. Mãe Beata está preparando as oferendas que serão arreadas para Iemanjá e Oxalá, são dois alguidares de barro contendo partes das aves sacrificadas, sangue, azeite de oliva, milho branco e bolas de arroz. Ambos decorados com flores plantadas na comida. Ela me chama para salpicar um pouco de arroz e açúcar sobre a oferenda de Oxalá e pedir a proteção do santo. A comida de Oxalá – explica – será arreada em água doce, a de Iemanjá em água salgada. Te-

nho permissão para partir, mas como meu santo comeu (o sacrifício do caracol correspondeu ao de um bicho de quatro patas), preciso ficar de resguardo por duas semanas: nada de álcool, azeite de dendê, pimenta e praia.

O bori condensa muitas facetas da vida no candomblé: mostra o caráter e a forma das relações entre pessoas e deuses, ilumina os principais circuitos de reciprocidade, operando entre estes diferentes atores, assim como a estrutura hierárquica do terreiro. Nada disso é exatamente novo para aqueles que assistem regularmente as cerimônias públicas. Mas a questão aqui não é transmitir conteúdos, senão gerar pertença e produzir participação: como a feitura, o bori situa os noviços nos circuitos de reciprocidade que põe em evidência. E faz isso em grande medida através do foco nas atividades de comer/alimentar e dormir/colocar em repouso. Essas atividades constituem dimensões centrais de praticamente todos os ritos de candomblé. São parte do processo mais amplo pelo qual, no terreiro, o conhecimento é integrado a certas disposições corporais e modos de orientação, em que a sujeição do corpo a rotinas, posturas e dietas abre a pessoa para um domínio novo de experiência. Mas seu significado vai além do papel que desempenham no aprendizado religioso. Os percursos da comida e do repouso revelam uma intrincada dinâmica de cuidado; contribuem para a constituição de um campo de ação moral. Ou seja, conectam-se de modo fundamental com a maneira pela qual são tecidas as relações – e obrigações – entre as entidades que confluem no terreiro. É deles que irei tratar a seguir.

Comer

O preparo, oferta e distribuição de comida são dimensões centrais da vida de um terreiro de candomblé.⁴ É, em grande medida, através da circulação da comida que o terreiro garante a transmissão do axé. Entendida, em sentido amplo, como sacrifício, a comida é a “mola propulsora que conduz e leva o axé.” (SOUSA JUNIOR, 1998, p. 1)

4 Entre os trabalhos que tratam da comida no candomblé, convém destacar Querino, (1938), Santos (1977), Augras (1987), Lody (1998), Bastide (2001), Cossard (2006), Sousa Junior (1998, 2009), Vivaldo Lima (2010) e Lima (2010).

A comida distingue as pessoas e as coloca em relação. Comida dos orixás e comida de humanos diferem, assim como difere o que comem os noviços durante o bori e o que comem no seu dia a dia. As divindades, além do mais, distinguem-se por suas predileções alimentares.⁵ Mas a comida circula, também traça equivalências e reúne os integrantes de um terreiro em eventos de comensalidade generalizada. No bori da casa de Mãe Beata, por exemplo, quando ori é alimentado também o são Iemanjá, os erês, os borizados e os demais integrantes da casa.

Começemos pelo ori – foco central do rito. No bori, a comida é recolhida na cabeça do noviço e na bacia (ibá-ori ou cabaça do ori) que este segura entre as mãos. Assim como o ibá-ori, a cabeça é também recipiente, e uma equivalência é estabelecida entre duas. Ao mesmo tempo em que destacam e individualizam uma parte do corpo – a cabeça –, os procedimentos do rito projetam-na para fora – a bacia. O corpo é dividido e expandido num movimento que expõe a natureza múltipla e composta da pessoa.

Mas também come o noviço e convém refletirmos um pouco mais sobre esta experiência. No bori, comer é essencial para a restauração da força e do equilíbrio. A disponibilidade de certas comidas e proibição de outras define o lugar dos noviços. Durante o resguardo pós-performance, domina a comida branca de Iemanjá e Oxalá: milho branco, manjar branco, açaçá e frutas. Mas a comida está também associada a outros sentidos mundanos. Frutas não são parte importante da dieta de boa parte dos soteropolitanos, especialmente uvas e peras que são caras. Também não são vistas como alimento particularmente forte. Maçãs e peras são destinadas preferencialmente a crianças e enfermos. Tendem a estar ausentes do cotidiano, mas são símbolos de distinção. No bori, tigelas com uvas, peras, maçãs e as mais populares manga, banana, melancia e laranja estão dispostas ao alcance dos noviços para serem consumidas sem restrição. Elas marcam seu *status* especial de humanos cujo ori foi objeto de cuidado, de noviços convalescendo do despertar de energias produzido na performance

5 Vivaldo Lima (2010, p. 10) desenvolve este ponto: “No candomblé há, é claro, as comidas que ‘todos os santos comem’, mas existem também aquelas que são preferenciais, próprias de cada orixá. Mesmo essas são de uma relativa exclusividade: a comida define, marca a preferência de um santo, mas pode perfeitamente também ser oferecida a outros santos, conforme o complexo relacionamento mítico que os une ou associa.”

e de pessoas que foram temporariamente liberadas das imposições e limitações da vida cotidiana.

A comida não é apenas consumida pelos borizados, é compartilhada e circula entre os integrantes do terreiro. Embora os noviços controlem a extensão e quantidade da partilha – afinal, o bori é deles –, espera-se que sejam generosos. Assim, se por um lado o rito suspende o tempo cotidiano gerido pela preocupação com os outros (filhos, companheiros, parentes) –, o descanso é uma exigência e não uma escolha, e a comida deve ser consumida livremente sem consideração com os dias vindouros – por outro, também posiciona seus participantes em circuitos de reciprocidade, que cabe a eles manter –, é preciso atender aos pedidos dos visitantes, distribuir e fazer circular a comida. O consumo, oferta e partilha de alimento procede pacificamente até a chegada dos erês: como crianças, estas entidades exibem abertamente o egoísmo e a gula. Não têm nenhuma vergonha em estocar comida debaixo de saias e lençóis ou de estender a mão para pedir mais enquanto suas bocas estão ainda completamente cheias. Os erês apreciam a comida e demonstram essa apreciação – o corpo todo se envolve na experiência gustativa, se joga e se retorce na risada. E estão dispostos a tudo para satisfazer seu apetite – da dissimulação ao confronto físico aberto. Entre os erês, as paixões humanas ganham visibilidade e a batalha pela comida é jogada livremente. Talvez sua intervenção sirva para lembrar que comer é também uma experiência de fruição e que há um limite naquilo que se pode partilhar com os outros – é preciso também reter algo para si e gozar dos frutos de sua iniciativa.

Distribuída com generosidade, mas às vezes também retida, roubada e conquistada, consumida como meio para refazer as forças, mas também como objeto de pura fruição, a comida põe em movimento relações entre os integrantes do terreiro. Comer é parte da dinâmica relacional mais ampla do candomblé. Vista de perto enquanto experiência visceral, sensível é, em si mesma, atividade relacional – de um tipo muito especial, conforme observa com argúcia Mol (2008, p. 29), ao identificar o tipo de subjetividade que emerge do ato de comer:

O eu que come [...] não detém qualquer controle sobre 'seu corpo'. Vejamos: eu como uma maçã. A agência está em mim ou na maçã? Sou eu que como, é certo, mas sem maçãs não demoraria muito para não restar um 'eu'. E é mais complicado ainda. Pois como nos separar – eu e a maçã?

Em um dado momento isso pode ser possível: aqui está a maçã, lá estou eu. Mas um pouco mais tarde (morder, mastigar, engolir) eu me tornei parte (feita da) maçã; enquanto a maçã é (uma parte de) mim. Transsubstancialização.⁶

No bori, comer aciona diferentes níveis de relação, fazendo continuamente deslizar as posições de sujeito e objeto, eu e outro, dentro e fora. Começamos pelo exemplo do obi, usado na performance noturna, cortado em lascas e oferecido à noviça, à sua madrinha e à sua mãe de santo. Mastigado sem ser engolido, o obi difunde seu gosto amargo pela boca. Faz contrair as faces dos menos acostumados. O obi também comanda a cena, estabelece o tom (ou o sabor) da experiência. Evento ordinariamente privado, transcorrido ao interior do corpo (na boca), a mastigação do obi se prolonga e se realiza na atividade de outras duas pessoas e se completa na junção visível, palpável do material mastigado, cuspidado na mão da mãe de santo e levado à cabeça. Mastigar obi no rito é atividade de um nós: cada uma contribui com a preparação do alimento do ori, juntando a ele seus fluidos, agregando seu axé.

A comida ofertada ao ori é recolhida na cabeça, sentida (experimentada) como substância concentrada, retida sob a pressão do ojá amarrado. No dia que se segue à performance noturna, o repasto da cabeça se estende e se complementa no repasto dos noviços que também comem alimento relacionado ao ori. Da mesma forma, o repasto dos noviços se prolonga no repasto dos demais membros do terreiro, a quem a comida é doada, distribuída, e que são incorporados pelo ato de comer, numa rede intrincada de vínculos.

No bori, a reversibilidade de posições é acentuada. Opera em níveis interligados. Primeiro, já vimos, há uma reversibilidade entre o sujeito que come e o alimento ingerido: o noviço masca a fatia de obi, mas o gosto forte e amargo do obi se espalha pela boca e aos poucos se impõe sobre o corpo, definindo a experiência. Mas há também cruzamento e imbricação entre os sentidos, entre o gosto do alimento que o noviço come e a pressão do ojá que retém o alimento da cabeça e entre o calor do sangue que rega o topo da cabeça e a visão do san-

6 Mol (2008) observa que o eu emergente do ou no comer é bem diferente do eu muscular cultivado, por exemplo, na Grécia antiga, como base para um projeto de sujeito autônomo, capaz de exercer controle sobre si e sobre o mundo. O eu que come desliza entre as posições de sujeito e objeto e termina por se (con)fundir com aquilo de que se apropria.

gue regando o ibá-ori. Gosto, tato e visão se comunicam, emprestam qualidades uns aos outros, compõem uma cena total em que noviço e cabeça, cabeça e ibá se equivalem – comem todos os três. Por fim, há troca e contaminação entre a experiência do noviço e a experiência da mãe de santo, ambos mastigando o obi, e ainda entre a experiência individual do comer e a experiência de comer junto. O noviço vê-se espelhado na mãe de santo, cujo ato de mastigar obi desenha e objetiva o seu próprio, projetando-o para fora. Mais tarde, vê sua situação única de sujeito (que é alvo de cuidados e a quem a comida é oferecida) de novo projetada para fora, desta vez, nos outros que comem junto com ele e que pedem, disputam e apreciam a comida.

Mol (2008) observa que comer envolve muita atividade, mas pouco controle. No comer a agência é distribuída entre o sujeito que come e a coisa comida, mas também entre os órgãos que processam o alimento (e sobre cujo funcionamento o eu exerce pouco ou nenhum comando). Nas atividades de comer que transcorrem durante o bori, a agência não só é distribuída ao interior do corpo, mas entre os diferentes sentidos, entre o noviço, a madrinha e a mãe de santo, entre o noviço e o ori, entre os borizados e outros membros do terreiro.

No comer, poderíamos simplesmente dizer, destaca-se a transformação. Se recuarmos o olhar de modo a situar os eventos em que comem a cabeça, o santo e os noviços em um quadro um pouco mais amplo de atividades que envolvem desde o preparar a oferenda de comida até o recolher e dispor da oferenda feita, ou ainda, se deslocarmos nossa atenção do ato de comer para as comidas que são preparadas e ofertadas, encontramos a mesma visibilidade da transformação⁷ – tema fortemente acentuado no candomblé. Há uma vantagem especial no exercício deste recuo: permite-nos passar de uma discussão do ritual para uma reflexão acerca da dinâmica cotidiana do terreiro, ou melhor, de uma análise dos grandes eventos públicos para uma descrição dos pequenos ritos que pontuam o dia a dia.

Nas festas públicas, visitantes e gente da casa comem juntos pratos com iguarias dos orixás homenageados. Antes da festa, os orixás comeram. Sangue do animal sacrificado foi recolhido numa bacia, misturado a um preparado de azeite e ervas e, então, derramado sobre o assento. Partes internas do bicho –

7 Vale notar: qualquer situação de preparo, circulação e consumo de comida traz à baila o tema da transformação e do fluxo. No dia a dia de um terreiro, entretanto, estes sentidos são ressaltados.

coração, moela, sobrecu e a ponta do pescoço – foram retirados para serem refogados no azeite com camarão seco. Compõem o axé do animal, deitado num pratinho aos pés do assento (o resto foi reservado para ser depois preparado e comido pelos membros da casa).

Oferendas de comida fazem parte da rotina das mães e filhos de santo, marcam o cotidiano de um terreiro, desde as mais simples – um pratinho de milho branco cozido para Oxalá e pipoca para Obaluaê – até as mais elaboradas, que envolvem diversos materiais e preparativos mais trabalhosos. As comidas ofertadas para os orixás, depositadas aos pés dos assentamentos, são feitas com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo da divindade. Além das comidas dos orixás, temos também a comida que é usada em ritos de limpeza e descarrego, realizados com relativa frequência para atender demandas de clientes e filhos da casa. Como vimos, estes ritos combinam, por vezes, uma série de pratos diferentes, resultantes de atividades variadas como cozinhar, descascar, refogar, cortar em fatias, amassar, picar em pedaços pequenos e arrumar.⁸

O milho branco fica um dia no quarto de Oxalá até ser recolhido. Os pratinhos preparados para a limpeza são feitos circular, em uma sequência determinada, ao redor do corpo da cliente. Seu conteúdo é, então, despejado sobre a cabeça e coletado do chão – varrido com galhos –, colocado junto com os demais materiais utilizados em uma alguidar de barro, para, mais tarde, ser arriado em local apropriado. No quarto do santo, arrumada, fica a comida do orixá até ser recolhida e arriada.

Preparar, ofertar, recolher e arriar (mas também adquirir, cultivar, catar e comprar) são partes importantes – central mesmo – do trabalho que se desenrola no terreiro e que constitui a um só tempo cuidado com os santos e cuidado com os seus filhos humanos. Há alguns pontos importantes a notar sobre a participação da comida (e das espécies vegetais e animais que provêm à comida) no trabalho do terreiro, sobre sua presença tão conspícua no dia a dia de uma casa de candomblé.

8 Bastide (2001, p. 331) julga importante distinguir no candomblé entre o sacrifício (de animais e vegetais para alimentar o orixá) e a cozinha (que envolve preparo das comidas preferidas dos orixás). No nível da discussão que estou aqui desenvolvendo – focada, de modo ainda bastante genérico, nas transformações do alimento no terreiro –, esta distinção não se faz necessária.

Lá elas estão em contínua transformação. Sua trajetória marca a extensão dos eventos transcorridos, realizados numa casa (que se prolonga no cheiro da comida azedando, na presença física do alguidar com a oferenda no meio do barracão ou no quarto do santo, do couro do bode secando na parede). Serve de medida para o comprometimento da filha de santo e de marcador para a memória da iyalorixá. Mas a relação das comidas com os eventos não é externa – elas não são entidades fixas, marcadores materiais mais ou menos resistentes aos eventos que se desenrolam ao seu redor: são integrantes destes eventos. Ou melhor, estão enredadas em eventos, em uma multiplicidade de durações.⁹

Aqueles que estão envolvidos no trabalho da cozinha estão atentos para as diferentes durações dos materiais aí utilizados (o tempo em que permanecem frescos, começam a secar ou apodrecer, o tempo necessário para que amoleçam, descansem e esfriem). Contam com estas durações, embora tenham pouca interferência sobre elas. Também estão atentos para as durações referentes às atividades do preparo propriamente dito, sobre as quais detêm mais controle – descascar, cortar, moer e cozinhar (incluindo-se aí os tempos de cozimento e os pontos das diferentes comidas). Essas durações se engatam com outras – a descida do orixá no corpo em reposta à comida ofertada, por exemplo – e da cozinha conduzem ao barracão. E estão inseridas em eventos maiores – “cortar para o santo” – que englobam atividades que vão da aquisição e preparo da comida à sua oferta e desta ao despacho final na encruzilhada, no mato ou na água. E embora sejam parte de durações mais abrangentes, que definem seu propósito geral, as várias pequenas durações que se sobrepõem, se relacionam e se sucedem no trabalho de preparar o alimento demandam, cada qual, formas próprias de engajamento e atenção: não se pode esquecer o tempo de vida da folha catada, o tempo de deixar a fava de molho, de mexer o mingau, de deixar que o vatapá atinja o ponto, etc. se quer honrar o orixá com a oferenda bem feita. Neste sentido, pode-se dizer que o candomblé não apenas ressalta e cultiva a

9 Duração é um conceito proposto por Whitehead (1994, p. 67) para tratar da natureza e do tempo, ou melhor, da natureza como processo ou passagem: “O fato de cada duração ocorrer e passar constitui uma demonstração do processo da natureza. O processo da natureza também pode ser denominado a passagem da natureza.” Para o filósofo, cada duração contém durações menores e é, ela mesma, parte de outras, mais longas. Diferentes durações podem também se sobrepor parcialmente e se concatenar. Whitehead (1994) insiste que uma duração não pode ser confundida com a sucessão de instantes idênticos; durações têm espessura, são da ordem do qualitativo. (STENGERS, 2011) A utilização de Whitehead (1994) neste capítulo foi inspirada por um texto de Souza (2010) em que o conceito de duração é exposto e aplicado à discussão dos laboratórios de ciência.

transformação – fato bastante visível na centralidade que assumem, nesta religião, atividades relacionadas à comida – mas que no terreiro cultiva-se a atenção e a sensibilidade às várias e diferentes (às vezes bastante pequenas) durações em que coisas e pessoas se transformam.

No capítulo anterior fiz referência ao argumento desenvolvido por Ingold (2007) em favor de uma reorientação significativa nos estudos de cultura material: de uma ênfase na materialidade das coisas rumo a uma atenção aos materiais e seus fluxos. Para Ingold (2007), materialidade permanece um conceito por demais abstrato, cujo emprego termina por levar os estudiosos a perder contato com o mundo mesmo que habitam: um mundo de materiais, suas transformações e as possibilidades de ação que elas proporcionam. O conceito de materialidade evoca uma essência mais ou menos fixa dos objetos (talvez por isso, nota Ingold (2007), os estudos de cultura material tendam a privilegiar o consumo sobre a produção) e conduz a uma visão do mundo como sendo formado de amplos espaços ociosos (entre as coisas encerradas em sua materialidade). Desta maneira, seu emprego permite que a teoria siga separando a materialidade das coisas da imaterialidade da mente. Segundo o autor, o quadro muda quando passamos a privilegiar os materiais e suas propriedades: restituímos as coisas aos fluxos de materiais dos quais brotam, e como elas, restituímos os humanos, também eles (ou nós), imersos em um vasto oceano de materiais – ambos (humanos e não humanos) compartilhando os processos de geração e regeneração do mundo. Restituímos ambos à história.

As coisas são vivas e ativas não porque são dotadas de espírito – seja (espírito) na ou da matéria – mas porque as substâncias de que são compostas seguem sendo arrastadas nas circulações dos media que lhes cercam, que alternativamente preveem sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem sua regeneração. (INGOLD, 2007, p. 12)

O candomblé – já observei – cultiva a transformação. Não é difícil perceber que, aí, a materialidade das coisas cede lugar ao fluxo dos materiais. Ingold (2007) observa que as propriedades dos materiais não são atributos fixos da matéria, mas processuais e relacionais. Descrever estas propriedades é contar

suas histórias. Esta afirmativa provê uma chave importante para entendermos a história que se tece no dia a dia dos terreiros: no lugar de uma história humana que encontra suporte nas coisas, que é inscrita, condensada nos objetos, tem-se uma história em que humanos e coisas, ou melhor, seres diversos, se fazem – se afetam e se transformam – nas suas relações. Mas convém ainda precisar essa afirmativa geral: contar a história que se faz no terreiro não é tratar de um fluxo único, ininterrupto – exige dar conta das diferentes durações que comandam a atenção, o engajamento e a sensibilidade dos adeptos.

Uma destas durações é o tempo do descanso – que parece justamente suspender o tempo, cessar a transformação. E que no candomblé, além de tudo, remete a ligação fundamental do adepto com o chão – à pressão para que ele se fixe e se mostre fiel ao lugar.

Deitar, repousar: notas sobre o chão

Os relatos antropológicos do bori ressaltam (muito apropriadamente, sem dúvida) sua significação para a construção da pessoa no candomblé e exploram o simbolismo da comida, das cores e do corpo em jogo durante a cerimônia. Diferentemente, quando me falavam do bori, os adeptos do terreiro de Mãe Beata enfatizavam não a performance noturna, mas o período pós-performance, de reclusão e descanso. Menos intelectualmente orientados descreviam o bori como um período de descanso através do qual o equilíbrio da cabeça era restabelecido. O sono aparecia como elemento proeminente na sua experiência: o bori representava uma ruptura restauradora nas suas rotinas de trabalho pesado, durante a qual podiam – e de fato deviam – simplesmente deitar, dormir e comer. O foco era assim deslocado da performance para as longas horas na esteira que se seguiam à cerimônia noturna.

O descanso define o enquadramento dominante durante todo período de reclusão após a performance: embora muitas outras coisas aconteçam durante este período, a ação tende a ser vista sob o pano de fundo do repouso, seja como uma quebra nesta disposição geral, seja como um evento conduzindo de volta a ela. O repouso é parte importante de qualquer procedimento ritual desenvolvido no candomblé – da consulta com a mãe de santo aos ritos da feitura. Tanto antecede estes eventos quanto se segue a eles. No primeiro caso, está relacionado ao tempo de espera até que a ação seja deslançada; do ponto de vista

de quem espera, este é um intervalo de submissão, expectativa e desapontamento. Na espera não se tem controle sobre o tempo – é preciso ceder a ele, submeter-se a seu ritmo próprio (não adianta contar e cobrar o tempo do relógio). No caso do candomblé, isso requer também submeter-se àquele que pode decidir sobre o tempo, a quem cabe começar e finalizar a ação – e essa é uma prerrogativa da mãe de santo. A espera, além disso, se desenrola entre a expectativa e o desapontamento, entre um senso de que algo importante está para acontecer a qualquer momento (que coloca em suspenso qualquer julgamento do presente) e um senso de que nada digno de nota acontece e o tempo meramente se arrasta. Quanto menos familiarizada a pessoa com o candomblé, mais significativa será sua experiência de desapontamento. Na lógica do terreiro, por outro lado, a espera é descanso e tem um propósito: é preciso desacelerar, esfriar o corpo mobilizado pelo mundo fora do terreiro, de modo a entrar no seu ritmo próprio. E é aprendido: o terreiro – aprende-se – não é lugar de respostas rápidas.

No segundo caso – quando vem depois de um procedimento ritual –, o repouso é o seguimento “natural” da performance, da concentração e manipulação de forças. Está conectado à noção central de resguardo: depois de um excesso de atividade o corpo está frágil, precisa ser protegido (resguardado) de tudo que possa ameaçar o equilíbrio conquistado. Repousar é também deixar o tempo operar na recuperação das forças dispendidas e na estabilização da mudança operada. Instaura a passividade necessária para que os efeitos do ritual possam se sedimentar e fazer sentir. Há duas dimensões importantes dessa experiência de passividade que gostaria de destacar. A passividade do sono permite que as forças ou entidades que foram despertadas na performance possam agir. O sonho é prova disso. Em segundo lugar, o descanso na esteira conecta o noviço com chão e faz aparecer a mediação fundamental do chão no candomblé.

O sono é abertura da pessoa para as entidades que a cercam e que foram mobilizadas no rito: cria o contexto para que elas se mostrem e se comuniquem. Daí a importância do sonho no candomblé – e a insistência para que iaôs recolhidos prestem atenção aos sonhos na camarinha. Embora estes sonhos tenham um significado especial e sejam alvo de atenção por parte do noviço e de sua mãe de santo, também os sonhos comuns podem revelar a voz das entidades. Os sonhos são eventos comunicativos – é preciso estar em silêncio, entregue ao sono, para ouvir as entidades. Neste sentido, estendem-se para além das ocasiões

ões de sua produção: deve-se responder ao orixá que fala no sonho, que pede para comer, que revela suas quizilas, que avisa e aconselha. E se inserem – às vezes inauguram – um diálogo mais amplo, em que um sonho elabora outro (nem sempre sonhados pela pessoa), podendo mobilizar vários interlocutores do terreiro. Abaixo transcrevo um exemplo:

Perto da obrigação de 21 anos de uma ebomi da casa, filha de Iemanjá, um conjunto de eventos levou a mãe de santo a cortar também para Nanã. Os eventos foram, na verdade, uma série de sonhos – sonhados pela mãe de santo, por uma equede de Nanã e por um abiã da casa. A equede teve dois sonhos em que protegia uma irmã do terreiro da ameaça de um agressor do sexo masculino, colocando-se na frente da irmã e enfrentando sozinha a investida do agressor. O abiã sonhou que estava afundando numa poça de lama, da qual era salvo pela equede do primeiro sonho. A mãe de santo sonhou que do ibá do seu santo jorrava uma grossa lama efervescente (“*como o leite fervendo jorra da panela, só que todo negro*”). A presença da lama em dois dos sonhos e a iniciativa da equede de Nanã de enfrentar o perigo em três outros foram tomados como indicativos de que Nanã estava aí falando – indicativo posteriormente confirmado no jogo de búzios pela mãe de santo. Assim, esta decidiu que não poderia recolher a ebomi sem antes cortar para Nanã. A oferenda para a santa aconteceu à noite, com a presença de vários filhos da casa, incluindo, é claro, a equede. Foi feita ao pé do assentamento da Nanã da mãe de santo.

O descanso que se segue ao rito não apenas libera a atividade de entidades como orixás, exus, erês e caboclos, como também promove a conexão do noviço com o chão. Voltemos ao caso do bori. Após a performance, o espaço é habitado por corpos que na maior parte do tempo estão deitados ou sentados. Quase não há movimento além das esteiras. Quando este é necessário – para ir ao banheiro, por exemplo –, deve ser feito com cuidado: o noviço levanta enrolado nos lençóis e move-se devagar, olhos baixos, sob o olhar atento da ebomi que toma conta do bori. Escondidos sob os lençóis, somos mergulhados em uma atmosfera de indiferenciação. As esteiras delimitam nosso lugar do repouso; deitados, estamos em contato com o chão. Horizontalidade e ausência de movimento solicitam novas formas de reconhecer o espaço, uma fusão (passiva) com o entorno, entrega a um arranjo de coisas (entre as quais se é colocado e cuja inércia aparente é preciso alcançar) que precede e abre caminho para a entrega ao sono.

No bori, estar no chão é também ser situado na base de uma hierarquia – posição que reconhecemos como “abaixo” em relação a coisas que aprendemos a abordar de uma perspectiva vertical e em movimento. É dessa posição que vemos a mãe de santo e os outros filhos da casa que podem sentar em cadeiras, levantar e mover-se à vontade e que vêm nos visitar, banhar, alimentar, nos iluminar com histórias e lições práticas ou simplesmente vigiar nosso comportamento. O chão nos define como seres a quem eles devem instruir e dispensar cuidados. E, frente a eles, nos dispõe a docilidade e obediência.

Se há pouco a reflexão sobre o comer lançou luz sobre uma vasta corrente de materiais e transformações, agora a reflexão sobre o descanso chama atenção para a participação fundamental do chão na constituição dos laços no terreiro. Gostaria de refletir mais um pouco sobre a essa participação. Proponho fazê-lo partindo das práticas que têm no chão um de seus focos principais ou dos corpos que nele pisam, deslizam, se lançam e repousam.

Vimos que em suas primeiras experiências de possessão, muitos rodantes sentem a aproximação do orixá como uma força que vem do chão e que desorganiza a relação habitual entre corpo e espaço. Tombam, pendem de um lado pro outro. A depender da entidade, essa ligação com o chão é ainda mais pronunciada. Da primeira vez que foi tomada por seu caboclo, Joana sentiu um enorme buraco abrir-se na terra.

Quando inicia a vida de iaô, o adepto é também tensionado para o chão. É o chão que oferece a perspectiva pela qual se orienta no espaço e se dirige aos outros: acorado ou sentado no chão, com o olhar baixo, olha sempre de baixo para cima os mais velhos da casa; nas festas, cai aos pés destes, corpo estirado ao chão, para tomar-lhes a bênção. Essa atitude submissa prolonga a disposição forjada no bori quando os noviços são levados ao chão para descansar. Feitos objetos dóceis de cuidados. Podemos dizer que o chão reorienta a percepção e ação do novato (mas não só dele) e assim também o define para os demais adeptos do terreiro.

Muitas das atividades desenvolvidas no terreiro requerem pés descalços em contato com o chão (é assim durante os sacrifícios, a limpeza dos assentamentos e a entrada no roncó). Em boa parte dos passos de dança no xirê, os pés se arrastam ao invés de se erguer bruscamente do chão. E uma vez que tomaram banho e trocaram suas roupas da rua pelos trajes brancos do candomblé,

os recém-chegados ao terreiro dirigem-se para um ponto central do barracão, logo abaixo da cumeeira, e dobram seus corpos – iaôs batem a cabeça no chão, deitados; equedes e ebomis tocam os dedos da mão direita no chão, levando-os em seguida à cabeça. Sempre que se toca para um novo orixá durante o xirê, este gesto é refeito. O chão demanda respeito e reverência, é centro e fonte de axé. Mas o axé que concentra e distribui também tem que ser ativado, despertado e renovado.

Quando um novo terreiro é fundado, o barracão é preparado em um rito que tem o chão como foco principal: um buraco de terra é aberto no centro, acima da cumeeira. Aí são feitas oferendas que incluem bichos sacrificados, comidas secas e um certo conjunto de objetos (que inclui moedas e recortes de jornais contendo notícias boas) – estes materiais são os axés ou fundamento da casa. Como me explicou Mãe Beata, o chão, que então comeu, é Intoto, qualidade de Obaluaê, ligada ao subsolo. Os materiais plantados no chão são depois cobertos de terra e um conjunto diferenciado de lajotas usado para fechar e demarcar este espaço – o ponto mais concentrado de axé no terreiro (que conduz para a cumeeira, localizada acima e em alguns terreiros ligada ao chão por um poste central).

O chão também come sempre que, no terreiro, um sacrifício é feito para algum orixá – de fato, antes que o assentamento do orixá homenageado seja regado com sangue, uma ave é sacrificada e seu sangue jogado sobre o chão. O sacrifício é feito para Onile, outro orixá da terra – divindade feminina praticamente esquecida no candomblé (não baixa e não tem filhos humanos), mas necessariamente lembrada nestas ocasiões.

Mãe Beata abriu o chão para tratar de uma senhora doente – as lajotas do centro do barracão foram retiradas e uma oferenda foi depositada na terra, para Intoto, refazendo, em escala menor, o ato de inauguração do terreiro. A oferenda, ela contou, trouxe de volta a saúde da cliente. Mas não só os filhos de santo precisam de chão: também os orixás assentados. Voltemos à história de Mãe Beata, ou melhor, a outro de seus desdobramentos. Após 10 anos de feita, Beata recebeu o cargo de mãe de santo. Miguel Deuandá já lhe havia dito que seu destino era tornar-se zeladora. Ele havia se encarregado de instruí-la e, correspondendo tanto às expectativas de Deuandá quanto às necessidades de Alaíde (que precisava de seu auxílio), Beata muito cedo assumiu responsabili-

des no terreiro onde fora iniciada. Deuandá morreu, Beata se afastou de Alaíde, adoeceu seriamente e por fim terminou aceitando receber o cargo. Mas não tinha terreiro e levou para casa os assentamentos de seus santos. Nesta época morava com seu marido e filhos em um apartamento na Liberdade (bairro popular bastante antigo e populoso de Salvador).

Lá não havia lugar certo para guardar os santos. Mandou fazer um pequeno armário na cozinha com porta de vidro blindado: na prateleira de cima colocou o assento de Logun e nas de baixo os assentos de seus outros orixás. Exu ela guardou no armário que ficava debaixo da pia, também na cozinha. Cuidava dos santos com dedicação: limpava, botava flores, arriava oferendas. Mas o espaço improvisado trazia contratempos: um dia teve um vazamento na pia da cozinha e o assento de exu ficou cheio de gordura. Mais grave ainda, Beata sabia que os orixás não podiam ficar sem o contato com axé do chão, da terra. Não podiam ser mantidos em apartamento (sem chão). Dois anos transcorreram até que ela e seu marido puderam comprar o terreno onde foi erguido o terreiro que preside até hoje, e então fazer repousar no chão os seus santos.

Um terreiro precisa de chão. No barracão, o aiê, mundo dos humanos, se conecta ao orum, mundo dos orixás; pisando no chão enquanto dança, a filha de santo põe em movimento e refaz esta conexão. O chão prepara seus adeptos: redireciona a percepção, convida à passividade, promove a submissão. Localiza as relações entre humanos e orixás, ajudando a firmá-las, ao mesmo tempo em que as submete à mediação do lugar. Podemos dizer que o elemento que define o terreiro como lugar são as pessoas e deuses que nele se encontram. Mas essa definição é ainda pouco precisa: deixa escapar o fato de que o terreiro não é apenas o lugar onde se encontram entidades diversas, formado pela confluência de suas variadas trajetórias, é também o chão que as reúne ou que faz acontecer seu encontro. O terreiro é um espaço denso, não apenas internamente diferenciado, mas internamente tensionado por diferentes forças ou apelos – ao lado da constante solicitação para que atentem e se envolvam no movimento e transformação, os adeptos são confrontados também com o apelo centralizador do chão – que fixa no lugar. O apelo do chão ilumina o vínculo estreito entre cuidar e submeter, zelar e controlar (conter, canalizar e direcionar). Mas não pode operar sozinho ou se sobrepor demais aos outros apelos sob o risco de drenar completamente a vida do terreiro. Afinal, o axé precisa circular – os flu-

xos, transformações e trocas (com o mato, as águas e o mercado) precisam ser mantidos e ativados – até o chão (que também come) depende destes fluxos. As entidades precisam irromper nos corpos de seus filhos e suas trajetórias estão sempre a escapar do domínio do lugar – elas vêm de longe, do orum, da África, do sertão ou das matas e sua destinação (quando e onde irão baixar nos corpos de seus filhos), embora previsível, não é desprovida de mistério. (MATORY, 2009) E as pessoas só se fazem se, ao longo do tempo, ganharem alguma margem de autonomia com relação ao terreiro.

Ao seguirmos os percursos da comida (e do repouso) no terreiro, somos confrontados com uma complexa dinâmica de cuidado. Por isso observei no início desta seção que estes percursos nos conduzem a um campo de conduta ética. No terreiro há sempre alguém sendo cuidado e alguém cuidando, e os adeptos passam, muitas vezes, de uma a outra destas duas posições ao longo de suas trajetórias. O cuidado não só mobiliza muitos agentes e põe em movimento uma rede extensa de trocas, como também promove transformações. Traça uma história, mas ao invés de se desdobrar em um fluxo único, ininterrupto, acontece em durações e ritmos diferentes. Orienta a atenção dos adeptos para diferentes qualidades do tempo e para a importância de deixar que o tempo opere seu trabalho (no descanso e no resguardo, por exemplo). Compreender a ética do cuidado no candomblé requer direcionar a atenção para as muitas atividades que aí se desenrolam. Mas exige também uma reorientação teórica – mais especificamente, uma abordagem à ética como assentada na prática, na sensibilidade e no engajamento com outros.

Na conclusão de seu livro *Os Candomblés de São Paulo*, Prandi (1991b) descreve o candomblé como religião aética;¹⁰ cuja vitalidade, argumenta, está em sua capacidade de responder a novas demandas e anseios gerados na modernidade avançada – como religião aética, ajusta-se bem à sociedade contemporânea pós-ética (tendo, no passado, falado satisfatoriamente a uma sociedade pré-ética). O candomblé não julga as inclinações pessoais de cada um e não procura submetê-las a uma lógica única, dominante – oferece tanto um espaço para a livre expressão destes anseios quanto meios (mágicos) para que a pessoa possa realizá-los no mundo. Enfim, trata-se de uma religião que respeita e cultiva a

10 Bastide (2001, p. 230) pensava diferente. Em *O Candomblé da Bahia*, publicado originalmente em 1958, ele escreveu que o candomblé “é antes de tudo um sistema de ética.”

individualidade. Não me interessa aqui discutir em que medida o terreiro acolhe livremente as diferenças e constitui um espaço para sua expressão. Quero antes discutir o conceito de ética subjacente ao argumento de Prandi (1991b).

A fonte, me parece, é Weber, ou melhor, a concepção weberiana de religiões ritualísticas e sua conexão com a formação de uma orientação ética. Weber (1991) define o ritualismo como uma continuação da magia – as religiões ritualísticas estão tipicamente preocupadas com o desempenho correto do rito, a observação rigorosa dos procedimentos estabelecidos para a invocação e mobilização das divindades. Nas religiões éticas propriamente ditas a observação da fórmula ritual correta é substituída pelo comprometimento com valores últimos (explicitamente articulados como compondo um domínio superior de sentido associado seja a uma divindade pessoal ética, seja a uma ordem divina impessoal). Partindo-se dessa classificação ideal-típica não é difícil concluir que se enquadrando na classificação de religião ritualística, o candomblé é uma religião que não possui um sistema ético articulado.

Como sempre ocorre com pensadores do calibre de Weber (1991), sua análise é muito mais matizada do que parece a primeira vista. A perspectiva de Weber (1991) é histórica: interessa-lhe determinar os possíveis desdobramentos do ritualismo e suas consequências no que toca o desenvolvimento de uma ética religiosa. Assim, observa que o ritualismo pode tornar-se um formalismo vazio – em alguns contextos históricos esse desdobramento predominou. Também pode está centrado na produção de estados emotivos bastante intensos cujos efeitos, entretanto, permanecem restritos ao ritual. Neste sentido, raramente é capaz de gerar inclinações éticas duradouras, de ser fonte para uma ética prática da vida. Um dos desenvolvimentos do ritualismo, entretanto, conduz ao cultivo de um estado de humor permanente – tem-se, então, a passagem da produção de experiências intensas, mas descontínuas (encerradas sempre no ritual mesmo) para a formação de disposições permanentes. Quando esse desenvolvimento ocorre, pode impulsionar a formação de uma conduta ética. Deixando de lado os detalhes do argumento weberiano, vale notar que o autor trabalha com tipos ideais formulados em função dos problemas que movem sua investigação – neste caso, a questão do desenvolvimento a partir de fontes religiosas de uma ética racional (de um sistema articulado de valores para orientar a conduta). Muitos elementos diferentes podem compor ou alterar o quadro geral

– além do tipo de experiência produzida na religião, Weber (1991) também cita o tipo de participação que ela fomenta (os leigos são espectadores passivos ou participantes ativos do rito?).

A questão de Weber (1991) diz respeito tanto à sistematização da ética nas religiões quanto à influência dos sistemas éticos assim constituídos sobre a conduta prática dos fiéis. Este enquadramento parece ter estabelecido os termos das análises posteriores (independente da questão abordada). Assim, o candomblé pode ser definido como uma religião aética porque não é dotado de um sistema de princípios éticos articulados (i.e., destacados da prática), porque enfatiza a observação de procedimentos rituais corretos (no lugar da conduta eticamente correta) e porque, dominado pela magia, provê meios para que os indivíduos realizem seus desejos, deixando estes mesmos desejos livres de uma avaliação ética conduzida independente da situação particular.

Ao invés de examinar cada uma destas assertivas, quero antes propor um enquadramento diferente, que a nível teórico concebe a ética como intrínseca à prática (para então examinar alguns aspectos da prática no candomblé). Esta reorientação tem marcado o trabalho de autores preocupados em refletir sobre os processos pelos quais, em seu dia a dia, as pessoas se constituem como sujeitos éticos e contribuem para a constituição de outros. Na introdução da coletânea *Ordinary Ethics*, Lambek (2010a, p. 1, tradução nossa) define assim as bases deste projeto:

A frase ‘ética ordinária’ sinaliza várias coisas. Em primeiro lugar os autores argumentam que a ética é parte da condição humana, os seres humanos não podem evitar estar sujeitos à ética, falar e agir com consequências éticas, avaliar suas ações e as de outros, reconhecer e recusar reconhecimento, cuidar e tomar conta, mas também estar cientes do fracasso de fazer isso de modo consistente.¹¹

11 The phrase ‘ordinary ethics’ signals several things. First contributors argue that ethics is part of the human condition; human beings cannot avoid being subject to ethics, speaking and acting with ethical consequences, evaluating our actions and those of others, acknowledging and refusing acknowledgement, caring and taking care, but also being aware of our failure to do so consistently.

Ao falarem de uma ética ordinária, os autores da coletânea voltam sua atenção para uma ética que é “relativamente tácita, fundada mais em acordo do que em regra, na prática do que no conhecimento ou crença, e que opera sem chamar atenção desnecessária para si mesma.” (LAMBEK, 2010a, p. 2) Essa ética implícita é particularmente saliente nas performances rituais, observa Lambek (2010a). Em um nível geral, todo ritual implica comprometimento: ao participar de uma performance, os membros comprometem-se tanto com os efeitos que ela produz (efeitos que reconhecem e frente aos quais se orientam subsequentemente) quanto com os critérios estabelecidos pelo ritual para a avaliação destes efeitos. (LAMBEK, 2010b, p. 45) Assumem responsabilidade por conduzir a contento o processo de transformação iniciado e frequentemente também por lidar com as consequências deste processo, uma vez finda a performance. Comprometimento, reconhecimento e responsabilidade são intrínsecos à prática ritual (independente dela estar ou não associada com uma ética explícita).

Não é difícil perceber essa dimensão ética no *candomblé*: quando participam dos ritos de feitura, os adeptos de uma casa não só se comprometem com a realidade produzida na feitura – que faz nascer um iaô e um santo –, como assumem responsabilidade por seus desdobramentos na vida do terreiro. No *candomblé* a feitura e o cuidado são, de fato, aspectos de um mesmo processo – fazer uma pessoa e um santo é sempre também cuidar para que uma relação seja firmada e desenvolvida. E cuidar de um filho ou irmão de santo não é apenas assumir responsabilidade pelo seu bem-estar e satisfação; é fundamentalmente comprometer-se e contribuir com sua constituição.

A mudança de orientação proposta por Lambek (2010a, b) em *Ordinary Ethics* é também de caráter metodológico – de uma posição que concebe a ética como um domínio discreto da vida social e que procura não só delimitar esse domínio como também investigar suas relações com outros domínios discretos, como a economia e a religião, para outra que entende a ética como dimensão sempre presente da vida social e que se volta para examinar a ética implícita em eventos de conversação, deliberação e ação. Essa reorientação permite-nos colocar a questão da ética no *candomblé* em termos diferentes daqueles assumidos por Prandi (1991b) – já não se trata de encontrar um sistema ético explicitamente formulado, senão de redescrever as práticas cotidianas do terreiro sob

o ponto de vista da ética que elas articulam (ou das consequências e escolhas éticas a que conduzem).

Tanto Lambek (2010a, b) como outros autores da coletânea destacam a linguagem, ou melhor, a conversação, como espaço ético por excelência – sempre que participamos de uma conversação, somos chamados a tomar uma posição frente outros que reconhecemos como interlocutores. A essa observação, gostaria de acrescentar outra: o mesmo movimento que conduz o debate sobre a ética aos eventos de conversação ordinária precisa também conduzi-lo ao campo da sensibilidade. A ética ordinária do cotidiano não só está implícita na fala como também enraizada na sensibilidade – ser sensível a algo implica não só reconhecer este algo, como também participar e comprometer-se com sua existência. Dizemos que somos sensíveis ao sofrimento de outro e também que respondemos sensorialmente à beleza evocada por um certo arranjo de formas, cores e texturas, um certo perfume, gosto ou melodia. Usualmente entendemos essas experiências como bastante distintas: a primeira relacionada a uma posição moral, as outras a uma questão de apreciação estética. Mas ser capaz de comover-se com o sofrimento de outro é sentir imaginativamente este sofrimento como uma experiência que pode ecoar no meu corpo e comover-se com a beleza de uma configuração sensível é ser capaz de responder a ela e de envolver-se no seu destino.¹²

Os circuitos da comida no *candomblé* ilustram bem este vínculo estreito entre ética e estética: produzem corpos sensíveis, mas a sensibilidade que ajudam a formar é (também) um modo de envolvimento e comprometimento com o destino de outros. Aos circuitos que garantem a produção e consumo do alimento – entre os quais está o *bori* –, podemos ainda acrescentar aqueles que identificam e separam o alimento a ser evitado – a *quizila*. Como já observado, o termo “*quizila*” refere-se aos interditos a que a pessoa está sujeita em virtude da relação com o *orixá*, dono de sua cabeça.¹³ Entre estes interditos estão tanto os alimentos que o *orixá* rejeita quanto aqueles que fazem parte de sua consti-

12 Talvez, então, possamos acrescentar à tese weberiana sobre a progressiva diferenciação das esferas ética e estética na modernidade o argumento que sua unidade (embora rompida ao nível das instituições modernas) é sempre mantida ao nível da experiência.

13 Vivaldo Lima (2010, p. 11) define a *quizila* como a “não-comida”, “comidas [...] cuja interdição, como alimento, é tão radical que elas chegam a constituir uma verdadeira categoria classificatória: ‘a comida que não se pode comer’”.

tuição.¹⁴ (AUGRAS, 1987) É importante notar que a quizila não é apenas a regra previamente fixada a que a filha de santo deve obedecer (e que frequentemente ela transgredir), é também o vínculo confirmado, testado, reafirmado e descoberto ao longo de uma história. É o interdito ensinado pelos mais velhos aos mais novos, parte de um acervo coletivo de histórias exemplares, mas também é o interdito que filhos de santo descobrem na prática, o alimento que seu corpo passa a rejeitar (em geral após a feitura) e que diz respeito às características particulares do seu santo individual ou da relação que se desenvolve entre os dois.¹⁵ Desenrolando-se através uma história de aproximações e distanciamentos, retomadas e descobertas, o aprendizado da quizila é também o amadurecimento gradual da relação única entre a pessoa e o santo. Mostra que o comprometimento com o orixá é inseparável da formação de uma sensibilidade: via um conjunto de pequenas conexões sensíveis, se faz a conexão ética com as entidades sagradas.

O traçado desta conexão ética requer discernimento e muito trabalho. Mãe Beata uma vez comentou que seu pai Logun Edé é um santo devagar, reservado. Quando era ainda iaô, ouvia as irmãs de barco falarem dos recados e avisos que recebiam de seus santos; Logun, ao contrário, nada lhe dizia. Beata vivia angustiada com aquilo; só se conformou quando Deuandá explicou que não se tratava de um problema, mas de um conhecido traço do temperamento de Logun Edé. O Logun de Mãe Beata não pede nem para comer – ela nota que nunca se esquece de cortar (oferecer sacrifício animal) para o santo, mas caso esquecesse sabe que ele também não se queixaria. Por isso morre de vergonha de lhe fazer um pedido, e quando o faz é sempre meio sem jeito, toda encabulada. Com sua Iansã é bem diferente. Para Iansã ela pede com vontade; afinal, Iansã também sabe pedir.

Mãe Beata fala da reciprocidade que opera entre o santo e sua filha e que se funda na expectativa do cuidado – a filha que cuida do santo espera poder contar com sua proteção e intervenção favorável em momentos de precisão.

14 Alimentos que constituem a oferenda votiva do orixá ou que desempenham papel importante na sua história mítica. (AUGRAS, 1987)

15 Observa Augras (1987, p. 77): “A identificação das quizilas de cada filho-de-santo é momento importante da iniciação. Acresce que, no decorrer da vida religiosa, vão-se desenhar de modo cada vez mais preciso, quais são as quizilas da pessoa, não apenas como filho deste ou daquele orixá, mas também de modo individualizado, como quizila *deste* filho, *desta* qualidade *deste* orixá, *nesta* situação.”

Mas essa expectativa geral assume contornos próprios em cada caso particular. Mãe Beata ajusta-se aos temperamentos dos seus santos, aprendeu a dialogar com eles. Ao longo de sua trajetória no candomblé, aprendeu também a dispensar-lhes os cuidados que requerem: insiste que não suporta nada mal-feito para o santo. Fazer bem feito é adotar o procedimento correto, usar os ingredientes corretos para a oferenda. Mas é também garantir a comida bem preparada, a oferenda arrumada em ricos arranjos e o assentamento limpo e perfumado. Cuidar dos orixás requer atenção para o detalhe, preocupação com a beleza, sensibilidade para compor e combinar cores, materiais e formas. Muita variação é possível no campo daquilo que é considerado o padrão correto, e observando-se os gostos de cada orixá, em geral, as variações estão orientadas para gerar um efeito estético, para agradar o santo e envolver os humanos na sua esfera de influência. Cuidar engaja a filha de santo no trabalho repetitivo e sempre recomeçado de preparar o alimento (selecionar os ingredientes, arrumar e arrear a oferenda, tratar os bichos sacrificados e cozinhar), costurar, arrumar e lavar. Molda seu corpo para um certo tipo de desempenho prático – posturas, gestos e ritmos. Também molda uma sensibilidade estética e abre lugar para o exercício da criatividade. E constitui a pessoa que cuida como um sujeito ético. Moldando e sensibilizando o corpo, o cuidado produz intimidade e comprometimento com o orixá.

Também vincula os adeptos humanos do terreiro. Produz formas próprias de intersubjetividade que, embora particularmente evidentes nas relações entre filhos e mães/pais de santo, não se restringem a estas relações. Raimunda, depois de feita, andava, feito criança pequena desconfiada, escondida atrás da saia da Mãe Beata; sentava no chão aos pés da mãe de santo e sempre que possível deitava a cabeça em seu colo. Fernanda, aos 11 anos, foi acolhida no terreiro onde residiu por mais de 10 anos. Depois se afastou – para a mãe de santo era como se a filha tivesse, de repente, deixado de lado todo o passado que as ligava. No dia da festa de Babá Egun esse passado se fez sentir como um tremor que se apossou das pernas de Mãe Beata enquanto preparava a oferenda dos eguns – conforme contou-nos depois, ela sentiu a presença da Iansã Balé de Fernanda. Gleibe não queria deixar o terreiro, depois de concluída a feitura e o tempo de resguardo na roça, sentia-se transformada e não queria que os outros – de fora – tivessem acesso a essa transformação. Também tinha medo de ser esquecida pela mãe de santo, preterida por outra.

Na roça, Gleibe andava grudada em Rafael, seu irmão de barco, e imitava seus passos. Antigamente, contou-me dona Detinha, os vínculos formados entre irmãos de barco eram tão intensos que se um sentia uma dor, todos os demais sentiam e sofriam com ele. Até mesmo as consequências de uma falta eram compartilhadas. Na casa de Joãozinho da Gomeia, ela viu uma iaô ser trazida com o corpo todo teso depois de ter feito um comentário depreciativo sobre Ossanha numa roda de conversa. Não demorou muito e as irmãs de barco da moça (que não participaram do evento) foram também encontradas no mesmo estado. Tiveram que compartilhar o castigo com a iaô faltosa. Hoje não se vê mais disso – observou dona Detinha –, aludindo ao fato de que a redução do tempo de iniciação em muitos terreiros¹⁶ havia minado aquele modo tão intenso de cumplicidade.

Quando dona Jacira diz que cuida dos santos como se fossem crianças frágeis, ela mostra como uma sensibilidade pode se formar a partir do engajamento nas atividades do cuidado. Esta sensibilidade contribui para o reconhecimento do santo como um agente que está implicado e exerce efeitos na vida de seus filhos. Também contribui para a percepção de que a agência das entidades pode ser mobilizada a favor de quem cuida e, portanto, de que é sempre possível que esta mobilização seja feita por outros contra mim. Estamos aqui no terreno da suspeita – posso ser vítima de “coisa feita”. A suspeita é uma forma de atenção ao outro – quando suspeito de alguém, levanto a possibilidade de que ele esteja engajado em minha história, ou, mais precisamente, o coloco na ponta da cadeia de responsabilidade por meu estado presente. O candomblé cultiva uma certa quota de suspeita – no terreiro há sempre um jogo de desconfiança e acusações veladas, de medidas de proteção e muitas vezes também de contra-ataque. Em geral, a suspeita vigora no modo de uma atenção aguçada – é preciso estar atento ao outro, ponderar sobre seu interesse em me prejudicar, sobre as ocasiões em que possa tê-lo feito. Mas também aparece em versões mais fortes, provendo a explicação típica para qualquer evento de infortúnio. Um termo é bastante usado para descrever (e criticar) pessoas deste tipo: elas são invocadas – veem a ação de orixás, exus e padilhas por trás de tudo que lhes acontece.

16 A redução do tempo de iniciação no candomblé já foi notada por vários pesquisadores. É fruto de uma necessidade de acomodação às demandas de uma clientela que, frente às pressões do mercado de trabalho, não pode mais dispor de longos períodos livres para as obrigações religiosas.

A crítica implicitamente ressalta a importância de se usar o bom senso na hora de emitir um julgamento bem como a necessidade de comedimento – orixás interferem na vida dos humanos, mas nem tudo acontece em virtude dessa interferência. A pessoa invocada não é apenas aquela que tende a ler suas atribuições na linguagem da feitiçaria (trabalho encomendado). Se ela é dominada por esta suspeita (e nem sempre este é o caso), é porque está encerrada em um mundo fechado, em que tudo, no final das contas, desemboca na questão da presença e ação das entidades.¹⁷ O caso de Aurélia, jovem universitária negra, é um exemplo interessante. Durante um período de meses, Aurélia foi protagonista de eventos seguidos e bastante dramáticos de possessão, alguns dos quais ocorridos em seu ambiente de trabalho. Assustou algumas pessoas, mobilizou outras e contou a ajuda de um jovem pai de santo, também colega de trabalho. A princípio nada extraordinário se consideramos o percurso típico da possessão entre os que rodam com santo. Mas o pai de santo tinha suas restrições: com Aurélia o drama soava exagerado, ela estava sempre a comentar, narrar, aumentar os eventos vividos e seu entusiasmo era excessivo. Aurélia lhe parecia invocada demais com o candomblé. Para remediar o problema, o pai de santo tomou a seguinte atitude: procurava não dar muita importância aos dramas da moça de modo a não reforçar seu comportamento exagerado. Também decidiu amenizar seu entusiasmo excessivo engajando-a com outras abiãs e iaôs no trabalho que antecede as festas em sua roça. Assim ela descobriria que no candomblé a dimensão espetacular da possessão não existe sem uma rotina, às vezes bem estafante, de labor.

O trabalho que se desenrola no dia a dia de um terreiro está associado ao tema do cuidado. Essa associação é evocada no costume de se chamar mães e pais de santo de zeladores. Os mais novos usam pouco este termo, que ressalta tanto a centralidade do cuidado quanto o trabalho implicado no seu exercício. Zelar demanda atenção, sensibilidade e esforço. Exige habilidade e sacrifício. Dá trabalho – não só para a liderança, como também para todos que estão sob seu comando. Certa vez presenciei a conversa de uma iaô com um rapaz que ia dar

17 A fala de Osvaldina é bem ilustrativa: “*porque eu sou uma pessoa que sou da seita, mas eu não sou invocada. Que tem pessoas que ‘é’ invocada, não pode sentir uma dor no pé, porque foi o orixá que fez. Ah, porque andou, chegou ali, tomou uma topada, ‘É’, ‘tá’ vendo, não dei comida ao caboclo, o caboclo [...]’. Eu não tenho essas bobagens, esse negócio comigo. Eu adoro, gosto, frequente, respeito, ‘tá’ entendendo? Muito mesmo, mas não tenho, assim, essas bobagens.*”

seu primeiro bori no terreiro de Mãe Beata. A iaô desejava explicar ao rapaz algo sobre o candomblé e possivelmente também prepará-lo para a vida de adepto. Sua breve exposição foi resumida numa frase evocativa: “*o candomblé é uma religião muito laboriosa*”. A frase iluminava para o novato algo de que ele teria uma experiência direta durante o bori, quando seria beneficiado pelo trabalho minucioso da mãe e filhos de santo da casa. Mas, caso depois viesse a integrar o terreiro como adepto, o trabalho fatalmente iria envolvê-lo também como agente quando chegasse o momento de cuidar de outros.

A fala da iaô lembrou-me de outra, proferida por dona Joana. Depois de muitos anos de envolvimento no candomblé, feita criança e já com obrigação de 21 anos, dona Joana passou a manter uma distância crítica, mas respeitosa, da religião dos orixás:

O candomblé deixo de ladinho. As meninas dizem assim: ‘mas Joana, você é maluca?’ Ah! Maluca o quê! Qual é maluca? A gente tem que procurar a nossa convivência, ‘né’ isso mesmo? Sim! Eu vou ficar no candomblé só trabalhando pra fazer roupa pra santo, comida pra santo a vida toda [...] só fazer saia, fazer anágua e goma e o escambau? Não, que eu não dou pra esse negócio, não. A vida do candomblé é só pra quem adora, quem adora e que pode ‘tá’ em cima de galo, de bobo e de coquem, de pombo [...] mas eu não posso, eu não posso. Uma que eu não tenho com o que, entendeu? Não posso esbanjar o pouquinho que eu recebo, eu tenho que comprar meu medicamento e meu alimento. Se eu for mexer em candomblé, eu ‘tô’ lenhada, com que eu vou comprar? Candomblé precisa de muito dinheiro, tudo no candomblé, tudo você tem que comprar. Ah, porque vai comer o santo fulano, não quer saber que você não tem, você tem que comprar, quer dizer, você compra fiado, faz dívida. Não, isso eu não aceito, orixá que me perdoe, mas ele sabe que essa filha dele não aceita isso [...]. Quando nego entra no candomblé, quem entrou, não saia, porque também quem tiver ‘cá’ fora, que não vá lá, não vá lá! Quem ‘tá’ fora não entre, porque quem ‘tá’ dentro não sai não, viu. Eu não vou sair, mas ‘tô’ de banda. Não posso sair, [então] ‘tô’ de banda, né?

Dona Joana e a iaô da casa de Mãe Beata falam de lugares bem diferentes. Uma tem décadas de feita, a outra (na época do evento narrado) não tinha mais que um ano de feitura. Uma é autoridade – ebomi –, posição que em si mesma já implica boa dose de autonomia; a outra vive um tempo de submissão

e falta completa de autonomia. Uma prolonga a autonomia própria a sua posição e assume uma distância crítica, um distanciamento regulado do candomblé; a outra se mostra totalmente comprometida com o terreiro que a fez junto com seu santo. Ambas, entretanto, tratam da mesma questão. A iaô e a ebomi aludem ao duro trabalho de cuidar dos santos no candomblé.

Dois aspectos deste trabalho são ressaltados por dona Joana. Em primeiro lugar, as muitas obrigações e sacrifícios implicados no cuidado. Em sua fala, dona Joana enumera as atividades da filha de santo no terreiro e reitera seu caráter repetitivo. Chama atenção para o ciclo sem fim do cuidado, nunca concluído, sempre em curso e para a resignação e entrega que exige dos adeptos. No argumento de Joana, o tempo gasto com o santo é o tempo roubado de si, assim como o dinheiro gasto para agradar o santo é o dinheiro subtraído do cuidado consigo mesma, o dinheiro que força seu endividamento. Dona Joana quer pôr em relevo a assimetria da situação – o sacrifício exigido é demais – para justificar sua posição atual. Já presenciei argumento semelhante ser usado entre iniciados com um propósito bem diferente para enfatizar o valor do compromisso assumido – “candomblé é colocar o santo na frente”. Na prática, as relações são bem mais nuançadas que essas duas posições sugerem – como em qualquer relação de cuidado há sempre ganhos e perdas, e a avaliação com base no cálculo é em geral temperada por outro tipo de avaliação – que apela e considera a força dos vínculos estabelecidos. Dona Joana não é exceção. Ela explica que por mais que deseje se afastar completamente do candomblé, sabe que não pode. Eu diria que ela sente o peso da relação: já está comprometida, o vínculo já foi constituído, já amadureceu por muitos anos. Por isso toma a única posição que lhe parece possível: manter-se de banda, não mais atrelada ao ciclo de obrigações e demandas de um terreiro, mas ainda sensível ao apelo das entidades que aí baixam e que ela segue cuidando (alimenta e limpa regularmente os assentamentos guardados em sua casa).

Cuidar no candomblé envolve promover a contento uma série de transformações. Frequentemente submete o agente do cuidado a uma rotina pesada de trabalho. Ser cuidado é recuperar energia via participação em fluxos que outros iniciaram, potencializaram ou canalizaram em sua (minha) direção. É também abdicar (temporariamente) da agência. Em qualquer um dos polos da relação, a agência é inseparável da experiência de submissão.

Esse é a outra dimensão do cuidado que dona Joana enfatiza. No capítulo anterior citei uma fala em que ela se queixa da submissão que é exigida pelo orixá, particularmente visível e dolorosa na experiência de possessão. Filhos de santo não apenas se submetem a vontade e agência das entidades, como também ao mando de seus mais velhos, especialmente de sua mãe/pai de santo. Já discuti bastante esse ponto. Aqui vale apenas observar que submeter-se é colocar-se nas mãos dos outros – não é apenas o resultado dos controles que operam no terreiro, mas é também fruto de um esforço para aceitar e lidar com a diminuição da agência e para confiar, ou melhor, entregar-se à agência dos outros. É deixar que outros decidam em meu lugar e confiar que eles sabem melhor que eu. Demanda um trabalho sobre si, ou melhor, trabalho de constituição de si como sujeito ético (que confia, se entrega e se compromete).¹⁸

Como Prandi (1991a) bem observou, o *candomblé libera* (e fortalece) o indivíduo para perseguir suas aspirações mundanas. Mas também situa o indivíduo em uma densa rede de obrigações (que limita sua autonomia e o submete ao mando de outros). Pode variar bastante o modo como estas duas dimensões (e a tensão potencial entre eles) são vividas pelos filhos de santo e administradas pelo terreiro. Em qualquer caso a perseguição de interesses via a mobilização de parceiros divinos não se dá em um vazio ético, mas em meio ao apelo de compromissos contraídos (ou herdados), ao peso de responsabilidades assumidas e expectativas de retribuição e à necessidade de emitir julgamentos e tomar posição. Dizer que o *candomblé* é uma religião voltada predominantemente para a satisfação dos anseios individuais é contar apenas uma parte da história – talvez uma parte pequena. A outra parte fala das práticas e contextos pelos quais as pessoas são feitas e cuidadas no terreiro – de um campo de conduta ética que inclui os esforços pelos quais as pessoas se constituem como sujeitos éticos e contribuem para a constituição de outros.

A comida – nós já vimos – tem papel importante no delineamento deste campo. Fazê-la circular é tanto sacrifício e obrigação quanto condição para o fortalecimento (e relativa autonomização) da pessoa. Mas a significação ética da comida no *candomblé* não se resume a seu papel de intermediária nas trocas operantes em um terreiro. Diz respeito aos tipos de conexão que ela promove.

18 A dificuldade que sentem muitas iãs de se moldar às demandas de sujeição vigentes no terreiro evidencia a necessidade deste trabalho.

Vale a pena voltarmos aos eventos descritos no início do capítulo – ebós, bori e assentamento do orixá. Estes eventos mostram que a comida é o veículo, por excelência, pelo qual se produzem participações no candomblé. A comida vincula borrando fronteiras, instituindo reversibilidade entre dentro e fora, humano e orixá, humano e humano. A ética que ela implica é menos da ordem da conexão entre seres já constituídos do que da transformação e do fluxo. Remete ao vínculo entre seres que se constituem juntos através de processos que em grande medida escapam ao seu controle. O comprometimento e a responsabilidade que este vínculo produz são menos da ordem do acordo do que da cumplicidade e do envolvimento. Remetem a possibilidades abertas a seres que se afetaram e que muito provavelmente continuarão a fazê-lo ao longo de uma história.



Festa de caboclo

A multiplicidade e o mundo do terreiro – para concluir

Sábado de Aleluia, 30 de março de 2013.

O terreiro reabre hoje, depois que suas atividades foram interrompidas durante 10 dias. A maioria dos meus irmãos de santo dormiu na roça de sexta pra sábado; eu só pude chegar pela manhã. Quando chego, já encontro todos de pé, em plena atividade; de fato, já está quase tudo arrumado. Sobre duas mesas, comidas secas para exu, dispostas em vários pratos de barro. O quarto de exu está aberto; Dinha está lá arrumando. Me junto à equede Lúcia, que está desfiando a folha de dendezeiro pra fazer mariô. Lúcia revisa comigo: primeiro é preciso bater a folha vigorosamente contra o chão para abrir as pontas; só então começa o trabalho de desfiar os folíolos, um por um, até formar uma franja. Conversamos enquanto trabalhamos e apreciamos o vai e vem de gente que chega, passa e vai se ocupar. Mãe Beata está na cozinha, mas permanece atenta a tudo e todos; ouvimos seus pedidos, queixas e risadas. Pelo tom sei que ela está animada. Grita por Toni de Ogum, que há pouco foi chamado por alguém para cuidar dos bichos. Toni está sobrecarregado, mas encara o trabalho com leveza e sempre tem uma tirada engraçada para acalmar os mais avexados. Somos um grupo de equedes, iaôs e abiãs, todas mulheres, encarregadas do mariô. “*Cadê os ogãs da roça?*” – pergunta Lúcia – “*esse trabalho é de ogã*”. No momento não há ogã disponível. Pouco depois aparece Americano na escada, mas já tem outra tarefa. Vem com os três bodes que serão oferecidos mais tarde para exu.

Por volta de 12 horas da manhã estamos reunidos de frente para o quarto de exu. Os atabaques foram removidos do barracão e colocados do lado de fora, na área aberta, em frente ao corredor externo. Quase todos os ogãs estão concentrados nesta área. Algumas equedes – não muitas – também. Mas a maioria está disposta ao longo do corredor. Muitas de nós comprimidas em uma estreita faixa de sombra, procurando evitar o Sol abrasador. Aparentemente pouco preocupada com o Sol, está equede Dinha, bem em frente ao quarto de exu. Lá dentro, Mãe Beata, Iá Tânia, Júlio e Maurício, ambos ogãs. Junto de Dinha, Irá, uma das equedes mais antigas da roça. Whitney, do lado dos atabaques, puxa

os cantos. Do lado de cá, nós respondemos animadamente. O primeiro bode é para o Exu Pata de Ouro, de Mãe Beata. Fazemos uma fila para bater a testa contra a cabeça do bode. O segundo bode é oferecido para a padilha da mãe de santo e o terceiro para o exu de Tici. Depois que os bodes são sacrificados, são trazidos os galos, um para cada filho de aborô (orixá masculino) – ogãs, ebomis, iaôs e abiãs; só não participam as iaôs novas que, em virtude de sua condição ainda liminar, não podem fazer oferenda a exu. Seguro o meu galo pelas asas até ser chamada para o quarto de exu. Findo o sacrifício dos galos, são trazidas as galinhas. Agora é a vez dos filhos e filhas de iabás.

Neste meio tempo, padilhas e exus começam a chegar. Primeiro chega a padilha de Neide, integrante recente da roça, com muitos anos de participação na Umbanda. A padilha é vaidosa e, ajudada por uma equede, pinta os lábios com um batom bem vermelho e enfeita o cabelo com uma grande rosa de plástico. Anda de ponta de pé, abanando um leque. Fala com um e com outro, distribuindo abraços. A certa altura, dão-lhe uma taça de “champanha” (como ela chama), que ela beberica, alegre e faceira. Enquanto a padilha quer se divertir na companhia dos outros, o exu de Toni (de Xangô) mostra-se avesso à aproximação. Tem o rosto contorcido, sério, vai e volta pelo corredor; os pés plantados quase não se erguem do chão, como se puxasse um peso enorme atrás de si. Emite um som gutural enquanto anda, o olhar distante.

Chegam outras padilhas e exus. Uma abiã é tomada de espasmos fortes, mas é logo socorrida por uma equede, que pousa a mão sobre seu ombro e permanece a seu lado até que ela volte a si.

Subo para tomar um copo de água e quando desço tem três Ogums dançando em uma roda que se formou em frente aos atabaques. O clima é de forte animação. Primeiro exu, depois Ogum. O ciclo assim se reinicia.

Júlio e Maurício já estão às voltas com os bodes sobre uma mesa de plástico. Cortam as patas, removem as partes internas que vão compor a oferenda de exu e tiram o couro. Ao lado destes, um grupo cuida das aves mortas. Dinha e Tânia estão cortando as partes externas para a oferenda: pés, partes das asas, o rabo de pena, a coroa de penas em volta do pescoço e algumas penas soltas. Quando terminam, colocam a ave numa grande cesta de palha para ser depenada. Me junto a elas; preciso ainda de alguma supervisão. Sinto alívio ao ver a pilha diminuir; Tici ri enquanto refaz a pilha com outra leva de aves mortas. “Que

é isso, Tici, de onde vêm esses bichos todos?” – pergunta Dinha, surpresa. “Vocês fizeram só os galos, mas ainda faltam as galinhas.” – responde Tici.

Vou com Dinha arrumar a oferenda no quarto de exu. No final, todo o conteúdo é coberto e oculto por uma espessa camada de penas. Uma equede entra com a mão cheia de fios de palha. Dinha lhe instrui a depositá-los sobre uma gamela de barro que está no chão. Os fios compunham tufo trançados que, entregues a cada um dos presentes, foram cuidadosamente desfeitos – para desfazer os emaranhados e nós que tanto atrapalham a vida. Para garantir um bom recomeço. Agora vão compor também o carregado de exu.

Enquanto trabalhamos, a cerveja circula lá fora. Não demora muito e nos juntamos aos demais. A conversa corre solta. A maioria dos exus e padilhas já se foi, mas a padilha de Val permanece conosco, fumando, bebendo e conversando. Ainda está lá quando me despeço.

O terreiro como lugar de multiplicidade

Neste livro tratei de algumas das formas de convivência que são aprendidas e valorizadas nos terreiros de candomblé, que reúnem e aproximam seres muito diferentes. O terreiro é um espaço de encontro e convivência, espaço que se define por uma experiência de multiplicidade. Para concluir, gostaria de refletir um pouco mais sobre esta experiência.

No candomblé a multiplicidade é bastante valorizada. Mas não é simplesmente exibida, admirada e celebrada nas festas, não é matéria para simples apreciação. Precisa ser encaminhada e desenvolvida. Esse processo, já vimos, requer sensibilidade e muito trabalho por parte daqueles que assumem a responsabilidade por conduzi-lo a contento. E enreda seus integrantes, fazendo-os participar de uma história comum.¹

Feitas no terreiro, as pessoas humanas precisam de seus santos para, nas palavras de Mãe Raimunda, “*ajudar em sua natureza*”. A partir da feitura, a relação com o orixá, já pulsante antes dela, é transformada em objeto de atenção e cultivo explícito. A filha de santo vive uma experiência de entrega e sujeição.

1 No candomblé, as diferenças valorizadas entre os seres não impedem participações e misturas; na verdade, parecem antes solicitá-las. Não se trata aqui de uma necessidade de conversão – diferente do pentecostalismo, o candomblé não acentua a diferença apenas para valorizar sua dissolução posterior. (PRANDI, 1991) As participações que promove não visam dissolver as diferenças – seu propósito é antes contribuir para a constituição e desenvolvimento de cada uma das (diferentes) entidades que convoca.

Tem seus limites testados. Vê formar-se entre ela e o santo uma zona de contato e participação, que frequentemente borra as fronteiras entre um e outro; aprende a abdicar da agência em diversas ocasiões. É desafiada por novos modos de convívio e aprende a responder às demandas dos (novos) lugares a que é exposta. Como resultado da intervenção de muitos mediadores e procedimentos, experimenta um percurso do qual pode sair fortalecida e a partir do qual ela mesma pode se destacar como foco para o cuidado e fortalecimento de outros.

Mas o terreiro não apenas encaminha a experiência pela qual as pessoas humanas são “construídas”. Também possibilita e encaminha a feitura das entidades com as quais elas se fazem. Quando dona Dulce observa que santo é (ou deve ser) criado na roça, ela põe em destaque um outro sentido da noção de feitura: processo de cultivo pelo qual o candomblé ajuda também no aprendizado e formação do santo. O santo recém-feito precisa tomar o corpo de seu filho durante ocasiões rituais para aprender a se portar; cabe aos mais velhos da roça a tarefa de instruí-lo. Assim também acontece com o exu, o caboclo e o erê. No evento descrito acima, os exus que visitaram o terreiro de Mãe Beata na festa de abertura da roça responderam ao apelo da comida, abriram o caminho para um novo ciclo de festas e permitiram que usufríssemos de sua potência singular. Mas também se beneficiaram desta ocasião, pois, como nós, precisam do convívio que o terreiro proporciona. Como nós, aprendem a ser o que são neste convívio. Vimos que o aprendizado das entidades no candomblé é algumas vezes relacionado ao termo doutrinação – doutrinar aponta para a contribuição necessária dos mais velhos e experientes na constituição dos mais novos, mas não tem o sentido de modelar segundo um princípio ou padrão exterior: é, antes, encaminhar ou contribuir para que sejam ativadas e desdobradas as potencialidades de cada um.

Doutrinar é ajudar na construção da multiplicidade. Temos aqui um processo geral que se desenrola em diferentes níveis interligados. Um deles, talvez o mais comentado na literatura, diz respeito à feitura da pessoa, concebida como uma multiplicidade construída passo a passo mediante uma série de relações e procedimentos de caráter bem prático e material. (GOLDMAN, 1987)² Outro diz respeito à configuração do terreiro como espaço de convivência que

2 Também Bastide (1973a) e Sansi-Roca (2006) entre outros.

enreda seus integrantes (não só humanos) na feitura uns dos outros, que produz certos modos de comprometimento e responsabilidade. Disso podemos tirar uma primeira conclusão: a multiplicidade no candomblé é menos um fato do que uma realização continuada:³ depende da atenção, sensibilidade e trabalho de muitos agentes, do recrutamento e mobilização de uma série de mediadores materiais, de práticas de mistura, incorporação, participação, mas também de separação, fechamento e proteção. Pode ser mal ou bem-conduzida e seus efeitos concretos em cada caso não são inteiramente previsíveis.

Neste trabalho observei que falar de multiplicidade no candomblé é falar de uma história, no sentido muito próprio de processos abertos de constituição dos seres. Mas é também falar de certa disposição espacial, da maneira como a diferença se apresenta e se articula no espaço. Um terreiro de candomblé é um espaço ricamente diferenciado; convoca e reúne seres de tipos diversos: seus integrantes humanos têm lá uma experiência bem concreta de multiplicidade. Mas essa experiência é modulada por uma dinâmica singular de aparição ou revelação. Por um jogo de visibilidade e invisibilidade. Jogo entre o que está dado como objeto explícito de atenção e cuidado e o que segue latente, como uma força ainda não reconhecida, mas atuante. Ou ainda, jogo entre o que é mostrado e o que é apenas sugerido, entre um exterior visível e um interior de acesso restrito, entre o que é exibido e o que é ocultado, guardado e protegido.

Tomemos o primeiro sentido aqui atribuído à relação entre visibilidade e invisibilidade: há mais forças atuando do que aquelas que são objeto explícito de atenção e cuidado. Até que alguém sinta os efeitos que provocam e identifique o apelo que fazem ou até que elas mesmas decidam se mostrar, muitas entidades permanecem como presenças silenciosas ou ocultas⁴ na vida das pessoas. Isso sugere que a multiplicidade se apresenta no espaço como um excesso ou latência que não se pode apreender inteiramente e nem controlar, mas apenas administrar a cada novo caso, da melhor maneira possível: se aquilo que se revela (e se vê) a qualquer momento dado é apenas uma parcela do que está de fato

3 Talvez mais uma prova de que todo fato é uma realização. (GARFINKEL, 1967; LATOUR, 2011)

4 Os enredos são frequentemente difíceis de desvendar: não raro um orixá pode estar interferindo no enredo sem ser notado ou pode mesmo colocar-se “na frente”, ocultando ou impedindo que o verdadeiro dono da cabeça se mostre. A pessoa pode estar sofrendo com a proximidade indevida de um egum ou ser vítima da ação de um exu em casos de feitiço – são muitas as possibilidades de presença e interferência (ainda) não notadas.

ocorrendo (ou do que já ocorreu), então nenhuma intervenção é definitiva, i.e., é sempre possível que novas adições ou reordenamentos precisem ser feitos nos circuitos das relações e alianças já contraídas.

Articulado (mas não inteiramente redutível) a esta dialética entre as forças que são percebidas atuando e aquelas que atuam sem ser notadas (que são percebidas como excesso ou latência) está um jogo entre o que é mostrado e o que é ocultado. O terreiro é tanto um lugar de forte exibição quanto um espaço de ocultamento, de portas e recipientes fechados, de visibilidade reduzida ou obstruída.

O visitante que chega não demora de perceber uma distinção importante entre lugares abertos aos de fora, de visibilidade ampliada e lugares de acesso restrito ou controlado, fechados ou entreabertos – embora estes últimos lhe sejam vetados, sua existência não lhe passa despercebida. Na festa, tem uma experiência de forte exposição ao mundo do candomblé – muitas coisas lhe são mostradas e estimulam seus sentidos. A festa parece destinada a lhe impressionar com a riqueza e o luxo dos detalhes, a lhe fazer ceder ante a potência das entidades, a torná-lo testemunha da eficácia dos processos que o terreiro encaminha. A festa do nome, que marca o encerramento de etapa crucial da feitura, exemplifica bem essa experiência. Aí o espectador assiste ao santo recém-feito apresentar-se algumas vezes no barracão acompanhado de um cortejo encabeçado pela iyalorixá ou babalorixá e testemunha a única ocasião em que santo pronunciará publicamente seu nome e a corrente de possessões que este evento único provoca. Vê ainda o santo ser reconduzido ao roncó, de onde sai mais uma vez, todo paramentado, para dançar. Mas ao mesmo tempo em que o rito público lhe exhibe os efeitos da feitura, também sugere que muita coisa é mantida fora de sua vista, que na sua ausência procedimentos são realizados, forças convocadas e manipuladas para produzir a transformação que agora que ele admira.

Os mais novos da roça experimentam de modo ampliado o efeito das práticas de ocultamento que os visitantes apenas pressentem. Já vimos que boa parte da experiência de abiãs e iaôs novos é estruturada pela distância ou proximidade excessiva – ambas conducentes a uma visão parcial. O lugar que ocupam nas atividades rituais oferece acesso limitado à ação que se desenrola sob o comando dos mais velhos: ou estão à margem da ação principal, ou encontram-se de tal modo envolvidos nela que nada ou muito pouco são capazes de ver (desse

lugar, entreveem um campo de atividade ao qual não têm acesso pleno, que não compreendem inteiramente, mas que sabem produzir efeitos que eventualmente irão sentir).

Filhos de santo sabem que seu *status* na roça se define e se modifica pelo acesso a procedimentos chamados de fundamento; vivem cotidianamente o jogo entre o que podem e o que não podem ver/fazer, entre o que lhes é mostrado e o que deve permanecer oculto. Eventualmente, aprendem também a arte de mostrar e de ocultar. Aqueles que vêm assistir a festa do nome podem não saber o que se faz no ronco, mas sabem que se trata de um lugar em que parte importante (por isso mesmo não visível) da feitura ocorreu (é de lá que sai a iaô pintada, é para lá que ela retorna). Da mesma forma, por exemplo, podem não saber o que há e foi feito na (sob) área central do barracão, revestida por lajotas de cor ou tamanho diferente; percebem, entretanto, que se trata de um lugar de concentração de forças (veem os corpos que se lançam para saudar o chão), talvez mesmo um lugar em que objetos carregados de força foram enterrados. Destacada do resto do chão, a área central do barracão aponta para uma camada subterrânea.

O chão que é demarcado com lajotas diferentes e onde foram enterrados os fundamentos da casa é exemplo de um dos procedimentos de ocultamento mais característicos do candomblé: a composição envolvendo camadas. Os assentamentos dos orixás são também composições deste tipo (SANSI-ROCA, 2006): organizados em montagens verticais, sopeiras, vasos e pratos, formam um corpo exterior visível ao mesmo tempo em que sinalizam um interior não visível, onde certos conteúdos foram guardados. A arrumação do material usado nas oferendas segue um modo de composição similar. Mãe Beata e Toia arrumam o carregamento do bori em uma bacia: juntam os grãos crus e cozidos e os restos da comida não consumida pelos borizados. Cobrem este material com uma camada de milho branco e plantam sobre essa superfície algumas das flores (seus caules devidamente encurtados) que enfeitaram a mesa do bori. Depois convidam os borizados a salpicarem sobre este conteúdo uma mistura de arroz cru com açúcar. Na arrumação da oferenda para exu, uma camada de penas oculta o conteúdo disposto nas gamelas.

Ao compor em camadas, filhos de santo refazem, via procedimentos materiais, a dialética entre mostrar e ocultar (ou entre ver e pressentir a presença

oculta), pela qual o mundo se lhes apresenta enquanto multiplicidade nunca plenamente revelada (que está sempre a escapar suas possibilidades de apreensão e entendimento). Quero destacar aqui dois aspectos dessa arte de composição.

Primeiro, a composição no *candomblé* implica atenção tanto ao que é exibido nas camadas superficiais quanto ao que é mantido fora do alcance, ocultado, encoberto por penas, grãos de milho branco ou pratos. Envolve tanto uma estética de exibição (que inclui certamente a habilidade de mostrar certas coisas apenas sugerindo sua presença) quanto uma ética de cuidado. Neste tipo de arranjo, o que está fora, a camada exterior visível, não é um obstáculo a ser vencido para se ter acesso a um núcleo interior invisível, é aquilo que mostra o caminho para este interior, ao mesmo tempo em que o encobre, guarda e/ou protege. Por isso, no *candomblé*, exterior e interior são ambos objetos de investimento, elaboração, apreciação.

Segundo, toda composição que se mostra como disposição ou montagem em camadas de diferentes materiais ou objetos, conta uma história e abre caminho para uma ação futura. O assento do orixá ilustra bem este fato. Remete a atenção do filho de santo para o evento inaugural do assentamento, em que a pedra foi consagrada e os objetos (pratos, vasos, ferros e ferramentas) utilizados separadamente e depois montados em um conjunto. Mas também desenha a possibilidade de se desfazer e refazer o conjunto, de desmontar, trazendo para o contato e para a visão o que estava oculto; de montar de novo, refazendo as camadas protetoras. Em outras palavras, abre a possibilidade do cuidado.

O múltiplo no *candomblé* está sempre a escapar ao nosso controle – não só porque é um processo em curso, mas também porque permanece como um excesso com relação ao que apreendemos e fazemos (mesmo os mais velhos e experientes têm uma experiência de conhecimento incompleto e domínio parcial das forças que se encontram no terreiro). Além disso, se apresenta através de uma rica dialética entre mostrar e ocultar, ver e pressentir a presença. O que concluir desse modo próprio pelo qual a multiplicidade é tecida? Que tipo de sensibilidade ajuda a formar?

A ideia de uma multiplicidade latente, nem plenamente acessível, nem plenamente passível de ser controlada (irreduzível a um princípio único, superior), delinea uma experiência bem concreta no terreiro. Esta experiência fo-

menta o reconhecimento de limites e, portanto, da necessidade contínua de fazer e cultivar alianças. Contribui para a aceitação da imprevisibilidade dos resultados de nossos investimentos. Incita a imaginação na busca de conexões ainda não ativadas, de parceiros ou oponentes ainda não notados,⁵ convidando a exploração criativa de um mundo sempre ainda por se fazer e mostrar plenamente. Talvez mais importante ainda, nos ensina que esta exploração criativa é parte da maneira como o mundo se faz – nos engaja, envolve e compromete nos processos de feitura (e cuidado) de nós mesmos, dos outros e do mundo.

5 Conforme já notei, temos aqui um contínuo que vai desde o reconhecimento de dependências até a suspeita exacerbada da interferência prejudicial de outros na própria vida.

- ARAGÃO, Ricardo. *Ser Rodante é Ser-Com-Outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. 2012. 120f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012. Disponível em: <<http://www.ppgcs.ufba.br/site/db/trabalhos/2532013095001.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW, 1987.
- BARROS, José Flavio; TEIXEIRA, Maria Lina. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Le Príncipe de Individuation (contribution à une philosophie africaine)*. *La Notion de Personne em Afrique Noire: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 544. Paris: Éditions du CNRS, 1973a.
- _____. Cavalos dos Santos (esboço de uma sociologia do transe místico). In: _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973b.
- _____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, maio/ago., 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26893.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: women, men, and the zar cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- _____. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 23, 407-434, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURGUIGNON, Erika. World Distribution and Patterns of Possession States. In: PRINCE, Raymond (Org.). *Trance and possession states*. Montreal: Bouke Foundation, 1967.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

CASEY, Edward. *Getting Back Into Place: toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CASEY, Edward. How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Org.). *Senses of Place*. Santa Fe: School of America Research Press, 1996.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a escrita e oralidade: a etnografia nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORIN, Ellen. Inhabiting a World of Meaning: the bodily mediation in African possession groups. In: TECHNOLOGIES OF EMBODIED KNOWLEDGE, 1992. *Anais...* San Francisco: American Anthropological Association Conference, 1992.

_____. Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult. In: LAMBEK, M.; STRATHERN, A. (Org.). *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

COSSARD, Gisèle Binon. *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil: Le Rite Angola*. 1970. Tese l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 1970.

_____. A Filha de Santo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Olórisà: escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981. p. 133-156.

_____. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CRAPANZANO, Vincent. Introduction to Case Studies of Spirit Possession. In: _____.; GARRISON, V. (Org.). *Case Studies of Spirit Possession*. New York: John Wiley, 1977.

CRAPANZANO, Vincent. *Herme's Dilemma and Hamlet's Desire: on the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, mar., 1990.

- CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 2, p. 135-156, maio, 1993.
- DE MARTINO, Ernesto. *La Tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000.
- DESPRET, Vinciane. The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 111-134, 2004.
- DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, 1958.
- DILLEY, Roy. Reflections on Knowledge Practices and the Problem of Ignorance. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, s. 1, n. esp., p. S176-S192, maio, 2010.
- DREYFUS, Hubert; DREYFUS, Stuart. The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science. In: WEISS, Gail; HARBER Honi (Org.). *Perspectives on Embodiment: the intersections of nature and culture*. New York: Routledge, 1999.
- DUCCINI, Luciana. *Diplomas e Decás: re-interpretações e identificação religiosa de membros de classe média do candomblé*. 2005. 220f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1967.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: EMW, 1987.
- GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- _____. How to learn in an Afro-Brazilian possession religion: on ontology and multiplicity in Candomblé. In: BERLINER David; SARRÓ, Ramon (Org.). *Learning Religion: anthropological approaches*. New York: Berghahn Books, 2007.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das religiões Afro-Brasileiras: ensaio de simetria antropológica. *Análise Social*, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 105-157, 2009.

Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787453Q7qNY4ou6Fl23NG6.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Construir, habitar, pensar. In: _____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HIRSCHKIND, Charles. The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt. *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, p. 623-649, ago, 2001.

HOLBRAAD, Martin. Can the thing speak? *Working Papers Series*, v. 7, 2011.

Disponível em: <<http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

HOWES, David. Reply to Tim Ingold. *Social Anthropology*, v. 19, n. 3, p. 323-327, ago, 2011.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

_____. Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos*, v. 71, n. 1, p. 9-20, mar., 2006.

_____. Materials against Materiality. *Archeological Dialogues*, v. 14, n. 1, p. 1-16, jun., 2007.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr., 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

_____. Words of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology*, v. 19, n. 3, p. 313-317, 2011. Disponível em: <<http://media.leidenuniv.nl/legacy/ingold-debate-section.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.

JACKSON, Michael. *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic enquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

JAMES, William. *Essays in radical empiricism*. New York: Dover Publications, 2003.

JOHNSON, Paul C. *Secrets, Gossips and Gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press, 2002.

KELLER, Mary. *The Hammer and the Flute: women, power and spirit possession*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.

- KRAMER, Fritz. *The Red Fez: art and spirit possession in Africa*. London: Verso, 1993.
- LAMBEK, Michael. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- _____. From disease to discourse: remarks on the conceptualization of trance and spirit possession. In: WARD, Colleen (Org.). *Altered states of consciousness and mental health: a cross-cultural perspective*. London: Sage, 1989.
- _____. *Knowledge and Practice in Mayotte: local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- _____. Introduction. In: _____. (Org.). *Ordinary ethics: anthropology, language and action*. New York: Fordham University Press, 2010a.
- _____. Toward an ethics of the act. In: _____. (Org.). *Ordinary ethics: anthropology, language and action*. New York: Fordham University Press, 2010b.
- LATOURE, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- _____. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/77-BODY-NORMATIVE-BS-GB.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- _____. *Reassembling the Social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Ketu de Salvador*. 1978. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, Universidade São Paulo, 1978.
- _____. Análise formal do panteão Nàgó. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre as religiões dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.
- _____. Représentations de la maladie dans le Candomblé au Brésil. *Bull. Ehnomed*, Paris, n. 25, p. 21-49, 1983.
- _____. Os estereótipos da personalidade no Candomblé Nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- LIMA, Fábio. *As quartas-feiras de Xangô: ritual e cotidiano*. João Pessoa: Grafset, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.

_____. Introdução. In: REGIS, Olga Francisca. *A comida de santo numa Casa de Queto da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2010.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

MASSEY, Doreen. *For Space*. London: Sage, 2005.

MATORY, J. Lorand. The many who dance in me. Afro-Atlantic Ontology and the Problem with “Transnationalism”. In: CSORDAS, Thomas (Org.). *Transnational Transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009.

MEAD, George Herbert. *Spiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

MERLEAU-PONTY, Maurice. ‘L’Institution’ dans l’histoire personnelle et publique. In: _____. *Résumés de Cours* Paris: Gallimard, 1968. (Collège de France, 1952-1960). p. 59-65.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MIYAZAKI, Hirokazu. Faith and its Fulfillment: Agency, Exchange and the Fijian Aesthetics of Completion. *American Ethnologist*, v. 27, n. 1, p. 31-51, fev., 2000.

MOL, Annemarie. Ontological Politics: a word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John (Org.). *Actor-network theory and after*. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. *The body multiple: ontology of medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

_____. “I Eat an Apple”: On theorizing subjectivities. *Subjectivity*, n. 22, p. 28-37, 2008.

PRANDI, Reginaldo. A Religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no Candomblé. *Revista USP*, São Paulo, mar./maio, p. 133-144, 1991a.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991b.

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciências Sociais e Religião*, Porto

- Alegre, v. 7, n. 7, p. 11-37, set., 2005. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/2275/980>>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- ROCHA, Agenor Miranda. *Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos, crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.
- SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia Petrópolis: Vozes*, 1977.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari; STEIL, Carlos (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANSI-ROCA, Roger. The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects. *Journal of Material Culture*, v. 10, n. 2, p. 139-156, jul., 2006.
- _____. “Fazer o Santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, Lisboa, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/aso/n190/n190a06.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2013.
- SEGATO, Rita L. *Santos e Daimones: o politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: UnB, 1995.
- SERRES, Michel. *Os cinco sentidos: filosofia dos corpos misturados - 1*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Primacy of Movement*. 2. ed. ampl. Amsterdam: Johns Benjamins, 2011.
- SLAVIN, Sean. Walking as spiritual practice: the pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body & Society*, v. 9, n. 3, p. 1-18, set., 2003.
- SOUSA JUNIOR, Vilson C. A cozinha, os Orixás e os truques: entre a invenção e a recriação onde o tempo não para. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8., São Paulo, 1998. *Anais...* São Paulo: USP, 1998.
- _____. *O banquete sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiro de candomblé*. Salvador: Atalho, 2009.
- SOUZA, Iara Maria. A Paisagem Temporal do Laboratório. In: RABELO, Miriam; SOUZA, Iara Maria; ALVES, Paulo César (Org.). *Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica: diálogos com Tim Ingold. In: _____. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 31-48.

- STENGERS, Isabelle. *Thinking with whitehead: a free and wild creation of concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- STOLLER, Paul. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- TAMBIAH, Stanley S. A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy*. London: Oxford University Press, 1981. v. 65.
- TOADVINE, Ted. *Merleau-Ponty's philosophy of nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- VERGER, Pierre. Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrisà nagô na Bahia, Brasil. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org.). *Olóòrisà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *Masterclass Series*, Manchester, v. 1, 2012. Disponível em: <<http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/72/54>>. Acesso em: 14 fev. 2014.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio; BARROS, José Flávio Pessoa. *A galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1991. v. 1.
- WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Formato: 170 x 240mm
Tipo do texto: Klavika / Arno Pro
Papel do miolo: Alta Alvura 75g/m²
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m²
Impressão do miolo: EDUFBA
Capa e acabamento: Gráfica 3
Tiragem: 400 exemplares